



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## La teoría política del pensamiento pacifista: debate teórico y posicionamiento axiológico

Aitor Díaz Anabitarte



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència [Reconeixement 3.0. Espanya de Creative Commons](#).

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia [Reconocimiento 3.0. España de Creative Commons](#).

This doctoral thesis is licensed under the [Creative Commons Attribution 3.0. Spain License](#).



**LA TEORÍA POLÍTICA DEL PENSAMIENTO PACIFISTA:  
DEBATE TEORÉTICO Y POSICIONAMIENTO AXIOLÓGICO**

**AITOR DÍAZ ANABITARTE**



**Facultad de Derecho**  
**Universidad de Barcelona**

**LA TEORÍA POLÍTICA DEL PENSAMIENTO PACIFISTA:**

**Debate teórico y posicionamiento axiológico**

**TESIS**

**Para la obtención del título de Doctor**

**Doctorando: Aitor Díaz Anabitarte**

**Director: Josep Baqués Quesada**

**Tutor: Jordi Matas i Dalmases**

**Departament de Dret Constitucional i Ciència Política**

**Programa de Doctorado en Derecho y Ciencia Política**

**Barcelona, 2015**



*Nere gurasoei,  
beraiek gabe,  
ez nintzatekelako  
naizen bezala izango.*



# LA TEORÍA POLÍTICA DEL PENSAMIENTO PACIFISTA: DEBATE TEORÉTICO Y POSICIONAMIENTO AXIOLÓGICO.

<b>BLOQUE I: INTRODUCCIÓN Y ASPECTOS INICIALES .....</b>	<b>7</b>
Capítulo 1. Presentación del trabajo y agradecimientos.....	7
Capítulo 2. Cuestiones previas: planteamiento de la cuestión, objeto de estudio y metodología. ....	11
2.1. Delimitación, objetivo del trabajo y objeto de estudio.....	11
2.2. Metodología de la investigación y marco metodológico.....	21
Capítulo 3. Contextualización del debate, definiciones de partida y estado del arte.....	26
3.1. Definiciones conceptuales y operativas: guerra, paz, violencia y noviolencia. ....	28
3.1.1. La guerra como punto de partida: definiciones y tipologías. ....	29
3.1.1.1. Definición y uso de los conceptos conflicto y conflicto armado. ....	48
3.1.1.2. La violencia como recurso de la política. ....	53
3.1.2. La paz como objetivo: definiciones y tipologías. ....	58
3.1.2.1. La noviolencia como posicionamiento ético y herramienta de lucha política.....	78
3.1.2.2. La desobediencia civil como derecho y acción en y de la noviolencia. ....	84
3.1.3. Valoración y consideraciones parciales sobre la guerra, la paz, la violencia y la noviolencia.....	92
3.2 El debate sobre la justicia de la guerra y de la paz. ....	96
3.2.1. El <i>war-and-peace debate</i> según Martin Caedel.....	100
3.2.2. Las doctrinas sobre la justicia de la guerra según Alfonso Ruiz Miguel.....	109
3.2.3. Hacia una operacionalización del debate <i>war-and-peace</i> . ....	118
3.2.3.1. El criterio de demarcación: la <i>iusta causa</i> . ....	122



3.2.3.2. Propuesta y operacionalización: el debate entre militarismo y pacifismo.....	123
3.3. Pacifismo: conceptualización, tipologías y clasificaciones.....	148
3.3.1. El concepto de pacifismo y pensamiento pacifista: definiciones, opciones, características y operacionalización.....	149
3.3.2. Clasificaciones y tipologías del pensamiento pacifista.....	161
3.3.3. Consideraciones parciales sobre el concepto de pacifismo: valoración y operacionalización del pensamiento pacifista.....	174
<b>BLOQUE II: LA GESTACIÓN DEL PENSAMIENTO PACIFISTA EN EL MARCO DEL WAR AND PEACE DEBATE.....</b>	<b>186</b>
Capítulo 4. Evolución histórica y desarrollo conceptual del pensamiento pacifista.....	186
4.1. Surgimiento y desarrollo de la consciencia pacífica.....	188
4.1.1. Los orígenes remotos: el pacifismo como vocación. ....	189
4.1.1.1. La figura de Jesús de Nazaret y el papel de la <i>early church</i> . ....	192
4.1.2. La controvertida Edad Media.....	196
4.1.3. El renacimiento pacifista y la reforma protestante.....	200
4.1.3.1. El humanismo pacifista de Erasmo de Rotterdam. ....	206
4.1.3.2. El órdago a la obediencia de Étienne de la Boétie.....	223
4.1.4. El pensamiento pacifista en el marco de Westfalia.....	229
4.1.4.1. Los tratados de “paz perpetua” y la lógica de la <i>limited war</i> de los arbitristas por la paz.....	234
4.1.4.1.1. La aportación kantiana: derecho de gentes, cosmopolitismo y paz perpetua.....	244
4.2. La consolidación de una actitud y una filosofía política pacifistas.....	253
4.2.1. Ideas, movimientos y aportaciones pacifistas en el siglo XIX.....	254
4.2.2. Las referencias pregandhianas.....	253
4.2.2.1. Henry David Thoreau: el pacifismo desobediente. ....	263

4.2.2. 2. León Tolstoi: la utopía libertaria-pacifista. ....	277
4.3. El pacifismo político en la encrucijada, el siglo XX: reto y reafirmación de un pensamiento y un accionar políticos. ....	286
4.3.1. Escenarios, momentos, campañas y experiencias de construcción de paz en el siglo XX. ....	288
4.3.2. Activismo y pensamiento pacifista en el siglo XX: la noviolencia en primera persona. ....	295
4.3.2.1. Martin Luther King: un sueño de libertad mediante la noviolencia. ....	308
<b>BLOQUE III: ANÁLISI PORMENORIZADO DEL PENSAMIENTO PACIFISTA....</b>	<b>312</b>
Capítulo 5. Introducción, presentación y justificación de la elección de autores, variables y dimensiones. ....	312
5.1. Los conceptos de guerra, paz, violencia y noviolencia como elemento diferenciador. ....	315
5.2. La idea de poder, autoridad y Estado como elemento explicativo. ....	319
5.3. El programa político: justicia, libertad, igualdad y la dimensión izquierda-derecha. ....	323
5.4. Las alternativas de defensa, las opciones a nivel de <i>public policy</i> . ....	328
5.5. Legitimidad y necesidad de gobierno mundial. ....	334
Capítulo 6. El pensamiento pacifista de Mahatma Gandhi: <i>satyagraha</i> o la noviolencia como teoría y práctica. ....	338
6.1. La construcción de un mensaje de paz: la centralidad espiritual de la <i>satyagraha</i> , la necesidad de la <i>ahimsa</i> y el rechazo a la guerra. ....	346
6.2. <i>Swaraj</i> o autonomía del individuo frente al poder y la autoridad: la recuperación de la “servidumbre voluntaria” como fundamento del poder. ....	356
6.3. Democracia, igualdad y justicia social universal como consecuencias de la <i>satyagraha</i> . ....	364
6.4. Unidad entre medios y fines: las <i>peace brigades</i> y el desarme como garantía de paz universal. ....	372
6.5. Necesidad y factibilidad de una paz internacional. ....	377

Capítulo 7. El pensamiento pacifista de Luigi Ferrajoli: razones jurídicas para una paz a través del derecho..... 381

7.1. Guerra y derecho, una relación imposible bajo el paradigma del *inter armas silent leges*..... 384

7.2. Poder y estado: el modelo garantista como condición para la redimensión democrática..... 392

7.3. Derecho y garantismo social como elementos para la justicia y la democracia. Paz positiva y constitucionalismo global..... 395

7.4. Prohibición, acuerdo y control de armamentos como premisas para la paz. Las alternativas realistas a un desarme imposible e incoherente. .... 400

7.5. La consolidación de una esfera pública mundial y un constitucionalismo global como fundamentos para la paz universal. Entre el cosmopolitismo kantiano y la solución *iusinternacionalista* de Kelsen..... 405

Capítulo 8: El pensamiento pacifista de Johan Galtung: la ciencia al servicio de la paz, la perspectiva estructuralista y la *peace research*..... 417

8.1. Paz positiva y violencia estructural como primer argumento. La redefinición del conflicto como giro epistemológico en relaciones internacionales..... 420

8.2. La visión estructuralista del poder, la *peace research* y el análisis del imperialismo como sospecha principal..... 427

8.3. Igualdad y libre desarrollo de las capacidades potenciales del individuo como argumentos de paz. La implementación del argumento de la paz positiva..... 432

8.4. El transarmamento y la defensa no provocativa como estrategias de invulnerabilidad y seguridad..... 437

8.5. La visión estructuralista de las relaciones internacionales. La reforma como necesidad y garantía paz (positiva) mundial. La profundización en el argumento democrático..... 441

Capítulo 9: El pensamiento pacifista de Gene Sharp: teoría y práctica de la noviolencia como herramienta de transformación social. .... 447

9.1. La guerra y la violencia: dos alternativas innecesarias. La idoneidad de la lucha noviolenta..... 449

9.2. El poder social como consecuencia de la obediencia y su importancia para la transformación política. .... 453

9.3. Libertad y justicia como objetivos a consolidar a través de la noviolencia..... 457

9.4. Noviolencia y <i>Civilian based defense</i> como alternativas factibles.....	459
9.5. Necesidad de paz y desconfianza de un gobierno mundial. ....	466
<b>BLOQUE IV: RESULTADOS Y REFLEXIONES FINALES .....</b>	<b>468</b>
Capítulo 10: La teoría política del pensamiento pacifista: valoración, compilación y análisis conjunto.....	468
10.1. ¿Qué es el pensamiento pacifista? Una propuesta.....	480
Capítulo 11: Debate y retos del pacifismo político.....	487
Capítulo 12: Conclusiones finales.....	491
<b>BLOQUE V: Apéndice, referencias, notas y bibliografía .....</b>	<b>494</b>
Apéndice.....	494
Referencias y notas .....	496
Bibliografía.....	517



***“La guerra es un asunto demasiado serio  
para dejarla en manos de los militares”***

George Clemenceau



# **BLOQUE I: INTRODUCCIÓN Y ASPECTOS INICIALES**

## **Capítulo 1. Presentación del trabajo y agradecimientos.**

*“Caminante no hay camino, se hace camino al andar”*

Antonio Machado

El trabajo que aquí se presenta es el resultado de la investigación doctoral que inicié en el año 2010 gracias a una beca del Instituto Catalán Internacional por la Paz (FI-ICIP), y supone una continuación del esfuerzo realizado para la obtención, en 2009, de la suficiencia investigadora. Un ejercicio que defendí con la investigación *El pacifismo político como propuesta teórica en el marco de las relaciones internacionales*; trabajo vinculado con la asignatura del doctorado dedicada a profundizar sobre los debates alrededor de la justicia de la guerra y de la paz. Dicho curso, tenía precisamente como responsable, al director de esta tesis doctoral: el Dr. Josep Baqués. Y sirvió para empezar a discutir, entre otras cuestiones, sobre el tema del que aquí me ocupo. Pero vayamos por partes.

Durante este tiempo, pude constatar la existencia de un cierto vacío en cuanto a investigaciones centradas en el pacifismo (en comparación, por ejemplo, de la *realpolitik* o la tradición del *iustum bellum*) en el marco de este debate teórico sobre la guerra y la paz. Lo que sin duda, me animó a continuar estirando del hilo con el objetivo de afianzar una investigación que tomara como objeto de estudio esta tradición de pensamiento. Por ello, los capítulos y epígrafes que siguen son el resultado de intentar sistematizar el núcleo duro del pensamiento pacifista desde la perspectiva de la teoría política; entendiendo a ésta como una subdisciplina de la ciencia política dentro del amplio marco cognitivo y epistemológico de las ciencias sociales.

La presente tesis doctoral se estructura en cinco bloques distintos. En primer lugar, encontramos el bloque introductorio en el cual, a parte de plantear y presentar la investigación de un modo general, me he ocupado de las cuestiones relativas al objeto, el método y las fuentes. Así como también, a proponer y analizar las distintas definiciones conceptuales y operativas. Finalmente, dentro de este primer bloque, he abordado la literatura existente sobre la cuestión en relación con la conceptualización y clasificación del pacifismo como tipo ideal.



El segundo bloque, que lleva por título “la gestación del pensamiento pacifista”, me ha servido para poder elaborar un relato cronológico de la construcción de esta tradición de pensamiento. Vaya por delante que, como consecuencia misma de la amplitud y heterogeneidad del objeto de estudio, no me he ocupado solamente de las propuestas y los escenarios relativos a lo que se ha venido denominando como pacifismo absoluto, sino que he incluido (con los matices necesarios) todas aquellas propuestas que en mayor o menor medida han supuesto una restricción al recurso de bélico y, también en mayor o menor medida, un esfuerzo en clave de construcción de paz. Un esfuerzo, el realizado en este segundo bloque, que se justifica en aras a una comprensión global del pensamiento pacifista y, en particular, como una garantía más de la investigación en relación con el *war-and-peace debate*; siendo, al mismo tiempo, la antesala del siguiente bloque.

En este sentido, el tercer bloque supone el cuerpo central de la investigación. En este tercer bloque, me he centrado en el análisis pormenorizado de cuatro aportaciones clave de esta tradición de pensamiento a la que me vengo refiriendo como pensamiento pacifista. Como se verá, estos cuatro autores, pertenecientes todos ellos al siglo XX, provienen al mismo tiempo de las diversas ramas que componen este heterogéneo marco del pensamiento pacifista. Puntualizar, por el momento, que se ha priorizado un análisis de estos cuatro autores a través de cinco variables: (i) la cuestión de la guerra y la paz; (ii) los conceptos de poder, autoridad y Estado; (iii) el debate sobre la *issue* socio-económica y la idea de justicia; (iv) lo relativo a las alternativas de defensa, es decir, la *defense policy*; (v) la discusión y posible justificación de un gobierno o Estado mundial. Un análisis por variables para cada uno de los autores, que conectará con el siguiente capítulo, ya como conclusión, a modo de valoración y análisis conjunto.

Finalmente, en el cuarto bloque presento los resultados finales, las conclusiones de la investigación y algunas indicaciones y comentarios para sucesivas investigaciones. Mientras que, por su parte, el quinto y último bloque lo he reservado para incluir los apéndices y las diversas referencias (bibliográficas, audiovisuales y recursos web).

Esta es la estructura general de la presente tesis doctoral. Un estudio que pretende aportar algo de luz sobre la cuestión del pacifismo. Una etiqueta, un

tipo ideal (si se quiere), del que en muchas ocasiones se abusa, cometiendo graves errores de conceptualización. De ahí, precisamente, la necesidad de una aproximación desde la teoría política y su metodología. Una perspectiva que, dicho sea de paso, no cuenta con demasiados trabajos al respecto.

Por último, antes de pasar al grueso del trabajo propiamente dicho, no me gustaría dejar escapar esta ocasión para poner sobre el papel algunos agradecimientos que considero necesarios.

En primer lugar, quiero agradecer todo el apoyo recibido durante estos cuatro largos años por parte de mi familia, especialmente mis padres: José Manuel y Marimí. En segundo lugar, debo agradecer también la confianza, la asistencia y, sobre todo la paciencia, demostrada por el Dr. Josep Baqués, director de la presente tesis; compañero y amigo que admiro como persona y académico, por encima del blanco merengue. Finalmente, en tercer lugar, incluir también un agradecimiento general a todas las personas que en algún momento de este largo proceso me han apoyado, ayudado, escuchado y, sobre todo, animado.

La lista de este tercer grupo de agradecimientos sería demasiado larga así que he preferido agruparla para poder referirme a todos y cada uno de ellos, aunque sea de forma más general. En primer lugar, quiero agradecer la ayuda y el apoyo recibidos por parte de mis amigos y compañeros del Departamento de Derecho Constitucional y Ciencia Política, así como también por parte del resto de amigos y compañeros los diversos Departamentos de la Facultad. No puedo olvidar tampoco, al excelente equipo de la Biblioteca de la Facultad; excompañeros todos a los que agradezco especialmente haberme dejado sobrepasar, con creces, el préstamo máximo permitido. Finalmente, una especial mención en este apartado para el personal del Bar de la Facultad que tan necesarios cafés me han servido, incluso en domingo.

Para terminar, dejando el ámbito universitario, agradezco especialmente el continuo apoyo y la incondicional confianza que me han mostrado todos mis amigos. Especialmente, por haber confiado en todo momento en la utilidad de mi trabajo, así como también por creer en mi perseverancia y constancia. Un recuerdo especial aquí para mis compañeros de grada en el Camp Nou. Camaradas de ilusión que, en repetidas ocasiones, han soportado mis necesidades varias de desfogue y griterío durante estos años de investigación; media década que ha coincidido con holgadas victorias y eternas celebraciones

(París, Roma, Wembley y Berlín, por poner algunos ejemplos). Y, finalmente, a todos aquellos amigos y familiares que, aunque no nos guste, ya no están entre nosotros.

A todos vosotros, muchas gracias, moltes gràcies, eskerrik asko!

## **CAPÍTULO 2. CUESTIONES PREVIAS: PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN, OBJETO DE ESTUDIO Y METODOLOGIA.**

*“La preocupación por la res publicae y la res gestae es tan irreductible y natural para la vocación del teórico como la preocupación por la salud para el médico.”*

Sheldon S. Wolin

En este segundo capítulo me ocuparé de las cuestiones que hacen referencia al objeto de estudio, el objetivo de la investigación y la pregunta de investigación. Seguidamente, en el segundo epígrafe, abordaré la cuestión de la metodología empleada y el contexto metodológico en el cual encuadro el presente trabajo doctoral.

Se trata por tanto de dar respuesta, en este segundo capítulo, a aquellos aspectos relativos a la cuestión del objeto, método y fuentes que toda investigación doctoral debe resolver inicialmente.

### **2.1. Delimitación, objetivo del trabajo y objeto de estudio.**

Como ya he apuntado en la introducción, la presente tesis doctoral pretende destilar la teoría política que reside en el interior de la tradición del pensamiento pacifista. Atendiendo, si cabe, a las diversas variantes que puedan existir dentro de esta tradición de pensamiento. Es decir, la intención es buscar y sistematizar los criterios y axiomas principales que forman parte del núcleo duro del pacifismo como propuesta política, analizando y valorando su viabilidad y utilidad como tal. Por lo pronto, en el presente epígrafe, me ocuparé de la cuestión del objeto de estudio, su acotación, así como de los objetivos de la investigación, la selección de autores y la elección de dimensiones que se analizarán. Una selección de autores y una elección de dimensiones de estudio que, como se verá, suponen las dos principales herramientas para el examen de la teoría política del pensamiento pacifista.

Así pues, el objetivo general del presente trabajo es el de indagar la posición que toma el pacifismo como ideología<sup>1</sup>, no sólo en relación al debate sobre la

---

<sup>1</sup> El concepto de ideología nos remite, principalmente, a dos ideas o maneras de entenderlo. En primer lugar una imagen vinculada a una visión general del estado de las cosas, una cosmovisión entendida como *weltanschauung*. Y, en segundo lugar, una concepción ligada a la idea de falsa conciencia marxista, determinada por las condiciones materiales de las relaciones de producción (estructura económica), formando parte, como resultado, de la superestructura.

guerra y la paz (cuestión central que opera en muchos casos como criterio de demarcación en el seno del binomio pacifismo-realismo) sino también en referencia a otros debates clásicos de la teoría política o la filosofía política como, por ejemplo, la idea de justicia social, el concepto de poder, el papel del Estado o la cuestión del ordenamiento jurídico y político en el ámbito de las relaciones internacionales, etc. Teniendo en cuenta que, como ponen de manifiesto diversas aportaciones revisadas sobre el estudio del pacifismo<sup>2</sup> puedan existir corrientes y variantes distintas dentro de este amplio concepto como es el de pensamiento pacifista.

Situar en el punto de partida un concepto tan amplio como es el de pacifismo (o pensamiento pacifista), definido como “una palabra para describir movimientos, ideas y prácticas para prevenir la guerra y construir la paz” (Cortright, 2008: 336) o bien como la doctrina que “tiene la convicción moral que la guerra es mala” (Holmes y Gan, 2005: 173)<sup>3</sup>; y que ha sido analizado y categorizado desde multitud de puntos de vista y disciplinas, no tiene otra intención que la de permitir avanzar desde lo general, que no por ello abstracto, hacia lo particular, concreto y específico. Es decir, evitando limitar el objeto de estudio en los primeros compases del trabajo y permitiéndome avanzar hacia una mayor concreción y precisión del concepto a lo largo del texto. De este modo, emerge el primer objetivo específico de la presente investigación: el de ir delimitando aquellas aportaciones que han ido construyendo esta tipología que he denominado como pacifismo político<sup>4</sup>. Al mismo tiempo, y como derivado de

---

Es preciso advertir aquí que, en el presente trabajo, se ha tomado como referencia la primera de las conceptualizaciones apuntadas. La que nos remite a entender el concepto de ideología como un conjunto de ideas sobre un sistema, en sentido amplio.

<sup>2</sup> Aron (1963), Bobbio (1982), Brock (1977), Cady (1984), Caedel (1987), Holmes y Gan (2005), Ruiz Miguel (1988) o Wright (1942). Más adelante, en el último epígrafe del siguiente capítulo (el 3.3.) me ocuparé de estas investigaciones previas, en el contexto de la revisión del *state of the art*. Unas aportaciones que, desde diversos ámbitos académicos, han ido conceptualizando la idea de pacifismo, como ideología, aportando, al mismo tiempo, diversas clasificaciones y tipologías.

<sup>3</sup> Aunque el pacifismo como tal no monopoliza esta condena moral, cierto es que esta posición, en muchos casos absoluta, es un rasgo característico del pacifismo. En todo caso, el debate sobre la justificación de la guerra se abordará más adelante poniendo de relieve las diversas tradiciones y diferencias existentes en cuanto a *ius ad bellum* se refiere.

<sup>4</sup> En este sentido, es pertinente señalar como la presente tesis doctoral supone una continuación lógica de una investigación anterior elaborada para la obtención del Diploma de Estudios Avanzado, en el marco del programa de doctorado en ciencia política de la Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona. La investigación en cuestión llevaba el título “El pacifismo político como propuesta teórica en el marco de las relaciones internacionales” y fue defendida ante el correspondiente tribunal el mes de octubre de 2009 en la misma Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona. Posteriormente se publicó una versión comprimida en

este primer objetivo específico, aparece un segundo propósito: discriminar y descartar aquellas propuestas teóricas que, aun habiéndose auto ubicado en el marco del pensamiento pacifista, se deben situar al margen de éste, dentro de otra tradición teórica<sup>5</sup>.

En realidad, este esfuerzo de discusión y discriminación entre las diversas aportaciones realizadas desde el pensamiento pacifista y que supone, al mismo tiempo, la construcción de la tipología de pacifismo político, debe entenderse como la pregunta de investigación. Concretamente, me cuestiono si tras el pensamiento pacifista podemos hallar los elementos suficientes que permitan afirmar la existencia de un cuerpo doctrinal común y coherente entendido como la teoría política del pensamiento pacifista.

En este sentido, para la realización de la presente tesis doctoral y a tenor de los objetivos enunciados, se ha orientado el esfuerzo principal en las aportaciones realizadas por algunos autores centrales en el seno del pensamiento pacifista. Es decir, para responder a la pregunta de investigación antes planteada y poder alcanzar los objetivos fijados, se ha realizado un análisis de las principales aportaciones del pensamiento pacifista a lo largo de la historia del pensamiento social. Se ha prestado una especial atención a aquellas que han tenido un mayor impacto en el seno del pacifismo como ideología (en el sentido antes descrito) y como teoría. Sin olvidar autores que, no siendo tan centrales, han aportado su particular grano de arena a la construcción de dicha tradición de pensamiento. En todo caso, se ha pretendido en todo momento que la selección de autores abarcara las corrientes, tendencias o tipologías más importantes existentes en el seno del pacifismo. Se trata de lograr, así, una mayor fiabilidad y un mayor rigor al cubrir las diversas sensibilidades o escisiones que se han ido produciendo a lo largo del desarrollo del pacifismo como doctrina.

En cualquier caso, desde un punto de vista general, se han tenido en cuenta los siguientes criterios en relación con las fuentes seleccionadas:

---

formato de Nota de Investigación en la Revista Española de Ciencia Política, año 2013, número 31 (175-189).

<sup>5</sup> Como se verá en el epígrafe 3.2., existe en el seno del debate sobre la justificación de la guerra una amplia zona intermedia entre los extremos del pacifismo absoluto y el belicismo absoluto (Ruiz Miguel, 1988: 84). Es en este espacio donde lo absoluto se vuelve relativo, donde sitúo tradiciones de pensamiento como el cosmopolitismo o la teoría de la guerra justa (TGJ, en adelante). Como ya se ha dicho, abordaré esta cuestión más adelante.

- Un primer factor diacrónico vinculado a la evolución cronológica, que aborda la dimensión histórica. Este primer aspecto se justifica y explica con el amplio abanico de momentos históricos que se abarcan, al incluir referencias de épocas tan dispares como Confucio, Jesús de Nazaret, William Penn, Henry David Thoreau, Mahatmas Gandhi, Edward Palmer Johnson, Luigi Ferrajoli, Johan Galtung o Gene Sharp, por poner algunos ejemplos. De ahí la justificación del segundo bloque sobre el proceso de gestación del pensamiento pacifista que intenta compilar todo el acervo pacifista hasta el siglo XX.
- Un segundo factor que permita focalizar y calibrar mejor cada una de las aportaciones consideradas nucleares. Es decir, un segundo criterio centrado en el impacto de cada una de las aportaciones que introduce una perspectiva sincrónica a la investigación. Para ello se han seleccionado cuatro autores de referencia considerados como autores centrales en el seno del pacifismo por investigaciones y estudios anteriores<sup>6</sup>, junto con sus respectivos antecedentes o “autores periféricos”, como aquí se han tratado. Se ha hecho así, siempre y cuando la inclusión de estas referencias complementarias fuera relevante para la comprensión e interpretación de la obra de los autores clave<sup>7</sup>.
- Finalmente, como tercer factor, se ha tenido en cuenta, un último criterio de elección y delimitación: la exigencia de mostrar al menos un representante de cada una de las principales variantes de pacifismo que podemos encontrar en la literatura preexistente. Es decir, esta última condición de fiabilidad, me ha obligado a no obviar ninguna de las sensibilidades, tendencias o subfamilias que se han desarrollado en el seno del pensamiento pacifista, que desde numerosas y diversas fuentes se han definido como tipos de pacifismo.

Teniendo en cuenta estos criterios, he centrado la investigación en cuatro autores de referencia, en cuatro autores centrales. Baste, por el momento, reseñar y presentar brevemente, a modo de justificación introductoria, la

---

<sup>6</sup>Ver nota al pie número 1.

<sup>7</sup> A propósito de la sincronía, es pertinente puntualizar que esta condición de sincronía sólo se ha pretendido para los autores centrales, sin perjuicio que, para una mejor comprensión de los mismos, se hayan incluido y revisado fuentes complementarias o, como aquí se han denominado, periféricas.

selección de dichos autores que, como ya se ha apuntado, forman el núcleo duro del objeto de estudio de la presente tesis doctoral. Dejando para más adelante, en el tercer bloque, la exploración pormenorizada de cada una de estas aportaciones.

- En primer lugar, se ha analizado la herencia teórica e ideológica de Mahatma Gandhi. Este personaje histórico e icono del pacifismo, ocupa un lugar central en el seno del pensamiento pacifista y es considerado por la literatura como “piedra angular del pacifismo” (Diez del Corral, 1987: 85). No en vano, siguiendo con la dinámica de incluir referencias complementarias, periféricas, resulta necesario incluir y analizar las obras de Henry David Thoreau y de Tolstoi como los dos autores que más han influido en el desarrollo de la teoría pacifista y no violenta<sup>8</sup> de Gandhi (Rolland, 2010 y Arias, 1995). Tomando la teoría y práctica de la desobediencia civil del primero y el “pacifismo anarquista y cristiano” del segundo (Cortright, 2008: 197).
- En segundo lugar, y situados más cerca en el tiempo a la realización de la presente tesis doctoral, he analizado las aportaciones, discusiones y el debate generado por parte de Luigi Ferrajoli. Reconocido jurista italiano, padre del garantismo jurídico desde la perspectiva del derecho penal (aunque más tarde amplió esta óptica hacia los derechos fundamentales). Ferrajoli, en el epílogo de su vasta obra, recuperará la tradición internacionalista del pacifismo jurídico, entrando de pleno en el debate de la política internacional desde una perspectiva ciertamente muy crítica con el *statu quo* (Ferrajoli, 2004). Acompañarán a Ferrajoli en este bloque referentes académicos de la talla de Norberto Bobbio o Hans Kelsen, sobre las aportaciones de los cuales el jurista italiano ha edificado su visión sobre la seguridad internacional y la construcción de paz.

---

<sup>8</sup> Los conceptos de pacifismo y de no violencia nos remiten a esferas distintas de discusión. Aunque en mucha literatura aparezcan como sinónimos, un trabajo académico debe distinguir el alcance de ambos. En este sentido, en el próximo capítulo, sobre las definiciones de partida, se abordará la cuestión más ampliamente. Baste, por el momento, apuntar a que la mayor radica en entender el pacifismo como una cosmovisión ante la vida: naturaleza humana, relaciones sociales o políticas, por ejemplo. En cambio, la no violencia tiene una deriva menos omnicompreensiva y abstracta, debiéndose entender como una opción de acción social y política (aunque, en algunos niveles del debate o la discusión haga referencia explícita a una moral o ética de partida) (Holmes y Gan: 2005, Valenzuela: 2001, Lagos Matos: 1983).



- En tercer lugar, siguiendo con referencias contemporáneas, se ha incluido el trabajo de Johan Galtung. Sociólogo y matemático noruego, que fundó en 1959 el primer instituto de investigación por la paz, el *International Peace Research Institute* de Oslo. Cinco años más tarde, puso en marcha, también, el *Journal of Peace Research*, una de las publicaciones sobre paz y conflictos con más impacto hasta la fecha. Si bien es cierto que Galtung se atribuye el adjetivo pacifista (Galtung, 2008), su importancia radica sobre todo en el giro epistemológico que provoca en el seno de los estudios internacionales al introducir una perspectiva de paz ante una tradición académica centrada en la defensa y los estudios estratégicos; en un intento de conjugar pacifismo y positivismo, como alternativa a una ciencia política que aceptaba de antemano el diagnóstico *clauswitziano* que entendía la violencia (o la guerra) como la continuación de la política por otros medios (Paige, 2012: 184). Por ello, no podían olvidarse las reflexiones y aportaciones de Galtung en relación al desarrollo de la *peace research*, y por ello del pensamiento pacifista; teniendo en cuenta el impacto que ha supuesto el desarrollo de la *peace research* como disciplina en el seno del pensamiento pacifista y su activismo (Aron, 1963: 812).
- En cuarto y último lugar, se han incluido las propuestas teóricas y estrategias no violentas desarrolladas por Gene Sharp a lo largo de su carrera. Este teórico de la política, doctorado en Oxford gracias a la defensa de un trabajo centrado en la política de la acción no violenta<sup>9</sup> es, en la actualidad, uno de los principales referentes del pacifismo político; esa clase de pacifismo que no se queda de brazos cruzados ante la amenaza violenta o la injusticia social y reacciona mediante la puesta en práctica de una serie de acciones no violentas como respuesta. No obstante, el referente de Sharp resulta interesante no sólo por su faceta de estrategia o activista sino, sobre todo, por sus reflexiones en clave de teoría política al recuperar la brecha iniciada, entre otros, por Étienne de la Boétie o, el ya citado, Henry David Thoreau algunos siglos antes. Todos ellos pondrán en duda uno de los pilares fundamentales del Estado de Derecho a través de la teorización de la desobediencia civil.

---

<sup>9</sup>*The politics of nonviolent action* (2006) publicado por Extended Book Horizons.

Para finalizar con la cuestión de los autores, hay que añadir que, por exigencias del propio objeto de estudio y los objetivos de la presente investigación, no sólo se han tenido en cuenta los autores descritos más arriba. Como ya se ha apuntado, estos suponen el núcleo duro de la investigación que, a modo de columna vertebral, me han ayudado a comprender, articular y sistematizar mejor el mensaje político del pacifismo, sus axiomas básicos e ideas fuerza, debido a su centralidad en el seno del pensamiento pacifista o del pacifismo. Con todo, ello ha significado, no sólo la inclusión de los aquí denominados como autores centrales y sus “acompañantes” periféricos sino la inclusión otras referencias que forman parte de lo que podríamos denominar como acervo del pensamiento pacifista. Dan cuerpo, sobre todo, al segundo bloque del trabajo.

Mostrados los autores que conforman la delimitación principal del objeto de estudio, es necesario, también, presentar el nivel discursivo que aquí se ha priorizado. Es decir, para poder investigar acerca de la continuidad o discontinuidad del mensaje pacifista, averiguar su coherencia interna y establecer los elementos conceptuales clave, se ha centrado el estudio en cinco ítems o dimensiones de análisis. Tiene el objetivo de establecer cuáles son los “ideales básicos” (Weber, 1967: 213) del pensamiento pacifista. Una selección que, aunque supone una reducción *per se*, permite una mejor inteligibilidad, buscando un equilibrio que permita una comprensión suficientemente clara limitando un objeto de estudio que podría haber resultado inabarcable. En cierta medida, se aplica aquí, en el ámbito de las cuestiones de interés o dimensiones a estudiar, una lógica similar que la que se ha aplicado con el repertorio de autores. Aceptamos los límites a un conocimiento total, absoluto y omnicomprendivo, pero no renunciamos a una “comprensión holística” (Weber, 1993: 43) que permita encontrar esa “formulación de axiomas abstractos” (Weber, 1993: 53) que suponen las raíces teórico políticas del pensamiento pacifista.

Así pues, las dimensiones de análisis, que trato como “variables clave” (Lijphart, 1971) a tener en cuenta son cinco. La definición o conceptualización del estado de guerra y el estado de paz (1), la idea de estado, de poder y autoridad (2), el programa político y la idea de justicia social (3), la relación entre fines y medios o la *policy* por la que se apuesta (4) y, finalmente, la

cuestión del ordenamiento mundial o, lo que es lo mismo, el debate sobre la idea de un gobierno mundial, en términos de necesidad y viabilidad (5).

- En primer lugar, pretendo averiguar la definición y posición sobre los conceptos de guerra y paz (1) que realiza y toma cada uno de los autores. Ello, a su vez, significa establecer un criterio de partida para cada una de las voces. Es decir, si la cuestión de los conceptos es clave para la investigación en teoría política, se ha empezado por establecer qué entiende cada una de las fuentes por guerra y paz, cómo han definido y delimitado ambos conceptos, cuál es el alcance de dicha definición y, por ello, sus consecuencias teóricas y prácticas. La guerra y la paz son los dos ítems principales que estructuran, como punto de partida, el eje principal de debate<sup>10</sup>.
- En la categoría de estado, poder y autoridad (2) se aborda uno de los principales, por no decir el principal, objeto de estudio de la ciencia política: el poder y la autoridad (Vilanova y Aguilera de Prat, 1987: 10). Interesa aquí indagar acerca de las diferentes conceptualizaciones que cada uno de los autores tiene sobre dichos conceptos y realizar un ejercicio de sistematización de las diversas posiciones teóricas. Concretando aún más, se busca la idea y forma del poder, su composición, tipologías, el papel de la autoridad, su funcionamiento y, sobre todo, su justificación, en caso de existir alguna receta prescriptiva.
- Asimismo, he considerado relevante explorar el programa político (3) que defiende cada una de las fuentes seleccionadas. Más allá del clásico, aunque útil y vigente, *issue* izquierda-derecha (Bobbio, 1995: 49) se persigue explorar la idea de justicia social que sostiene cada una de las voces. Se estudia el debate en uno de las tradicionales terrenos de juego de la política (y de la ciencia política<sup>11</sup>) para poder ubicar, así, cada una de las aportaciones en un marco comprensivo más general. Con todo ello, intentaremos ir más allá del debate entre violencia-

---

<sup>10</sup> Me ocuparé de la cuestión de dicho eje (realismo-pacifismo) en el epígrafe 3.2. del siguiente capítulo.

<sup>11</sup> Aunque el eje izquierda-derecha pueda interpretarse como básico o simple, resulta ciertamente operativo para la ubicación de todo tipo de elementos en el marco de la ciencia política; desde textos políticos hasta la propia acción de los partidos políticos. En este sentido, y aunque la metodología empleada en la presente investigación dista bastante de la de otras ramas más empírica de la ciencia política, se podría citar, entre otras, las aportaciones de Laver y Garry acerca de la validez epistemológica del criterio de distinción que aporta la *left-right dimensión* (2000: 620).

noviolencia o guerra-paz, que se podría considerar como la primera de las discusiones posibles en el seno del pensamiento pacifista. Se han abordado aquí, de manera colateral, la definición y conceptualización de ideas como la justicia, la libertad o la igualdad, tres aspectos centrales del debate y la reflexión en clave de teoría política.

- Desde otra perspectiva, centrándome en las recomendaciones o estrategias a seguir según el mensaje pacifista, se ha analizado la relación entre los medios y los fines (4); en un intento por averiguar y determinar las recomendaciones en clave de acción política o, como se apuntó anteriormente, las propuestas o políticas públicas derivadas del posicionamiento teórico previamente establecido. Para ello, se tendrá en cuenta que, al mismo tiempo, esta propuesta de *policy* esté en consonancia y/o concordancia con el marco normativo descrito en el seno de la propuesta teórica. En este apartado he prestado especial atención a las opciones o propuestas en cuanto a modelos de defensa se refiere (Buzan, 1991).
- Finalmente, se ha abordado la cuestión del ordenamiento mundial (5); tratando de indagar qué posición toman las diversas referencias seleccionadas acerca de un posible ordenamiento jurídico y político de las relaciones entre estados, de la política internacional o de las relaciones internacionales. Un debate que se ha considerado central en el seno de la teoría internacional (Wight, 1991), al discutir la forma que debería tomar un hipotético gobierno mundial o un tribunal internacional; siempre y cuando se haya preconizado, previamente, su necesidad e idoneidad. Se trata, no sólo, de verificar si cada una de las voces seleccionadas tiene un posicionamiento claro al respecto, sino cómo se concreta dicha idea de un gobierno mundial, qué forma toma y cuáles serían sus posibles consecuencias.

Como se ha visto, la primera de las dimensiones de análisis se ocupa de una discusión central, teniendo en cuenta el ámbito temático del objeto de estudio y su delimitación en el contexto del debate entre la *realpolitik* y pacifismo (Ruiz Miguel, 1988: 81-84). La segunda, tercera y cuarta versan sobre los aspectos que suele abordar una ideología política y la última, la quinta dimensión, se ocupa del aspecto relativo al ordenamiento de la política internacional. El

pensamiento pacifista tiene, como se verá, una clara posición al respecto en tanto que propuesta teórica en el marco de la política internacional. Cada uno de estos aspectos, de estas dimensiones, servirán para analizar e investigar por separado, pero también de forma conjunta los autores seleccionados, en tanto que representantes del pensamiento pacifista.

En este sentido se han barajado dos posibilidades. Realizar el análisis tomando como punto de partida las cinco categorías de análisis e ir averiguando qué posición toma cada una de las voces de autoridad seleccionadas (tabla 1) en cada una de las categorías; o bien justamente la contraria: tomar como punto de partida cada uno de los autores e ir incluyendo en su análisis sus aportaciones en cada uno de los bloques (variables) a analizar (tabla 2). Habiendo tomado en consideración ambas posibilidades y teniendo en cuenta la naturaleza heterogénea del mismo pacifismo como propuesta teórica y movimiento político, pero también la posibilidad de que vayan apareciendo otras variables, discusiones o dimensiones destacables para una correcta comprensión de la teoría política del pensamiento pacifista, se ha optado por el segundo de los escenarios. Esta opción, facilitará, al mismo tiempo, la comprensión de los resultados con la intención de construir un tipo ideal de pacifismo político a modo de conclusión; sin prejuicio de que puedan existir, o detectarse, posiciones dispares (aunque no incompatibles ni antagónicas) en el seno de dicha categoría analítica.

Tabla 1:

DIMENSIÓN 1 (guerra y paz)→ Gandhi
→ Ferrajoli
→ Galtung
→ Sharp
DIMENSIÓN 2 (estado, poder y autoridad), etc...

Fuente: elaboración propia.

Tabla 2:

GANDHI	→ Guerra y paz
	→ Estado, poder y autoridad
	→ Programa político e idea de justicia
	→ Relación medios y fines ( <i>policy</i> )
	→ Orden mundial y legitimidad
FERRAJOLI, etc...	

Fuente: elaboración propia.

## **2.2. Metodología, herramientas y marco metodológico de la investigación.**

En el presente epígrafe pretendo abordar la cuestión de la metodología empleada para esta investigación doctoral y por ello me ocuparé, también, del contexto metodológico en el que debe enmarcarse el presente trabajo.

Así pues, teniendo en cuenta los objetivos y el objeto de estudio de la presente tesis, descritos anteriormente, se debe contextualizar la investigación que nos ocupa en el ámbito de la teoría política. Es una de las áreas de estudio de la ciencia política<sup>12</sup> que, como disciplina científica, debe ubicarse dentro del amplio marco académico de las ciencias sociales. En este sentido, entiendo la teoría política como el estudio objetivo, reflexivo y crítico de los conceptos, ideas y valores políticos. Una teoría política que “no explica cómo funcionan los gobiernos, sino que se ocupa del pensamiento sistemático acerca de los propósitos de los mismos” (Plamenatz, 1974: 35).

Cierto es que existen multitud de definiciones<sup>13</sup>, algunas contradictorias, sobre lo que es (o debería ser) la teoría política. Algunas propuestas llegan incluso a referirse a la teoría política “como la ciencia del Estado” (Kranenburg, 1941: 7). Pues bien, ante este escenario algo confuso, he considerado necesario acotar y explicitar la interpretación aquí realizada, en aras de una correcta lectura, comprensión e interpretación del presente trabajo doctoral.

---

<sup>12</sup> Según la clasificación y nomenclatura internacional de la UNESCO para los campos de Ciencia y Tecnología.

<sup>13</sup> Me remito a Berlin (1984: 120), Daryl (2000: 33), Máiz (2001: 166), McKinnon (2012: 2), Sabine (1939: 2-4), Sartori (1999: 183), Strauss (2000: 14) o Vallespín (1990: 8).

Para ello, he tomado como punto de partida y referente metodológico la definición aportada más arriba acerca de lo que es la teoría política y de lo que se ocupa, con lo que trabaja. En este sentido, la teoría política en tanto que especialidad de la ciencia política, trata de analizar objetivamente los conceptos, ideas o valores políticos elaborados, o bien desde el terreno de las ideologías políticas (los conocidos como *ismos*), o bien desde otros campos de reflexión o pensamiento político, como puede ser la filosofía política. Su intención es la de codificar, sistematizar, clarificar y calibrar dichas ideas, conceptos o teorías fundamentales. De este modo, queda definido el objeto de estudio de la teoría política como las ideas o conceptos con contenido e intención política que provienen de autores, tradiciones de pensamiento o debates académicos previos. Así pues, en cierto modo, la principal tarea científica en teoría política resulta una “investigación centrada en autores” (Vallespín, 1990: 19) con la intención de sistematizar dichos conceptos e ideas políticas que de sus aportaciones y reflexiones se desprenden. Intentando mostrar “la forma en que diferentes grupos ideológicos utilizan los términos en que proclaman sus ideales” (Quinton, 1974: 9).

A propósito de este asunto, es preciso señalar como se han ido desarrollando, en el seno de las ciencias sociales, dos opciones epistemológicas diferentes (aunque no irreconciliables) que considero oportuno revisar, para un mayor y mejor encuadre de la cuestión metodológica en la presente tesis. Me estoy refiriendo, aquí, al debate entre la interpretación textualista o la comprensión contextualista.

Como digo, existen dos corrientes, dos formas de interpretar lo que vendrían a ser los datos en teoría política, es decir, las obras, enseñanzas, conceptos y mensajes de aquellos autores escogidos en el marco de un objeto de estudio definido previamente. En primer lugar, una primera tradición que defiende la centralidad de los conceptos por encima de la coyuntura espaciotemporal. En este sentido, se entiende que existe una inmanencia temporal en el marco de un “continuo heterogéneo” (Giner y Espinosa, 1998: 786) que trasciende más el caso o momento histórico. Es decir, más allá del contexto, de las circunstancias que puedan darse en uno u otro periodo concreto en el tiempo, las ideas políticas o los conceptos sociales dibujan ciertas líneas de continuidad a lo largo de la historia del pensamiento. De esta forma, aquellos investigadores

centrados en la teoría política que opten por esta vía, defenderán la conexión y validez de los conceptos (como por ejemplo el de libertad o igualdad) entre los diversos autores que, independientemente de la coyuntura histórica, realizaron aportaciones, definiciones, matizaciones o acotaciones a dichos conceptos. En definitiva, el textualismo parte de la base de que los conceptos e ideas permanecen relativamente estables<sup>14</sup> ante la constante evolución histórica a la que está sometida la civilización humana en todos sus aspectos. Por ello, estas ideas o conceptos se pueden procesar, analizar y comparar más allá del momento en el cual fueron elaborados o modificados. En suma, debemos afirmar que, dentro de la lógica del textualismo, se podría comparar e incluso, llegado el caso, construir una tipología última sobre la idea libertad negativa a través de las aportaciones y formulaciones de John Locke, Adam Smith, Alexis de Tocqueville, Kant, Friedrich Hayek o John Rawls. Por proponer un ejemplo, aun siendo autores que pertenecen a momentos distintos en el tiempo.

En este sentido, entiendo que la principal labor del investigador interesado por el ámbito de la teoría política será la de ahondar en la estructura lógica de los discursos, los axiomas principales, las líneas de continuidad-discontinuidad, la formación última de un cuerpo doctrinal coherente o “la discriminación entre la variedad enorme de teorías” (Plamenatz, 1974: 40) en el marco de esta continuidad heterogénea preconcebida.

En segundo lugar, como alternativa al textualismo, encontramos otra vía de interpretación y análisis de los conceptos políticos que apuesta por la importancia explicativa del momento, de la coyuntura, del contexto en el cual el autor desarrolla su obra en general o un concepto en particular. Esta suerte de historicismo epistemológico clásico afirma que “el conocimiento de los asuntos humanos tiene un carácter irreductiblemente histórico” (Audi, 2004: 493). De modo que la interpretación de los textos y los conceptos que de ellos se desprenden tendrán siempre una variable explicativa: el momento histórico. Como consecuencia de ello, deberemos aceptar la imposibilidad de realizar esfuerzos generalizadores en virtud de tendencias, leyes o líneas de

---

<sup>14</sup> Es importante subrayar aquí este matiz prudencial ya que, ni que decir tiene, resulta obvio pensar que los teóricos de la política enmarcados en esta corriente textualista no olvidan por completo los hechos o las coyunturas históricas de cada momento (una guerra, una revolución, un cambio sistémico o una modificación de la estructura social). Aun así, fruto del punto de partida epistemológico escogido, tratarán de darle la justa importancia que consideren, teniendo en cuenta que en ningún caso lo histórico será la única variable explicativa (Strauss, 1993).



continuidad en el tiempo. Labor encomendada a las ciencias sociales a raíz de la revolución positivista iniciada por Auguste Comte. Éste defendió precisamente lo opuesto: la posibilidad de establecer leyes sobre el comportamiento social y político de carácter universal y atemporal, al modo de las que siglos antes enunció Isaac Newton, en el campo de la *fisique* no social (Comte, 2000).

En definitiva, tomando como referencia ambas opciones (textualistas y contextualistas) creo conveniente puntualizar que la presente tesis doctoral se sitúa, preferentemente, en el terreno del textualismo. Aceptando esta continuidad de los conceptos políticos más allá del estricto marco temporal en el que fueron pronunciados. A sabiendas de que el contexto, aunque no juegue un papel determinante o predeterminante, acompaña al autor y, por ello, influye en las conclusiones o propuestas a las que pueda llegar. Sin embargo, el argumento principal que me invita a inclinarme, en mayor medida, por el textualismo no es otro que el de entender la validez atemporal de los conceptos en el ámbito de la discusión teórica y filosófica. Es decir, la posible existencia de un *continuum*. De este modo, la alternativa metodológica escogida toma el texto (y los conceptos que de él se derivan) como materia prima de referencia. Tal vez, a la postre, se trate de una suerte de texto en contexto, aceptando, en todo caso, que “la concepción concreta de las cuestiones políticas impide el uso correcto de los conceptos abstractos” (Marcuse, 1968: 80).

Conectado con esta hipótesis de continuidad, emerge una de las principales herramientas de que dispone el teórico de la política para un ordenamiento intelectual de sus investigaciones. Es la que sugirió el sociólogo alemán Max Weber bajo el nombre de tipo ideal. Definida por él mismo como una herramienta para el análisis y la comprensión objetiva de la realidad social, económica, política e incluso cultural (Weber, 1997: 53). Este recurso, esta construcción conceptual, permite la conceptualización en abstracto de fenómenos históricos, procesos políticos o manifestaciones relevantes de la realidad social para la elaboración de una teoría social (o política). Esta construcción conceptual que, más tarde, deberá “presentar sus distintas formas, analizar su funcionamiento y señalar qué consecuencias tienen para la vida cada una de esas formas” (Weber, 1967: 213). Por ello, considero relevante señalar la utilización de esta herramienta cognitiva para la realización

de esta investigación doctoral. A sabiendas de que, en el presente trabajo, tanto la construcción del tipo ideal, como su exploración, no penden exclusivamente de la computación empírica de datos cuantitativos sino, más bien, del análisis del debate y de la discusión existente. Es una aproximación necesaria en relación con el objeto de estudio y los objetivos aquí señalados. (Caedel, 1987: 19).

En conclusión, con el presente trabajo se pretende, como se ha dicho, analizar el núcleo duro del pensamiento pacifista en el marco analítico y de investigación de la teoría política. Considero ésta una rama de la ciencia política que analiza las ideas o propuestas políticas a través del estudio objetivo, comprensivo y analítico de lo normativo. Es decir, se ocupa de aquellas prescripciones o recetas políticas realizadas desde cualquiera de los ámbitos del pensamiento político o social. En un intento no de crear desideratas, sino de aspirar a ser una herramienta útil tanto para el filósofo como para el ideólogo.

Por todo ello que he centrado mis esfuerzos en analizar e indagar acerca de la posible existencia-inexistencia de coherencia interna, de una lógica argumental o de un discurso continuo, elaborando criterios y estándares para la crítica, tipologías o argumentos para el debate y la reflexión posterior. Bajo la condición ineludible de sobreponer el conocimiento objetivo a la teoría normativa, “sacando a la luz verdades (*episteme*) y diferenciándolas de las simples opiniones (*doxa*)” (Strauss, 2000: 15. Cursivas añadidas). Entendiendo que no es lo mismo hacer ideología que estudiarla, siendo esta última la tarea del teórico de la política. Con el objetivo último de “ayudar a ver el bosque oculto entre los árboles” (Marsh y Stoker, 1995: 28). Y entendiendo que en la labor del teórico de la política reside una doble vocación: por un lado la investigación sobre la naturaleza de lo político y sus perplejidades; y, por otro, el descubrimiento del valor histórico (evolutivo) de la ideas, tanto en pasado, presente o futuro. Finalmente, interpretando la teoría política como una épica fruto de su singularidad en tanto que disciplina politológica que intenta combinar utilidad, intencionalidad y coherencia (Wolin, 1969).

### **CAPÍTULO 3. DEFINICIONES DE PARTIDA Y ESTADO DEL ARTE**

*“La guerra es el poder y el rey de todas las cosas.”*

Heráclito

*“La vida sin conflictos sería muy aburrida, probablemente no sería vida.”*

Francisco A. Muñoz

*“Hay dos tipos de conflictos que se resuelven, unos mediante el debate y otros mediante la violencia.”*

Marco Tulio Cicerón

*“La paz es la fuente de toda felicidad.”*

Erasmus de Rotterdam

*“La paz es el fin al que atienden todas las sociedades.”*

Raymond Aron

*“No hay otra palabra proactiva para designar la noviolencia.”*

Mark Kurlansky

*“La historia humana comenzó con un acto de desobediencia y no es improbable que concluya con un acto de obediencia.”*

Hugo Adam Bedau

*“Que puesto que las guerras nacen en la mente de los hombres, es en la mente de los hombres donde deben exigirse los baluartes de la paz.”*

Constitución de la UNESCO

*“El pacifismo supone la peregrinación a las fuentes.”*

Giuseppe Lanza del Vasto

En este tercer capítulo, se abordarán tres cuestiones distintas aunque relacionadas entre sí. El primer epígrafe está dedicado a las definiciones de partida de aquellos conceptos que considero claves para la comprensión del debate clásico entre pacifismo y realismo en particular, y de toda la investigación doctoral en general. En este sentido, los conceptos sobre los cuáles se aportan las definiciones operativas, entre otras cuestiones a tener en cuenta, son: guerra, paz, conflicto, conflicto armado, violencia, noviolencia y desobediencia civil<sup>15</sup>. En segundo lugar, se presenta y analiza el eje de debate formado por la discusión sobre la justicia o justificación de la guerra como recurso, como una “continuación de las relaciones políticas, proseguidas por otros medios” (Clausewitz, 1999: 194). Este eje de debate, útil también como herramienta para la comprensión de cada una de las tradiciones que en él interactúan<sup>16</sup>, está formado por el realismo (o *realpolitik*) en uno de los extremos, y por el pacifismo absoluto, en el otro. Existiendo, como ya se ha dicho, una serie de tradiciones o posiciones intermedias que también serán exploradas en aras a enriquecer el relato, tanto en este punto del trabajo como a lo largo de toda la investigación. En todo caso, este eje de debate conceptual se debe interpretar como el contexto de discusión en el cual cabe encuadrar la presente investigación.

Finalmente, en el último epígrafe de este capítulo me he centrado, por exigencias del objeto de estudio y los objetivos de la investigación descritos anteriormente, en el pacifismo, uno de los extremos del eje de debate presentado más arriba. En este tercer apartado, se explorarán las diversas conceptualizaciones y clasificaciones que, sobre el pensamiento pacifista, se han realizado a través de las diversas aportaciones que podemos encontrar en la literatura especializada.

En suma, este tercer capítulo pretende establecer el punto de partida, tanto conceptual como de debate, para la presente tesis doctoral. Por ello, el camino que éste recorre pretende orientar al lector en aquellas cuestiones necesarias para una correcta comprensión e interpretación de la misma. De este modo, se empieza la andadura presentando los conceptos claves (epígrafe 3.1) que más

---

<sup>15</sup> Incluyo la desobediencia civil en el paquete de definiciones conceptuales relativas a la noviolencia, por la relación que muestra ésta con el pacifismo (Pérez, 1994: 72). De la misma manera que el concepto de conflicto armado se enmarca dentro de lo relativo a la violencia.

<sup>16</sup> Del mismo modo que los clásicos ejes analíticos que usamos en ciencia política como el de izquierda-derecho o el de centro-periferia.

tarde han generado el debate en los términos anteriormente apuntados (epígrafe 3.2) para, finalmente, centrarnos en el pacifismo, objeto de estudio del presente trabajo (epígrafe 3.3).

### **3.1. Definiciones conceptuales y operativas: guerra, paz, violencia y noviolencia.**

Al hilo de lo que se ha apuntado anteriormente acerca de la investigación en el ámbito de la teoría política, entiendo la cuestión de los conceptos e ideas como algo central e ineludible. Es por ello que en este apartado se abordarán los conceptos y términos que, dado el objeto de estudio delimitado más arriba, son necesarios para comprender la construcción del discurso y el debate en el presente trabajo y, por ello, en el seno de pensamiento pacifista. Dicho de otro modo, la exploración progresiva y exhaustiva de conceptos como guerra, paz o violencia (entre otros) van a permitir posteriormente abordar la cuestión del pacifismo como ideología y los elementos de teoría política que residen en su interior, la desobediencia civil como estrategia, la noviolencia como posición moral y como herramienta de lucha y transformación social o el debate en el marco de la teoría internacional entre el pacifismo y la *realpolitik* o realismo político.

Para ello, se ha realizado una revisión de la extensa literatura existente en el amplio marco de las ciencias sociales en relación a los conceptos que se han ido abordando. Debo matizar aquí una cuestión interesante a tener en cuenta: la multidisciplinariedad de las fuentes consultadas. Una mirada amplia que se justifica debido a la naturaleza de los diversos conceptos abordados que no se ciñen exclusivamente al terreno de juego de la ciencia política o el ámbito de la teoría política. Al mismo tiempo, y teniendo en cuenta el momento de la investigación, se ha considerado adecuado la inclusión de fuentes de autoridad de disciplinas afines a la ciencia política, siendo más estrictos en este sentido con la investigación más avanzada. En suma, se pretende que en esta aproximación inicial, la amplitud de disciplinas no suponga un hándicap sino que, por el contrario, aporte un valor añadido a todo el trabajo en su conjunto. Entendiendo que ello no va en detrimento de una concreción y acotación paulatina hacia el terreno de la discusión en teoría política, en particular, y el de la ciencia política en general.

### **3.1.1. La guerra como punto de partida: definiciones y tipologías.**

La guerra como herramienta o recurso de la política ha acompañado a las diversas civilizaciones que se han sucedido a lo largo de la humanidad y, actualmente, continúa ocupando un lugar destacado en la agenda mundial de acontecimientos: ya sea por la existencia de guerras o conflictos armados declarados, disputas latentes o la amenaza de su aparición. Muy probablemente sea por ello que, desde las ciencias sociales e incluso desde otras disciplinas científicas, ha recibido notable atención como objeto de estudio y reflexión. En este sentido, se han realizado multitud de trabajos, vertido un sinfín de teorías y explicaciones, producido un enorme número de estudios sobre la cuestión y generado debates (sobre todo en contraposición con la paz) a raíz de los cuales han emergido disciplinas de estudio de la realidad social como las relaciones internacionales o la *peace research* (Barbé, 1995: 41)<sup>17</sup>.

Es por ello que no es de extrañar la enorme cantidad de definiciones, caracterizaciones, explicaciones y clasificaciones sobre la guerra que uno puede encontrar mediante cualquier búsqueda bibliográfica. Algo que, si no se toma en consideración puede suponer un inconveniente para el investigador. En este sentido, para evitar confusiones que afecten a todo el trabajo en su conjunto, he creído conveniente aportar algunas definiciones descriptivas atendiendo a las características mismas de la guerra o a su evolución. Definiciones que han servido, al mismo tiempo, como punto de partida operacional en el contexto de la presente investigación.

Entrando en materia, propongo empezar siguiendo el trabajo de Quincy Wright, politólogo norteamericano y referente de autoridad sobre la materia, gracias a su principal obra acerca del fenómeno de la guerra, *A study of war* (1942). En este tratado sobre la guerra y la paz, comprobamos como se puede definir el fenómeno de la guerra de muchas y muy diversas formas. El abordaje que realiza Wright, en este punto, resulta ciertamente interesante ya que, tras

---

<sup>17</sup> En realidad, algunos autores sitúan la *peace research* como la posición académica que se contrapone a la tradición de los estudios estratégicos, más cercanos a la posición del realismo o neorrealismo (Aron, 1963: 812 y Barbé, 1995: 44). Es un enfrentamiento científico que se basa tanto en relación al diagnóstico que cada una de las escuelas realiza sobre el sistema internacional (naturaleza y procesos relacionales), como vinculado a las recetas u *outputs* que, de cada posición se desprenden. Recuperaré esta cuestión más adelante, sirva, por el momento, precisar brevemente la existencia de este pequeño debate.

descartar algunas definiciones, por ser demasiado amplias, y por ello, poco concretas<sup>18</sup> recupera interesantes definiciones de autores clásicos remontándose, por ejemplo, al periodo helenístico. En este contexto, Cicerón, apunta Wright, dibuja una definición de la guerra como una “contienda por la fuerza” (Wright, 1942: 6). O bien, añadiendo, la aportación que varios siglos más tarde realizará Hugo Grocio, uno de los padres del Derecho Internacional, al puntualizar que la guerra supone un conflicto entre contendientes (refiriéndose a grupos) a través del uso de la fuerza. Aparece aquí una de las características de la guerra, el recurso a la violencia, que en términos militares significa fuerza naval, aérea o terrestre. Finalmente, Wright completa este abanico de definiciones con la aportación de Clausewitz (militar prusiano y referente como teórico de los estudios estratégicos), quien introducirá la variable política a la cuestión de la guerra. De ahí la máxima *clauswitziana* de entender la guerra como la continuación de la política por otros medios.

En este sentido, no es casual que Wright acabe introduciendo la aportación de Clausewitz, dado que las apreciaciones, comentarios y explicaciones del prusiano acerca del fenómeno de la guerra suponen un punto de inflexión en el seno de la teoría de la guerra, la ciencia militar y los estudios estratégicos (Aron, 1976 y Palat, 1998). Por ello, el ejercicio de definición y conceptualización que realiza Clausewitz sobre la guerra merece ser tenido en cuenta, no sólo por su novedosa perspectiva sino, sobre todo, por la vigencia de sus indicaciones y advertencias.

La teoría de la guerra de Clausewitz se encuentra casi concentrada en su obra principal: “De la guerra”. En este trabajo, el autor recoge los aspectos fundamentales que, según él, debe tener en cuenta todo estratega que se precie. No obstante, las apreciaciones del prusiano trascienden la esfera estrictamente militar al abordar, colateralmente, otros aspectos a tener en cuenta. En ese empeño pragmático y estratégico por definir la guerra tal y como es; es decir, su naturaleza y modo de manifestarse, y no como debería ser (Baqués, 2001: 194-195), Clausewitz alerta de la inoperancia que supone establecer una definición abstracta o absoluta del fenómeno. Ello se debe al fruto del impacto que las modificaciones prácticas (papel de los líderes, estado

---

<sup>18</sup> Sirva como ejemplo la siguiente: “contacto violento entre entidades diferentes pero similares” (Wright, 1942: 5). Una definición que el mismo autor advierte como insuficiente debido al carácter excesivamente generalista del término “entidades”.

de ánimo de la tropa, objetivos políticos y militares, respuesta del enemigo, cuestiones relativas a información y espionaje o, simplemente, el papel del azar, entre otras) puedan tener en la construcción final de una tipología. Sin embargo, esta realidad que caracteriza la guerra no detiene a Clausewitz, quien confía en poder establecer, con su trabajo, una serie de “ayudas al juicio” (Clausewitz, 1999: 279).

En este sentido, la apuesta Clausewitz pasa por combinar una definición de guerra con las matizaciones que provienen del concepto real de guerra. De este modo, si desde un punto de vista abstracto el prusiano entiende la guerra como “un acto de fuerza destinado a obligar a nuestro enemigo a hacer nuestra voluntad” (Clausewitz, 1999: 179), es necesario combinar, añadirá, esta visión teórica y abstracta con las variaciones reales que caracterizan a las guerras. Dando cabida a la enorme variabilidad de ejemplos bélicos que se han mostrado a lo largo de la historia, ya que “la guerra nunca es un acto aislado” (Clausewitz, 1999: 183).

En realidad de esta sentencia se desprende el núcleo duro de la propuesta de Clausewitz: la relación entre política y guerra (Baqués, 2001: 217). Prevalece el primer aspecto, el político, por encima del segundo, el conflicto bélico, hasta el punto que Clausewitz no dudará en afirmar la existencia de “un motivo político” en el trasfondo de toda acción bélica. En otras palabras, si desde la política se desprenden unos determinados fines, puede que la guerra sea, en algunos casos, el medio para llevarlos a cabo; siendo, en todo caso, la decisión política la antesala de la guerra.

Volviendo a Wright, en busca de una definición más actual en el tiempo, encontramos, en su obra ya citada, una interesante descripción de la guerra como la “condición legal de enfrentamiento entre dos o más grupos mediante el uso de la fuerza armada” (1942: 114). Se observa, en esta definición, como se introduce de forma explícita el recurso a la fuerza armada; es decir, como existe un requerimiento a las leyes o la existencia de una regulación que aporte esta “condición legal”. En definitiva, la guerra se presenta como un proceso social en el que se ven involucrados al menos dos grupos enfrentados política y militarmente. Precisamente, el autor hace especial hincapié en estas dos últimas cuestiones: la variable política, como causa del enfrentamiento y la militar, como consecuencia, siguiendo la estela de Clausewitz. De este modo,



podemos operacionalizar la definición, aceptando y afirmando que la guerra es una contienda armada entre dos o más beligerantes similares con una motivación política, social, económica, cultural o religiosa<sup>19</sup>.

Situados en este punto de la definición, considero interesante y necesario, para cerrar una buena conceptualización de la guerra, prestar atención a la evolución que el fenómeno ha sufrido a lo largo de la historia. A tenor de lo expuesto, se podrá comprobar en la guerra no sólo existe un componente estrictamente bélico sino que entran en juego otras variables como el aspecto de la legalidad, el estado de la tecnología, la dimensión psicológica o la sociológica, entre otros muchos aspectos a tener en cuenta.

En clave historiográfica, se desprenden de la literatura especializada en el estudio de la guerra, dos categorías analíticas que abordan la cuestión bélica. Por un lado, como fenómeno social si la intención es comprender la evolución de dicho proceso; por otro, prestando especial atención a su vinculación con la política, el poder o el estado. Estas dos categorías de análisis son: la Revolución en los Asuntos Militares y la Revolución Militar<sup>20</sup>. La RM es un “cambio de alcance global que altera la relación existente entre el Estado, la sociedad y la guerra” mientras que la RMA, concepto más reciente, se refiere a “una transformación más limitada y exclusiva del ámbito militar que resulta en una mejora en la forma de hacer la guerra en un contexto social, político e histórico determinado” (Colom, 2008: 38). Con ello se comprenden debidamente la existencia de vínculos entre sociedad, política y guerra, como remarcaba Clausewitz, sin que nos resulte extraño, al mismo tiempo, que la evolución y la naturaleza de la guerra influya o condicione el devenir y la naturaleza del quehacer político y/o social. Así pues, justifico esta revisión cronológica de la evolución del fenómeno bélico, porque ello significa, colateralmente, realizar un ejercicio de comprensión de la relación entre estos conceptos: guerra, sociedad y política.

---

<sup>19</sup> Esta definición final obvia intencionadamente la característica que en la última definición aportada de Wright hacía referencia a la cuestión legal. Ello se debe a que considero que la guerra acontece no sólo cuando ha sido declarada legalmente, por ejemplo, sino fruto de unas condiciones de posibilidad que hacen referencia, como se ha visto, a una contienda armada entre entidades similares con una o varias motivaciones concretas, más allá del ámbito estrictamente militar.

<sup>20</sup> RMA en adelante, por preferir el acrónimo inglés: *Revolution in Military Affairs*. RM para el caso de la Revolución Militar.

Como ya se ha apuntado más arriba, la guerra en tanto que recurso para resolver disputas territoriales, económicas, sociales o de otra índole, ha sido algo habitual a lo largo de la historia de la humanidad. En este sentido, si nos remontamos al origen de la civilización occidental, unos cinco mil años antes de la Era Común, en la edad antigua, Mesopotamia fue testigo de numerosos enfrentamientos armados. Es precisamente en este contexto en el que se data la primera guerra de la que se tiene constancia, la guerra de Sumer que enfrentó a dos ciudades-estado Lagash y Umma durante más de cien años por el control de una zona tan geoestratégica en aquél entonces como el sur de Mesopotamia, justo en la confluencia de los ríos Eufrates y Tigris (Krames, 1958). Posteriormente, los sucesivos faraones tampoco renunciaron a la guerra como mecanismo para afianzar su poder. Siempre invocando una legitimidad divina o el beneplácito de los dioses. En este contexto del antiguo Egipto, los combates eran, como se puede suponer, ciertamente rudimentarios desde el punto de vista tecnológico e incluso organizacional. El elemento decisivo, desde un punto de vista ofensivo, fue el carro aunque el arma más utilizada era el soldado de infantería. Un soldado dotado de capacidad de ataque y defensa gracias al desarrollo tecnológico armamentístico que permitió el dominio del bronce (Courtmont, 2007: 24).

Tras el periodo mesopotámico, el protagonismo histórico se sitúa en la Grecia clásica y, posteriormente, en el marco del desarrollo del Imperio Romano. Conocidas son las batallas del periodo helenístico, como la batalla de las *Termopilas*, conocidos sus protagonistas y conocidos, también, los recursos bélicos e innovaciones a los que se tuvo acceso. Es un momento histórico en el que la relevancia de la guerra no sólo es importante desde el punto de vista político o económico (que también) sino que lo bélico toma altura y se sitúa, de alguna manera, en el origen de todo (Gómez, Naco y Principal, 2012). El soldado vencedor pasa a ser un héroe al que los Dioses le concederán gloria y honor; y la propia civilización griega se va edificando en torno a la guerra como fenómeno social.

En este contexto, dos son las cuestiones a destacar aquí. Por un lado, desde el punto de vista de la RMA es notable la innovación en cuanto a organización de los soldados de infantería se refiere. Una ordenación que aportaba eficiencia en los ataques y que fue el origen de la posterior legión romana. Este pequeño

pero gran avance recibió el nombre de Falange Lacedemonia. Por otro lado, cabe destacar también la numerosa producción acerca del fenómeno de la guerra, desde un punto de vista de la reflexión filosófica. En este sentido, desde Tucídides, pasando por Platón, hasta Aristóteles, escribieron acerca de este fenómeno. Aunque existen diferencias, no sólo entre estos tres autores, el mínimo común denominador entre ellos no es otro que el de considerar la guerra como algo político, algo con objetivos políticos (Tucídides, 2000) o algo al servicio del tirano para imponer su voluntad (Aristóteles, 2009). Por otro lado, unas décadas antes a las obras de Tucídides y Aristóteles pero a cientos de kilómetros de distancia, Sun Tzu escribirá uno de los tratados estratégicos más importantes de la literatura bélica: *El arte de la Guerra*. Un tratado que no podía ser dejado al margen en este momento de la explicación aunque, como ya se ha dicho, el contexto geográfico diste vastamente del que en este repaso histórico del fenómeno de la guerra se ha tomado como referencia.

El declive del periodo helenístico y el auge de la dominación romana se produjeron tras décadas de enfrentamiento. Roma logró imponer su fuerza, no sólo ante Grecia sino expandiéndose a lo ancho de la cuenca mediterránea gracias a un ejército profesional y altamente organizado. Una superioridad en lo militar que facilitó el dominio político a través de una “fuerte expansión violenta” (Courmont, 2007: 30). Durante el largo periodo de dominio romano se produjeron grandes e ilustres campañas militares, como por ejemplo las Guerras Púnicas. Un recurso, el bélico, que sirvió para expandir el Imperio Romano hasta las puertas de Asia o el continente africano. De modo que la conquista militar suponía el prelude de una conquista política, económica y cultural.

En este contexto, interesan algunas aportaciones al hilo de nuestra exposición. En primer lugar, la profesionalización del ejército es algo a tener en cuenta. Un ejército muy organizado en el que destaca la forma de Legión Romana, como sucesor de la antigua Falange Lacedemonia griega. En segundo lugar, es durante el desarrollo del Imperio Romano cuando se introduce la noción de *casus belli* o la importancia de declarar la guerra, lo que otorga a ésta la categoría de opción política. Es precisamente esta característica política la que nos lleva a la tercera cuestión a tener en cuenta: la idea de protección o mantenimiento de la paz a través de la guerra. Instaurándose el conocido

principio del *si vis pacem para bellum*, concepto presente entre los estudios en relaciones internacionales hasta nuestros días (Lederach, 2000: 22 y Buzan, 1991: 191-196) y que responde a la máxima enunciada por Cicerón sobre la necesidad de velar las armas para gozar de la paz, entendiendo que deponerlas supone renunciar a ésta.

Siguiendo este mismo orden de ideas, se observa, como en un imperio romano de considerables dimensiones, el recurso a la violencia tiene principalmente dos objetivos esenciales: el mantenimiento del orden interno (obediencia a las leyes del emperador) y la protección respecto del enemigo externo situado más allá de las fronteras del imperio, es decir, la protección contra los bárbaros. La consecución de estos dos objetivos conllevó lo que se conoce como *pax romana*, una paz basada en un estado de guerra constante o amenaza de ésta que, como se verá más adelante, ha sido interpretada en muchas ocasiones como una falsa paz (Lederach, 2000: 18). Finalmente, fue justamente la presión externa la que terminó por fragmentar el imperio para que posteriormente cayera su parte occidental primero, y siglos después la parte oriental, el Imperio Bizantino. Se entró así en el periodo histórico conocido como la Edad Media, no exento de campañas militares y episodios bélicos.

Durante los diez siglos que duró el medievo, la guerra continuó estando en la agenda de los acontecimientos. Sobre todo si se tiene en cuenta el punto de partida: la desintegración del imperio romano. Una desintegración que dio lugar a la centrifugación del poder con lo que los conflictos entre los ahora señores feudales, se multiplicaron a lo largo y ancho de la geografía europea.

Ante tal situación, la guerra adquiere un marcado carácter político relativo al mantenimiento, consolidación o conquista del poder. Todo ello, junto a una fuerte vinculación religiosa. Esta introducción de la *issue* religiosa<sup>21</sup> se utiliza, en gran medida, como mecanismo de legitimación por parte de las élites gobernantes para lograr la colaboración del resto de la sociedad. Se moviliza a la población para una activa colaboración, logrando así involucrar a la sociedad

---

<sup>21</sup> Soy consciente que durante los periodos anteriormente abordados la cuestión (o motivación) religiosa en relación con el recurso a la guerra, estaba también presente. Sin embargo, durante el periodo del medievo, sobre todo a raíz de las cruzadas, fruto de la importancia del hecho religioso cristiano, considero que el argumento religioso adquiere, si cabe, más centralidad. Se trata, a mi entender, de un salto de escala a tener en cuenta que propone motivación religiosa (protección de lugares sagrados, protección de cristianos e incluso la evangelización) como argumento principal en cuanto a *casus belli* se refiere.

en el quehacer de la campaña bélica. Este intento de legitimación o menoscaba un recurso a la violencia que sigue estando vinculado con el ejercicio del poder, en aras de protegerlo o consolidarlo. De este modo, las campañas se llevan a cabo o bien con el beneplácito del estamento religioso o bien fruto de la presión de éste sobre el resto de los estamentos apoderados. Y, como ya se ha señalado, la religión pasa a ser un factor importante a tener en cuenta como promotor de largas campañas militares. Las Cruzadas que tuvieron lugar en Europa durante los siglos XI, XII y XIII serán claro ejemplo de ello.

Tres son los aspectos que, en el contexto de la Edad Media, modifican la naturaleza de la guerra y que están, en cierta medida, conectados con el desarrollo de la nueva estructura social medieval. En primer lugar, el recurso de la caballería, símbolo de status representativo de la corte feudal, que aportó mayor movilidad y capacidad de lucha. En segundo lugar la importancia de las fortificaciones y la proliferación de éstas, como un ejemplo más del desarrollo de tecnología defensiva, dando más relevancia, si cabe, a la figura del señor feudal, encargado de la seguridad de la comunidad que vivía *intra muros*. Y, finalmente, la introducción de una nueva arma de mayor alcance y fuerza: la ballesta. Adaptada a los avances en materia defensiva y de protección, considerada, por sus efectos y posibilidades que brindaba, el preludio de la bala y el “fin de la artillería de trabuco” (Contamine, 1984: 249).

La Guerra de los 100 años que enfrentó a Francia e Inglaterra (1337-1475) puso fin al periodo medieval y a la dispersión del poder que éste representaba. De este modo, “la guerra volvía a ser asunto de príncipes y no de unos cuantos señores aislados” (Courmont, 2007: 42), colocando al Estado en el epicentro de la política y al soberano como el protagonista de este proceso. Estos cambios sistémicos, abrieron las puertas a la era moderna, sobre todo gracias el nacimiento del Estado moderno y la consecuente transformación que ello conllevó en los diversos ejércitos; cambios tecnológicos entre los cuales destaca el desarrollo de la artillería. Fueron posibles gracias a un desarrollo del sector metalúrgico para el que se necesitó una fuerte inversión de recursos, sólo apto y asumible por monarcas poderosos (Colom, 2008: 61).

La larga campaña que enfrentó a Francia e Inglaterra finalizó en 1475 gracias al tratado de Picquigny<sup>22</sup>. Seis años antes nacía en Florencia uno de los filósofos políticos más importantes de la modernidad, Nicolás Maquiavelo. Este erudito italiano teorizó, entre otras cosas, los quehaceres de la guerra. Como funcionario público y consejero de la nobleza se consagró con *El Príncipe*, obra en la que ya apuntaba la necesidad del recurso a la fuerza, como mecanismo para conquistar la confianza de la población. En todo caso, la referencia en temas bélicos de la herencia de Maquiavelo no es otra que *Del arte de la guerra*: una interesante obra de estrategia que introduce a la dimensión estrictamente militar y táctica, elementos políticos, sociológicos y psicológicos. En dicha obra, el pensador italiano realizará afirmaciones tan interesantes como que el ciudadano que se suma a la milicia es preferible al mercenario: “cualquier Estado debe conseguir sus tropas en su propio país (...) de modo que los hombres acudan a filas por respeto hacia el que gobierna” (Maquiavelo, 2008: 33 y 1967: 62)<sup>23</sup>.

Nos situamos a principios del siglo XVII, en pleno proceso de gestación del Estado moderno, en lo que a sus características se refiere. El triunfo de la revolución protestante iniciada por Calvino y Lutero, abrió una brecha entre las potencias europeas iniciando una nueva campaña bélica conocida como la guerra de los treinta años. En esta ocasión, el desarrollo de la estrategia por mar supone la novedad en términos de RMA. Que tuvo como consecuencia la posterior expansión de los Estados hacia ultramar. La Guerra de los Treinta Años finalizó en 1648 con el Tratado de Westfalia<sup>24</sup>, un acuerdo que supone el pistoletazo de salida al nuevo sistema de Estados moderno dibujando un nuevo escenario para la política internacional en la que el Estado-Nación se sitúa en el epicentro del sistema. Y hablar del nacimiento del Estado-Nación conlleva, ineludiblemente, hacer referencia a la Revolución Francesa y al triunfo del pueblo sobre el príncipe o sobre el rey.

---

<sup>22</sup> También conocida como la “Paz de Picquigny”.

<sup>23</sup> Es evidente que tanto el ciudadano que forma parte de la república y se anima a defender a su Estado como el mercenario reciben un salario a cambio de su esfuerzo. El matiz en este caso proviene de una cuestión claramente cualitativa: la identificación con la causa por la que se lucha. En el caso de lo que más adelante se denominará como “ciudadano soldado” cabe esperar una cierta identificación con el gobernante (como apunta Maquiavelo) o con la patria como lugar de pertenencia. Hablar en este momento de nación me parece precipitado ya que es un concepto que surgirá y se desarrollará más adelante. Sin embargo, considero que ello no es un impedimento para empezar a diferenciar los dos perfiles de combatiente como, repito, ya vislumbró Maquiavelo.

<sup>24</sup> También conocida como la “Paz de Westfalia”.

En este marco revolucionario, la guerra o, mejor dicho, la manera de hacer la guerra, sufrió una importante transformación en forma de novedad: la instauración del paradigma del ciudadano soldado (Baqués, 2013: 126). Un nuevo contexto en el que a la guerra no se acudía por la codicia o la necesidad de un señor feudal o un príncipe, sino que se tomaba parte en ella por formar parte, en primera persona, de la propia nación; como si los deseos de Maquiavelo que preferían el soldado nacional al mercenario forastero se hubieran hecho realidad. La clave de esta importante RMA está vinculada, sin duda, con el sentimiento de pertenencia a la nación por parte del ciudadano, el cual no verá inconveniente, a priori, en tomar partido para defender lo que considera que también es suyo. La guerra pasa a ser propiedad del pueblo, en términos de ejecución, emergiendo el concepto de “nación en armas” (Colom, 2008: 65) que logrará una movilización de la población en los asuntos públicos así como también en la guerra (Murray, 1997). Esta identificación del pueblo con la nación y, por ello con las Fuerzas Armadas, será considerada por muchos la como mayor RM de la historia ya que la guerra se convierte en una cuestión de masas en la que se moviliza toda la población, adentrándonos en el concepto de “guerra total” (Handel, 1986: 55). En definitiva, una serie de RMA's que Napoleón Bonaparte supo recoger y aplicar de forma conjunta. Pudo así, el gran estratega corso, ganar sucesivas batallas y expandir las fronteras de la incipiente nación francesa, dando forma al Imperio Napoleónico.

Si la Revolución Francesa supuso, como se ha visto, un impacto considerable en el desarrollo de la guerra como concepto y como herramienta política, lo mismo ocurrió con la Revolución Industrial. Una revolución que modificó la estructura social, económica y política y que, como no podía ser de otra forma, tuvo su influencia en los asuntos militares. En este sentido, los avances tecnológicos transformaron la capacidad de fuego (con la producción en cadena del fusil o ametralladoras), posibilitaron una importante evolución en el campo del transporte (sobre todo gracias al ferrocarril) y mejoraron la tecnología naval en lo que a propulsión y armamento se refiere.

La Revolución Industrial abrió las puertas del siglo XX con enormes cambios en la estructura social, económica, política, demográfica y cultural. El siglo XIX se había cerrado con dos ejemplos claros de guerra total: la Guerra de Secesión de los Estados Unidos de América (donde destaca la utilización por vez primera

de la fuerza submarina) y la Guerra Franco-Prusiana, que dio lugar a la unificación de Alemania. Por su parte, el siglo XX, comenzó de forma claramente traumática. En 1914 dio comienzo la Primera Gran Guerra. Un enfrentamiento bélico de dimensiones nunca vistas hasta la fecha, que acabará involucrando a todas las potencias mundiales, modificando de manera radical el modo de hacer la guerra<sup>25</sup> y transformando, en términos geopolíticos, en muchas partes del planeta. La Primera Guerra Mundial, modificó la manera de hacer la guerra, y por ello, también, de entenderla. Aunque el concepto ideal, abstracto, de guerra continúa siendo el mismo, después de la Primera Gran Guerra la naturaleza y las características de la guerra cambiarán por completo. La consolidación de la amenaza submarina, la mecanización de la lucha (con, por ejemplo, el carro de combate y otros vehículos a motor de combustión interna), o el recurso de la aviación, con el uso de hidroaviones para poder bombardear de forma estratégica al enemigo, son buena prueba de cómo estados que formaron parte en esta contienda se volcaron por completo desde todas las esferas: política, económica, industrial, cultural, etc. En este sentido, siguiendo la estela de la Guerra Franco-Prusiana o la Guerra de Secesión estadounidense, la Primera Gran Guerra supone la consolidación del paradigma de guerra total o “guerra de masas” (Howard, 1975: 75).

La guerra terminó en 1918 con un balance de víctimas nunca visto (en torno a los cuarenta millones de personas entre personal militar y civil), con la brecha comunista abierta en Rusia (tras la eclosión de la Guerra Revolucionaria promovida por Lenin) y una Alemania que perdía su condición de imperio fundando la república de Weimar. Era preciso rehacer el viejo continente tras cuatro largos años de enfrentamiento. La paz, entendida como el cese de las hostilidades, llegó tras el acuerdo del Tratado de Versalles<sup>26</sup>

El tratado de Versalles estableció, entre otros asuntos, la creación de la Sociedad de Naciones, una organización internacional que congregó a las principales potencias mundiales para tratar de evitar guerras como la que acababa de finalizar, siguiendo el espíritu de los proyectos de paz del Abad de

---

<sup>25</sup> La primera Guerra Mundial está considerada por la literatura especializada en estudios estratégicos, como la más revolucionaria de todas “las Revoluciones Militares desde un punto de vista estrictamente militar” (Colom, 2008: 74 y nota 56).

<sup>26</sup> También conocida como la “Paz de Versalles”.



St Pierre o Immanuel Kant<sup>27</sup>. Sin embargo, dos décadas más tarde estallará la Segunda Gran Guerra, un segundo episodio bélico de grandes dimensiones que acabará salpicando más regiones del planeta que el anterior.

La Segunda Guerra Mundial volvió a involucrar las principales potencias mundiales aunque tuvo, como se ha dicho, un alcance más planetario al desplazarse geográficamente en sus últimos años a la zona del pacífico tras el ataque a Pearl Harbor. En esta Segunda Gran Guerra, el *cleavage* totalitarismo-democracia jugó un papel protagonista y aglutinador, al tiempo que asistimos a la primera guerra de masas en la que los civiles también fueron objetivos militares. Pero si hay una novedad en esta Segunda Gran Guerra no es otra que el desarrollo del armamento nuclear, considerada como “el arma absoluta” (Brodie, 1946). Un recurso, el nuclear, que establecerá posteriormente una división más en el sistema internacional entre los Estados proliferantes (aquellos que desarrollarán armamento nuclear, con o sin permiso de la legalidad internacional) y los no proliferantes. Esta nueva era nuclear inaugurará un periodo en el seno de la política internacional, al tiempo que mostrará la crueldad de la destrucción masiva con los episodios de Hiroshima y Nagasaki.

La Segunda Gran Guerra finalizó en 1945, sin embargo, sus consecuencias se prolongaron en el tiempo. Por un lado, la creación de Naciones Unidas, trató de resucitar la fracasada Sociedad de Naciones reuniendo de nuevo a las principales potencias y ampliando su capacidad, organización y sobre todo objetivos. Con la intención de ir más allá de la ausencia de guerra, a través de una nueva organización que profundizará en cuestiones de cooperación, desarrollo y fomento de relaciones de amistad (Diez de Velasco, 2003: 147-189). Y, por otro lado, los Estados Unidos de América y la Unión Soviética se erigieron como las dos nuevas grandes potencias. Precisamente este último aspecto y la formación de dos bloques alrededor de ambas potencias, abrirán la puerta a un nuevo periodo en el seno de la política internacional: el periodo conocido como la Guerra Fría (Hobsbawm, 2000: 230).

Durante los años 1945 a 1991 el mundo se dividió, al margen de los países no alineados, alrededor de las dos grandes potencias en torno a dos modelos

---

<sup>27</sup> *Proyecto para hacer la paz perpetua en Europa* del Abate de Sain-Pierre (1713) y *Sobre la Paz Perpetua* de Kant (1795).

económicos y políticos distintos y opuestos. Por un lado, el bloque occidental con los Estados Unidos de América a la cabeza y el Tratado del Atlántico Norte (que dio lugar a la Organización del Tratado Atlántico Norte, un acuerdo de colaboración militar, económica y política) como eje vertebrador y la defensa del sistema de economía de mercado capitalista como discurso dominante. Y, por otro lado, el bloque soviético, con la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas como principal actor y el Pacto de Varsovia como acuerdo militar aglutinador. Una coyuntura histórica que debe ser entendida como un periodo de “paz belicosa” basado en un “equilibrio del terror perfecto” recuperando el principio del *si vis pacem para bellum* (Aron, 1963: 204-206)

La división de la política internacional en dos bloques tuvo como principal efecto un periodo de alta tensión entre ambos bandos que, como ya se ha apuntado, recibe el nombre de Guerra Fría. El adjetivo “fría” se podría substituir por “latente”, ya que no existió un enfrentamiento directamente manifiesto entre los dos principales protagonistas. Por el contrario, ambas potencias entraron en una competición armamentística, también en términos nucleares, produciendo escenarios de mutua disuasión basado en un equilibrio del terror (por el alto potencial destructivo) que se denominó como MAD, por aquello de la *Mutual Assure Destruction* pero también por la locura que suponía tal escenario (Buzan, 1991: 199), en un más que acertado juego de palabras. Algunos autores, incluso, adoptaran más tarde (finales de los años setenta) el término *Guerra de las Galaxias* para subrayar el alcance y la dimensión del asunto. Al tiempo de que alertaban como “las armas nucleares (...) eran ya la supresión de la política” (Thomson, 1986: 118).

Durante el periodo de Guerra Fría tuvieron lugar, también, enfrentamientos bélicos clásicos, es decir, directos entre al menos dos beligerantes (en este caso Estados). Ahora bien, en la mayoría de los casos impregnados por el contexto de confrontación política y militar entre los EEUU y URSS. No en vano, durante varias décadas se sucedieron enfrentamientos armados en varios lugares de la geografía mundial en los que el trasfondo del conflicto no era otro que el enfrentamiento entre ambas potencias. Eran, pues, conflictos indirectos pero con una misma raíz compartida, si se quiere. Ejemplos de este tipo de guerra por motivos *indirectos* son, entre otros, el episodio entre Corea y China durante los primeros compases de los años cincuenta o la Guerra de

Vietnam que se prolongó hasta mediados de la década de los setenta y en la que los EEUU tomaron, finalmente, una actitud activa y presencial.

Asimismo, el episodio de Vietnam transformó la guerra en un fenómeno mediático, considerándose esta campaña como el primer ejemplo de guerra mediática, es decir, en un escenario donde el papel de los medios de comunicación de masas cobró una relevancia considerable, como si de otro campo de batalla se tratase. Si en la Primera Gran Guerra se introdujo el aspecto de la información y el espionaje como un elemento clave en el desarrollo de la guerra, la Guerra de Vietnam invitó a los *media* a participar en el desarrollo de la contienda. Y, a la vista de los acontecimientos, llegaron para quedarse.

El período de Guerra Fría finalizó con la disolución de la URSS, un 25 de diciembre de 1991 precedida por la caída del muro de Berlín, el símbolo más visible de la confrontación entre el modelo capitalista y el comunista. Tras la caída del socialismo real, una idea se acomodó en el seno de la reflexión y discusión académica sobre la política y la sociedad: la del “fin de la historia”. Este concepto es el fruto de una publicación de Francis Fukuyama, politólogo neoconservador estadounidense, en 1992: “El fin de la historia y el último hombre”. En esta obra, Fukuyama sostenía la tesis que tras el derrumbamiento de la URSS emergería un consenso liberal democrático que pondría fin a la lucha ideológica (y militar) que había librado el comunismo al capitalismo. De este modo, la discusión política se reducía al espacio de la gestión de los asuntos públicos al desaparecer el debate entre ideologías al haberse demostrado, algunas de ellas, ineficaces en el momento de su implementación. Capitalismo, economía de mercado y democracia de partidos se presentan como los pilares de este único modelo posible a partir de este momento.

Sin duda, puede que, como apuntó Fukuyama, se había llegado al fin de la historia tras la caída del muro de Berlín. Pero la guerra, “como continuación de la política por otros medios” (Clausewitz, 1999: 193), seguía conservando un central protagonismo. Aunque, eso sí, con diferencias significativas respecto de escenarios pasados.

El primer ejemplo a tener en cuenta fue la campaña que tuvo lugar en el Golfo Pérsico en 1991 y que se inició con la operación “Tormenta del Desierto”, en

pleno *prime time* estadounidense y con el respaldo de Naciones Unidas<sup>28</sup>. Es precisamente en esta última cuestión donde reside el aspecto interesante de este primer episodio en Irak. A instancias de la administración Bush padre se justificó, en el marco de Naciones Unidas, una intervención armada tras la invasión de Kuwait en aras de un “nuevo orden mundial”. Un nuevo contexto en el que el respeto de los propósitos y principios de la Carta de Naciones Unidas<sup>29</sup>, así como el espíritu del Derecho Internacional Público<sup>30</sup> serían, también, un deber. Ello supuso tener que empezar a poner en práctica el capítulo VII de la Carta de Naciones Unidas<sup>31</sup>, como garantía de paz y seguridad internacional frente a Estados que ponían en peligro ambas cuestiones. El ejemplo era el caso de Irak bajo el régimen de Saddam Hussein (Sciolino, 1991). La guerra, a partir de este momento, cobrará una entidad diferente al ser presentada como una herramienta al servicio de la paz y seguridad internacional (David, 2008: 172 y ss.).

En este mismo orden de ideas, y ante los desastrosos acontecimientos que se produjeron tras el desmembramiento de la antigua Yugoslavia a finales de la década de los noventa, la OTAN decidió intervenir en un acto de acción humanitaria para frenar las diversas masacres de población civil protagonizadas por el ejército serbio. Por ello, se empieza a consolidar, en cierta medida y con un amplio debate al respecto, un nuevo rol para la guerra en el marco de lo que más adelante se denominará como “doctrina de la responsabilidad de proteger”. Una justificación del recurso bélico para intentar garantizar, una vez más, unos mínimos de estabilidad internacional en aras de mantener la paz y seguridad internacional.

El siglo XX terminó, como se ha visto, con un buen número de ejemplos y cambios en el seno de la naturaleza de la guerra, tanto en su conceptualización (abriéndose nuevas maneras de definirla o pensarla) como en la manera de llevarla a cabo (lo relativo a RMA). Por su parte, el siglo XXI empezó de forma bastante convulsa y está suponiendo, en gran medida, el advenimiento de nuevos paradigmas y escenarios bélicos.

---

<sup>28</sup> Resolución 678 de 3 de Abril de 1991 del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas.

<sup>29</sup> Capítulo I de la Carta de Naciones Unidas.

<sup>30</sup> DIP, en adelante.

<sup>31</sup> Legítima defensa en el marco del Sistema de Seguridad Colectiva.

En este sentido, los atentados del 11-S y lo que de ellos se desprende son buena prueba de ello. Aquí encontramos la eclosión de nuevos actores no estatales, como por ejemplo el terrorismo internacional, que suponen un reto para la paz y seguridad internacional y, al mismo tiempo, han obligado a modificar los paradigmas sobre la guerra al ir más allá de los estados (Reinares, 2010: 50-53). La guerra asimétrica entre grandes potencias y organizaciones de terrorismo internacional ha puesto en jaque en más de una ocasión a la comunidad internacional. El ejemplo más claro fue la intervención por parte de la llamada coalición internacional (capitaneada por Estados Unidos) en Irak, el año 2003. Una intervención que dividió a la comunidad internacional y dejó en un relativo *offside* a la Organización de Naciones Unidas (Remiro Brotons, 2003), abriendo un intenso debate sobre la naturaleza y el alcance de la intervención preventiva.

El siglo XXI parece albergar un sinfín de sorpresas en el ámbito de la política internacional (Rodríguez-Aguilera de Prat, 2011). Algunos escenarios se han empezado a vislumbrar: Pakistán, Afganistán, el eterno conflicto entre Israel y Palestina, las consecuencias de la Primavera Árabe o la reciente disputa entre Ucrania y Rusia, por poner algunos ejemplos. Por otro lado, la proliferación de tratados de *arms control*<sup>32</sup> y el aumento de la cooperación entre estados, parecen aportar argumentos y construir escenarios más optimistas.

Sea como fuere, la guerra como realidad o amenaza, sigue presente en el seno de la agenda internacional. Una guerra, en tanto que realidad empírica, que dista enormemente de aquellas libradas en el antiguo Egipto. Sin embargo, y como ya apuntaba Clausewitz, el concepto de guerra como tal sigue manteniendo un mínimo común denominador, al entender la guerra como aquel duelo de mayor escala en el que se recurre a la violencia como herramienta de la decisión política. Demostrándose aquello que ya señaló el prusiano sobre la bicefalia que caracteriza la conceptualización de la guerra al combinar en sí misma una definición o conceptualización ideal (inmutable) con las particularidades que aporta las “características de una situación dada” (Clausewitz, 1999: 195).

---

<sup>32</sup> Sirva de ejemplo el Tratado sobre el Comercio de Armas abierto el 2 de Junio de 2013, promovido por la Asamblea General de Naciones Unidas (A/CONF.217/2013/L.3).

En suma, se puede observar con claridad cómo, a tenor de lo expuesto, la guerra como realidad social “es de todos los tiempos y de todas las civilizaciones” (Aron, 1963: 191), llegando a formar parte de la naturaleza misma de toda sociedad o comunidad. Asimismo, como se desprende del repaso histórico realizado, parece prudente entender el fenómeno de la guerra como algo vinculado con el resto de esferas que se desprenden en toda sociedad. Es decir, la guerra está relacionada con la estructura social, con el sistema económico y sus características, con el desarrollo tecnológico, con la esfera política y con, también, el derecho y el marco jurídico que la regula. Si bien es cierto que en determinados niveles cabe hablar de cierta autonomía, desde un punto de vista más holístico, la realidad nos muestra de forma incontestable como la guerra no puede ser interpretada como algo ajeno, autónomo o independiente, sino todo lo contrario. La guerra, o el recurso a la violencia, forman parte del sistema social y político, están influenciadas por el nivel de desarrollo tecnológico, limitadas por leyes y convenciones internacionales y vinculadas con la esfera económica. De modo que si la política marca los fines, la guerra aportará, en determinadas ocasiones, los medios. El resultado será “una oposición frontal de al menos dos beligerantes de fuerza igual o asimétrica, que puede revestir distintas formas, con el objetivo de obligar al adversario a acatar nuestras voluntades” (Courmont, 2007: 12). Teniendo en cuenta en todo caso, que tampoco se trata de un proceso unidireccional *stricto sensu*. Es decir, como se puede observar, y así se ha expuesto, la política se debe considerar la antesala de la guerra. Ésta última puede, y suele, generar un *feedback* que modifica o influye aspectos relativos a otras esferas como la misma política, la economía, el derecho y otros ámbitos de la sociedad. Sin que ello menoscabe la preponderancia de la esfera política en relación con lo militar, porque “la guerra no tiene sentido sin un contexto político” (Burrowes, 1996: 14), siguiendo con la lógica que apuntó Clausewitz.

Finalmente resulta interesante adoptar, ante tan amplia oferta de definiciones y conceptualizaciones, y a tenor de la evolución que el fenómeno de la guerra ha sufrido a lo largo de los años, una definición operativa. En este sentido, sin perder de vista las aportaciones de Clausewitz o Wright, entre otros, en el presente trabajo se ha tomado como punto de partida la propuesta del profesor Ruiz Miguel quien define la guerra como “una situación de hecho caracterizada

por la existencia de un conflicto desarrollado mediante la fuerza armada entre dos grupos diferentes y con cierta similitud” (1988: 49)<sup>33</sup>.

Lo interesante de esta definición, y así lo expone Ruiz Miguel, radica en las formas de conflicto que ésta excluye. De esta forma, escenarios como los de la guerra fría, conflictos ocasionales o hechos unilaterales quedan al margen de esta conceptualización. Permitiendo, a través de una definición descriptiva antes que valorativa, desplazar el debate principal de la presente tesis hacia el terreno de la justificación política y moral del recurso a la violencia. Una discusión que se sitúa, en el terreno de la distribución de preferencias y el discurso prescriptivo. En todo caso, considero interesante tomar como punto de partida una definición descriptiva para que, más tarde, se vayan introduciendo elementos para una discusión posterior, en términos valorativos relativos el deber ser antes que al ser.

En este sentido, descartar ciertos tipos de guerra implica explorar la cuestión de las tipologías o clasificaciones. Sobre esta cuestión existen infinidad de aportaciones, quizás demasiadas, de modo que “ninguna de ellas se imponga por su evidencia” (Aron, 1963: 196). Sin embargo, ello no puede significar que se deba desatender tal cuestión.

Para una primera aproximación sobre este asunto se puede recuperar la exploración que realizó Thomas Hobbes al respecto en *The elements of law* (1650). En esta intensa obra, el filósofo político inglés apuesta por una clasificación tripartita del fenómeno de la guerra. Tres niveles de clasificación que se corresponderían con la esfera individual, la esfera colectiva (estatal) y la esfera internacional. En este sentido, en el primer escalón Hobbes entiende el que el Estado de Naturaleza no es otra cosa que un estado de guerra donde los hombres, que viven en libertad, se relacionan en base a una desconfianza mutua y perpetua (1969: caps. 7, 8 y 9). Lo que supone que “el estado de los hombres en libertad natural es el estado de guerra” (Braun, 1975: 87). En el segundo nivel, el de la comunidad política, Hobbes sitúa el segundo tipo de

---

<sup>33</sup> La definición de Ruiz Miguel es homologable, por ejemplo, a la realizada por Bobbio (1982: 162). En ella, Bobbio destaca la combinación de tres características: conflicto, involucración de actores políticos independientes y recurso de la fuerza, cuya solución se confía a la violencia. De hecho, Ruiz Miguel y Bobbio comparten puntos de análisis similares. Al mismo tiempo, incorpora los matices de otras definiciones vistas hasta el momento, como la de Courmont (2007: 12) o la de Wright (1942:6). Conceptualizaciones que, en todo caso, se deberían completar con el matiz clausewitziano que somete la decisión bélica a la decisión política.

guerra que se corresponde con la idea y el concepto de guerra civil. La peor para una comunidad política, apuntará, al tiempo que aceptará que se trata de un tipo de guerra *sui generis* distinta a todas las otras<sup>34</sup>, que siempre acontece en el interior de un Estado. Finalmente, en tercer lugar, Hobbes sitúa la guerra internacional. Un tipo de guerra supraestatal, matizará Aron, en la que tendrá lugar un enfrentamiento entre gobiernos soberanos, como remarca el inglés.

De hecho, el propio Aron realizó varias clasificaciones, construidas a partir de los distintos escenarios de paz que él mismo imaginó<sup>35</sup>, e interesan precisamente por su vinculación con el concepto de paz y sus formas y, porque como el propio autor reconoce, resulta una clasificación de lo más formal y general (Aron, 1963: 195).

De este modo, Aron imagina tres tipos de guerra. En primer lugar la guerra interestatal (o guerra perfecta) en la que se enfrentan unidades políticas que se reconocen mutuamente dando lugar a una “guerra externa entre estados soberanos” (Bobbio, 1982: 163). En segundo lugar, la guerra supraestatal, imperial o colonial que tiene como objetivo el establecimiento de una unidad de nivel superior y por ello buscará la eliminación de los beligerantes que se interpongan por el camino. Y, en tercer lugar, encontramos la guerra infraestatal que busca la descomposición de una unidad política o la alteración de las relaciones (internas) de poder; tipología que se asemeja con el escenario de una guerra civil. Con las variantes infra colonial o infra imperial que se producen fruto de lo que en la literatura se ha descrito como un movimiento de liberación nacional (Bobbio, 1982: 164). También conceptualizada por el propio Aron, como una guerra subversiva o revolucionaria (Aron, 1963: 205).

---

<sup>34</sup> Matiz que también aparece en las aportaciones de Wright (1942: capítulo 4) o Aron (1963: 209).

<sup>35</sup> Aunque no he querido entrar, todavía, en la cuestión de la paz (definiciones, tipologías, etc.), resulta imprescindible, a la vista de la exposición que realiza Aron, citar los tipos de paz que elaboró previamente, dado que las tipologías de guerra que aporta el francés se derivan de los tipos de paz establecidos. En este sentido, y de forma breve, señalaremos que Aron apuesta por la existencia de tres tipos de paz: paz de equilibrio (estabilidad entre unidades políticas similares porque existe una aceptación del *statu quo*), paz imperial (cuando una de las partes es claramente superior y domina el todo) y, a medio camino entre ambas, la paz hegemónica, en la que también existe desigualdad pero la parte dominante no ejerce control absoluto (en términos de dominación) sino que lo que hace es generar desincentivos hacia el resto “que no confían en modificar el *statu quo*” (Aron, 1963: 193). Una tríada elaborada en función del equilibrio de fuerzas existente. En todo caso, el concepto de paz se abordará extensamente más adelante, dentro de este mismo capítulo.



A la vista está que estos tres tipos de guerra no suponen un absoluto. Sobre todo, si se tiene en cuenta que Aron establece esta distinción en función de la forma, del nivel y los objetivos de cada guerra. Sin perder de vista los escenarios de paz que previamente imaginó<sup>36</sup>, y entendiendo que, si una guerra modifica sus objetivos fruto de una decisión política (como remarcará Clausewitz) pueda variar su categorización. Una última apreciación que muestra la necesidad de completar el punto de vista de Aron con la aportación de Clausewitz, más centrada en la forma, en cómo la guerra se desarrolla, aunque siga presente la meta política a alcanzar.

En este sentido, y según el prusiano, la guerra real<sup>37</sup> puede darse en dos formas. La primera que tiene como objetivo la destrucción total del enemigo para forzar la paz y la segunda que tiene como objetivo la ocupación de territorios para presionar en aras de una paz negociada. De modo que, el primer tipo se asemeja al concepto absoluto de guerra, mientras que el segundo supone una guerra más limitada, por así decirlo. En definitiva, esta última clasificación, que se elabora en función de los fines perseguidos, sigue estando bajo el paradigma del autor que supedita la contienda bélica a la razón política, considerando la guerra como lo que es: un fenómeno social con fines políticos.

#### **3.1.1.1. Definición y uso de los conceptos conflicto y conflicto armado.**

Si realizamos un repaso a la literatura actual sobre política internacional o relaciones internacionales, ya sean manuales generales, monografías específicas o artículos científicos, observaremos como, de forma colateral, se ha ido desarrollando un concepto similar al de guerra pero con un contenido más amplio. Me estoy refiriendo al concepto de “conflicto armado”. Un concepto que surge, muy probablemente, de la necesidad de describir y dar cobertura a multitud de situaciones que no cumplían todos los requisitos para ser etiquetados bajo la etiqueta de guerra. En este sentido, la irrupción de nuevos actores no estatales como el terrorismo internacional, el papel de las organizaciones internacionales o los acuerdos estratégicos, entre otras

---

<sup>36</sup> Véase la anterior nota al pie.

<sup>37</sup> Recordemos cómo Clausewitz piensa en una diferencia clara entre el concepto abstracto (ideal) de guerra y la representación material de ésta, entendida como guerra real.

variables, han supuesto que el paradigma clásico de guerra, entendida como contienda entre Estados haya quedado obsoleto (David, 2008: 159). En cierta medida, la pérdida de intensidad del paradigma heredero de una lógica westfaliana, abre la puerta a un escenario de posmodernidad dónde el concepto de guerra evoluciona hacia la idea de conflicto armado. Pero vayamos por partes.

El conflicto como tal es algo connatural en todas las sociedades<sup>38</sup>. En realidad una explicación antropológica de la política nos lleva a situar a éste como causa de su existencia<sup>39</sup>. De este modo, el conflicto supone el choque de necesidades, intereses u objetivos entre miembros o grupos de una comunidad. Ahora bien, este conflicto se ha interpretado y explicado de dos formas distintas. Una primera vía que podríamos calificar como pesimista que entiende que el conflicto es “el resultado de las fuerzas inherentes a la naturaleza que son malignas” (Morgenthau, 1973: 4)<sup>40</sup>. Y una vía alternativa, más optimista, si se quiere, que no desconfía del conflicto. Es decir, que no lo interpreta como algo negativo, sino como algo gestionable, ligado a las necesidades humanas<sup>41</sup>, pero que no tiene por qué conllevar un escenario de suma cero, en términos de una solución *win-lose* (Burton, 1990: 247). Sucede siempre y cuando exista una voluntad explícita de interpretar y solucionar el conflicto positivamente, satisfaciendo, en la medida de lo posible, al mayor número de actores (o partes) involucrados (Burrowes, 1996: 62). Y habiendo aceptado que algunos conflictos no tienen fácil solución una vez han acontecido, remarcando por ello la importancia de una labor preventiva que se ocupe de las causas de este conflicto en estado de latencia (Burrowes, 1996:

---

<sup>38</sup> Hobbes, 2008: cap. XIII y 1969: caps. 7, 8 y 9; Waltz, 1959: 39-41 o Lederach, 2000: 56.

<sup>39</sup> La definición de sociedad que realiza Dahrendorf me ayuda a ilustrar mejor el argumento, ya que el sociólogo alemán caracteriza el concepto de sociedad como una “asociación voluntaria de personas que comparten determinados valores y crean instituciones para facilitar la cooperación mutua” (1969: 165). Una cooperación necesaria en aras de la superación, precisamente, de este conflicto al que en esta parte del discurso hago referencia.

<sup>40</sup> La visión del conflicto internacional que ilustro con la referencia de Morgenthau, enmarcada en la tradición hobbesiana del *homo homini lupus* se ha interpretado, también, como la definición clásica del conflicto humano (Burrowes, 1996: 52).

<sup>41</sup> Existe un intenso e interesante debate acerca de cuáles son las necesidades básicas. En este sentido, Galtung (1990) siempre ha trabajado con la hipótesis de que se pueden agrupar en cuatro bloques: supervivencia, bienestar, identidad y libertad. O bien, la aportación de Burton (1990: 36-38) quien divide estas necesidades en tres tipos: necesidades *stricto sensu* (instinto de supervivencia), valores (causas y motivaciones socioculturales) e intereses (preferencias en un entorno social, cultural y político concreto). Ambas visiones, llenarán de contenido explicativo el concepto de paz positiva, que aparecerá más adelante en este mismo capítulo, y que será analizado con mayor detenimiento en el tercer bloque del presente trabajo.

66)<sup>42</sup>. Se trata, en definitiva, de mantener una perspectiva creativa del conflicto sobre el conflicto que confía en la interdependencia y la cooperación como condiciones necesarias (aunque no suficientes), al tiempo que no niega el carácter inherente del conflicto<sup>43</sup>.

Precisamente, si entendemos que en toda comunidad existen o existirán parcelas de conflicto o enfrentamiento entre sus miembros, cabe entender que la guerra, o mejor dicho el enfrentamiento armado, resulta una de las soluciones posibles, en este caso, una solución al margen de postulados pacifistas o interpretaciones positivas del conflicto (Lederach, 2000: 59)<sup>44</sup>. De este modo, se puede afirmar que existen dos métodos (dos estrategias) para la resolución de los conflictos sociales. Por un lado, a través de métodos no violentos entendidos como “el arte de la comunicación”. Es decir, mediante la diplomacia, la negociación económica, la mediación política o el acuerdo jurídico. Y, por otro lado, recurriendo a métodos violentos a través del uso de la fuerza, la coacción e, incluso, la disuasión<sup>45</sup>. Un recurso a la violencia que en muchos casos está contemplado en la misma carta de Naciones Unidas, a través de la articulación jurídica del principio de legítima defensa que encontramos en el capítulo séptimo de la misma (Ruys, 2010). De modo que, algunos conflictos pasarán a ser conflictos armados por la naturaleza de las

---

<sup>42</sup> En realidad, la terminología usada aquí es la de *provention* que no tiene una traducción literal y que en la mayoría de los casos aparece asimilada al concepto de *prevention*. Ahora bien, si atendemos a la definición que realiza Burton (1990: 258), quien apunta hacia una serie de actuaciones sobre las raíces del conflicto (causas) que generen unas condiciones de colaboración y buena relación entre actores potenciales de entrar en conflicto, veremos como el concepto de *provention* y su traducción (prevención de *prevention*), así como el contenido de ésta última, son, en la práctica, usadas de forma análoga. De este modo, y en lo que a la presente investigación se refiere, he utilizado ambos conceptos como sinónimos, al interpretar de la misma manera el contenido de los mismos.

<sup>43</sup> Perspectiva que caracteriza, como se verá más adelante, la posición de partida de la *peace research*.

<sup>44</sup> A propósito del conflicto, la referencia a Johan Galtung resulta ineludible. Aun así, debido a que la figura de Galtung forma parte del núcleo duro de la presente investigación (como se ha explicitado anteriormente) se abordará su aportación a la teoría e interpretación del conflicto más adelante.

<sup>45</sup> Es importante subrayar aquí como dentro de las soluciones violentas del conflicto también hay que incluir la disuasión que, aunque no suponga un uso explícito y directo de la fuerza, se sustenta en ella. Es decir, la disuasión como recurso violento no se basa en la puesta en práctica de la capacidad destructiva a modo de represalia, sino en una “declaración de intenciones con un fin estratégico” (Buzan, 1991:188). Es decir, la disuasión se basa en el desarrollo del complejo militar (capacidad destructiva, eficacia en la respuesta, etc.) que intenta persuadir o convencer al potencial oponente en términos de desincentivar un posible ataque. Desincentivos motivados por las consecuencias que se puedan derivar de una agresión, en términos de respuesta por la fuerza.

partes en controversia y la interacción, marcadamente violenta, existente entre éstas.

Siguiendo este orden de ideas, pero situados en un plano analítico distinto que cuando hablamos de conflicto, algo más “macro” si se quiere, emerge el concepto de conflicto armado. Para describir una situación *de facto* que no encaja en la estricta conceptualización que tiene la noción de guerra. Si bien es cierto que las definiciones trabajadas aquí (Wright o Clausewitz) no se pueden considerar como estrictas en cuanto a condiciones de posibilidad se refiere, la tendencia a entender la guerra como un enfrentamiento entre estados se ha ido instaurando en los estudios internacionales desde que se estableció el orden de Westfalia. En este sentido, desde el fin de la guerra fría, la realidad del sistema internacional ha sufrido transformaciones de fondo con la emergencia de conflictos de toda clase. Curiosamente, estos “conflictos posmodernos” se asemejan, en muchos casos al tipo de “guerra pre moderna” (anterior a Westfalia) en la que entidades similares libraban batalla en el seno del proceso de construcción de los estados (David, 2008: 161). De ahí la emergencia del concepto de conflicto armado. Un concepto que, si tomamos como referencia el acervo del Derecho Internacional Humanitario<sup>46</sup>, rama del DIP que rige los conflictos armados, tiene dos acepciones principales.

Por un lado, los conflictos armados internacionales en los cuales se enfrentan dos o más estados. Es una categoría, la de conflicto armado internacional, que deriva del artículo 2 común a los Convenios de Ginebra de 1949 en el que se hace referencia a la aplicación del convenio en caso de guerra declarada o *cualquier otro conflicto armado que surja entre dos o varias Altas Partes Contratantes*. Es decir, entre dos o más Estados. De modo que, un conflicto internacional armado no es más que la existencia de hostilidades y agresiones entre dos o más Estados, sin necesidad de que se trate de una guerra declarada o reconocida por ambas partes. Las condiciones necesarias y suficientes no son otras que: uso de la fuerza armada, entre actores Estado o pueblos que luchan por su libertad en escenarios de ocupación colonial sin importar la duración de las hostilidades ni la mortalidad que éstas produzcan (Pictet, 1952: 32) y sin necesidad que exista una declaración formal, reconocimiento de la situación por las partes involucradas o respuesta por

---

<sup>46</sup> DIH, en adelante.

ambas partes (Gasser, 1993: 540-511). Condiciones de hecho, basadas en lo que efectivamente ocurre sobre el terreno.

Y, por otro lado, encontramos los conflictos armados no internacionales en virtud del artículo 3 común a los Convenios de Ginebra de 1949 y el artículo 1 del Protocolo Adicional II. En primer lugar, el artículo 3 se aplica ante conflictos armados que no sean de índole internacional y que surjan en el territorio de una de las Altas Partes Contratantes entre grupos armados no gubernamentales o entre fuerzas armadas gubernamentales y dichos grupos<sup>47</sup>. Hay que tener en cuenta que las hostilidades, para ser consideradas como conflictos armados, deben alcanzar un mínimo de intensidad, descartándose tensiones o disturbios internos, y tomando en consideración cuando el gobierno recurre al uso de la fuerza militar frente a uno (o varios) grupos no gubernamentales, que también deben disponer de fuerzas armadas organizadas. En segundo lugar, el artículo 1 del Protocolo Adicional II aporta una definición más restringida ya que hace referencia a conflictos armados que se desarrollen en el territorio de una Alta Parte Contratante entre sus fuerzas armadas y fuerzas armadas disidentes o grupos armados organizados que, bajo la dirección de un mando responsable, ejerzan sobre una parte de dicho territorio un control tal que les permita realizar operaciones militares sostenidas y concertadas. Se exige, pues, la existencia de control territorial por parte de los grupos no gubernamentales y, aunque este Protocolo Adicional II no contemple los conflictos entre estos grupos (sin intervención de fuerza militar gubernamental) ello no menoscaba el alcance que sí tiene el artículo 3 en este sentido. En suma, se entiende que un conflicto armado no internacional acontece cuando un grupo no gubernamental se enfrenta con el gobierno establecido o contra otro u otros grupos no gubernamentales mediante el uso de la fuerza armada. Se establece así la necesidad del uso de la violencia armada como condición. Y, al mismo tiempo, se exigirá un mínimo de intensidad en el seno del propio conflicto y una mínima ocupación territorial por parte del grupo no gubernamental, así como una cierta organización colectiva del mismo (Schindler, 1979-II: 147).

---

<sup>47</sup> Cierto es que este segundo escenario plausible de conflicto armado se sitúa al mismo nivel que las infra estatal que se ha explorado más arriba, al hacer referencia a las tipologías descritas y analizadas por Raymond Aron (1963).

En definitiva, se observa como el concepto de guerra no es el único que, en el marco de las Ciencias Sociales y Jurídicas, se ha desarrollado para referirse a la confrontación armada con fines políticos entre grupos organizados y/o gubernamentales. De ahí la necesidad de incluir en este capítulo la referencia a conflicto armado y el alcance que, desde la doctrina, se le ha ido asignando. Hay que adelantar aquí, también, cómo esta terminología (la de conflicto armado) está ampliamente extendida entre aquellos autores considerados como internacionalistas, herederos de la tradición jurisprudencial y teórica del DIP recogida, por ejemplo, en la Carta de Naciones Unidas de 1945<sup>48</sup>. Una propuesta alternativa que amplía los supuestos de hecho que conllevan la guerra. En un intento por superar, por ejemplo, la exigencia de una declaración formal o la inclusión de otros actores más allá de la estricta lógica estatal. Aunque también sea cierto que, en muchas ocasiones, ambos conceptos se utilizan de forma análoga; de ahí la importancia de analizar y profundizar ante la casuística.

### **3.1.1.2. La violencia como recurso de la política.**

En el común denominador entre guerra y conflicto armado encontramos el requisito necesario para ambos conceptos: el uso de la fuerza, es decir, el recurso a la violencia. Si bien es cierto que ante cualquier disputa o conflicto, no sólo en la esfera internacional, sino en cualquier ámbito de la vida (vecinal, familiar, estatal, etc.), el recurso a la violencia no es la única de las alternativas posibles<sup>49</sup>, el recurso a algún tipo de violencia ha estado presente en el seno

---

<sup>48</sup> Me ocuparé de esta corriente o tradición de pensamiento más adelante. En todo caso, y para construir mejor el argumento esgrimido acerca de la preferencia, por parte de los internacionalistas, del concepto de “conflicto armado” por encima del de “guerra” señalar como el mismo término “guerra” no aparece más que una vez en la Carta de Naciones Unidas y, precisamente, fuera del articulado. Algo que, sin serlo, puede resultar algo anecdótico. Cuando, en realidad, resulta un ejemplo muy ilustrativo de la posición que muchos autores de la órbita internacionalista han tomado al respecto, asumiendo las consecuencias que ello conlleva. En todo caso, como ya se ha dicho, esta cuestión será abordada más adelante, en el siguiente epígrafe y en el tercer bloque del trabajo.

<sup>49</sup> Como vimos más arriba, la literatura sobre resolución de conflictos establece una sencilla diferenciación entre regulaciones pacíficas y regulaciones violentas (Muñoz y Molina, 2004: 163-167 y Zartman, 2006: 3). Dentro de las regulaciones que descartan el recurso a la violencia, encontramos una amplia amalgama de posibilidades dependiendo en cada caso de la naturaleza del conflicto, su nivel o el número de actores que se ven sumergidos en éste. Sin olvidar el importante papel que ha ido cobrando desde la segunda mitad del siglo XX la cuestión de la prevención y *provention* de conflictos. Una actuación anticipatoria que intentará resolver los conflictos antes de su aparición y que englobaría acciones que van desde la mediación, la diplomacia, el arbitraje, la autorregulación o la cooperación al desarrollo, entre

de las diversas sociedades y comunidades que se han sucedido a lo largo de la historia de la humanidad, y continúa estándolo.

Sin la intención de valorar su efectividad como propuesta política para la solución de controversias de cualquier índole pero dada su notoriedad y centralidad social, también en el presente trabajo, se ha considerado relevante incluir este apartado sobre el concepto de violencia. Con el único objetivo de revisar y aportar algunas definiciones que sirvan como punto de partida. Y acotar, así, el terreno de juego en el que discurre el presente trabajo en relación con la amplitud de significados que presenta el concepto mismo de violencia.

En este sentido, y como ya ha ocurrido con los conceptos de guerra y conflicto armado, existen un sinnúmero de definiciones e interpretaciones acerca del fenómeno de la violencia, más allá del propio concepto de guerra, por ejemplo, aunque ésta suponga “la forma más brutal de violencia” (Muñoz y Molina, 2004: 253). Sin embargo, esta polisemia y variada interpretación que presenta el concepto de violencia no debe suponer un inconveniente para proponer una exploración del mismo, sino todo lo contrario, resulta un motivo más para justificar una buena comprensión de éste.

Empezando desde una perspectiva muy generalista, la violencia se manifiesta, como decimos, de muchas formas y maneras. La literatura especializada en esta cuestión relata hasta once tipos de violencia, e incluso deja la puerta abierta para la inclusión de nuevas variantes. Así pues, existe violencia de género, política, doméstica, patológica, social, militar, estructural, cultural, física, simbólica, psicológica; por poner algunos ejemplos. Pero, en todo caso, la violencia ha sido definida como “un tipo de interacción humana basada en la coacción, la amenaza o el daño físico”<sup>50</sup>. Una definición, que siendo útil como

---

otros ejemplos. Intentando transformar un escenario de “lucha entre dos personas o grupos interdependientes que persiguen objetivos incompatibles, recompensas escasas e interferencia del otro en la realización de las propias metas” (Hocker, 1978: 9). Por su parte, las regulaciones violentas no sólo están representadas por el recurso a la violencia *stricto sensu*, como sería el caso de la guerra, existen variantes relativas al concepto de violencia latente como, por ejemplo, la amenaza o la disuasión. En todo caso, se entiende que en el primer escenario, el de las soluciones pacíficas, operaría una lógica política al estilo de la descrita por Arendt (2005: 51) en la que el proceso político se asemeja a un diálogo. Por el contrario, la opción de la resolución violenta de conflictos compartiría con Carl Schmitt una misma comprensión de la política como una confrontación basada en una lógica de amigo-enemigo (1991: 56 y 57). Dos concepciones del proceso político que ayudan a ilustrar mejor las dos tendencias, las dos alternativas, para la resolución de conflictos.

<sup>50</sup> Definición al uso de la Real Academia de la Lengua Española.

punto de partida, debe ser matizada y completada en aras de una mejor comprensión en el seno de la presente tesis doctoral<sup>51</sup>. Es por ello que tras una definición de mínimos y con intención descriptiva es necesario añadir una serie de atributos y matices indispensables.

En primer lugar, una primera distinción. La violencia puede acontecer en el ámbito individual, entre particulares en términos jurídicos, pero también puede involucrar a comunidades, pueblos, sociedades o estados. Es decir, puede manifestarse en una dimensión distinta a la estrictamente individual. Es precisamente este tipo de violencia, principalmente, en torno al cual pivotará el debate del pacifismo<sup>52</sup>. En realidad, en concordancia con la lógica *clauswitziana* acerca de la guerra como fenómeno político, la violencia debe considerarse, también, como un fenómeno social y político; aun siendo conscientes que existen otras lógicas de interacción. Adquiere, la violencia, un componente social y político que afecta a su comprensión, razonamiento y justificación.

Situados en este punto del análisis, en segundo lugar, la violencia será, pues, un recurso social o, si se prefiere, “una realidad creada” (Muñoz y Molina, 2004: 237). Un acuerdo intersubjetivo que afecta al ámbito de lo emotivo (daño, sufrimiento, muerte), lo cognitivo (miedo, angustia, culpa) y lo conductual (valoración y significación socio-moral). Un recurso que, aunque acontezca de distintas formas (conductas, emociones, vivencias, ideas, actos o realidades sociales e históricas) siempre combina los ámbitos aquí señalados: lo emotivo, el hecho en sí, lo cognitivo, la forma de recepción del hecho y finalmente un momento valorativo relativo a la aceptación, justificación o legitimación de éste. Es, precisamente, este último ámbito donde se sitúa la mayor parte del debate y la discusión de la presente investigación doctoral.

---

<sup>51</sup> Por motivos relativos al objetivo y objeto de estudio de la presente investigación se han dejado al margen exploraciones del fenómeno de la violencia tan interesantes y profundas como, por ejemplo, la cuestión del componente psicológico o genético de la misma, una perspectiva económica o un estudio antropológico de ésta. Ámbitos académicos interesantes pero alejados del ámbito de estudio de la presente investigación doctoral.

<sup>52</sup> Ciertamente es, como se verá en el segundo y tercer bloque, que algunos exponentes del pacifismo subrayan, también, la importancia de una actitud no violenta en todos los ámbitos de la vida. Ya sea como requisito para el mantenimiento de unas relaciones sociales sanas, como por el convencimiento moral de la necesidad de comportarse de esta manera (Cortright, 2010: 138). En todo caso, si analizamos la posición pacifista en relación al eje de debate al que se ha hecho referencia, la discusión se sitúa, indudablemente, en el ámbito de la violencia colectiva. Sin perjuicio que algunos de los argumentos pacifistas aborden la cuestión de la posición y comportamiento individual, pero considerando estos aspectos una causa (incluso una condición) antes que una consecuencia.



En suma, la violencia que aquí se tiene en cuenta no es otra que la violencia con fines políticos o enmarcada en un proceso de decisión política; como lo es, también, la guerra. En todo caso, la diferencia entre ambos conceptos es que resulta difícil imaginar la guerra al margen de la política, mientras que la violencia, a tenor de lo expuesto (y aunque no sea objeto de estudio de la presente investigación), tiene un amplio espacio al margen de lo político. En todo caso, es importante, aquí, remarcar que existe una violencia con fines políticos. Pudiendo ser un instrumento de resolución de controversias entre Estados enfrentados, como elemento que, legítimamente entendida, da sentido al Estado<sup>53</sup> o como herramienta de revolución social por parte de uno o varios grupos no gubernamentales (Braud, 2004: 109-114).

En este mismo orden de ideas, parece interesante revisar la aportación de Conrad Eggers (1970) tal y como destaca Blanco Ande al referirse a la violencia como “lo antagónico de la paz” (1989-1990: 55). Así las cosas, Eggers realiza una clasificación tripartita en relación con el concepto de violencia que reza de la siguiente manera (Eggers, 1970: 23). Una primera acepción que se debe asimilar como aquella violencia opresiva que supone un obstáculo para la naturaleza del hombre en sentido estricto, de modo que ésta acontece cuando impide el desarrollo de sus potencialidades creativas<sup>54</sup>. Una segunda tipología de violencia, la violencia subversiva, que se define como aquella que ataca el cuerpo legal vigente ya que, quienes la instigan, se situarán en contra del orden establecido. Y finalmente, una tercer tipo de violencia, la violencia coercitiva, para referirse al concepto clásico de violencia directa a la que se recurre para trabar o influir sobre la decisión de otro hombre (o colectivo) para obligar a hacer algo independientemente de la distribución de preferencias del destinatario (Eggers, 1970: 84).

Antes de finalizar, considero relevante realizar algunas indicaciones puntuales y breves sobre la interpretación y explicación que, sobre la violencia, se ha ido siguiendo desde la *peace research*. En este sentido, la perspectiva de los investigadores por la paz distingue claramente dos tipos principales de

---

<sup>53</sup> Basta recordar aquí la interpretación de Max Weber en la que definió el “Estado como aquella comunidad humana que, dentro de un territorio (...) reclama para sí (con éxito) el monopolio de la violencia legítima” (1967: 83).

<sup>54</sup> Tipología de violencia muy en sintonía, como se verá, con el concepto que desde la investigación por la paz preconizará la existencia de una violencia estructural, como la típica forma de violencia indirecta.

violencia: la violencia directa y la violencia indirecta. Punto de vista que fue introducido por Galtung hacia finales de la década de los sesenta y principios de los setenta.

La primera tipología de violencia, la violencia directa, hace referencia a la violencia física. Ésta se podría definir como aquella violencia que ejerce un grupo de individuos sobre otro grupo (o un individuo sobre otro individuo) a través de cualquier tipo de herramienta, recurso o tecnología. Es decir, utilizando desde la fuerza que uno tiene, mediante el uso de una espada o recurriendo a las posibilidades que ofrece un *drone*. El segundo tipo de violencia, la indirecta, aparece cuando encontramos la violencia estructural (o institucional) y la violencia cultural, hace referencia a aquella violencia “que hace que los humanos nos dañemos unos a otros sin que exista un enfrentamiento directo ni, incluso, voluntad de dañar” (Wigert, 2008: 2006). Por su parte, la violencia estructural o institucional hace referencia a aquellas estructuras y relaciones sociales que impiden el desarrollo de las capacidades potenciales de cada individuo. De modo que existe violencia estructural fruto de una “diferencia entre lo potencial y lo real” (Lederach, 2000: 32). Por su parte, la violencia cultural hace referencia a los sistemas de legitimación, los discursos de apoyo, ideologías configuradoras, etc... que justifican la existencia de violencia directa y la violencia estructural (Galtung, 1990). En suma, dos tipos de violencia, directa e indirecta, que generan muy distintas formas de relación entre individuos y sociedades en función de las necesidades que estos y estas mismas presentan. Ello se recoge, de manera sintética, en la tabla 3.

Tabla 3:

	<b>Necesidades de supervivencia</b>	<b>Necesidades de bienestar</b>	<b>Necesidades de Identidad</b>	<b>Necesidades de Libertad</b>
<b>Violencia Directa</b>	Muerte	Sanción, acoso	Anomía	Represión, chantaje.
<b>Violencia Indirecta</b>	∅	Explotación A (directa)	Exploración B (segmentación)	Marginación y Fragmentación

Fuente: Galtung (1990).

Finalmente, cabe puntualizar como este diagnóstico realizado desde la *peace research* respecto de la violencia directa y la violencia indirecta, se debe contextualizar junto con las aportaciones sobre la conceptualización del conflicto (idea positiva del conflicto) que se ha revisado anteriormente. Y, al mismo tiempo, sirve de punto de partida para la construcción y reformulación, desde la misma *peace research*, del concepto de paz. Cuestión de la que me ocuparé a continuación.

### **3.1.2. La paz como objetivo: definiciones y tipologías.**

Si, como se ha visto, hablar de guerra es hablar de paz, hablar de paz es, también, hablar de guerra. Ambos conceptos se nos presentan, con matices, ciertamente unidos. Aunque no en todos los casos, lo veremos más adelante, suponen dos caras de la misma moneda, resulta difícil escapar a una exploración conjunta de ambos. Es decir, entiendo que abordar la cuestión de la guerra implica, también, analizar y comprender el significado de la palabra paz. De ahí la importancia y la justificación de detenernos en el análisis y la conceptualización de ésta en el presente apartado, como se ha hecho con el concepto de guerra.

En este sentido, y como ya se vio al abordar el concepto de guerra, la idea de paz sufre una excesiva polisemia, lo cual hace igual de necesario una buena aproximación y delimitación de ésta. No sólo para una comprensión de la idea de paz en el marco de la presente investigación sino, también, para entender el alcance y el significado del mismo en el seno de la historia del pensamiento social, los estudios estratégicos o la historiografía. En definitiva, se trata de aportar algo de orden y de sistematización alrededor de esta idea, esta palabra, tan usada y conocida como abstracta e inconcreta.

Para ello, he tomado como punto de partida el significado primitivo de la palabra paz, el etimológico, que nos invita a pensar en la paz como una construcción social que surge del pacto y de ahí el binomio *pax-pactum* (Cady, 1984: 173). Sin embargo, intentando ir más allá de lo que nos aporta esta visión etimológica, he comenzado la exploración conceptual y definitoria de la idea de paz siguiendo a Christopher Pieper en su entrada sobre los conceptos y las definiciones de paz en la *Encyclopedia of violence, peace and conflict*

(2008). En esta definición, el autor toma como punto de partida la diferenciación entre una definición descriptiva y una definición prescriptiva. De este modo, encontramos, en primer lugar, una definición que atiende sólo a las condiciones materiales que permiten hablar de la existencia de paz, una definición que haría referencia a la inexistencia de violencia, ausencia de hostilidades, es decir, a un estado de no-guerra. En este sentido, se puede constatar que si la guerra se define, como hemos visto, de manera positiva, la paz se define, en una primera exhortación, como el negativo de guerra: en palabras de Thomas Hobbes, “el tiempo que no es guerra es paz” (1969: I, 14, 11). Es decir, como aquellos momentos en los que no hay guerra, entendida como confrontación política mediante la lucha armada entre dos grupos similares (Bobbio, 1982: 160), o dicho de otro modo, como la “suspensión más o menos duradera de las modalidades violentas de rivalidad entre unidades políticas” (Aron, 1963: 192). Esta primera definición hace referencia a dos cuestiones relevantes. Por un lado, a la existencia de un periodo concreto en el tiempo en el que, por otro lado, el recurso a la fuerza armada directa como método de resolución de conflictos políticos o sociales brilla por su ausencia<sup>55</sup>. En definitiva, la paz, desde un punto de vista descriptivo es, simplemente, la “ausencia de conflicto desarrollado mediante la fuerza armada entre dos grupos diferentes y con cierta similitud entre sí” (Ruiz Miguel, 1988: 51)<sup>56</sup>.

Como se observa en esta primera definición, la paz se describe, se explica, en función de otro concepto, otra idea, como es la existencia (o no existencia) de guerra. Es por ello que, en muchas ocasiones, se nos ha presentado el concepto de paz como un concepto débil, por su dependencia. Mientras que guerra se ha definido como el concepto fuerte de la ecuación (Bobbio, 2009: 549). Remarcando que la relación entre ambos se resume de manera que el concepto de guerra es el independiente, siendo paz el concepto dependiente.

No obstante, el debate o la discusión acerca del modo en que se presenta el concepto de paz no termina aquí, sino todo lo contrario. Así pues, desde la

---

<sup>55</sup> Resulta necesario aquí subrayar esta característica que implica efectividad real de un ataque armado o violento. Ya que, como se verá más adelante, Galtung basará sus definiciones de paz en relación con sus concepciones de violencia: directa, estructural o cultural. En este epígrafe se presentarán las dos concepciones de paz, la negativa y la positiva, dejando para más adelante (en el tercer bloque) el análisis y la valoración de la posición de Galtung sobre la conceptualización de la idea de paz.

<sup>56</sup> Sirva como definición operativa de paz, en sentido descriptivo (o negativo) ésta última realizada por el profesor Alfonso Ruiz Miguel. En dicha conceptualización, la paz se asemeja a la ausencia de violencia física y directa mediante el recurso del uso de la fuerza.

definición de paz como no-guerra se ha ido avanzando y ampliando su definición al incluir, por ejemplo, características o condiciones como el bienestar, la armonía, la serenidad o la tranquilidad. Es decir, se amplía la fundamentación del concepto mismo de paz dando lugar a un nuevo escenario de definiciones y situando el debate en un punto distinto. La paz toma, ante este cambio de enfoque, un valor positivo, un contenido propio y, para algunos autores, una intención prescriptiva (Pieper, 2008: 1550). Así pues, gracias a este proceso de inclusión de nuevas dimensiones, nuevas condiciones, va emergiendo a todos los efectos el concepto de paz positiva (Cortright, 2008: 6). Pero vayamos por partes.

Un buen punto de partida para ilustrar la evolución del concepto de paz y la forma que toma en este contexto de reformulación puede ser la definición de Wright en la que apuesta por que la paz sea una “condición de una comunidad donde prevalezca el orden y la justicia, tanto desde un punto de vista interno, entre sus miembros, como externo, en las relaciones con el resto de comunidades” (1942: 174). En esta definición se hace referencia a dos cuestiones importantes. Por un lado, la relevancia del orden. Es decir, la capacidad de ordenación que tenga el derecho, tanto a nivel nacional como internacional. Por otro lado, Wright remarca la importancia de la cuestión de la justicia. De este modo, la definición de paz queda condicionada al contenido y significado que se le otorgue al concepto de justicia. Así pues, la definición de Wright se interpreta en el sentido de ampliar la cuestión de la justicia, matizada, en muchos casos, en el sentido de justicia social. De modo que, la paz, ya no se considera sólo la mera ausencia de violencia (en el sentido estricto de violencia física, daño o dolor) sino que se requieren otros atributos, otras condiciones, para poder hablar de la existencia de paz (Curle, 1978: 88). En suma, de una definición de paz como el negativo de guerra va emergiendo una concepción positiva de la paz en la que ésta debe compaginar la ausencia de violencia directa con unos mínimos de bienestar social, libertad, justicia o lo que es lo mismo, la ausencia de violencia cultural (discurso cultural o construcción dialéctica que legitima la violencia) y, lo más importante, ausencia de violencia estructural. Un tipo de violencia que, como se mostró anteriormente, se manifiesta cuando se dan situaciones de empobrecimiento social, represión política, ausencia de respeto de los derechos humanos o

menosprecio del derecho de autodeterminación (Cortright, 2008: 7 y Galtung, 1969: 167-197)<sup>57</sup>.

En este mismo orden de ideas, hay que tener en cuenta que el concepto de paz positiva, como el resto de definiciones que se vienen trabajando, “no es fácil de comprender” (Wright, 1942: 263) probablemente porque tampoco sea fácil de definir y sistematizar, fruto de sus múltiples interpretaciones. Sin embargo, resulta un concepto necesario para una correcta comprensión del debate sobre la justificación de la guerra y la paz o para analizar el discurso ideológico y la discusión teórica del pensamiento pacifista. Es por ello que merece que nos detengamos durante algunos párrafos.

Recuperando la distinción inicial del profesor Pieper entre definiciones descriptivas y definiciones prescriptivas, al respecto del concepto mismo de paz, debemos situar la noción de paz positiva en el segundo bloque. De modo que el adjetivo expresa “tanto un sentido lógico como valorativo” (Ruiz Miguel, 1988: 51) en el sentido ya descrito de armonía, fraternidad y bienestar. Precisamente, el mismo Ruiz Miguel apunta, brevemente, hacia una posible conexión entre esta visión prescriptiva del concepto de paz y el desarrollo de la tradición judeocristiana en torno a una idea de paz como caridad, amor, fraternidad, etc. (1988:53).

En realidad, esta tendencia a interpretar la paz en sentido positivo, prescriptivo, no es monopolio de la tradición judeocristiana. Podemos encontrar referencias a una interpretación positiva de la paz en la antigüedad griega, con el concepto de *eirene* asimilable a armonía. Un contexto, el de la antigua Grecia, del que recuperamos aportaciones como la de Platón, quien habla de la paz como algo que “surge de la justicia en el hombre y de la tranquilidad en la sociedad” (Diez del Corral, 1987: 19). Por su parte, en el seno del Imperio Romano, *pax* no sólo significa beneficio de unos (los romanos) sobre otros (los bárbaros) sino que implica, también, seguridad. Del mismo modo, el hinduismo asimila la idea de paz con la de *shanti*, es decir, “tranquilidad y orden perfecto de la mente” (Lederach, 2000: 27) o bien en el seno del jainismo encontramos el concepto

---

<sup>57</sup> El desarrollo del concepto de paz positiva se debe, en gran medida, a las aportaciones de Galtung (Bobbio, 2009: 555). Un desarrollo conceptual y teórico que se abordará más adelante con más detenimiento y profundidad ya que se trata de uno de los autores centrales, seleccionados para el tercer bloque. Sirva, por el momento, este primer esbozo para diferenciar los conceptos de paz positiva y de paz negativa.

de *ahimsa* que más tarde tomará Gandhi como punto de partida y que se debe interpretar en términos de no-dolor (noviolencia) universal.

Aun así, y como ya se ha apuntado, donde más visibilidad adquiere esta cuestión de la interpretación positiva, ampliada, del concepto de paz es en la tradición judeocristiana. En este sentido, encontramos por un lado la expresión hebrea *Shalom* que significa bienestar o prosperidad en el marco de unas relaciones humanas justas y, por otro lado, al concepto de *ágape* en el contexto del antiguo cristianismo y asimilable al sacrificio, amor al prójimo o la comprensión<sup>58</sup>.

Pero no todas las aportaciones hacia la construcción de una idea de paz en términos valorativos relativos al deber ser provienen del pensamiento o acervo religioso. Como bien apuntan Ruiz Miguel (1988: 54) y Bobbio (1982: 166) existen ejemplos desde lo laico, por así decirlo, como el de Spinoza para quien la paz no era sólo el cese de las hostilidades, sino que suponía una virtud fundamental para la fortaleza del ánimo. O bien, Erich Fromm quien define la paz positiva como un “estado de armonía fraternal de todos los hombres” (1970: 190). Finalmente, es el autor de referencia, Galtung, quien recogerá y consolidará esta vía de interpretación positiva de la paz. Aunque sin renunciar a la validez y utilidad de la idea de paz negativa como ausencia de violencia.

Más concretamente, Galtung, en una primera etapa (1950-1970), adoptó el punto de vista de Wright a través del concepto de paz negativa. Pero en una segunda etapa, y tras realizar un giro epistemológico introduciendo el papel explicativo de la estructura económica y social en su análisis, apostó por la existencia de dos dimensiones en el seno del concepto de violencia, como se ha visto anteriormente. La violencia directa, que dará lugar a una paz negativa y la violencia estructural como “causa de la diferencia entre lo potencial y lo real” (Galtung, 1975: 110-111). En este contexto, la violencia estructural supone un obstáculo para el desarrollo de las capacidades del individuo, siendo la paz positiva el resultado de una “cooperación no violenta, igualitaria, no

---

<sup>58</sup> Cabe señalar aquí, como San Agustín de Hipona ya piensa en diferentes niveles de paz en relación con el concepto de justicia: “la paz de los pecadores, en comparación con la paz de los justos, no merece ni el nombre de paz” (Baqués 2007: 52). De modo que se observa como la construcción de un concepto de paz más amplio en relación con la mera ausencia de violencia es algo que se remonta lejanamente en el tiempo. Aunque las referencias más destacadas, su desarrollo y la agudización del debate sean más contemporáneas.

explotadora y no represiva entre entidades nacionales o personales” (Galtung, 1975: 178).

En suma, la revisión de la literatura existente en torno al concepto de paz, nos muestra la doble visión de la misma. Una primera conceptualización de la paz como el negativo de guerra, donde la paz es la ausencia de violencia directa o de enfrentamiento armado, donde paz es igual a no-guerra. En este contexto, no hay duda de que se define “un concepto respecto del otro (...) como el movimiento en tanto que ausencia de quietud” (Bobbio, 2009: 548)<sup>59</sup>. Por otro lado, un segundo concepto de paz en el que entran en juego otras variables relativas al bienestar, el desarrollo económico, o la justicia social. Lo que significa, según Bobbio, un cambio radical en el seno de lo político, lo económico y lo cultural, aunque, como indica el italiano, con ciertas dudas sobre la relación que plantea “el problema de la paz internacional y el de la justicia social como problemas distintos” (Bobbio, 2009: 557). Una afirmación que conlleva la introducción de algunas enmiendas al diagnóstico realizado por Galtung, entre otros. En todo caso, este concepto de paz positiva nos remite a una manera distinta de entender la paz más allá de la mera ausencia de violencia, dando forma al maximalista concepto de paz justa. Como se puede observar en la tabla 4 que ejemplifica el contenido de las distintas paces (negativa y positiva) en función del tipo de actores en interacción; y que complementaría la tabla 3, mostrada anteriormente.

---

<sup>59</sup> El mismo Bobbio detecta la posibilidad, luego introducida mediante el concepto de paz positiva, de que los conceptos de guerra y paz no sean antagónicos u opuestos sino, más bien, contrarios. Es decir, pasar de una exclusión mutua (si hay paz, no hay guerra y a la inversa) a comprender que existente matices y que, en todo caso, sea más conveniente advertir que ambos conceptos son contrarios y por ello acepten, por así decirlo, estados intermedios. Aunque, dicho sea de paso, el uso más común en la disciplina, sea el de relacionarlos de manera excluyente. Y es, precisamente, el que se ha tomado en el presente trabajo.



Tabla 4:

	<b>Paz negativa</b>	<b>Paz Positiva</b>
<b>No organizada</b>	Ausencia de violencia física (violaciones, secuestros, homicidios, etc.)	Ausencia de violencia estructural (microestructuras que producen desigualdad)
<b>Organizada</b>	Ausencia de guerra, terrorismo, conflicto armado	Ausencia de estructuras (macro) que produzcan desigualdad, daño medioambiental, etc.

Fuente: Brock-Utne, B. (1997).

En otro orden de cosas, y en lo que a la presente investigación se refiere, he considerado oportuno, por necesario, tomar en consideración ambas explicaciones, ambas visiones sobre la paz, en tanto que definiciones operativas si se quiere. Es decir, para poder comprender y analizar correctamente la teoría política del pensamiento pacifista, el debate que reside en su interior o bien con otras tradiciones de pensamiento, hay que atender e integrar tanto la visión positiva de paz como su negativo. Esta decisión viene motivada, como se verá, por el hecho que los autores analizados anclan su discurso recurriendo, según el contexto, el momento o la situación del debate, en ambas visiones.

En todo caso, este análisis que muestra la existencia de dos conceptos, dos ideas sobre el concepto de paz no deberían conllevar la confusión, en ningún caso, de interpretar ambos conceptos como dos tipos distintos de paz. Debido a que son, en todo caso, dos maneras distintas de entender, interpretar y, por ello, definir el concepto de paz. Dos opciones que, al mismo tiempo, no se presentan (ni deben ser interpretadas) como antagónicas sino compatible aunque no complementarias. Me explico.

A propósito de la relación entre ambas, la mayoría de la literatura y referencias consultadas sitúan en un primer escalón, más simple a nivel de definición que no por ello más sencillo de llevarse a cabo, el concepto paz negativa. Al mismo

tiempo, debido al mayor número de atribuciones y características que aglutina, el concepto de paz positiva se situaría en un segundo nivel. Es por ello que cabe esperar la siguiente dinámica relacional entre ambas ideas: si hay paz negativa, ello no implica la existencia de paz positiva y, por el contrario, si hay paz positiva ello implica la ausencia de violencia directa y, por tanto, de paz negativa. Es decir, según los defensores de esta aproximación, la única combinación imposible, en virtud de lo descrito, sería la inexistencia de paz negativa y la existencia de paz positiva. O dicho de otro modo, la paz positiva acontece cuando desaparece la violencia, en cualquiera de sus acepciones: directa o personal, estructural y cultural<sup>60</sup>. En todo caso, se pone de manifiesto como paz positiva y paz negativa no deben interpretarse en tanto que tipologías o variaciones de un mismo concepto, y mucho menos como distintas caras de una misma moneda, es decir, como antagónicas. Sino, por el contrario, es más que recomendable entenderlas como concepciones o explicaciones distintas de un mismo fenómeno.

Precisamente, de la interacción entre ambas visiones, ha emergido recientemente, desde la *peace research*, una tercera vía interpretativa acerca del fenómeno de la paz: la idea de paz imperfecta. Un modelo híbrido, si se quiere, que intenta situar el debate en otro nivel de discusión, atendiendo a las condiciones reales en las que acontecen hoy día los posibles momentos de paz

---

<sup>60</sup> En este sentido, si atendemos a las fuentes consultadas, y como ya he apuntado anteriormente, la paz positiva se debe situar en un nivel superior respecto de la paz negativa y la violencia directa. En realidad, el concepto de paz positiva y, por ello, también el de violencia estructural, emergen en el seno de la investigación por la paz fruto de un esfuerzo de comprensión del conflicto, en todas sus facetas, al considerar las explicaciones clásicas de la violencia (Clausewitz, Wight o Morgenthau) como insuficientes (Weigert, 2008: 2005). En todo caso, uno podría cuestionarse acerca de algunos posibles escenarios de violencia directa sin necesidad de violencia estructural. Propongo aquí dos ejemplos: el caso de la violencia extrema contra una etnia en concreto (el caso del exterminio judío durante la segunda guerra mundial) o, por ejemplo, algún episodio de enfrentamiento dentro de las fronteras de un estado que, incluso habiendo consolidado altas cotas de bienestar gracias a un eficiente sistema de redistribución de la riqueza. Pues bien, en el primer caso la literatura que defiende la validez explicativa de la paz positiva (y, por ello, de la violencia estructural) hará referencia al concepto, también presentado anteriormente, de violencia cultural Entendida como la difusión de un discurso o la extensión de una opinión pública que legitime el uso de la violencia, incluso en casos tan moralmente *ab limitem* como el ejemplo de la segunda gran guerra. En este sentido, la violencia cultural acabará formando parte del componente estructural (Galtung, 2003). Por otro lado, en el segundo de los supuestos la respuesta, desde la *peace research*, se ceñiría a insistir en la existencia, aunque fuese en la esfera de lo latente, de alguna clase de conflicto estructural que estuviera coartando el libre desarrollo de las capacidades del ser humano (identidad nacional, precarización laboral fruto de la temporalidad, externalización de servicios, etc.); como explicación del enfrentamiento violento; más allá de la labor que estuviese realizando el desarrollo de un eficaz y eficiente *welfare state*.

y las realidades potenciales de construir escenarios pacíficos (Rapoport, 1992 y Elias-Turpin, 1994).

La propuesta de paz imperfecta pretende englobar las dos clásicas visiones de paz, la positiva y la negativa, junto con la realidad conflictiva de las sociedades humanas. En este sentido, partiendo de la conocida sentencia pacifista que admite que “no hay caminos para la paz, sino que la paz es el camino” , entendiendo que la paz no se baraja entre absolutos sino que es fruto de una suma paulatina de pequeñas metas o cambios. Aceptando la imperfección que conlleva lo humano y lo social (pasiones, conflictos, aciertos, maldades, etc.), algunos investigadores por la paz han venido apostando por una idea de paz más flexible, relativa a algo que está en construcción (un proceso). Sería una idea de paz imperfecta que convive con el conflicto aunque no renuncia a solucionarlo o mejor dicho, a ir solucionándolo<sup>61</sup>. Así las cosas, “entenderemos la paz imperfecta, como una categoría de análisis que reconoce los conflictos en los que las personas y/o grupos humanos han optado por potenciar el desarrollo de las capacidades de los otros, sin que ninguna causa ajena a sus voluntades lo haya impedido” (Muñoz y Molina, 2004: 47).

En este sentido, si la paz negativa es la ausencia de violencia, la paz positiva se asemeja a las experiencias de justicia social, la paz imperfecta sería el resultado de las interrelaciones entre instancias de paz. De modo que la paz (imperfecta) existe en “aquellos procesos conflictivos donde se alcanza el máximo de bienestar posible” (Muñoz y Molina, 2004: 28). La paz imperfecta es, pues, un elemento en constante construcción y evolución fruto del entorno en el cual emerge. Es un contexto de riesgo, donde los retos acontecen desde cualquier ámbito (social, demográfico, internacional, económico, político, etc.) que no permitiría hablar más que de una paz imperfecta, como por terminar, es decir, una “paz (...) como un proceso inacabado pero del cual existen muchas experiencias en todas las realidades sociales” (Muñoz, 2001: 7).

---

<sup>61</sup> En un sentido muy similar se manifestará, por ejemplo, Immanuel Kant (que ubicaremos, sin demasiada duda ni debate en torno al cosmopolitismo) el cual acepta, sin demasiado problema, que “la idea de paz perpetua sea, ciertamente, una idea irrealizable” (Kant, 1989: 190). A lo que adjuntará, muy en la línea de este concepto de paz imperfecta, que “los principios políticos que tienden a realizar tales alianzas entre los Estados, en cuanto sirven para acercarse continuamente al estado de paz perpetua (...) son sin duda realizables, en la medida en que tal aproximación es una tarea fundada en el deber y, por tanto, también en el derecho de los hombres y de los Estados” (Kant, 1989: 191).

Como veremos más adelante, esta visión de la paz también se ha tenido en cuenta, en aras de interpretar adecuadamente las propuestas y aportaciones de los autores seleccionados. Así pues, se han tomado como referencia, como punto de partida, tres concepciones sobre la idea de paz: la paz negativa, paz positiva y la paz imperfecta. Tres visiones distintas, tres interpretaciones, sobre una misma idea. En todo caso, y como ya se señaló anteriormente, estos tres conceptos no deben ser interpretados como tipos de paz dentro de una gran clasificación, sino como tres definiciones distintas. Será, dentro de cada una de estas visiones, donde encontremos tipologías distintas generando clasificaciones y variaciones de un mismo concepto o idea.

A propósito del interés por las clasificaciones de paz que se han realizado entre la extensa literatura existente, propongo tomar como referencia la obra *Paz y Guerra entre las naciones* de Raymond Aron. En esta amplísima monografía, a la que ya se ha hecho referencia en el presente trabajo, Aron reflexiona acerca de los distintos tipos de paz que han acontecido o que, en su defecto, pueden acontecer. Tomando como punto de partida la paz “como el fin al que atienden todas las sociedades” (1963: 191) y entendiendo que la paz supone “la suspensión, más o menos duradera, de las modalidades violentas de la rivalidad entre unidades políticas” (1963: 192), es decir, paz como no-guerra (paz negativa), Aron establece, en un primer momento, tres tipos paz. Tres variantes definidas en función de las relaciones de poder, el modo en cómo se relacionan las distintas fuerzas, es decir, los distintos actores en conflicto. Estos tres tipos de paz son, la paz de equilibrio, la paz imperial y la paz hegemónica.

El primer escenario, la paz de equilibrio, acontece cuando se establece una situación de estabilidad, de equilibrio, aceptada entre las partes<sup>62</sup>. El segundo caso, la paz hegemónica, aparece cuando una de las partes es superior a las demás pero esta no tiene afán expansionista alguno. En este caso, la paz no surge de la igualdad, del equilibrio, entre entidades sino del convencimiento que se tiene, por parte de las partes no hegemónicas “no confían en poder modificar el *statu quo*” y a la vez, la potencia hegemónica, como ya se ha

---

<sup>62</sup> Aunque con matices, se pueden encontrar similitudes con el desarrollo del concepto de “equilibrio de poder” como factor explicativo del comportamiento de los principales actores en el contexto de las relaciones internacionales, como el que encontramos en Buzan (1991: 199) y Barbé (1987).

dicho, “no busca absorber las unidades reducidas” (1963: 193). En cambio, en el tercer y último escenario, la paz por imperio, una parte domina el todo de manera tan intensa que desaparece la autonomía del resto de actores, su capacidad de decisión política y la posibilidad de recurrir a la violencia. En este último escenario, el “Estado imperial se reserva, finalmente, el monopolio de la violencia política” (1963: 211)<sup>63</sup>.

Sin embargo, la exploración de Aron no termina con estas tres variantes<sup>64</sup>. Él mismo detecta que hay otros criterios, a parte de las relaciones de poder, a través de los cuales proponer o pensar en tipologías de guerra distintas. Como se verá, estas variantes que añade Aron adoptan una serie de atributos, más allá de la mera ausencia de violencia en el nivel que sea: estado, región, imperio. Siendo más precisos diremos, como apunta Aron, que la introducción de, por un lado, una referencia a los objetivos, los fines y el proceso de legitimación-justificación y, por otro lado, la observación de los medios (política militar, aparato militar y nivel tecnológico) nos invitan a pensar en otras tipologías de paz y, también, de guerra.

El primer de los escenarios es la paz por impotencia o paz por el terror. Situados en el contexto de finales del siglo XX, y teniendo en cuenta el nivel de desarrollo armamentístico logrado emerge un tipo de paz entre unidades políticas que son capaces de provocar un daño mutuo mortal. En este caso la capacidad de imponer una voluntad sobre otra, la de una unidad sobre otra, desaparece. Y con ello las tipologías de paz de equilibrio, hegemonía o imperio. Se trata de una paz excesivamente armada lo que significa que el estado de paz, como tal, se reviste de cierta fragilidad. Es también, un tipo ideal que nunca ha acontecido, ni siquiera entre EEUU y la URSS (Aron, 1963: 202), aunque sea admisible la confusión de este escenario con la lógica del equilibrio del terror. En este contexto, las armas de destrucción masiva juegan un papel central, argumenta Aron, al hilo de la tesis que defenderán más tarde Norberto Bobbio, al considerar la guerra nuclear “como un camino bloqueado” (1982: 25) o Edward Palmer Thomson al considerar “las armas nucleares como la

---

<sup>63</sup> Se trata, pues, de una paz asimilable, por ejemplo, con el periodo, ya explorado, de la *pax romana* (Bobbio, 1982: 176).

<sup>64</sup> En realidad, en su interpretación posterior, Bobbio (1982) reformulará la aportación de Aron dando como resultado tres tipos de paz distintos. Una paz por potencia, donde deberíamos inserta las tres modalidades (equilibrio, hegemonía o imperio), una paz de impotencia o paz por el terror, el segundo escenario que aquí se describe, y la paz de satisfacción, el tercero.

supresión de la política” (1986: 118). Unas posiciones que, en suma, interpretan la guerra nuclear y la destrucción total como un sinsentido desde el punto de vista de los objetivos políticos. Al tiempo que no está garantizado la contención en el uso de armamento altamente destructivo, de modo que si finalmente se opta por una estrategia de construcción de paz basada en el temor existe la posibilidad de no alcanzar los objetivos de paz establecidos.

El segundo escenario, que emerge entre la paz por el terror y la paz por el poder o “de potencia” (en alguna de sus tres variantes: equilibrio, hegemonía o imperio), se basa en una idea de paz edificada sobre el acuerdo entre las partes que Aron califica como paz de satisfacción, donde los estados están satisfechos por el *statu quo* establecido. Para la consecución de este marco se necesitan, apunta el francés, una serie de condiciones. Destacan entre ellas, el respeto hacia el estado de las cosas establecido, con ello la ausencia de ambiciones expansionistas por los motivos que fueren y un acuerdo general sin exclusiones. Lo que significa “una revolución en el curso de las relaciones internacionales, (...) para poner fin a la era de la sospecha y abrir la era de la seguridad” (Aron, 1963: 204). En este punto, el mismo autor avisa de la dificultad de construir una paz de este tipo, fruto de la necesidad de sustituir la seguridad a través de la fuerza por, quizás, un acuerdo en base a un régimen jurídico. Se sigue así la estela del Abate de St Pierre, del mismo Immanuel Kant o del más reciente John Rawls<sup>65</sup> y sus respectivos proyectos de construcción de paz a través de la edificación de un acuerdo internacional (hay quien se atreverá a utilizar el término universal) con consecuencias jurídicas en el marco del globalismo jurídico y la tradición cosmopolita. Pero hay que admitir, al mismo tiempo, las dificultades que un proyecto de tal envergadura conlleva, al suponer un cambio radical y revolucionario en lo que a la realidad y a las dinámicas existentes en el seno de la política internacional se refiere, del modo en el que, hasta el momento, se han manifestado. En todo caso, lo que sí parece emerger junto con el concepto de paz de satisfacción es la vinculación, ahora sí, con un modelo, una idea, de paz en positivo que conjuga la ausencia

---

<sup>65</sup> Hasta el momento se ha hecho referencia al “Proyecto de paz perpetua para Europa” del Abate de St Pierre o a la obra de Kant, *Sobre la paz perpetua*. Hay que añadir aquí una reciente aportación al debate por parte del filósofo de la política, John Rawls, con la obra *El derecho de gentes* (2001). En todo caso, la tradición cosmopolita como propuesta teórica en el marco de las relaciones Internacionales será presentada y analizada en el siguiente epígrafe, dentro de este mismo capítulo.

de violencia directa con atributos relativos a la estabilidad y el bienestar. Atributos que, como ya se ha puesto de relieve al principio de este epígrafe, llenan de contenido el concepto de paz positiva<sup>66</sup>. Asimismo, dentro de esta última variante se debería insertar la tradición que apuesta por la vigencia del paradigma de la “paz democrática”. Es un paradigma que afirma la idoneidad del régimen democrático como común denominador<sup>67</sup> en el sentido de unas relaciones internacionales sanas. Sea como fuere, será necesario que ese común denominador se acompañe con la construcción institucional de un nivel mundial de gobierno (capaz de subyugar la guerra) y el desarrollo de un marco de convivencia nacional e internacional de respeto a los Derechos Humanos.

Hasta aquí la exploración sobre el concepto de paz. Un concepto, una idea, que nos remite, como hemos visto, a un sinfín de cuestiones y campos de análisis. La paz, que supone una “aspiración global” (Lederach, 2000: 15), adquiere multitud de significados. Desde ser considerada como una vacuna contra el egoísmo (Einstein, 2000: 54) hasta el fin de las hostilidades a través de la firma de un tratado internacional (Picquigny, Westfalia o Versalles, por ejemplo). De este modo, hay que entender la paz como una idea que opera a todos los niveles: individual, familiar, urbano, regional, estatal e internacional e involucra a multitud de actores: ciudadanos, organizaciones no gubernamentales, empresas, activistas políticos, gobiernos, sindicatos, académicos, organizaciones internacionales, etc. Por ello la paz puede referirse

---

<sup>66</sup> Considero necesario señalar como hasta el momento se ha trabajado con la hipótesis de que se puede construir la paz a través de las armas, es decir, se han barajado diversas posibilidades, varios escenarios de paz belicosa donde operaba el principio del *si vis pacem para bellum*. Incluso la paz de satisfacción supone la aceptación del estado de las cosas en términos de desarrollo y capacidad militar. Ahora bien, qué ocurre o qué ocurriría si nos planteáramos “la ilusión de una paz a través del desarme” (Aron, 1963: 743). De ello nos ocuparemos en sucesivos capítulos. Baste, por el momento, remarcar el interés que por ello presta el autor en cuestión, Aron, la dificultad que intuye y las condiciones que pronostica: generalización, pacificación interna, tribunal internacional y pluralidad política.

Como decíamos, la cuestión del desarme será abordada con más profundidad más adelante.

<sup>67</sup> Ciertamente, existe un fuerte debate entre los autores considerados como cosmopolitas acerca del mínimo exigible en cuanto a forma de Estado y de gobierno se refiere, como condición necesaria pero no suficiente para formar parte de una hipotética asociación mundial de estados. En este sentido, dentro de este mismo grupo, se debe diferenciar, por ejemplo, la posición de aquellos autores deudores de la tradición más exigente (paradigma de la paz democrática) o, por otro lado, el elenco de autores que se alejan de absolutos poco flexibles y aceptan mixturas en el contexto de un Derecho de Gentes lo más inclusivo posible. En este último caso, el mensaje de Rawls ayuda perfectamente a ilustrar el argumento, teniendo en cuenta que el estadounidense defiende la posibilidad de incluir no solo a democracias liberales consolidadas sino también, por ejemplo, a absolutismos benévolos (2001: 77), dentro del Derecho de Gentes basado en el marco de una revisión ampliada de la idea de razón pública. En todo caso, la exploración de la tradición cosmopolita, como cuerpo teórico dentro del debate sobre la justicia de la guerra y de la paz, se realizará en el siguiente epígrafe.

a un acuerdo político, una categoría analítica, una experiencia humana o un sentimiento de deseo, entre muchos ejemplos. Esta polisemia y transversalidad dificultan inicialmente su exploración y análisis. Sin embargo, en lo que a la presente tesis doctoral se refiere, y teniendo en cuenta el debate y los argumentos hasta ahora esgrimidos, se ha optado por situar la discusión en torno del eje guerra y paz, tomando como referencia el concepto de paz negativa. Sin olvidar la noción de paz positiva y paz imperfecta, necesarias para comprender alguna de las posiciones y aportaciones existentes.

En suma, la paz, al igual que la guerra, ha acontecido de distintas maneras y con consecuencias diversas a lo largo de la historia de la humanidad. La comprensión de estos momentos de paz es importante, también, para completar la exploración de la definición del concepto de paz. Seguiremos, en la medida de lo posible, con el mismo orden expositivo que se utilizó con el concepto de guerra.

En este sentido, se puede iniciar este repaso historiográfico aceptando que la historia de la humanidad es, también, la historia de la suma de conflictos y de su resolución o en su defecto del intento de ello. De ahí que “lo normal no sea la paz” (Muñoz, 2004: 54), sino la confrontación entre seres humanos miembros de una misma comunidad o de distintas sociedades. Las causas de esta situación son muchas y variadas. Por ejemplo, fruto de la condición misma del individuo, apuntará Hobbes, o bien por la condición material, de clase, añadirá Marx. Sin embargo, como pondrá de relieve el pacifismo, este punto de partida que reduce la historia al devenir de sucesivas guerras, no se debe traducir en la inexistencia de esfuerzos en materia de construcción y consolidación de momentos de paz negativa, positiva o imperfecta.

En este sentido, el intento por regular conflictos a través de la política con, por ejemplo, la intervención de organizaciones internacionales o el establecimiento de políticas de mediación o cooperación, olvidando el recurso al uso de la violencia o la fuerza, son buena prueba de ello. Pueden y deben, señalarse las aportaciones de una amalgama de actores, individuales y sociales, protagonistas y responsables de estos momentos de paz. Así pues, antes de revisar brevemente la historia de lo que se ha denominado como diferentes momentos de paz, hay que apuntar la labor de comerciantes, intelectuales, políticos, educadores, organizaciones sociales, diplomáticos, investigadores



por la paz e incluso personal de las fuerzas armadas, como agentes constructores de paz. Son estos los principales artificios de momentos de excepción en los que el acuerdo, el pacto, la colaboración o el simple cese de las hostilidades se han sobrepuesto a una situación de enfrentamiento o conflicto. De ello hay ejemplos a lo largo de toda la historia de la humanidad; pero vayamos por partes.

Si cuando se abordó la evolución del fenómeno de la guerra como recurso para la resolución de controversias nos remontamos al origen de la civilización humana, en el contexto de la antigua Mesopotamia, al realizar el mismo ejercicio pero centrados en los momentos de paz podemos iniciar nuestra andadura en el mismo periodo histórico. En realidad, el periodo conocido como la *Paz Sumérica* que precede a la guerra de Sumer la cual, como vimos anteriormente, se ha considerado como el primer caso histórico de guerra *stricto sensu*.

Avanzando en el tiempo, y en el marco de la Grecia clásica, encontramos el que se considera como el primer episodio de desobediencia civil<sup>68</sup>. En el seno de la democracia ateniense, Sófocles describe en una de sus tragedias a Antígona, la heroína, ignorando la negativa impuesta por Creonte de poder dar sepultura a su hermano (Fronsac, 1961: 7). Es un ejemplo de respuesta noviolenta ante una situación considerada como injusta. Siglos más tarde, en la Roma republicana, hacia el siglo V a. E.C., hay que hacer referencia a la Revuelta del Monte Sacro. Una huelga llevada a cabo por los plebeyos que se caracterizó por la ausencia de violencia mediante un ejercicio de nocooperación como vía de protesta que buscaba el reconocimiento por parte de los patricios (Vidal, 1971: 39). Esta lucha de los plebeyos obtuvo como recompensa el reconocimiento de una pequeña porción de derechos políticos y de participación a través de la creación de lo que se denominó como el Tribuno de la Plebe. Una figura que tenía como función principal la de representar al

---

<sup>68</sup> Introduzco aquí, también, algunos episodios de desobediencia civil ya que entiendo que se trata de uno de los mecanismos más utilizados por movimientos y activistas de la órbita pacifista. Se trata, en este sentido, de entender, la desobediencia civil como la continuación de la política por otros medios, del mismo modo que lo es la guerra desde la perspectiva de Clausewitz. Así pues, si en el anterior epígrafe donde realicé un breve repaso a la evolución de la guerra, entiendo que al hablar sobre la paz se pueden incluir ejemplos de lucha noviolenta como, por ejemplo, aquellos que se realizan desde la desobediencia civil.

En todo caso, las referencias sobre la desobediencia civil estarán presentes a lo largo del presente trabajo; siendo especialmente interesante el relato y la información que aparece en el último apartado del siguiente bloque.

pueblo a modo de contrapoder. Cargo, que a su vez, era elegido por la asamblea a la que representaba, la Asamblea de la Plebe. El tercer de los ejemplos que aquí pueden relatarse, nos lleva directamente a la figura de Maximiliano de Tébessa (274-295) santo cristiano y mártir que por la condición de militar de su padre, Fabio Víctor, fue obligado a seguir la carrera militar a los 21 años. Ante el procónsul de Numidia Casio Dion, rechazó seguir como soldado debido a su condición de cristiano. Fue condenado a muerte por decapitación el 12 de marzo de 295, en la ciudad de Thavaste (en la actual Argelia). Quedado, la figura de Maximiliano, como el primer objetor de conciencia (Teichman, 1986: 19).

El fin del periodo republicano abre las puertas a la época del Imperio Romano. Un periodo, como ya se apuntó anteriormente, edificado política y militarmente entorno al principio del *si vis pacem para bellum*. Un tiempo marcado por la ya citada *Pax Romana* como resultado de una fuerte militarización hacia el exterior y el fomento de progreso y bienestar dentro de las fronteras del imperio<sup>69</sup>.

El fin del Imperio Romano, da lugar al periodo histórico conocido como la Edad Media. Un periodo histórico donde, como vimos, la guerra ocupa un papel protagonista. Sin embargo, sería un error obviar los esfuerzos o ejemplos de construcción de paz que, durante la época medieval, tuvieron lugar. En este sentido es obligado presentar dos instituciones: la Paz del Rey y la Paz de Dios y Tregua de Dios. La Paz del Rey fue un concepto jurídico de origen germánico surgido durante la Alta Edad Media. Entre los estados hispánicos cristianos la Paz del Rey fue, inicialmente, la protección jurídica que disfrutaba la persona del soberano por su calidad de jefe de la comunidad. Por extensión pasó a

---

<sup>69</sup> Como se ha podido observar, el periodo de *Pax Romana* ha aparecido tanto en el relato sobre la guerra como aquí, en la revisión de los momentos de paz. Sobre ello existe un intenso e interesante debate entre los académicos que han dedicado sus investigaciones a dicho periodo histórico. Es decir, si interpretar la *Pax Romana* como un verdadero momento de paz o en realidad como una paz engañosa basada en una fuerte protección respecto del enemigo, el bárbaro. No imagino una, y sólo una, solución a tan profundo debate; en todo caso, resulta conveniente resaltar cómo la interpretación de dicho periodo dependerá de los significados iniciales que hayamos establecido a los conceptos de paz, en primer lugar, y de guerra, en segundo lugar. De este modo, si apostamos por una idea de paz como inexistencia absoluta de guerra, la *Pax Romana* no puede considerarse como un momento de paz. Sin embargo, si tenemos en cuenta otras alternativas no tan absolutas, como el caso de la paz imperfecta, el periodo que describe la *Pax Romana* puede considerarse como una época de prosperidad y desarrollo en el marco interno de las fronteras del imperio. A mi entender, existen argumentos en ambos lados de la discusión. Por el momento baste con presentar tanto los conceptos como las distintas visiones y escenarios para, más adelante, poder recuperarlas en aras de profundizar en el debate existente, prestando una especial atención a la posición que el pacifismo político adquiere al respecto.

aplicarse a los lugares por los que este soberano solía transitar. Y, finalmente, llegó a proteger ferias, mercados, algunos itinerarios como por ejemplo, algunas rutas del camino de Santiago e incluso a determinadas personas (mercaderes, huérfanos o peregrinos). Paralelamente a la Paz del Rey surgieron desde el campo eclesiástico dos instituciones diferentes pero con una estrecha relación. Por un lado la Paz de Dios, un incipiente ejemplo de regulación del *ius in bello* que tenía como objetivo proteger a los más débiles y a aquellos que no podían defenderse (Barthélemy, 2005). Proyectada por los concilios de Charroux-en-Poitou (989), Puy-en-Velay (990), Limoges (997) y Poitiers (1000), fue incorporada al ordenamiento de Francia de la mano de Roberto el Piadoso en una asamblea de nobles y obispos que se celebró en Orleans durante los años 1010 y 1011. Contra aquellos que violasen esta prohibición del uso de la fuerza hacia determinadas personas, la propia norma establecía una serie de sanciones como por ejemplo la misma excomuni3n. Por otro lado, y casi de manera simultánea, nació la figura de la Tregua de Dios. Si el anterior esfuerzo por eliminar el uso de la fuerza rezaba sobre cuestiones de *ius in bello* obligando a la no agresión de determinadas personas, la Tregua de Dios prohibía de forma general el recurso bélico, independientemente de sus causas. De esta manera y durante determinados periodos de tiempo, como por ejemplo desde la novena hora del sábado hasta la primera hora del lunes así como durante determinados periodos del calendario, como por ejemplo durante la Navidad, la Cuaresma o el Pentecostés (Muñoz, 2005: 56). Ambas figuras, la Paz de Dios y la Tregua de Dios, fueron absorbidas e integradas en su totalidad por la Iglesia Romana tras el concilio ecuménico de Letrán en 1123 (Johnson, 1981: 124-130). Un siglo antes, y como fruto del desarrollo de las figuras de Paz y Tregua de Dios, el obispo de Bourges, Aimón, creó una milicia de paz destinada a salvaguardar ambas prohibiciones. El problema surgió cuando esta milicia usó y abusó del recurso al uso de la fuerza como instrumento para forzar el cumplimiento de ambas figuras y fue derrotada por un oponente más fuerte. Esto ha sido interpretado, desde la educación para la paz, como un buen ejemplo de la poca efectividad del uso de la violencia contra ella misma (Díaz del Corral, 1987: 29). Una idea que también compartieron Los pobres de Lyon, movimiento que surgió hacia 1170 con el liderazgo de Pedro Valdo, fundador de la Iglesia Valdense que cuatro siglos después se integraría en la vía evangélica o protestante. Los valdenses, o Pobres de Lyon, vivían en

una pobreza voluntaria<sup>70</sup>, practicaban la no violencia y difundían su mensaje en consonancia con el mensaje no violento de Jesús de Nazaret<sup>71</sup>; ensalzando, sobre todo, la importancia del principio del “no matarás”. La Valdesía y sus comunidades no tardaron en expandirse por Europa, hasta Bohemia e Inglaterra. Pero, después de una dura persecución por parte de la Iglesia Romana se vieron obligados a la clandestinidad y a una desaparición casi completa. Aun así, su mensaje basado en “no tomar nunca las armas” y “la no agresividad en la que educaban a sus hijos y seguidores” conectará, siglos más tarde, con la tradición de los cuáqueros (Vidal, 1971: 77).

Avanzando en el tiempo, hay que admitir como la baja o reciente Edad Media no se caracteriza por muchos episodios de construcción de paz sino todo lo contrario. Las Cruzadas siguen siendo un elemento central de la política de la época, esta vez enfocadas hacia oriente. Cierto es que existen aportaciones desde la discusión política y filosófica que intentan limitar, para reducir, el recurso a la guerra como herramienta para lo político. Pero ello, como veremos, forma parte de una tradición que debe diferenciarse de la del pensamiento pacifista y a la que más tarde me referiré como es la doctrina de la Teoría de la Guerra Justa (Johnson, 1981 y Baqués 2007). Y, en todo caso, sólo bajo el paradigma de la paz imperfecta se podría admitir la aportación de Santo Tomás de Aquino a propósito de cuando no es pecado recurrir a la guerra en el seno de la tradición de pensamiento pacifista. No obstante, más adelante, se abordará esta cuestión relativa a la tradición de la guerra justa, así como también la relación entre ésta y la posición pacifista.

La elaboración de una historia de los momentos de paz nos obliga a realizar un considerable salto en el tiempo hasta finales del siglo XVII donde encontramos, primero, el episodio de *Pax hispánica* un corto periodo de tiempo (1598-1621) de cierta estabilidad, aunque no absoluta, dentro de la etapa de hegemonía española en el mundo (Eliott, 1965: 317). Seguidamente la propuesta del pacifista radical Émeric Crucé (1590-1648) en forma de Asamblea de paz a través de la cual se fomentaran las buenas relaciones entre los emergentes nuevos estados nación a través del libre comercio, contemplando la posibilidad

---

<sup>70</sup> En realidad, Pedro Valdo, antes de su conversión era un adinerado comerciante de la francesa localidad de Lyon.

<sup>71</sup> El núcleo duro del pensamiento pacifista de Jesús de Nazaret se encuentra en El sermón de la Montaña y forma parte del proceso de gestación del pensamiento pacifista. Aspecto que abordaré en el segundo bloque del presente trabajo.

de establecer un modelo de intercambio basado en una unidad monetaria, e incluso subrayando la importancia de una incipiente responsabilidad social del Estado. Y, finalmente, el episodio ocurrido en América fruto de la creación de la Santa Experiencia por el cuáquero William Penn. El “Santo Experimento”, o colonización pacífica de Pennsylvania, fue dirigida por este demócrata británico después de haber adquirido este territorio en América del Norte por 16.000 libras esterlinas y de firmar, con los indígenas, el Tratado de Shackamaxon en 1683. La constitución de la nueva colonia se edificó sobre principios como el de libertad de conciencia, fraternidad, inviolabilidad de la persona o el control popular de todos los poderes del Estado (Penn, 1993). Una Santa Experiencia, como también se la denominó, que no tardó en despertar envidias, sobre todo por la prosperidad y bienestar que le caracterizaba (Díaz del Corral, 1987: 47). Ello desembocó en la declaración de una guerra en 1756, fecha en la que la comunidad cuáquera que residía en Pennsylvania (que originalmente era mayoritaria) decidió abandonar la asamblea como muestra de su disconformidad ante el belicismo por el que se había optado.

En este contexto, es obligada la referencia a la labor realizada por las sectas minoritarias menonitas, anabaptistas y cuáqueros en la creación de distintas sociedades y asociaciones que tras las guerras napoleónicas levantaron la bandera de la no violencia y la objeción de conciencia ante el servicio militar obligatorio que se empezaba a imponer. Estas Sociedades de los Amigos mantuvieron encendida la llama del mensaje pacifista, al tiempo que realizaban acciones de evangelización defendiendo una vida sencilla (en contraposición con el estilo de la Curia Romana), una profunda creencia en la no violencia y una defensa de lo justo en tanto que recto y equitativo. Estas agrupaciones serán el prelude de la primera gran organización pacifista: la *Peace Society* fundada en Londres en 1816 que rápidamente fue agrupando sucursales de otros países hasta constituir al *International Peace Society*. Un buen ejemplo de estas organizaciones fue la *Hospedale Community* fundada por Adin Ballou allá por 1842. En esta colonia auto gestionada, de unos tres kilómetros cuadrados, se promovían valores de igualdad, fraternidad y paz tanto a un nivel teórico, mediante la difusión de dicho mensaje a modo de evangelización, como práctico, mediante la promoción y la construcción real de unas relaciones sociales justas a todos los niveles: clase, etnia o género. Todo ello en el marco

de un ideario de rechazo absoluto a la violencia como herramienta social y/o política (Bing, 1971: 93).

El siglo XIX continuó siendo un siglo de enfrentamientos y guerras. Si el periodo anterior el protagonismo histórico hay que atribuirlo a Francia y su revolución, en ningún caso no violenta, el siglo XIX es el siglo del Imperio Británico que, tras la batalla de Waterloo, se erige como potencia mundial e inicia el periodo conocido como la *Pax Británica*. Periodo del cual hay que destacar la paulatina desaparición del esclavismo, un importante paso en el ámbito de la violencia estructural sin el cual no se entenderían las sucesivas ampliaciones de derechos civiles, políticos y sociales que se irán produciendo siglos más tarde. Sea como fuere, hay que advertir que, del mismo modo que en el caso de la *Pax Romana* o la *Pax Hispánica*, no estamos ante paces absolutas en el sentido de una completa desaparición de toda violencia posible (paz negativa). En todo caso, hay que valorar estos periodos como falsas paces basadas y construidas en una constante amenaza donde las dinámicas de la disuasión y la carrera armamentística operaban casi de forma autónoma en aras a la construcción de escenarios de equilibrio de poder (Barbé, 1987).

El siglo XIX finaliza en 1914 con el estallido de la Primera Guerra Mundial. Una Primera Gran Guerra que, sin involucrar a todo el planeta (en este sentido el alcance de la Segunda Guerra Mundial es mucho mayor), supone un punto y aparte para la historia de la humanidad en general, y para la historia de la guerra y de la paz en particular. Sin embargo, siendo un marcado periodo belicista, la creación de momentos de paz no desaparece por completo. En este sentido hay que detenerse, por ejemplo, en la creación de la *Women Peace Society* en 1915 o la *War Resistant's International* en 1921. Y en un contexto analítico más flexible, siguiendo la lógica que reside tras el concepto de paz imperfecta, la creación de la Sociedad de Naciones (1919) o la firma del Tratado de Briand-Kellogg (1928) deben considerarse como un paso más hacia el entendimiento entre Estados a través de la vía de la cooperación y la diplomacia, como alternativa a la confrontación bélica. Ciertamente es, y por todos conocido, que el desenlace de la Sociedad de Naciones no dibujó un futuro inmediato muy pacífico, por así decirlo. En realidad fue la antesala de la Segunda Gran Guerra. Aun así, ello no invalida el espíritu, los principios y los objetivos que residían tras esta primera gran organización internacional,

precedente de la todavía vigente Organización de Naciones Unidas, fundada en 1945.

Por su parte, y desde otro punto de vista, el siglo XX es el siglo de la consolidación del movimiento pacifista. Tanto en el terreno ideológico, como se irá demostrando a lo largo de la presente investigación, como en el campo de la acción política y social. En este sentido, las campañas contra la guerra de Vietnam, la movilización contra las armas nucleares, la marcha sobre Washington por la ampliación de derechos civiles y políticos, la difusión del mensaje anti OTAN o el activismo por la supresión del servicio militar obligatorio en España, así como las históricas manifestaciones contra la segunda guerra de Irak en 2003 son buena prueba de ello. Al mismo tiempo, se multiplican por todo el planeta las luchas, revoluciones o revueltas no violentas<sup>72</sup> siguiendo la estela de “La Marcha de la Sal” protagonizada por Gandhi durante la primavera de 1930 o “La Marcha sobre Washington” para reclamar la desaparición de la discriminación racial y la igualdad de derechos sociales, civiles y políticos que tuvo lugar en 1963.

En conclusión, se puede observar como existe, también, una historia de la paz. Es decir, si bien es cierto que a lo largo de los siglos la guerra ha jugado un papel central, ello no ha impedido la existencia de periodos de estabilidad, cooperación e incluso no agresión, en la que actores de procedencia muy diversa hayan incidido en la creación de momentos de paz. Es decir, existe una historia con violencia, pero también existe una historia con no violencia (Paige, 2012: 63). Siendo, la no violencia, la última de las cuestiones a tratar en este epígrafe dedicado a la paz.

### **3.1.2.1. La no violencia como posicionamiento ético y herramienta de lucha política.**

Como ha ocurrido con el resto de conceptos abordados durante el presente epígrafe, la no violencia, en tanto que concepto a explicar para ser entendido, también se ha visto azotado por el problema que supone la existencia de múltiples y muy diversas definiciones (Burrowes, 1996: 179). En este sentido, entre las fuentes especializadas que se han revisado, encontramos definiciones

---

<sup>72</sup> Véase, también, el tercer epígrafe del cuarto capítulo.

que, sin referirse a cuestiones o aspectos muy distintos, han conceptualizado la noviolencia de forma distinta, haciendo referencia a aspectos diversos. Por ejemplo, Aldo Capitini, un referente del pacifismo italiano, se refirió a la noviolencia como “la punta de lanza del pacifismo” (2010: 53). Por su parte, el profesor Thomas Weber describe la noviolencia como “el camino para la paz” (2008: 1363), el *peace researcher* Robert J. Burrowes como la “estrategia del pacifismo” (1996: 123), o bien, Jean V. Bondurant, activista por la paz y estudioso del legado de Gandhi, define la noviolencia como “un instrumento para el cambio social (...) una técnica de acción” (1988: 18). Finalmente, muchos de los autores trabajados, entre ellos Gustavo Lagos Matos, introducen el concepto de desobediencia civil<sup>73</sup> para definir mejor la noviolencia mediante la diferenciación de ambos; aunque entre estos exista un claro común denominador (1983: 20). Vemos, pues, como existe muchas y muy diversas formas de comprender la noviolencia. De ahí la necesidad de establecer un cierto orden y sistematización, en aras de una comprensión idónea del trabajo aquí realizado.

Tomando una perspectiva amplia y general, la noviolencia se ha definido, principalmente, haciendo referencia a dos aspectos relacionados entre sí. Por un lado como una actitud ante la vida, un “*way of live*” basado en el amor al prójimo y a todas las cosas que acepta una bondadosa ontología del individuo y que busca la auto-perfección del individuo (Taylor, 2005: 244), tomando forma incluso, como imperativo moral (Weber T., 2008: 1368). Mientras que, por otro lado, se ha entendido la noviolencia como una herramienta de transformación social, es decir, como una forma de lucha (Ortega, 2005), lo que es lo mismo, se asimila la noviolencia “*as a political tool*” (Sharp, 2005: 247). La noviolencia es, pues, un concepto que puede ser entendido, como se ha dicho, de dos maneras diferentes aunque manifiestamente relacionadas.

---

<sup>73</sup> Sobre el concepto de desobediencia civil existe, también, un desacuerdo conceptual sobre el establecimiento de una definición, conceptualización y justificación (Falcón y Tella, 1999: 41). Hay que advertir aquí que el debate sobre su interpretación jurídica, en tanto que derecho del ciudadano, no interesa tanto como su articulación como recurso noviolento. Para abordar la primera cuestión recomiendo la revisión de Rawls (1995: 404-433), Habermas (1988: 51-89), Dworkin (1997: 304-326), Arendt (1998: 54-108). Por el momento, considero importante tomar una definición como punto de partida para el debate. En este sentido, y como pone de relieve Xavier Etxebarria (2008: 28-32), la conceptualización realizada por Rawls (1995: 405 y 1986: 99 y ss.) que considera la desobediencia civil un acto público, noviolento, consciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno, resulta una definición a tener cuenta.



Partiendo de esta realidad en forma de bicefalia conceptual y con la intención de sistematizar el concepto de noviolencia, resulta interesante y oportuno hacer referencia a dos conceptos clave. Dos ideas necesarias, también, para la comprensión del pacifismo como ideología política. Me estoy refiriendo aquí a los conceptos de *ahimsa* y de *satyagraha*. El primero de ellos hace referencia a un término que proviene del sánscrito y reza sobre la importancia del respeto a la vida, sobre todas las cosas, y por ello su traducción literal debería entenderse como “no dolor” (de *a-himsa*, al traducirse *himsa* por dolor)<sup>74</sup>. En realidad, el concepto de *ahimsa* supone el único dogma en el seno de la filosofía gandhiana (Bondurant, 1988: 25), y por ello, supone también la base de la fundamentación teórica y filosófica de la noviolencia.

Por otro lado, el segundo de los conceptos presentados, el de *satyagraha* supone la articulación del principio de *ahimsa* (Bondurant, 1988: 23). Un concepto, el de *satyagraha*, que se debe entender como una técnica de acción basada en el amor y la verdad contra la injusticia que no concibe una separación entre medios y fines, dando como resultado un acto, estrategia y/o campaña que, en ningún caso, recurrirá a la violencia (Valenzuela Grueso, 2001: 4). Al mismo tiempo que se asume, por aquello de que el *satyagrahi* se apoya en la verdad con todas sus consecuencias, la imposibilidad de construir una sociedad sin conflictos, aunque se aspira a lograr una comunidad donde la violencia estructural se vaya reduciendo paulatinamente.

Una última característica que supone, como se podrá comprobar en el tercer bloque del presente trabajo, la base de la teoría política de Gandhi (Burrowes, 1996: 106). Así pues, la *satyagraha* se fundamenta sobre la idea de *ahimsa* (Gandhi, 1983: 187), y por ello en la creencia de un Dios de amor y fraternidad, en una naturaleza humana (ontología del individuo) que entiende de justicia, libertad y dignidad, es decir, potencialmente bondadosa (Lagos Matos, 1983: 34). Trata de articular primero un mensaje político y, segundo, una estrategia también política (Burrowes, 1996: 207). Con ello, la noviolencia como herramienta para la política se sitúa en la línea de la lógica de Clausewitz en la medida en que la *satyagraha* supone la continuación de la política por otros medios. En este caso, “otros medios” que lo son por partida doble, al ser,

---

<sup>74</sup> El término *ahimsa* influenciará y mucho el desarrollo de la posición pacifista durante sus primeros pasos en el seno del jainismo, budismo e hinduismo. De ello me ocuparé en el segundo bloque del presente trabajo.

también, no violentos<sup>75</sup>. Es decir, un recurso, una herramienta al servicio de la política orientada a la transformación social mediante la constatación que no existen enemigos a vencer, sino contrincantes a convencer en aras de la construcción y el mantenimiento de una sociedad justa basada en la participación social como garantía de la superación del conflicto, que no su supresión (Ortega, 2005: 9).

En otro orden de ideas, aunque sin perder de vista estas dos cuestiones a las que hace referencia el concepto de no violencia, considero interesante y útil traer a colación la exploración realizada sobre la no violencia por parte de Robert J. Burrowes; autor al que ya me he referido en el presente epígrafe, pero al que cabe volver a referirse en aras a una mejor comprensión y una mayor claridad conceptual sobre la noción de no violencia.

En este sentido, Burrowes en su obra *The strategy of nonviolence. A Gandhian approach* (1996) pone sobre la mesa una doble dimensión para la clasificación, conceptualización e investigación de los tipos de no violencia<sup>76</sup> basada en la distinción entre la no violencia pragmática y la no violencia ética por un lado, y la no violencia revolucionaria y la reformista, por el otro (Burrowes, 1996). De este modo, se pueden concretar dos dimensiones, con dos criterios en cada una de ellas, para clasificar la no violencia en su conjunto. Así pues, encontramos en primer lugar, una primera dimensión que diferencia entre la no violencia reformista, es decir, aquella que busca solucionar un problema concreto dado, dentro de un sistema social o una comunidad. Y la no violencia revolucionaria que aspira a un cambio sistémico y, por ello, de mayor alcance y calado (ver tabla 5). Mientras que, en segundo lugar, Burrowes aporta un criterio basado

---

<sup>75</sup> La explicación de la no violencia, en tanto que estrategia, por parte de Burrowes no deja lugar a dudas acerca de esta comparación (violencia-no violencia como continuación de la política por otros medios, si se quiere) que, aunque arriesgada, expone con claridad el carácter político y estratégico de la no violencia, entendida como *satyagraha*. La importancia, por ejemplo, de la organización, los preparativos, el entrenamiento, las comunicaciones y, finalmente, la evaluación que Burrowes pone sobre la mesa a propósito de la estrategia no violenta (lo que se podría entender como la implementación de la *satyagraha*), me ayudan a llenar de contenido y argumentos la analogía utilizada (1996: 153 y capítulo 11).

<sup>76</sup> En realidad, lo que intenta Burrowes es aportar algo orden analítico al listado de tipologías de no violencia que elaborado por Sharp (1979: 227-229). En este sentido, el norteamericano había apostado por la existencia de nueve tipos distintos de no violencia: la no resistencia, la reconciliación activa, la no violencia selectiva, resistencia moral, resistencia pasiva, resistencia pacífica, acción directa no violenta, *satyagraha* y revolución no violenta. Una lista demasiado extensa, que no discrimina con precisión y, por ello, poco útil tanto para la investigación sobre la no violencia como para su puesta en práctica. En todo caso, para una mejor comprensión y exploración sobre los tipos de no violencia de Sharp es muy recomendable la síntesis que realiza Lagos Matos en su obra "No violencia, teoría y práctica" (1983: 23-29).

en las causas que han motivado la articulación del recurso a la noviolencia. De este modo, si el recurso a la noviolencia viene motivado por un convencimiento ético, apoyado en la confianza de que ésta es la única de las opciones morales posibles, habrá que hablar de una noviolencia ética (ideológica o por principios<sup>77</sup>). Si, por el contrario, el recurso a la noviolencia como herramienta de lucha política viene motivado por una cuestión coyuntural, es decir, si la noviolencia resulta la opción potencialmente más eficaz y eficiente, es decir, “el método más válido en determinadas circunstancias” (Burrowes, 1996: 99) estaremos ante un tipo de noviolencia pragmática (ver tabla 6).

Tabla 5: La dimensión ética - pragmática

<b>Criterio ↓</b>	<b>Noviolencia Pragmática</b>	<b>Noviolencia Ética</b>
<b>Compromiso</b>	Con la efectividad	Opción más respetable
<b>Medios-Fines</b>	Separados	Indivisibles
<b>Aproximación al conflicto</b>	Incompatibilidad de intereses	Problemas compartidos
<b>Aproximación al oponente</b>	Infligir sufrimiento (oponente como enemigo)	Aceptar sufrimiento (oponente como rival)
<b>¿Noviolencia: estilo de vida?</b>	No	SI

Fuente: Burrowes (1996) y elaboración propia.

<sup>77</sup> En otras fuentes consultadas utilizan el calificativo “ideológica” o “basada en principios” para referirse a la noviolencia ética (Weber, T., 2008: 1364). Como se puede observar en la explicación del redactado, lo importante aquí no es el término utilizado sino entender correctamente que se trata de una violencia que no se pone en práctica por cuestiones pragmáticas relativas al coste-beneficio o a la eficacia y eficiencia de una posible acción noviolenta, sino que se escoge la noviolencia por principios, es decir, por motivos relativos a la esfera de la moral, en general, y a la ética en particular.

Tabla 6: La dimensión reformista – revolucionaria

<b>Criterio ↓</b>	<b>Noviolencia Reformista</b>	<b>Noviolencia Revolucionaria</b>
<b>Análisis del conflicto</b>	Problema coyuntural	Problema estructural
<b>Objetivo</b>	Cambio político concreto	Cambio estructural
<b>¿Programa constructivo?</b>	No	Si
<b>Timeframe</b>	Corto - medio plazo	Largo plazo

Fuente: Burrowes (1996) y elaboración propia.

Finalmente, teniendo en cuenta lo expuesto acerca del análisis de Burrowes, y combinando ambas dimensiones, se obtienen como resultado cuatro tipos posibles de no violencia, a razón de: la no violencia ética y revolucionaria, la no violencia ética y reformista, la no violencia pragmática y revolucionaria y, finalmente, la no violencia pragmática y reformista. En este sentido, el propio Burrowes (1996: 101) sitúa la *satyagraha* gandhiana como ejemplo de no violencia revolucionaria y ética. Es decir, estructurada y llevada a la práctica en base a un sistema de valores y principios que predomina sobre la acción o, en su defecto, la decisión de actuar. Por su parte, un buen ejemplo de no violencia reformista y ética sería el episodio del boicot del autobús. Una campaña de reivindicación social y política que tuvo lugar en Montgomery, a mediados de la década de los cincuenta, en contra de la discriminación racial en los autobuses. Mientras, por otro lado, la no violencia pragmática y reformista se podría ejemplificar con la campaña de movilización social que tuvo lugar en Catalunya (y sobre todo en las denominadas como *terres de l'Ebre*) durante los años 2005 y 2010. Unas acciones y manifestaciones que se significaron claramente contra el Plan Hidrológico Nacional que el gobierno central quería poner en práctica (Casademunt *et alt.*, 2007) y que, según el diagnóstico de la *Plataforma en Defensa de l'Ebre*, ponía en riesgo la viabilidad eco sistémica del propio Delta<sup>78</sup>. Finalmente, y como ejemplo de no violencia revolucionaria se puede recordar la campaña no violenta que protagonizó el

<sup>78</sup> <http://www.ebre.net/bloc/>

grupo opositor a la dictadura de Milosevic, OTPOR (Resistencia), durante los primeros compases del siglo XXI en Serbia y que finalizó con la rendición del dictador serbio<sup>79</sup>.

En conclusión, la no violencia se ha teorizado, como se ha podido comprobar, de dos formas distintas aunque relacionadas entre sí. Por un lado, como una posición ante la vida, una cosmovisión (en el sentido de *weltanschauung*, si se quiere) que sitúa la máxima moral de no infligir daño al prójimo (llegando incluso a referirse no sólo al resto de individuos sino a animales o al medioambiente). Esta primera forma de entender la no violencia, encaja y se explica a través del concepto de *ahimsa*. Seguidamente, por otro lado, encontramos una conceptualización de la no violencia como herramienta política y social, es decir, como una forma de lucha. Es una continuación de lo político por otros medios *stricto sensu* ya que estaríamos hablando de métodos no violentos. Hay que advertir, como ya se ha puesto de manifiesto, como esta segunda idea de no violencia se debe entender al modo de la *satyagraha* gandhiana, que se abordará ampliamente en los siguientes bloques de la presente investigación.

### **3.1.2.2. La desobediencia civil como derecho y acción en y de la no violencia.**

El impulso de la desobediencia es el rechazo a la injusticia, ya que toda ley será legal pero no por ello necesariamente legítima, lo que nos lleva a explorar la cuestión de la legitimidad relativa a las “convicciones morales de la persona” (Pérez, 1994: 69). Así comienza José Antonio Pérez su *Manual práctico para la desobediencia civil*, una interesante obra que pretende ser, en cierta medida, una hoja de ruta para todos aquellos ciudadanos que han decidido optar por una estrategia de acción social basada en la desobediencia como herramienta de lucha, no sin antes admitir la multitud de visiones, definiciones y puntos de vista que, sobre el concepto de desobediencia civil, se han ido construyendo.

En este sentido, existe una primera cuestión a tener en cuenta: la bicefalia del propio concepto de desobediencia civil que combina la cuestión de la teoría (discusión sobre la naturaleza del propio concepto, su utilidad, su justificación e

---

<sup>79</sup> Nikolayenko, 2013 y Rodríguez, Angélica y Díaz Anabitarte, Aitor (2014): 93.

incluso su positivización como derecho) con el aspecto práctico en el marco de lo relativo a la acción social y la acción colectiva. Algo que puede comprobarse fácilmente si atendemos a la evolución histórica del concepto como teoría y/o praxis. No obstante, puede parecer que, la acción social haya ido por delante (Pérez, 1994: 72), del mismo modo que ha ocurrido con muchos otros conceptos, ideas o derechos que se han ido conquistando y, por ello, conceptualizando a lo largo de la historia social y política de la humanidad. Valgan, para el caso de la desobediencia civil los ejemplos del episodios, experiencias y aportaciones de, por ejemplo, *Creonte*, Nicolás de Cusa, el padre Mariana, Étienne de la Boétie o los referentes más cercanos de la mano de Thoreau y Gandhi<sup>80</sup>. Una realidad que, en todo caso, no hace sino más necesario e interesante detenerse brevemente para aportar cierta sistematización conceptual, orden analítica y capacidad operativa sobre la idea de desobediencia civil. Así las cosas, se debe advertir en primer lugar que la desobediencia civil, como no podía ser de otro modo, ha sido definida por una gran variedad de autores pertenecientes, a su vez, a distintas disciplinas del pensamiento y la teoría social. En el presente epígrafe intentaré, como he dicho, referirme a aquellas que he considerado más acertadas y que, al mismo tiempo, permiten una compatibilización de todas ellas con la intención de ofrecer la mejor de las descripciones posibles. Pero vayamos por partes.

En relación con la definición de la desobediencia civil, un buen punto de partida puede ser la definición de la profesora María José Falcón y Tella (2000), a la que ya me he referido anteriormente. Esta docente de la Universidad Complutense de Madrid opta, tras una acertada argumentación, por una definición formal, más allá de las conceptualizaciones clásicas y, aunque válidas, algo ortodoxas (Falcón y Tella, 2000: 26)<sup>81</sup>. Con todo, Falcón y Tella

---

<sup>80</sup> Precisamente, las experiencias de Thoreau y Gandhi son una clara muestra de esa dualidad compatible de significados que combina teoría y práctica de la desobediencia civil. Por ejemplo, como analizaré con más profundidad en el epígrafe 4.2.2.1., el ya clásico tratado sobre desobediencia civil de Henry David Thoreau verá la luz tras un corto periodo que pasó el massachusettsense en la cárcel tras su negativa a cumplir con sus obligaciones fiscales como protesta por el modelo de sociedad esclavista que se había instalado en los recientemente creados EEUU.

Sea como fuere, en el segundo bloque de este trabajo irán apareciendo, y se irán abordando, distintos momentos y ejemplos históricos de revoluciones y acciones enmarcadas en el amplio abanico que ofrece la desobediencia como herramienta (como medio) de transformación social.

<sup>81</sup> Sirva, para ilustrar esa conceptualización clásica de la desobediencia civil, la propuesta de Rawls que encontramos en *Teoría de la justicia*. Una propuesta basada, como el propio filósofo estadounidense señala, en la disertación de Bedau (1961) que define la desobediencia civil como un "acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido con el

entiende que la desobediencia civil hace referencia a un “acto con pretensiones de legitimidad (en el plano de los valores), de carácter ilícito aunque dentro del sistema democrático (plano valorativo) que busca eficacia a través de distintos medios (plano de los hechos)” (2000: 28). Como vemos, la definición de Falcón y Tella, que he tomado como operativa en el contexto de dicha investigación, dicho sea de paso, distingue tres niveles analíticos distintos: el de los valores, es decir, el “para qué”, el de las normas, es decir, el “contra qué” y, finalmente, el de la empiria, los hechos, que se refiere al “cómo”.

En relación con la cuestión de los valores, se debe tener en cuenta los objetivos de esa pretensión de legitimidad; es decir, los fines de la acción misma de desobediencia. En este sentido, Falcón y Tella remarcará, como consecuencia, el carácter consciente e intencionado de la desobediencia civil y expondrá la vinculación con unos determinados principios éticos que se desprende de toda acción de desobediencia civil; en el mismo sentido que se expresa Rawls al entender que la desobediencia civil emerge en base a una concepción común de la justicia inherente al orden político, muchas veces relacionada con una infracción de la igualdad de libertades fundamentales. Se trata, pues, de un acuerdo grupal que, por muy minoritario que sea, sirve de suelo (o techo) ético y moral para el conjunto del grupo. Como consecuencia de todo ello, la desobediencia civil terminará siendo “un acto de demostración pública de la injusticia de una ley” (Bobbio, 1982: 532) con lo cual, se esperará que se acompañe de unos motivos, de unas justificaciones<sup>82</sup>. En este punto, y siguiendo a Bobbio nuevamente, se entiende que este particular tipo de *ad bellum* o, en todo caso de *ab desobedientum* (permitiéndome el juego de palabras), contempla la posibilidad de tres casos: ante una ley injusta, contra

---

propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas (...). Actuando de este modo, apelamos al sentido de la justicia de la mayoría de la comunidad y declaramos que, según nuestra opinión, los principios de la cooperación social entre personas libres e iguales, no están siendo respetados” (1995: 405). Así las cosas, la definición a la que Rawls, y otros como Mugerza (1989: 55) o Acinas (1990: 100), hacen referencia, la de Bedau (1961) reza el siguiente enunciado: “hablamos de desobediencia civil cuando alguien actúa de modo ilegal, públicamente y sin violencia, conscientemente y con intención de frustrar leyes políticas o decisiones de un gobierno que se consideran injustas”. Unas definiciones que, como veremos, mantienen cierta relación con lo que en el presente epígrafe se desarrollará.

<sup>82</sup> Me ocuparé de la cuestión de la justificación de la desobediencia civil al final del presente epígrafe. Aunque, en todo caso, soy consciente (y aquí lo adelanto) que el debate sugerido en relación con la motivación de la desobediencia civil, justifica por sí mismo y adquiere tal relevancia que podría dar pie, sin duda, a otra investigación doctoral. Es por ello que, aunque como dije, abordaré el tema de las justificaciones de la desobediencia civil, lo haré de manera tangencial y como complemento a mi exposición sobre el concepto y la definición de la desobediencia civil.

una ley ilegítima; es decir, que no proviene de donde debiera. Y, finalmente, frente a una ley inválida, por ejemplo, inconstitucional. Sea como fuere, se interpretará que “esa ley no es verdadera ley” (Bobbio, 1982: 535). Ya sea porque se considera injusta; lo que hace referencia a la esencia y el contenido sustancial de la misma. O bien porque es ilegal o inválida, lo que se refiere a la cuestión de la forma. Sea como fuere, como estamos viendo, estos tres casos nos sitúan ante un escenario en el que desaparecería el deber moral de obedecer ya que desaparece esa reciprocidad que se le concede a la ley en el contexto de un estado liberal y de derecho heredero de la tradición, y el argumento, contractualista.

El segundo de los aspectos que Falcón y Tella (2000) pone sobre la mesa, se refiere a la cuestión de las normas; es decir, en relación con el objetivo contra el que se diseñará y ejecutará ese acto, o esos actos, de desobediencia civil. Ello nos lleva a considerar dos premisas. La primera, que la desobediencia civil se construirá, siempre, como un acto ilegal ya que, tarde o temprano supondrá un envite a una o varias normas jurídicas. Ya sea en el caso de una desobediencia directa o una desobediencia indirecta. Mientras que, la segunda de las premisas, hará referencia a la naturaleza del acto en sí; un acto, una acción social, que se enmarcará dentro del sistema social pero queriendo ir más allá del mismo. Con todo, de esta segunda esfera analítica se desprende que: (i) se deberá aceptar la sanción, (ii) se debe entender la desobediencia civil como un recurso de *ultima ratio*, (iii) de carácter excepcional y, por último, (iv) del que se presupone un cierto nivel de responsabilidad y, por ello, se debe realizar al menor coste posible y siempre en su justa medida, es decir, ni más ni menos” (Wyzanski, 1975: 194-200).

Finalmente, el tercero de los aspectos que destaca Falcón y Tella sobre la desobediencia civil, hace referencia, como dije, al plano de los hechos; es decir, a la acción en sí y a cómo esta se desarrolla. En este sentido, el principal objetivo no es otro que el de la eficacia y para ello se cuenta con una serie de características que definirán, también, la desobediencia civil en lo que a su vertiente empírica se refiere. Así las cosas, la profesora madrileña terminará definiendo la desobediencia civil como: (i) un acto público, (ii) un acto colectivo,



(iii) un acto no violento<sup>83</sup> y (iv) con un marcado carácter deliberado y, al mismo tiempo, organizado y estructurado.

Con todo, resulta razonable pensar, y así nos lo muestra la realidad empírica, que existen diferentes tipos de desobediencia civil. Del mismo modo que existen distintas maneras de materializar el derecho a la resistencia (Bobbio, 1982: 536); siendo la desobediencia civil una de ellas. La desobediencia civil termina siendo una forma más que tiene el ciudadano de comportarse ante o frente a la ley<sup>84</sup>, desde la perspectiva y en el marco del controvertido derecho a la resistencia. Una conducta social y una conciencia política que al concretarse

---

<sup>83</sup> La relación entre la desobediencia civil y la violencia no es algo sencillo de abordar. Existe un interesante debate en torno a la vinculación o, en todo caso, a la existencia de vinculación entre ambas realidades. Por lo pronto, en lo que al presente trabajo se refiere, comparto, como se puede comprobar en el presente epígrafe el punto de vista de Bedau (1961) Bobbio (1982), Rawls (1995) y Falcón y Tella (2000), entre otros, que consideran la desobediencia civil como un acto que pertenece al elenco de estrategias y acciones no violentas. Una afirmación que, sin embargo, no está exenta, como digo, de matizaciones.

Sobre esta cuestión, resulta de interés relevante la pequeña aportación de Howar Zinn (1971) con la que podemos entender que, nuevamente, el debate se sitúa en términos de absoluto o relativo. Me explico.

Zinn se cuestiona si la desobediencia civil es, o deberá ser, un acto absolutamente no violento. Para ello analiza argumentos y realidades que podríamos ubicar en ambos lado del debate. En primer lugar opta por iniciar su andadura analítica sobre la base de una definición de desobediencia civil que podríamos entender como de mínimos. Así las cosas, para Zinn, la desobediencia civil no es más que un acto de violación deliberada de la ley para con “una finalidad social vital” (1971: 103). A partir de ahí, recupera la definición de Christian Bay, filósofo de la política, sobre desobediencia civil que, a diferencia de las que se han visto hasta el momento, distancia respecto de la no violencia. Pero no terminan aquí los argumentos de Zinn para hablar, en cierto modo, de desobediencia civil y violencia. Para ello, Zinn recurre a una serie de episodios históricos en los que se han terminado por confundir la desobediencia civil y la violencia (abolicionistas en EEUU a mediados del XIX, la propia experiencia de Thoreau en relación con John Brown e incluso la conocida, pero ignorada, sentencia de Gandhi en la que se termina decantando por la violencia antes que por la pasividad y la cobardía). Sea como fuere, me ocuparé de ello más adelante.

Pero Zinn no termina su análisis enunciando sin matizaciones la existencia de una relación entre violencia y desobediencia civil, ya que él mismo sopesa el primer posicionamiento con una serie de argumentos que, ahora sí, separan la desobediencia civil de la violencia. Para ello recurre a una heterogénea exposición de motivos que mezcla desde las ya enunciadas definiciones de Bedau o Rawls, el argumento general que reza la importancia de la no violencia como elemento diferenciador, la importancia de ésta como condición para el éxito (lo veremos, sobre todo, en Sharp, quien apuesta firmemente por la no violencia como mecanismo de lucha ante las dictaduras ya que presenta batalla al tirano allí donde es más débil, en el aspecto de la legitimidad, la servidumbre y la obediencia; y no el terreno de la violencia física y el terror). Así las cosas, y en relación con esta serie de razones y motivos para entender no violencia y desobediencia civil en un mismo pack, Zinn termina haciendo referencia a dos cuestiones clave. En primer lugar, recupera la diferencia, olvidada pero importante, entre dañar a personas y dañar a cosas; considerando violencia *stricto sensu* solamente la primera. Y, en segundo lugar, un doble argumento que aglutina la importancia de la condena moral que merece la violencia (sobre todo por las consecuencias que de ella se derivan). Con un criterio pragmático gracias al cual no se concibe la desobediencia civil violenta ya que de ésta manera se pierde eficacia, según Zinn, en la difusión del mensaje y en su búsqueda de legitimidad (1971: 107-109).

<sup>84</sup> Acompañan a la desobediencia civil siete formas más (todas ellas desde la perspectiva no violenta): la obediencia consciente, el respeto formal, la evasión oculta, la obediencia pasiva, la objeción de conciencia, la resistencia pasiva y, por último, la resistencia activa.

se materializa en multitud de formas, maneras y tipologías. En este sentido, resulta ciertamente útil la sistematización que aporta Bobbio (1982: 537) en su definición que venimos trabajando. De esta manera, Bobbio organiza y ordena todos los ejemplos de resistencia civil en función de cinco dimensiones o características: (i) según si es omisiva o comisiva, (ii) si se trata de una acción individual o persigue una lógica colectiva, (iii) en función de si se manifiesta de forma clandestina o lo hace públicamente, (iv) pudiendo ser pacífica o violenta<sup>85</sup> y, finalmente, (v) si tiene objetivos macro y por ello se considerará revolucionaria o bien, se lleva a cabo para modificar un aspecto concreto del *establishment*; con lo que será reformista.

Una sistematización que nos lleva a identificar las particularidades, las características propias que caracterizan al concepto mismo (y su materialización real) de desobediencia civil. Me estoy refiriendo aquí a una serie de características que son exclusivas, o en su defecto casi exclusivas, de este derecho y esta estrategia de lucha que aquí intento conceptualizar. En este mismo orden de ideas, deberemos afirmar que lo que realmente identifica y caracteriza a la desobediencia civil es: (i) su carácter grupal y/o individual<sup>86</sup>, (ii) su naturaleza noviolenta (Bobbio, 1976: 538), (iii) su componente civil e incluso civilizatorio (Acinas, 1990: 100) ya que, en todo caso, se entiende que la desobediencia civil responde a una lógica constructiva aunque revolucionaria (Pérez, 1994: 73). E incluso, fruto de este componente constructivo al margen de lo jurídico, lo estatal y lo institucional, hay quien, en una extensiva aunque muy interesante visión, interpreta la desobediencia civil como una de las formas más absolutas y completas de participación ciudadana (Estévez Araujo, 1995: 15).

En este mismo orden de ideas, hay que tener en cuenta que la desobediencia civil opera siempre como un medio y no como un fin en sí misma. En otras palabras, la acción ilegal (o en su defecto alegal) no tiene valor en sí misma sino que adquiere relevancia en relación con otras variables, procesos y/o dinámicas del propio sistema jurídico político. En este sentido, el objetivo u objetivos de la desobediencia civil, como bien apunta Bruce Pech (1975), se

---

<sup>85</sup> Me he referido a ello en la anterior nota 70.

<sup>86</sup> Pensemos sin ir más lejos en la objeción de conciencia al servicio militar que puede presentarse como un acto individual de rebeldía por motivos, como decimos, de conciencia. O bien, como una organizada campaña de rechazo a la conscripción, introduciendo la variable de la acción colectiva.

pueden resumir en tres. Lo que significa que “los actos de desobediencia civil actuarían, así, en un triple sentido” (Pech, 1975: 265). En primer lugar, con el objetivo de alterar al grupo dominante y, así, al *status quo* sobre el cual descansa. En segundo lugar como una estrategia de toma y difusión de conciencia; lo que tendrá efectos, al mismo tiempo, de una suerte de autoaprendizaje de lo disidente. Y, finalmente, en tercer lugar, la desobediencia civil tiene como objetivo la articulación misma de la protesta en relación con, como no podría ser de otra forma, criterios de eficiencia y eficacia. Lo que supone, como veremos en Gandhi o Gene Sharp, la elaboración de una compleja y razonada estrategia no violenta (Ortega, 2005: 94 y ss.). Una estrategia que buscará la “sustitución de una realidad política, jurídica, económica y social que se interpreta como insatisfactoria, por una nueva coyuntura” (Falcón y Tella, 2000: 70 - 71). Una última constatación que nos lleva a pensar y cuestionarnos el aspecto que realmente acaba siendo central en relación con el concepto de desobediencia civil y su posible articulación como herramienta de transformación social. Me estoy refiriendo aquí a la cuestión de la justificación; situando el debate en el mismo terreno que la esfera del *ius ad bellum*, es decir, a debatir sobre la cuestión de las causas, pero sin contemplar la opción bélica sino, en todo caso, contemplando la justicia de la acción desobediente.

En este sentido, vaya por delante, que existe una gran discusión y un intenso debate sobre esta última cuestión que ha aparecido<sup>87</sup>. Un debate que en la mayoría de los casos se sitúa en el contexto de un Estado democrático y de derecho en el cual, a priori, no cabe aceptar sin justificación alguna la herramienta de la desobediencia. Un aspecto importante a tener en cuenta sobre todo si se compara la misma cuestión pero en el marco de un Estado sin garantías jurídicas de respeto de derechos y unos mínimos democráticos; es decir, un cierto pluralismo político y social. Con todo ello, y con la intención de aportar una definición o conceptualización de partida, objeto del presente epígrafe, y no de realizar una disertación prescriptiva, retomo aquí la posición y

---

<sup>87</sup> Vale la pena citar aquí el debate que encontramos en distintas aportaciones de autoridad, todas ellas centradas en el análisis de la desobediencia civil en el marco del Estado democrático y de derecho: Rawls (1995: 404-436), Arendt (1999: 57-108), Dworkin (1997: 304-326) y Habermas (1988: 51-71). Un debate que, dicho sea de paso, se compila y analiza de forma conjunta en el trabajo doctoral de Juan Ignacio Ugartemendia-Eceizabarrena que lleva por título *La desobediencia civil en el estado constitucional democrático* (1999).

el análisis de Bobbio en su entrada sobre desobediencia civil en el contexto del *Diccionario de política* que coordinó el profesor Gianfranco Pasquino (1982).

En él, Bobbio aborda la cuestión de las justificaciones de una forma muy descriptiva que permite usar su aportación como primera piedra de una exploración del concepto de desobediencia civil. En este sentido, Norberto parte de la base de que la desobediencia civil se trata de “un acto de transgresión de la ley que pretende ser justificado” (1982: 538). Es decir, afirmando sin vacilaciones que toda estrategia de desobediencia civil que se precie debe acompañarse de una razonable explicación justificativa. Así las cosas, el italiano nos traslada la explicación hacia dos motivos; uno principal y otro secundario.

En lo que al motivo principal se refiere, Bobbio afirma que lo que suele ocurrir es que el acto (o la estrategia) de desobediencia civil se articula con arreglo a una ley superior o, en su defecto, que se considera superior por el colectivo que va a desobedecer. En este sentido, cabe señalar dos tipos distintos de argumentos: (i) por un lado aquellos razonamientos que aducen motivos relativos al derecho natural, en el sentido de una ley moral superior; o bien, (ii) en base a una especie de “voz de la conciencia” relativo a lo personal, como en más de una ocasión así se ha referido el propio Mahatma Gandhi<sup>88</sup>. Sin duda, este primer argumento nos sitúa en el contexto del *iusnaturalismo* en el sentido de que existen unos Derechos originales que son, por ello, inalienables que se sitúan incluso por encima del quehacer del Estado; sobre todo si éste puede ser injusto. Un argumento y una posición que, como bien recuerda Bobbio, nos conecta directamente con ese Derecho de Resistencia que el mismo Locke dibujó e imaginó. Un derecho que emerge contra ese Estado que no respeta aquellos derechos inalienables debido a que estará, sin duda, traicionando su misma razón de ser: la protección mutua de los derechos fruto de la asociación surgida del común consenso de los ciudadanos. Por su parte, el segundo de los motivos, el secundario, está claramente vinculado con la aportación que Henry David Thoreau hará en el siglo XIX desde Massachusetts en el sentido de defender esa “idea libertaria que todo poder conlleva tiranía e injusticia; en definitiva, una maldad esencial sobre el hombre” (Bobbio, 1982: 539).

---

<sup>88</sup> Tendré ocasión de abordar con más profundidad la teoría de Gandhi sobre la desobediencia civil y su posicionamiento en el tercer bloque del presente Trabajo, cuando durante todo un capítulo me dedique exclusivamente al pensamiento político y reflexión filosófica de éste.

En suma, vemos como la desobediencia civil que no es un concepto fácil de abordar brevemente. Aun así, a través del presente epígrafe he intentado aportar algunas características y cuestiones clave sobre dicho concepto. Con lo dicho, debo remarcar finalmente que lo más importante, en el contexto del presente trabajo, es entender la desobediencia civil como una herramienta para la acción, un recurso de acción política, en el sentido que el mismo Rawls expresó; es decir, “como un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno” (1995: 405). Algo que supone, sin duda, la más importante consecuencia de entender (y, por ello, reivindicar) que existe un marco de justicia superior y, valga la redundancia, más justo que el que sostiene el *statu quo*. Vista de esta forma, la desobediencia civil no es más (si es que ello significa poco) que una mera herramienta o forma de resistencia; lo que no quiere decir que, como apuntó Habermas, se trate de “la piedra angular del Estado de Derecho” (1988: 51 y ss.). En todo caso, será a la primera de estas dos últimas cuestiones a la que preste más atención como veremos al hablar de Gandhi, Luther King o Gene Sharp, entre otros.

### **3.1.3. Valoración y consideraciones parciales sobre la guerra, la paz, la violencia y la no violencia.**

Este primer epígrafe del tercer capítulo me ha servido para analizar aquellos conceptos que considero básicos para comprender y abordar con garantías el núcleo duro del debate que se debe situar en el trasfondo de la presente investigación. Una discusión sobre la justificación o no justificación de la guerra y la paz que, al mismo tiempo, supone el punto de partida discursivo, como ya se ha hecho referencia más arriba.

En este sentido, se ha prestado especial atención a los conceptos de guerra, paz, violencia y no violencia. No se han olvidado otros elementos clave para la comprensión del debate en general, y del pacifismo en particular, como por ejemplo el concepto de desobediencia civil o el de conflicto armado.

De este modo, se ha presentado la guerra como un hecho social en tanto que recurso político. Es decir, un elemento presente durante las sucesivas décadas y siglos a lo largo de la historia de humanidad, insertado en el quehacer social,

político y económico. Lo que significa que la guerra no es, en ningún caso, un fenómeno aislado.

Al mismo tiempo, y como se demuestra en el resumido repaso historiográfico, han existido, existen y, muy probablemente, existirán muchas y muy diversas formas de hacer la guerra, motivadas por objetivos distintos, que han dado lugar a varias tipologías de guerra (Aron, 1963 y Clausewitz, 1999). Una heterogeneidad, en lo que a su representación se refiere, que ha llegado al plano etimológico, introduciendo nuevos conceptos para referirse, de un modo más amplio, a la existencia de una disputa violenta entre partes o entidades similares. Me estoy refiriendo al concepto de conflicto armado.

En todo caso, la valoración del fenómeno de la guerra, nos puede llevar a un escenario donde haya dos conclusiones, dos afirmaciones, posibles. En primer lugar, apostar porque la guerra sea “un mal necesario” (Ruiz Miguel, 1988: 87). Es decir, entender que la guerra resulta, en algunas ocasiones, un último recurso que, aunque no sea la mejor de las soluciones posibles, no haya más remedio que llevar a cabo. Un punto de partida que tomará el realismo político (o la *realpolitik*) en la elaboración y construcción de su discurso. Se llega incluso a aceptar un papel constructivo en el proceso bélico, en el caso del militarismo (también presentado, en algún momento, como realismo extremo). Esta última postura, sostiene que la guerra mantiene a los pueblos en la salud ética, que corrige las imperfecciones y mejora las relaciones entre hombres, y por ello, entre estados. La guerra podrá ser una necesidad al resultar condición para un avance tecnológico y moral al mismo tiempo<sup>89</sup> (Heráclito, 1983: 220;

---

<sup>89</sup> Esta visión de conjunto por parte del profesor Ruiz Miguel nos ayuda a comprender mejor por qué éste se refiere a la *realpolitik* como belicistas absolutos. En el presente trabajo, como ya se ha señalado, se ha optado por el término realismo, *realpolitik* o realista al considerar que esta posición, situada en un extremo del debate, no toma la guerra por primera opción sino que valora su utilidad final y, en todo caso, apuesta por no someterla a criterios morales. En otras palabras, entiendo que los autores considerados como realistas no tienen el dedo en el gatillo en todo momento, metafóricamente hablando. Sino que, en todo caso, tras una larga discusión y como última ratio, justifican el recurso a la guerra. Por ello y en esta misma línea, se sitúa Martín Caedel diferenciando “militarismo” de *realpolitik* (1987: 1-21). Al situar el realismo político más cercano al concepto de *defencism*. Aunque personalmente considero que asimilar el realismo con el *defencism* resulta algo reduccionista, en todo caso, considerando el argumento, se podría situar en la del realismo defensivo de Waltz. Ello se debe a que, en lo que la *realpolitik* se refiere, los supuestos de guerra justa se amplían más allá de la estricta defensa legítima. Y, al mismo tiempo, debe tenerse en cuenta como el realismo político se ha caracterizado por una posición amoral que reza a favor del no sometimiento de la guerra a criterios morales (Wight, 1991: 25). Sin olvidar, finalmente, la importancia del realismo ofensivo en el seno de la tradición realista (Jordán, 2013: 27). De ello me ocuparé en el siguiente epígrafe (3.2.3), al presentar esquema operacional que ha servido de contexto analítico de la presente investigación doctoral.

Tucidides, 1999 y Braun, 1975: 83). Es decir, entendiendo que la guerra (la agresión) no tiene por qué ser, siempre, algo contraproducente (Mearsheimer, 2003: 39). Y, en cierta medida, recuperándose aquí la tesis de fondo que encontramos en el *Manifiesto Futurista* de Marinelli (Caedel, 1987: 22). Donde, al mismo tiempo, encontrará acomodo la idea de comunidad (*Volksgemeinschaft*) que reside en el núcleo duro de la teoría política del nacionalsocialismo (Díaz, 1975: 86 y 87)<sup>90</sup>.

Y, en segundo lugar, un posicionamiento crítico (o muy crítico) con el fenómeno de la guerra que afirmará que ésta o bien supone, por su naturaleza, un “mal absoluto” (Caedel, 1987: 143), o bien, fruto del nivel destructivo alcanzado a partir de la segunda gran guerra, la guerra fría y su impacto en la esfera internacional (la conocida como MAD), ha acontecido “un camino bloqueado” (Bobbio, 1982: 33). Una sentencia y un diagnóstico que deben ubicarse, claramente, en la órbita del pensamiento pacifista. Dejando para un segundo momento de la discusión la toma en consideración de una posición pasiva, que apostará por la desaparición de la guerra al resultar innecesaria. O bien la posición de un pacifismo activo que apueste por activar todos aquellos mecanismo posibles encaminados a la definitiva desaparición de la guerra. Me ocuparé de ello al final del presente capítulo.

Tras analizar la cuestión de la guerra, y el debate que entorno a este concepto se genera, se ha abordado el concepto de violencia. Poniendo especial hincapié en la distinción entre la violencia directa (más concretamente aquella violencia colectiva con motivación política) y la violencia estructural. Un concepto, el de violencia estructural, que introduce un debate distinto, o mejor

---

<sup>90</sup> Especialmente interesante supone aquí la visión y las reflexiones de Adolf Hitler sobre el papel de la guerra y la función de ésta para los logros del nacionalismo. Unas reflexiones ciertamente alarmantes que cualquiera puede hallar no sólo en *Mein Kampf* (1974) sino también, y sobre todo, en una recopilación sobre las conversaciones privadas de Hitler en su círculo íntimo, recogidas de forma taquigráfica a petición del propio Führer, siendo Martin Bormann el encargado de guardar estas charlas mantenidas en el mismo búnker de Berlín. Al final de la guerra el financiero suizo Genoud se hizo con las transcripciones de estas conversaciones comprándose las a la esposa de Bormann. Este financiero suizo las tradujo al francés y de éste fueron traducidas al inglés. En alemán existieron dos versiones, las recogidas por los dos taquígrafos, Heinrich Heim y Pickert.

Bajo el título *Conversaciones sobre la Guerra y la Paz*, Genoud (1953) reúne las conversaciones sostenidas por Adolf Hitler, del 5 de julio de 1941 al 30 de noviembre de 1944, transcritas por los colaboradores de Martin Bormann nombrados, y releídas, anotadas y clasificadas por éste. Estas notas son abundantes hasta el 7 de septiembre de 1942, hasta ir convirtiéndose luego en poco numerosas y espaciadas.

Como siempre pasa con los libros importantes de la época, existe mucha controversia sobre el origen, sobre las diversas ediciones y sobre distintas traducciones; para la presente investigación he trabajado la edición de 1953 formada por dos volúmenes.

dicho, sitúa la discusión en otro nivel argumental. Al referirse a aquellos condicionales estructurales que coartan, o pueden coartar, el pleno desarrollo de las capacidades potenciales del individuo.

Seguidamente se ha abordado el concepto de paz. Presentada como el objetivo a alcanzar, la paz, como se ha visto, puede entenderse de muy diversas formas. En lo que al presente trabajo se refiere, se han tomado como referencia tres maneras distintas de entenderla y comprenderla. En primer lugar, una posición descriptiva del concepto de paz que hace referencia a la existencia o no de violencia directa y que se ha venido denominando como paz negativa. Es decir, la paz negativa acontece debido a la inexistencia de violencia directa. Así pues, la paz negativa, concepción clásica de paz (Wright, 1942), es sinónimo de la no guerra. En segundo lugar, y desde una postura más prescriptiva que descriptiva, ha ido emergiendo un concepto alternativo (o quizás complementario) como el de paz positiva. Una idea que incorpora reflexiones e investigaciones más recientes (Paige, 2012) al situar la existencia-inexistencia de paz en función de la existencia-inexistencia de violencia estructural. De modo que, como se ha visto en el presente epígrafe, para la construcción de escenarios de paz positiva se deberá trabajar para mitigar y hacer desaparecer la existencia de violencias estructurales de todo tipo: económicas, culturales, sociales, administrativas, educativas, etc. Finalmente, y en tercer lugar, algunos investigadores por la paz han ido construyendo y llenando de contenido un concepto intermedio que atiende a las dificultades de garantizar y consolidar paces absolutas, con todo lo que ello comporta. De modo que, tras renunciar a objetivos maximalistas, se han conformado, por así decirlo, con valorar el trabajo por la paz. Teniendo en cuenta todas aquellas experiencias, todos los acuerdos y/o avances en la construcción de unas relaciones sociales o internacionales basadas en principios de amistad y entendimiento, y no en un intercambio de violencias. En cierta manera, esta paz imperfecta modificaría la famosa máxima en el siguiente sentido: *si vis pacem para pacem*.

Siguiendo con la lógica del discurso, tras abordar la paz, se ha analizado la idea de noviolencia, atendiendo principalmente a las dos formas que toma este concepto. Por un lado la noviolencia como cosmovisión, como forma de vida. Sería una manera de estar en el mundo basada en un escrupuloso, radical e



inflexible rechazo a la violencia, como recurso, en tanto que acción social o individual. Una visión que se asemeja al concepto de *ahimsa*. Mientras que, por otro lado, una forma distinta, aunque no muy distante, de entender la noviolencia asimilándola a una forma de lucha, a un recurso social y/o político de acción colectiva (o incluso individual). Una expresión de la primera forma de noviolencia (entendida como *ahimsa*) que aparece referenciada entre sus predicadores y estudiosos como *satyagraha*.

En suma, en este primer epígrafe se han presentado los conceptos básicos para una correcta comprensión e interpretación del debate existente entre el pacifismo político y realismo político, así como, también, entre las posiciones intermedias que se han ido configurando y construyendo<sup>91</sup>. He intentado seguir una lógica discursiva que responde a la manera de hablar de guerra, para hablar de violencia y hablar de paz para hablar de noviolencia para poder pasar directamente a abordar el debate sobre la guerra y la paz. Debate del que me ocuparé las siguientes páginas de la presente investigación doctoral.

### **3.2. El debate sobre la justicia de la guerra y de la paz.**

La discusión en torno a la justificación de la guerra se remonta, aunque a veces no se diga, a los inicios del pensamiento filosófico y social; como se ha puesto de manifiesto en el anterior epígrafe. De hecho, relacionado con esta cuestión, existe un interesante debate a propósito del nacimiento de los estudios internacionales (o Relaciones Internacionales) en tanto que disciplina (Del Arenal, 1990: 76). Así pues, como afirma la profesora Esther Barbé, el nacimiento de este campo de conocimiento e investigación estaría directamente vinculado con una fuerte preocupación por los efectos devastadores que había tenido la Primera Guerra Mundial en el marco de lo que se ha venido denominando como la vieja Europa (1995: 28). De modo que, tomando un punto de partida pesimista que mostraba un contexto histórico en el que, más allá de las transformaciones políticas (avance democrático), social (extensión del modelo de Estado del bienestar) o sanitario (superación de las grandes plagas de la humanidad, como la peste), la guerra entre los viejos Estados y las nuevas naciones de Europa se había cobrado nueve millones de

---

<sup>91</sup> Barbé (1995), Wight (1991), Ruiz Miguel (1988) y Caedel (1987).

muertos. Es en este contexto en el que emerge una nueva disciplina en el marco de las Ciencias Sociales dedicada y preocupada por las relaciones entre los Estados. De ahí surge que la política internacional como objeto de estudio y su resultado, el sistema internacional; siendo, la guerra y, por ello, también la paz, uno de los procesos a estudiar.

Como toda disciplina científica, y ésta no resulta una excepción, existe un importante componente que en muchos casos supone la base, los fundamentos, construido en clave teórica. De este modo, en lo que a los estudios internacionales se refiere, la referencia sobre la cuestión de la teoría internacional es, sin duda, Martin Wight. Este profesor inglés, que no vio publicada esta obra que nos sirve de punto de partida para la cuestión teórica<sup>92</sup>, trabajó con la hipótesis que existían tres paradigmas (Caedel, 1987: 193). Estos resumían y explicaban el pensamiento político en la esfera de lo internacional: el racionalismo, el realismo y el revolucionismo (Wight, 1991: 7). Entendiendo que cada una de estas perspectivas teóricas tomaba, principalmente, un elemento explicativo del sistema internacional. De este modo, el argumento se construye como sigue. Los realistas identifican la sociedad internacional como algo anárquico, caótico. Los racionalistas apuestan porque ésta sea producto de las relaciones diplomáticas y comerciales. Mientras que, por su parte, los revolucionistas interpretan lo internacional como la construcción de una sociedad a partir del agregado de soberanías y voluntades que tiene, como fin último la elaboración de un marco legal de regulación que establezca derechos y deberes, siguiendo la imagen de una cierta “analogía interna o doméstica” (Zolo, 2000: 65). Siendo Maquiavelo, Grocio y Kant los referentes, respectivamente, de cada una de estas tradiciones (Barbé, 1995: 46).

En este mismo orden de ideas, aunque con algunos matices, Hedley Bull (re)elaborará una sistematización de la teoría internacional. Una visión que, a diferencia de Wight, ordenará las tradiciones de pensamiento alrededor

---

<sup>92</sup> *International Theory: the three traditions* se publicó en 1991 tras su fallecimiento en 1972. Fueron Gabriele Wight y Brian Porter los encargados de editar dicha obra, recogiendo y sintetizando las conclusiones del profesor Wight sobre teoría internacional. Obtuvieron como resultado uno de los libros básicos para todo aquel que se interese por la cuestión teórica en el ámbito de la política internacional. Ello se debe a que a lo largo de esta monografía, Wight presentará la posición que cada uno de los tres paradigmas toma en los diversos aspectos esenciales de las relaciones internacionales: la ontología del individuo (naturaleza humana), la sociedad internacional, el poder nacional, el interés internacional, la política exterior, el equilibrio de poder, la diplomacia, la guerra y, finalmente, el derecho internacional.

solamente de “una pregunta esencial: la naturaleza de la sociedad internacional” (Barbé, 1995: 47); al tiempo que substituye a Maquiavelo por Hobbes como referente para los autores, pensadores y enfoques realistas.

En este sentido, Bull entiende que la tradición hobbesiana (la posición realista) interpreta un sistema internacional dominado por la anarquía y el caos como principio que estructura las relaciones entre los actores que de él participan. Un estado de guerra de todos contra todos<sup>93</sup> en el que rige el principio de prudencia y el objetivo de la seguridad, la supervivencia ya que se trata de algo que el sistema *per se* no puede garantizar. Por su parte, la tradición kantiana (posición revolucionista) interpreta que el sistema internacional va tomando forma en función del tipo de relaciones que existan entre los individuos, en primer lugar. Y, en segundo lugar, entre éstos y los Estados u organizaciones internacionales. Se priorizan, así, los lazos que cada individuo pueda establecer transnacionalmente, en detrimento de la centralidad que ocupaba el Estado en el anterior marco conceptual. En el contexto de la posición kantiana-revolucionista se desarrollarán, también, una suerte de imperativos morales que guiarán la conducta en la esfera internacional (buena fe, cooperación, última ratio, etc.). Finalmente, entre las dos tradiciones ya expuestas (la hobbesiana y la kantiana) encontramos la tradición grociana: una posición que define las relaciones internacionales como una sociedad de estados en la que el conflicto entre éstos es limitado. Una limitación que, para que acontezca, vendrá precedida por la construcción de un marco regulador de lo internacional. Es lo que hoy en día se conoce como el Derecho Internacional Público, principalmente, aunque también Privado.

---

<sup>93</sup> De ahí el calificativo “hobbesiano” al tomar cómo imagen para el sistema internacional la descripción que el autor realiza del estado de naturaleza en su obra *Leviathan*. Hobbes imagina este momento de comunidad pre política y, por ello, pre jurídica, como un contexto donde “cada hombre es enemigo de cada hombre (...); los hombres viven sin otra seguridad que sus propias fuerzas, y su propio ingenio debe proveerlos de lo necesario. En tal condición no hay lugar para la industria, pues sus productos son inciertos; y no se cultiva la tierra ni se navega, ni se usan mercancías que puedan importarse por mar, ni hay cómodos edificios, ni instrumentos para mover aquellas cosas que requieren gran fuerza o conocimiento de la faz de la tierra ni medida del tiempo, ni arte, ni letras, ni sociedad; y, lo que es peor que nada, hay un constante temor y peligro de muerte violenta, y la vida del hombre es solitaria, pobre, grosera, brutal y mezquina” (Hobbes, 2008: cap. XIII).

Llegados a este punto, vemos cómo se ha ido construyendo una trilogía de tradiciones de pensamiento<sup>94</sup>. Sea como fuere, es preciso y necesario subrayar que dichas discusiones y escuelas de pensamiento supondrán “el punto de partida en términos de debate en la moderna disciplina de las relaciones internacionales” (Barbé, 1995: 49). Un debate que pivotará en torno a dos extremos claramente distanciados entre sí como son el realismo y el idealismo.

Sin embargo, y volviendo a la cuestión sobre la justificación de la guerra y de la paz en particular (objeto del presente epígrafe), y del pacifismo en general (objeto de la presente tesis doctoral) parece como si, tanto estas propuestas o tradiciones teóricas, como el debate final resultante entre idealismo y realismo no resulten herramientas del todo útiles para su comprensión. Una afirmación que se ve motivada por la excesiva simplificación de elementos que no contempla todas las variables a tener en cuenta<sup>95</sup>, siempre y cuando nos estemos refiriendo a un debate centrado en la cuestión de la guerra y de la paz. Es decir, acontece imprescindible un esfuerzo de acotación y concreción de los elementos y principios que realmente nos ayude a comprender este debate guerra-paz correctamente (Caedel, 1987: 17 y 194)<sup>96</sup>.

Es precisamente la referencia de este último autor citado, Martin Caedel, por medio de la cual me ayudo para situar el debate en otro eje de discusión distinto (aunque no distante) del ya presentado que discute entre el idealismo kantiano y el realismo hobbesiano. Completaré, después, la cuestión con la aportación que realizó el profesor Alfonso Ruiz Miguel un año más tarde a través de su estudio sobre *La justicia de la guerra y de la paz* (1988).

---

<sup>94</sup> Incluso, en una posterior relectura de la cuestión por parte del profesor Michael Donelan (1990) se ampliará dicha trilogía al debate entre cinco variantes. A razón de: realismo, fideísmo, racionalismo, historicismo y derecho natural.

<sup>95</sup> No se trata de obviar por completo las aportaciones y discusiones entre las tradiciones kantiana, grociana y hobbesiana, sino de pensar en un eje de discusión distinto que nos aporte una mayor precisión para el análisis y, por ello, para el debate. En realidad, como se verá más adelante, las tradiciones presentadas hasta el momento irán apareciendo en diferentes momentos de la argumentación. Y, sin ellas, sería ciertamente difícil construir una explicación que aportara claridad y no al contrario.

<sup>96</sup> En este orden de ideas, resulta también interesante la afirmación de David Cortright acerca del impacto de la reciente investigación por la paz en el seno de la teoría internacional al señalar la insuficiencia de algunas explicaciones teóricas y, por ello, del marco idealismo – realismo al que aquí se ha hecho referencia (2008: 2).

### **3.2.1 El *war-and-peace* debate según Martin Caedel.**

El profesor Caedel abordará esta cuestión en una interesante monografía a la que ya he hecho referencia más arriba, ocupándose directa y exclusivamente de la cuestión del debate sobre la guerra y la paz. Se centra, principalmente, en la cuestión de la justificación (o no justificación) del recurso a la violencia, a la guerra. Empujado por una necesidad urgente que el propio autor detecta al estudiar esta cuestión, situado en los últimos compases del siglo XX (Caedel, 1987: 1), el autor admite, desde un comienzo, la singularidad del debate, atendiendo a la distancia existente en relación con cualquier otro debate situado en el contexto de la política doméstica. Ello se debe a que los puntos de partida para la discusión sean radicalmente distintos así como también los objetivos a alcanzar, por parte de las distintas preconcepciones ideológicas que tomarán parte en esta particular contienda filosófica y política<sup>97</sup>.

Más concretamente, Caedel plantea el debate en torno a un eje que va desde lo que él denomina como militarismo (*militarism*) y, en el otro extremo, el pacifismo (*pacifism*). Detectando, como no podía ser de otra forma, una zona de grises donde sitúa posiciones intermedias como: el “cruzadismo” (*crusading*), el “defensismo” (*defencism*) y, finalmente, el pacific-ismo (*pacific-ism*)<sup>98</sup>. En suma, Caedel entiende que el debate sobre la guerra y la paz como una competición entre cinco propuestas teóricas a las que él denominará como “teorías guerra-paz” (*war-peace theories*) (Caedel, 1987: 4).

1. La primera de ellas, el militarismo o *militarism* (la traducción, aquí, no modifica ni dificulta su comprensión) entiende que todas las guerras están justificadas porque el sistema internacional resulta un caos anárquico en el que es necesario que cada uno de los actores luche por su supervivencia. Se trata de una suerte de realismo extremo que adolece de un claro pesimismo ontológico donde no se confía en poder establecer o alcanzar un escenario de paz relativamente estable, entendida como cese de las hostilidades. Lo natural y normal será, pues,

---

<sup>97</sup> A modo de cosmovisiones (*world view*).

<sup>98</sup> Resulta muy complicado (casi imposible) sin recurrir a neologismos inexistentes realizar una traducción que respete por completo el significado del concepto originario anglófono. Por ello, como en el resto de la presente tesis doctoral, he optado por utilizar directamente la palabra o el concepto en inglés, siempre y cuando la traducción al castellano sea una traducción forzada, por así decirlo. En caso contrario, como por ejemplo con el concepto de paz positiva (*positive peace*) he usado la correspondiente traducción sin que ello signifique una pérdida de precisión o rigor en la argumentación.

la guerra y por ello emergerá, aquí, un nuevo principio del estilo *si vis bello para bellum*. Y, teniendo en cuenta que la seguridad vendrá garantizada mediante el poder entendido como hegemonía, se deberá aceptar la guerra como camino para consolidar esta posición hegemónica<sup>99</sup>. De ahí que, dentro del militarismo, Caedel imagine la forma doméstica fascista o nacionalsocialista como aquél modelo que mejor lo representa sobre la base tripartita del “estado, la nación y la raza” (1987: 32)<sup>100</sup>. En definitiva, se debe entender el militarismo como aquella tradición de pensamiento que combina una posición pesimista de partida (en lo que a la naturaleza humana se refiere) con una alta dosis de darwinismo social y obtiene como resultado una moral, una ética e incluso una filosofía de la historia basada en valores marciales que deberán ser entendidos como “derecho (y obligaciones) en sí mismos” (Caedel, 1987: 24). Por ello, debe entenderse como un realismo extremo que sobrepasa, incluso, el paradigma realista hobbesiano que abordamos anteriormente. Ya que éste último no entiende que “la vida sea guerra (...) y que la guerra sea el origen de todas las cosas” (Rauschning, 1939: 16)<sup>101</sup>.

2. La segunda ideología a tener en cuenta es el *crusading* la cual hay que comprender más allá de los episodios de las cruzadas, aunque

---

<sup>99</sup> El debate con el realismo, al que haré referencia más adelante, se hace en este punto más visible. Ello es debido a que desde esta otra perspectiva (distinta aunque no tan alejada del militarismo como, por ejemplo, el pacifismo) se sostiene, se confía, en la posibilidad de construir escenarios de hegemonía o equilibrio sin recurrir al uso de la fuerza; por ejemplo, mediante una adecuada distribución de los recursos económicos dedicados a la partida de defensa.

<sup>100</sup> Es particularmente ilustrativo, en este punto de la argumentación, el concepto de *Lebensraum* (espacio vital) que el propio Caedel pone sobre la mesa. Un concepto que asimiló el IIIr Reich y que explica, en parte, la actitud expansionista del nacionalsocialismo (Caedel, 1987: 22). Por ello, el profesor Caedel, afirmará que la opción del militarismo suele implicar una tendencia imperialista y expansionista; siempre y cuando se entiendan como una consecuencia y no como una causa. Interpretación que, en el caso español, nos remite al argumento de Vicens-Vives sobre “el espacio vital” (1940: 12-13); aunque su argumentación como elemento geopolítico acerca este concepto a una interpretación de lo que se ha venido denominando como “equilibrio de poder”.

<sup>101</sup> La comparación con el realismo clásico, por así decirlo, se completa (en el contexto de esta exploración al debate dibujado por Caedel) cuando se aborde la posición del *defencism*. Al que sí se debe considerar como el homologable con la *realpolitik*. Es una tradición a la que se ha hecho referencia en más de una ocasión, presentada como “la forma más común de entender el *defencism* (...) a través de la posición realista” (Caedel, 1987: 72). En todo caso, debo advertir (como argumentaré más profundamente en el epígrafe 3.2.1. cuando presente el eje operacional que he utilizado para la presente investigación) que en mi opinión, la asimilación entre realismo (clásico) y el *defencism* no me parece del todo afinada y si muy matizable. Ello quedará mejor ilustrado al presentar, como digo, la opción por la que me he decantado así como también al abordar cada una de las tradiciones del eje de debate que, finalmente, he utilizado como contexto para la discusión sobre el concepto de pacifismo político.

incluyendo, también, la lógica de justificación bélica que operó durante este largo periodo de tiempo conocido como el medievo. El *crusading* defiende y justifica una acción en clave de agresión armada o una guerra por motivos religiosos o ideológicos (Walzer, 2001: 114). Se tratará, pues, de justificar una acción ofensiva pero, a la vez, altruista. Ya que el atacante considera que el esfuerzo bélico que va a realizar tiene como propósito, por ejemplo, la protección de determinados derechos, la expansión de un dogma religiosos que éste considera como el camino a seguir, el apoyo a una revolución obrera o, en última instancia, como antesala de un escenario de paz negativa (por poner algunos ejemplos). Es por ello que el *crusading* se debe comprender, al mismo tiempo, como un tipo de intervencionismo.

Con todo, siguiendo a Caedel, hay que tener en cuenta que existen cuatro tipos de intervenciones en base al principio de *crusading*; cuatro variantes que son el resultado de la combinación de dos ejes. Por un lado el que valora el impacto (alcance) de la acción, es decir, el nacional–internacional. Y, por otro lado, el que toma como referencia el objetivo de la acción, es decir, positiva (constructiva) o bien negativa (destruktiva). Así pues, de la mezcla de ambos criterios de clasificación, resultarán cuatro tipos de cruzadas<sup>102</sup>:

- I. La doméstica y positiva: que responde a la lógica de la expansión por la fuerza y por parte de un segmento de la población de un país o estado de algo que se considera bueno para el común de ciudadanos, en términos, si se quiere, de mejora de las condiciones de vida. El ejemplo que aporta aquí el profesor Caedel no es otro que las maniobras y acciones que tuvieron lugar entre 1917 y 1922 por parte de la Unión Soviética para expandir su reciente revolución obrera hacia Polonia primero y Georgia después.

---

<sup>102</sup> Resulta obvio, aunque necesario, puntualizar aquí que la palabra “cruzada” no se refiere sólo a una guerra o campaña militar impulsada por el papado en el seno del medievo (idea que normalmente se entiende detrás del concepto de cruzada). Es este caso y a lo largo del trabajo también, a no ser que se especifique lo contrario, se usa el término “cruzada” para referirse a un conflicto bélico iniciado en virtud del principio (o principios) que emanan del concepto de *crusading*.

- II. La doméstica y negativa: que tendrá el objetivo frenar el avance de alguna revuelta o revolución (ya sea en términos secesionistas, en relación a una invasión o contra un movimiento que busca un cambio de sistema político). El ejemplo aquí no es otro que la asistencia por parte de lo EEUU a Cuba para expulsar la presencia española.
- III. La internacional y positiva: es decir, una acción a gran escala para expandir, por ejemplo, un modelo concreto de organización social y económica (como el liberalismo) o bien la asistencia en la ejecución del principio de autodeterminación de los pueblos. Esto siempre y cuando el objetivo finalista sea un impacto en lo internacional en aras de mejorar la situación del mismo sistema internacional en términos de bienestar, justicia y/o seguridad. El llamado “wilsonianismo” o los principios que emanan de la Liga de las Naciones son buenos ejemplos en lo que a motivación de una cruzada internacional y positiva se refiere (Caedel, 1987: 51).
- IV. La internacional y negativa: en este caso, se interviene internacionalmente para frenar el avance o la existencia misma de algún actor, sistema (status quo) o valor al alza que se haya diagnosticado como nocivo para el mantenimiento de la paz y seguridad internacional. En este caso, el profesor Caedel apunta a las acciones contra el avance bolchevique, ejemplo que se podría completar con lo ocurrido en 1991 durante la operación Tormenta del Desierto (a sabiendas que la investigación de Caedel es previa).

En suma, el *crusading* debe interpretarse como una acción de intervención armada que tiene como objetivo alterar el estado de las cosas (domésticas o internacionales). Teniendo en cuenta que el actor, o actores, que inician una acción bajo este paradigma, confían en que ello vaya a reportar un beneficio particular o general en función del alcance de la acción.

3. La siguiente categoría que contempla Caedel es el *defencism*. Una opción que se basa en la negativa a respaldar cualquier tipo de acción ofensiva, aceptando únicamente aquellas acciones que respondan a la



causa de la legítima defensa. Posición construida sobre la base de un sistema internacional que no tiene por qué ser anárquico, de ahí la importancia del pacto para construir el acuerdo y, por ello, la paz. El *defencism* no niega la inexistencia de la amenaza o el conflicto aunque, a diferencia del militarismo, confía que una disuasión (en términos de un fuerte desarrollo militar defensivo) sea lo suficientemente operacional para contener las opciones de guerra.

Como vemos, el *defencism* se construye alrededor del concepto de defensa como condición necesaria pero no suficiente para la seguridad; lo cual justifica el desarrollo armamentístico en clave de disuasión en aras a esta seguridad (argumento moral, puntualizará Caedel). Y, al mismo tiempo, el *defencism* se sostiene sobre la base de la creencia de que una fuerte defensa es el mejor camino para la prevención de la guerra (argumento empírico) (Caedel, 1987: 76). Aunque el propio Caedel anticipa algunos problemas acerca de la fundamentación aquí presentada, ello no va en detrimento que el *defencism* apueste por estos dos argumentos como prioritarios.

Finalmente, Caedel acaba aportando algunos rasgos acerca del concepto de *defencism* necesarios para una correcta conceptualización del mismo. En primer lugar, hay que tener en cuenta que el *defencism* se debe situar entre el pesimismo militarista y el optimismo del *pacif-ism* (me ocuparé de esta tradición a continuación). Esta descripción se traduce, en la ubicación del *defencism*, en lo que a política doméstica se refiere, “entre el conservadurismo autoritario y la socialdemocracia, pasando por el conservadurismo *mainstream*” (Caedel, 1987: 92). En todo caso, sea como fuere, resulta evidente como el *defencism* toma, a modo de centro de gravedad, el actor Estado, protagonista central alrededor del cual girarán todas las relaciones, dinámicas, acciones, diálogos y decisiones. Todo ello en el contexto de una amalgama de valores que acompañarán el razonamiento del *defencism* como el honor, el prestigio y, sobre todo, el compromiso.

En suma, si bien es cierto que el *defencism* es, también, una “tregua armada” (Caedel, 1987: 86) que da forma a un cierto orden; a través, si se quiere, de las instituciones que remarcaba Hedley Bull: equilibrio de

poder, ley internacional, diplomacia, rol de las grandes potencias y, finalmente, la guerra (Bull, 1977: pp. XIV, 24-26 y 46-51). Este representa la opción más popular del debate. Representa, también, la centralidad del mismo. Ello se debe, principalmente a la combinación de dos argumentos: el punto de partida realista que acepta la importancia del estado y el caos-conflicto, que caracteriza el sistema internacional. Y, por otro lado, el componente humanista al rechazar la guerra ofensiva; lo que le distancia claramente del militarismo y el *crusading*.

4. En penúltimo lugar, el profesor Caedel, sitúa lo que él ha denominado como *pacific-ism* o que otros autores han etiquetado como *pacifier* (Wilkinson, 1986: 80). Se trata de una tradición que aunque no encaja en el paradigma del pacifismo absoluto (Ruiz Miguel, 1988: 89-99) sigue manteniendo una vocación, orientación e intención pacífica (Caedel, 1987: 101). Esta adquiere suficiente estatus al consolidarse, de manera autónoma, como una tradición más a tener en cuenta. Es este sentido, el *pacific-ism* construye una distinta personalidad propia que irá consolidando, tras la aglutinación de una serie de puntos de partida, un diagnóstico concreto sobre la sociedad internacional, la incorporación de una tradición política determinada y, finalmente, una posición sobre la cuestión de la guerra y su justificación<sup>103</sup>. Pero vayamos por partes.

El *pacific-ism* se distancia del *defencism* ya que lo considera demasiado pesimista en el sentido en que el primero confía que la guerra pueda ser, en última instancia, abolida por completo o en todo caso, una anécdota del pasado. Para ello preconiza la necesidad de establecer un mínimo de justicia social en el interior de cada uno de los estados, en términos de paz positiva, por ejemplo<sup>104</sup>. Al mismo tiempo, parte de la base que entre la sociedad internacional y la sociedad nacional (la política internacional y la política doméstica) no existen tantas diferencias como

---

<sup>103</sup> En este sentido, el profesor Caedel sitúa a finales de los años cincuenta cuando por primera vez aparece esta expresión (*pacific-ism* o *pacific-ist*) en el ámbito de la reflexión académica de la mano de A.J.P. Taylor (1957: 51). Y, aunque reconoce que Taylor no volvió a utilizar este concepto distanciado del pacifismo clásico (el absoluto), también admite que su validez, en tanto que concepto explicativo de algunos elementos del debate, ha ido en aumento desde entonces (Caedel, 1987: 102).

<sup>104</sup> Precisamente, fruto de esta cuestión relativa a criterios de paz positiva, aquella posición que se quiera situar en la órbita del *pacific-ism* coherentemente, debe asimilarse con ideologías reformistas como el liberalismo, el socialismo, el feminismo o el ecologismo (Caedel, 1987: 109).

parece. Tal cosa invita a que se puedan (y se deban) establecer los mismos mecanismos que para la solución del conflicto intra estatal se han ido construyendo a lo largo de los siglos, en el marco del medio o largo plazo<sup>105</sup>. Y, finalmente, en lo que a la justificación del recurso a la violencia es decir, el *ius ad bellum*, la opción *pacif-ista* sólo aceptará el supuesto de le legítima en sentido estricto. Es decir, solamente ante una agresión directa que afecte a la soberanía territorial y no contra aquellas agresiones que intentan impedir por ejemplo una reforma política, (Caedel, 1987: 5). Así mismo, el *pacif-ism*, tampoco dará por buena la máxima del *defencism* que apuesta porque un fuerte desarrollo militar en términos defensivos sea una garantía preventiva para frenar el surgimiento de una guerra.

En definitiva, el *pacif-ism* surge de la justa combinación de un optimismo ontológico, en cuanto a las posibilidades potenciales de armonización del sistema internacional, como ya ha ocurrido con los estados nación, con un pesimismo residual pero existente y necesario. Este actuará como garantía, bajo el criterio de *ultima ratio*, ante una posible agresión que implique el recurso al uso de la fuerza. Siempre, eso sí, que se trate de una agresión en términos exclusivamente defensivos, con la intención de reducir el impacto de la guerra y su uso (Brock, 1972: 471)<sup>106</sup>.

5. Finalmente, Caedel sitúa en el otro extremo del militarismo a la tradición pacifista, haciendo referencia al pacifismo en su versión más exigente, rígida y absoluta, aunque no por ello vacía de contenido e interés. Un pacifismo extremo que parte de la base de que la guerra debe interpretarse como un mal absoluto (Caedel, 1987: 135). De ahí que cualquier recurso a la violencia, aunque sea defensivo, esté sancionado en el marco de esta posición del debate guerra-paz. Es una posición

---

<sup>105</sup> Me remito aquí a la tradición de la teoría del contrato social como elemento configurador del Estado tras ser la garantía de superación de un Estado de Naturaleza sumido en el caos, la muerte y la destrucción. Y, al mismo tiempo, a una idea a la que ya he hecho referencia como la de "analogía interna" al entender que es viable trasladar las soluciones que funcionaron en el ámbito nacional y estatal a la esfera de lo internacional.

<sup>106</sup> En realidad, Peter Brock, destacado historiador del pacifismo, acabará haciendo una pequeña referencia al concepto de *pacif-ism* en el apartado de conclusiones en una de sus principales obras (*Pacifism to 1914*). Lo diferencia así del pacifismo que condena de forma absoluta la guerra.

radical construida mediante la confluencia de una amalgama de referentes e inspiraciones interesantes de explorar.

En este sentido, el pacifismo bebe de diversas fuentes. En primer lugar desde la esfera de lo religioso, la influencia del budismo, el cristianismo primitivo o la *early church* (Brock, 1972: 24) y la tradición evangelista de cuáqueros y menonitas. En segundo lugar desde el marco de las ideologías políticas, anarquismo y socialismo serán tenidos en cuenta. El primero por su diagnóstico del Estado como elemento opresor y de la importancia de la figura del individuo libre frente a éste. Y el segundo a través de los conceptos de paz positiva y violencia estructural. Sin embargo, en relación con el socialismo y el anarquismo, hay que advertir que la línea roja que los separa, respecto del pacifismo, no es otra que la posible justificación de una violencia revolucionaria. Y, finalmente, encontramos en tercer lugar las influencias desde la filosofía. Por un lado el utilitarismo que proclama aquello de la mayor felicidad para el mayor número como principio ético y que será interpretado por el pacifismo como una vía hacia la paz o de garantía de paz; al tiempo que se pregunta por la utilidad real de la guerra como camino de paz. Y, por otro lado, la tradición humanista que proclama ese sentimiento cosmopolita de unidad de la humanidad al tiempo que reclama la necesidad de una moral social como elemento estructurador de la comunidad (Caedel, 1987: 153). Así pues, teniendo en cuenta que de aquellos barro estos lodos, y del mismo modo que el militarismo (la otra cara de la moneda), el pacifismo localizará las causas de la guerra en el hombre, en detrimento de razones estructurales o institucionales. En este sentido, la posición original del pacifismo no es otra que la de confiar en la bondad natural del individuo, aunque aceptando que pueda ser seducido por la guerra o la violencia.

Hasta este punto existe cierta unanimidad en el seno del pensamiento pacifista. Sin embargo, el debate aparece al abordar la cuestión del sistema internacional, en relación con las recetas para la acción (la *policy* si se quiere) y las premisas o condiciones de posibilidad. De ello se desprende una división del pacifismo en tres variantes: el pacifismo

optimista, el pacifismo principal (*mainstream pacifism*)<sup>107</sup> y el pacifismo pesimista.

- I. El pacifismo optimista, considerado como la mejor opción, parte de la premisa que la guerra puede ser abolida gracias a que el sistema internacional se interpreta como una estructura susceptible de modificar en el sentido de construir una comunidad basada en unas relaciones justas bajo un marco normativo e institucional democrático. Por otro lado, y aunque este tipo de pacifismo absoluto confíe en el desarme como vía hacia la seguridad<sup>108</sup>, se decanta, mayoritariamente, por la acción no violenta ya que le atribuye capacidades de disuasión.
- II. El *mainstream pacifism* interpreta el *pacifism* como un paso más en la conquista pacífica de la guerra<sup>109</sup>. Entiende el sistema internacional como una sociedad no tan segura como imagina el pacifismo optimista pero lo suficiente para poder edificar sobre ella los mismos mecanismos de regulación que a una sociedad nacional. Se crea, así, una comunidad internacional organizada y regida por relaciones pacíficas y reguladas entre sí. Se trata, pues, de una variante de pacifismo que, sin entrar, excesivamente, en la discusión ontológica y metafísica sobre la bondad o la maldad del individuo se acomoda a lo que podría denominarse como una vía pragmática hacia la paz.
- III. El pacifismo pesimista, por el contrario, interpreta el sistema internacional como un “valle de lágrimas” (Caedel; 1987: 7). Aunque no por ello no deja de reclamar la transformación de éste; en todo caso, se lo toma como una quimera. Para el pacifismo pesimista, la opción por la no violencia no es otra cosa que un acto de fe, de ahí que la mayoría de sectas evangelistas devotas del pacifismo cristiano se identifiquen con este tipo de pacifismo.

---

<sup>107</sup> Vuelvo, aquí, a utilizar la versión original al resultar más clara y directa ya que no atribuye un valor jerárquico a la explicación.

<sup>108</sup> Opera aquí la lógica del *no weapons, no wars*.

<sup>109</sup> Creo oportuno acompañar tal afirmación acerca de la relación entre el pacifismo y el *pacifism* haciendo referencia al concepto de paz imperfecta. Una idea que encaja plenamente en el quehacer del *pacifism* pero que, en el contexto del pacifismo, se considerará insuficiente. Precisamente por ser, como su nombre indica, imperfecta.

Confían, a ciegas, en la noviolencia pasiva como guía para la acción, la resistencia y la transformación social noviolenta.

Hasta aquí las principales tradiciones de pensamiento que dan forma y estructuran la discusión en el seno del debate guerra-paz según la aportación del profesor Martin Caedel. En este contexto, como se ha visto, entran en competición cinco tipos ideales que no provienen tanto de la investigación empírica como del análisis del debate y de sus argumentos y opiniones (Caedel, 1987: 18). Por último, creo conveniente explorar y hacer referencia a la clasificación que el mismo Caedel adjunta en la obra que venimos trabajando a lo largo de las últimas páginas. Una operativa y útil clasificación que incluye la dimensión Idealismo – Realismo y la combina con una doble dimensión que introduce la cuestión de los medios y los fines. Una doble dimensión que por un lado, el de los medios, puede presentarse de tres formas distintas: coercitivos (uso de fuerzas militares ofensivas), constitucionales (uso de fuerzas militares defensivas) o morales y espirituales (rechazo a cualquier uso de la fuerza militar). Y, por otro lado, el de los fines, sitúa a cada una de las teorías en función del contexto doctrinal al que hacen referencia, en cuanto a objetivos se refiere. En suma, la combinación de estos principios de clasificación aporta, como resultado, la siguiente tabla sintetizadora (ver tabla 7).

Tabla 7: Clasificación del debate guerra-paz de Caedel:

	<b>Coercitiva/Agresiva</b>	<b>Constitucional/Defensiva</b>	<b>Consciente (no guerra)</b>
<b>Realismo</b>	Militarismo	<i>Defencism</i>	Pacifismo pesimista
<b>Idealismo</b>	<i>Crusading</i>	<i>Pacific-ism</i>	Pacifismo optimista (mainstream)

Fuente: Caedel 1987: 14.

### **3.2.2 Las doctrinas sobre la justicia de la guerra según Alfonso Ruiz Miguel.**

El profesor Alfonso Ruiz Miguel, catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid, abordó esta cuestión, como ya se ha apuntado más arriba, en una extensa e intensa monografía publicada en 1988 por el Centro de Estudios Constitucionales que tituló *La justicia de la guerra y*

*de la paz*. En ella no sólo se ocupa del debate sobre la justificación del recurso bélico. En relación con el presente epígrafe, me interesa principalmente su interpretación de las doctrinas sobre la justicia de la guerra. Unas reflexiones que llenan el contenido del tercer capítulo de la obra referenciada.

Partiendo de la base, como no podía ser de otro modo, de la distinción entre *ius in bello* e *ius ad bellum*, el profesor Ruiz Miguel toma como referencia aquellas doctrinas o tradiciones de pensamiento que han abordado la cuestión de la justificación, de explorar los porqués de la guerra, para elaborar un esquema y una interpretación omnicomprensiva de las principales posiciones del debate<sup>110</sup>. Y, al mismo tiempo, toma como punto de partida la premisa de que “la guerra no se justifica en sí misma, ya que no es un fin es sí misma” (Ruiz Miguel, 1988: 82)<sup>111</sup>. Con ello, acabará estableciendo un esquema omnicomprensivo que pivotará alrededor de dos polos completamente opuestos entre sí: el belicismo y el pacifismo. Defiende un orden gradual en función de un único criterio como es el de la mayor o menor justificación de la guerra. Acabará dibujando un eje formado por cuatro posiciones: el belicismo absoluto, el belicismo relativo, el pacifismo relativo<sup>112</sup> y el pacifismo absoluto.

En este sentido, en el belicismo absoluto encontraremos aquellas doctrinas que “tienden más a justificar que a impugnar la justicia de las guerras” (Ruiz Miguel, 1988: 84). El pacifismo absoluto englobará todas aquellas tradiciones y teorías que se caracterizan por una condena total de la guerra, al entender que la paz es un valor prioritario en sí mismo (Ruiz Miguel, 1988: 90). Pero, como en la mayoría de debates y discusiones, no todas las aportaciones se podrán ubicar en uno de estos extremos absolutos, Ruiz Miguel habilitará una zona intermedia con dos tendencias principales: la pacifista relativa y la belicista relativa, con la intención de poder ubicar la escala de grises existentes (como ya ocurrió anteriormente con el esquema de Caedel). De este modo, las

---

<sup>110</sup> Comparto aquí la afirmación de Ruiz Miguel al admitir la viabilidad de un estudio, un análisis, por separado de las dos cuestiones (*ad bellum* e *in bello*) desde un punto de vista conceptual. Esto sin perjuicio de que, si la intención del estudio o la investigación es otra, como por ejemplo valorar el global de una campaña bélica, se pueda (y se deba) integrar ambas cuestiones.

<sup>111</sup> De ahí que, como se verá, en el esquema de Ruiz Miguel no aparezca el extremo más belicista que sí aparecía en la propuesta de Caedel, el militarismo.

<sup>112</sup> Otra alternativa posible para describir esta zona intermedia con tendencia hacia la posición del pacifismo absoluto podría ser la propuesta de David Cortright. Este investigador y activista por la paz define esta zona intermedia como pacifismo pragmático y en ella engloba todos aquellos “movimientos, ideas y prácticas de prevención de la guerra y promoción de la paz” (2008: 234).

doctrinas y teorías de esta zona mixta se clasificarán teniendo en cuenta aquellas que propugnen la importancia de la paz, donde la justificación de la guerra sea una excepción (pacifismo relativo) y, por el contrario, aquellas propuestas que tenderán a justificar y a aceptar más *casus belli* (belicismo absoluto)<sup>113</sup>. Pero vayamos por partes.

1. El Belicismo absoluto se sitúa en un extremo del debate, donde encontraremos todas las doctrinas y propuestas que tienden a justificar la guerra antes que a impugnarla. En realidad, esta definición es susceptible de algunos matices ya que, como bien detecta el propio Ruiz Miguel, dentro de este paquete de teorías y propuestas normativas existen algunas diferencias susceptibles de ser comentadas.

En primer lugar, una actitud nihilista que defiende la imposibilidad de valorar la justicia o injusticia de las guerras debido a que todas tendrán un fundamento justo al ser fruto de la voluntad del individuo. La guerra, acontece en esta primera variante del belicismo absoluto como un bien ya que destruye lo vacío, lo anómico. Llena de contenido y sentido la vida del ser humano, en una clara alusión a la visión de Heráclito sobre la guerra como el origen de todo, y recordando el papel que ésta tuvo, como se ha podido observar, durante la Edad Media. En segundo lugar, Ruiz Miguel detecta una variante que define como providencialismo histórico. Esta tradición del belicismo absoluto se sitúa, ciertamente, cerca de las posiciones nihilistas al considerar, también, que “la guerra es un bien” (Ruiz Miguel, 1988: 86). Sin embargo, y a diferencia del nihilismo belicista, por así decirlo, el providencialismo histórico no considera que la guerra sea un bien por sí mismo, un fin, sino que resulta un medio para la consecución de un objetivo y que por ello se la puede (y debe) considerar como un mal aparente. De este modo, esta suerte de providencialismo histórico se muestra consciente del mal que se causa durante el combate, fruto de la guerra, y lo acepta como lo que es, un mal aparente<sup>114</sup>. Es una consecuencia que hay que estar

---

<sup>113</sup> Como ya hice anteriormente en el contexto de las explicaciones de Caedel, el discurso de la zona relativa se puede completar mediante la recuperación de la idea de paz imperfecta. Entiendo que ambas posturas, la del belicismo y el pacifismo relativo, adoptarían el criterio de paz imperfecta como objetivo (realista) a implementar. En cambio el belicismo difícilmente creería en un horizonte de paz estable y duradera. Y el pacifismo absoluto haría, precisamente, de este escenario futuro la meta a consolidar, el objetivo a llevar a cabo.

<sup>114</sup> Una clara alusión al concepto de daño colateral (*collateral damage*).



dispuestos a asumir, sobre todo si atendemos a De Maistre (a quién Ruiz Miguel le atribuye la autoría de esta tradición providencialista) para quien el mal es algo natural, que forma parte de la naturaleza del hombre y de ahí la importancia del castigo para corregirlo. (Bobbio, 1966: 118). Finalmente, en tercer lugar, Ruiz Miguel sitúa el finalismo histórico al que vincula con la filosofía de Hegel. En esta tercera variante, la guerra acontece como un mal necesario, es decir, un mal susceptible de ser justificado y explicado. A diferencia del resto de doctrinas del belicismo absoluto, en ésta “la guerra no es un mal que oculta un bien, sino un verdadero mal del que se deriva un bien” (Bobbio, 1966: 62). Es decir, la guerra no es un fin en sí mismo, sino un medio que “mantiene a los pueblos en la salud ética” como garantía de progreso histórico (Hegel, 1968: 324). En suma, se admite la necesidad e idoneidad de la guerra como condición necesaria pero no suficiente que permite el progreso moral, cívico y tecnológico<sup>115</sup>.

2. El pacifismo absoluto es una doctrina extrema, en cuanto a su posición, que aboga por la no justificación de la guerra bajo ningún concepto ni circunstancia. Al mismo tiempo, esta doctrina “defiende la idea de paz como un valor prioritario” (Calsamiglia, 1983: 34). Es por ello que consideraremos el pacifismo (como ya se ha visto al explorar las aportaciones de Caedel) como la posición del debate que adquiere una mayor intensidad moral. En todo caso, del mismo modo que con el

---

<sup>115</sup> En relación con el debate que plantea el autor abordado anteriormente, Martin Caedel, entiendo que la correcta analogía sería asimilar su idea de militarismo con el belicismo absoluto nihilista y el providencialista histórico. El belicismo absoluto finalista histórico no tiene una traducción literal, por así decirlo, en relación con las propuestas de Caedel. Ello se debe, principalmente, a que el militarismo (al igual que el finalismo histórico) también proclama la máxima de que todas las guerras están justificadas, aunque tal y como este último se ha definido, la guerra tiene un componente de progreso, de “acción civilizadora” ineludible (Ruiz Miguel, 1988: 88), que le acercaría al *crusading* de Caedel. Por otro lado, el finalismo histórico se asemeja a la noción clásica de realismo político al considerar la guerra como ese mal necesario de *última ratio*. Y por no justificar su necesidad en términos morales; aunque ello no signifique que, como una consecuencia, aporte aspectos positivos al desarrollo de la comunidad. En todo caso, y como ya indiqué en la nota 58, el error proviene de una imprecisa afirmación por parte del profesor Caedel al asimilar el *defencism* con el realismo, cuando el primero sólo acepta la legítima defensa y el segundo se muestra más comprensivo en términos de utilidad y necesidad.

Por su parte, como indiqué al principio de la nota, la comparación entre el militarismo y el belicismo nihilista y el providencialista resulta más directa y sencilla. Sobre todo por el papel protagonista, central y positivo que le otorgan, las tres posiciones, al recurso bélico.

belicismo absoluto, Ruiz Miguel detecta algunas variantes en el seno del extremo del pacifismo absoluto<sup>116</sup>.

En primer lugar, un pacifismo radical que se caracteriza por reunir dos almas bajo un mismo principio. Es decir, bajo la premisa de que la guerra es un mal supremo, insanable y, por ello, no puede responderse a la violencia con violencia (guerra con más guerra). De ahí que, tanto el pacifismo radical activo (noviolencia activa de Gandhi), como el pasivo (“pacifismo deontológico del cristianismo radical” (Ruiz Miguel, 1994: 344) se reafirmen en la máxima socrática que apuesta porque sea preferible sufrir injusticia que cometerla al combatirla. Sin embargo, la actitud, la respuesta, frente a esta coyuntura resulta ciertamente distinta entre la opción de la noviolencia activa que levantará la bandera del derecho a la desobediencia civil, y la pondrá en práctica. Y la noviolencia pasiva que se refugiara tras la doctrina de la otra mejilla, fundamento del cristianismo primitivo. En segundo lugar, Ruiz Miguel apuesta por la existencia de un pacifismo consecuencialista, que emerge sobre la base de una ética utilitarista al afirmar que las guerras acabarán por no servir a ningún fin aceptable. A través del argumento del *ius in bello* esta suerte de pacifismo absoluto terminará por sancionar todo tipo de guerra por el daño resultante, sobre todo en el “contexto del exterminismo” (Thompson; 1986: 118). En todo caso, esta suerte de pacifismo consecuencialista propone no recurrir a la guerra “para evitar el desastre” (Ruiz Miguel, 1994: 346). Seguidamente, en tercer lugar, encontramos el pacifismo escéptico que aboga, desde una perspectiva pre moral (que desconfía de ésta, por así decirlo), porque tiene mayor interés no justificar la guerra que justificarla. Recoge una tradición basada en el escepticismo ético, pero esta vez aplicando sus máximas al problema de la guerra (Ruiz Miguel, 1988: 98). Y, finalmente, en cuarto lugar, el pacifismo no moral que engloba una serie de posiciones y objeciones al problema de la guerra que, en este caso, no provienen

---

<sup>116</sup> En una revisión posterior (1994), Ruiz Miguel actualizará algunas de las conclusiones mostradas en su obra de 1988. Más allá de las valoraciones que realiza sobre, por ejemplo, la limitación moral del pacifismo absoluto en términos, sobre todo, de ética de la responsabilidad (1994: 348), me interesa, aquí, recuperar las tipologías que reformula Ruiz Miguel a propósito del pacifismo absoluto.

de la esfera moral sino que versan sobre motivos de índole económica, política e incluso motivos personales<sup>117</sup>.

3. El belicismo relativo, como he apuntado anteriormente, reúne una serie de doctrinas que realizan un análisis pormenorizado en relación con las causas justas que legitiman el recurso bélico. Por ello se distancian de la postura ciertamente extrema del belicismo absoluto que acepta, por los motivos anteriormente referenciados, la validez y/o utilidad de todas las guerras. Un análisis caso por caso que implica, como bien apunta Ruiz Miguel (1988: 103), la inclusión de criterios cualitativos y valorativos relativos al concepto de justicia, libertad o igualdad. En este mismo orden de ideas, y dentro de las doctrinas del belicismo relativo, el profesor Ruiz Miguel detecta principalmente dos a tener en cuenta: la doctrina del *bellum iustum*<sup>118</sup> y el caso de la guerra revolucionaria.

En primer lugar, la TGJ como la forma más influyente y común de interpretar el belicismo relativo que reúne un conjunto de variado de doctrinas (Johnson, 1984: 13), sostiene su razonamiento sobre la base de dos esferas de argumentación. Primero establece una serie de precondiciones necesarias, pero no suficientes, que justifican la proclamación de una guerra, es decir, legitiman la existencia de un *casus belli*. Estas precondiciones deberán considerarse como causas justas (*iusta causa*), y formarán lo que se ha venido denominando como derecho a la guerra o *ius ad bellum* (Baqués, 2007: 56). Y, segundo, una serie de axiomas y principios sobre la conducta durante la batalla, durante el combate, que deberán ser tenidos en cuenta. Es decir, una serie de recomendaciones que configurarán una “convención bélica” entendida como un “conjunto de normas articuladas, costumbres, códigos profesionales, preceptos legales, principios religiosos y filosóficos que (...) dan forma a nuestros juicios sobre la conducta militar” (Walzer, 2001: 81). Una especie de código deontológico que recibe el nombre de *ius in bello* y preconiza la importancia de una respuesta proporcionada, por un lado, y la necesidad de un

---

<sup>117</sup> En este caso, a diferencia de la anterior nota al pie, se puede afirmar que sí existe la posibilidad de considerar como sinónimos el concepto de pacifismo, del profesor Caedel, con el pacifismo absoluto que apunta el profesor Ruiz Miguel.

<sup>118</sup> Me he referido anteriormente a esta propuesta teórica y normativa como Teoría de la Guerra Justa, usando el acrónimo TGJ.

comportamiento adecuado por parte de los combatientes (Baqués, 2007: 62) por el otro<sup>119</sup>.

Dicho esto, en el contexto de la TGJ lo interesante aquí, en el marco del debate sobre la justificación de la guerra y de la paz, resultan las justas causas que esgrimirá esta aglutinadora tradición teórica. En este sentido, como el propio Ruiz Miguel indica, retomando las posiciones de los teóricos clásicos de la tradición del *iustum bellum*, el principal argumento de la TGJ resulta ser la legítima defensa: “la única y sola causa justa de hacer la guerra es la injuria recibida” (De Vitoria; 1963: 249). Junto a ella se despliegan el resto de justas causas que pueden entenderse como derivados de ésta: la legítima defensa contra una agresión indirecta y la guerra ofensiva justa. Es decir, una legítima defensa contra un estado en el interior del cual existe alguna entidad, grupo u organización responsable de un ataque injusto, y una guerra ofensiva justa que reivindica la justicia de exigir “satisfacción por una injuria recibida” (Vitoria; 1963: 242)<sup>120</sup>. Estos tres principios (o uno más dos) emanan de la época dorada de la TGJ (Baqués, 2007: 51 y ss.). Pero la exposición de motivos por parte del profesor Ruiz Miguel no termina aquí ya que introduce, hábilmente, la aportación de Michael Walzer en lo que a justas causas se refiere. Walzer, recuperando algunas aportaciones de autores precedentes enmarcados en la tradición de la TGJ. Como Hugo Grocio y Emmerich de Vattel, para el caso de la guerra preventiva justa. Y Francisco de Vitoria y, de nuevo, Hugo Grocio para el supuesto de intervención humanitaria. Dos justas

---

<sup>119</sup> En relación con la cuestión de las esferas sobre las cuales trabaja la TGJ, y precisamente en el contexto de las aportaciones de Michael Walzer, referente contemporáneo de la TGJ, se debe puntualizar cómo será el autor norteamericano quien consolide, a finales de los años noventa (fecha de publicación de su obra más influyente sobre la materia, *Guerras Justas e injustas*, un razonamiento con ejemplos históricos”) una tercera dimensión a tener en cuenta a la hora de calibrar la justicia, justificación, de una guerra. En este sentido, si la tradición de la TGJ había establecido dos dimensiones, *ad bellum* e *in bello*, el filósofo estadounidense añadirá una última cuestión a tener en cuenta: el *post bellum*. Aborda, en la quinta y última parte de dicha obra, la cuestión de las responsabilidades. Una cuestión que, siendo de gran interés, no centrará la atención en el presente trabajo ya que, aunque el debate y los argumentos se presenten apasionantes, me estaría apartando, excesivamente, del objetivo y el objeto de estudio de la investigación.

Cabe tener en cuenta, también, como la aportación de Walzer en lo que a *post bellum* se refiere es ciertamente relevante ya que consolida y da cuerpo a una serie de insinuaciones que podemos encontrar en los textos clásicos de TGJ. Es el caso de Francisco de Vitoria quien ya señala la importancia de “usar el triunfo con moderación y modestia cristiana” (1963: 275).

<sup>120</sup> Precisamente, James Turner Johnson señalará como “el concepto de defensa comúnmente empleado es elástico; no sólo significa el rechazo de una ofensa en curso (...) sino también la reacción contra la acción agresiva ya realizada y terminada” (Johnson, 1984: 178).

causas que, junto con las ya consolidadas anteriormente, completan el argumento del *ius ad bellum* en el marco de la TGJ como doctrina que pertenece al elenco de aportaciones que emanan de una posición belicista relativa (Baqués, 2007: 109 y ss. y 129 y ss.).

En segundo lugar, y con un argumentario más sencillo, Ruiz Miguel prevé el supuesto de guerra revolucionaria como otro ejemplo de propuesta teórica del belicismo relativo. Una posición, la revolucionaria, que proclama la importancia y necesidad de “anteponer la justicia a la paz” (Ruiz Miguel, 1988: 106). Desde una óptica cercana a posiciones reformistas y progresistas (socialismo y comunismo) complaciente con la teoría de la acción directa, se afirma la necesidad de justificar la guerra como mecanismo para proteger los principios y escenarios de libertad, igualdad y justicia<sup>121</sup>. En este caso, aunque Ruiz Miguel circunscriba esta opción de guerra justa revolucionaria al contexto de estados de socialismo real, considero que el concepto como tal puede extrapolarse a otras circunstancias como, por ejemplo, una lucha por el sufragio universal o por la igualdad de derechos en sentido amplio. Esto siempre y cuando se respete la motivación y el fundamento del mismo.

4. El pacifismo relativo, finalmente, elabora su discurso sobre la base de que toda guerra que no sea estrictamente defensiva es ilegítima e ilegal. En realidad, Ruiz Miguel asimila el conjunto de las propuestas que uno puede encontrarse dentro del paraguas del pacifismo relativo con una corriente que reinterpreta el marco jurídico que se ha ido elaborando desde el punto de vista del derecho internacional público. Se sitúa entre las propuestas de la TGJ y el pacifismo absoluto e incorporando elementos del pacifismo jurídico, “insistente en la construcción de un Estado mundial” (Ruiz Miguel, 1988: 108)<sup>122</sup>.

---

<sup>121</sup> Como ya he apuntado en notas anteriores, resulta obligada la comparación de la obra de Ruiz Miguel con las aportaciones del profesor Caedel. En lo que al belicismo absoluto se refiere, entiendo que, tal y como Caedel ha descrito las ideologías que, según él, conforman, aglutinan y explican el debate, existe una cierta concordancia entre este contexto del debate y las opciones de *crusading* y de *defencism*. Ello se puede argumentar atendiendo al intervencionismo que se le supone al *crusading*, la justificación de la legítima defensa que caracteriza el *defencism*. En todo caso, vuelvo a repetir, considero poco operativas las categorías hasta el momento exploradas (tanto las de Caedel, como las de Ruiz Miguel), en parte por esta coincidencia de posiciones. Y por ello la justificación del último epígrafe de esta sección (el 3.2.3).

<sup>122</sup> El pacifismo relativo encontraría su traducción en la obra de Caedel a través de la tipología de *pacific-ism*.

El origen de la consolidación de esta tendencia pacifista lo sitúa Ruiz Miguel en el contexto de la Sociedad de Naciones, tras el pacto de Briand-Kellog<sup>123</sup>. En él existe un claro convencimiento de condena de todas las guerras de agresión que se plasmó en el primer artículo del citado tratado internacional. Posteriormente esta condena se desarrollará ampliamente en el marco de las Naciones Unidas, después del fracaso de la Sociedad de Naciones, a través de su carta fundacional (artículos 2.4 y 51) y la RES 3314.XXIX donde se acaba por definir el concepto operativo y jurídico de agresión: todo aquello que atente contra un territorio, su independencia política o su soberanía<sup>124</sup>. Un desarrollo que se completará con una estricta descripción de las normas durante la batalla, consolidando un rígido marco de “ius in bellum” a través, por ejemplo, de los Convenios de Ginebra (Pictet, 1960 y Gillespies, 2011). Se trata pues de un pacifismo moderado que entiende que matar es inmoral pero no intrínsecamente inmoral si es estrictamente necesario y por ende, que la guerra es, en principio inmoral, pero no intrínsecamente inmoral. De modo que puedan, e incluso deban, existir guerras moralmente excusables como las defensivas. Se descarta, así, la posición radical y absoluta que el propio Ruiz Miguel califica de “heroica pero equivocada” (1994: 348).

En realidad, Ruiz Miguel presentará el discurso pacifista relativo sea considerado como “el menos malo” (1988: 286). Es decir, descartado, por una parte, el belicismo absoluto y el relativo por el argumento consecuencialista de la peligrosidad de una guerra en la era del nuclearismo, tras un escenario tan peligroso como fue el de la MAD. Y, por otro lado, criticado el pacifismo absoluto, como acabo de apuntar, por ser una posición excesivamente exigente que proclama una actitud

---

<sup>123</sup> Hay que tener en cuenta que la tradición internacionalista en el seno del debate sobre la guerra y la paz no es una posición nueva. En este sentido, echo en falta alguna referencia, por parte de Ruiz Miguel, a las obras del Abate de St Pierre o Immanuel Kant en una clara contextualización del debate sobre la construcción de un Estado Mundial como garantía de una paz y estabilidad internacional. Por mi parte, abordaré más adelante ambas obras.

<sup>124</sup> En realidad, en la Carta de las Naciones Unidas sólo aparece una referencia explícita a la guerra como tal, en el preámbulo al referirse, directamente, a “preservar a la humanidad del flagelo de la guerra”. En todo caso, creo que es indudable el espíritu, el carácter pacifista tanto de la carta como de la propia organización (entendido, si se quiere, en el ámbito del *pacific-ism* para ser más precisos) que reside en el interior del documento fundacional de la Organización de Naciones Unidas (Pons Ràfols, 2009, Rodrigo Hernández, 2009 y Díez de Velasco, 2003: 159).

casi imposible, heroica pero “irresponsable por las consecuencias de la pasividad, que pueden resultar terribles” (Ruiz Miguel, 1994: 347); con consecuencias ciertamente imprevisibles. El pacifismo relativo se justifica ante ambas posiciones ya que ensalza la paz sin renunciar a unos mínimos de justicia<sup>125</sup>. Unos mínimos que justificarían una respuesta armada, limitada y controlada, pero que debe entenderse como una lectura algo más amplia que la estricta legítima defensa. En el sentido de la incorporación de, por ejemplo, el principio de guerra preventiva (en su versión *preempty*<sup>126</sup>) o la intervención humanitaria (responsabilidad de proteger)<sup>127</sup>. Al tiempo que se vuelve a recordar la idoneidad y necesidad de la construcción de un “sistema mundial democrático” (Ruiz Miguel, 1994: 362). Hace una clara referencia, ahora sí, a la posición de Kant y su solución al problema de la gestión de lo internacional.

### **3.2.3. Hacia una operacionalización del debate *war-and-peace*.**

A tenor de lo expuesto, se puede afirmar que el debate teórico normativo sobre la guerra y la paz giran, en definitiva, alrededor de la justificación o no del recurso a la violencia directa. Por lo tanto, aunque el nombre que, tradicionalmente, se ha usado para referirse a esta cuestión sea el de *war-and-peace debate*, considero preciso puntualizar que, en sí, no se trata de un debate entre aquellas oposiciones que prefieren la paz o buscan la paz y aquellas que quieren y prefieren la guerra. Es debate está, como apunta Ruiz Miguel, por un lado entre aquellas doctrinas que para lograr la paz habilitan un mayor número de causas que legitiman el recurso a la violencia armada directa y, por ello, dan pie a la existencia de mayores escenarios bélicos. Y, por otro

---

<sup>125</sup> Ruiz Miguel recurrirá aquí al principio de justicia como equidad de Rawls.

<sup>126</sup> El supuesto de guerra preventiva en su versión *preempty*, proviene de la discusión existente entre dos teóricos de esta tradición, Grocio y Vattel. Intentan dirimir sobre las condiciones de posibilidad que justificarían una guerra a través de una *iusta causa* preventiva. En este sentido, y sin ánimo de extenderme demasiado en esta cuestión por ahora, señalar simplemente la diferencia existente entre *preempty war* y *preventive war* siendo el primer supuesto mucho más rígido y exigente que el segundo. Sobre todo en términos de inminencia del posible ataque que daría lugar a una respuesta preventiva, legítimamente entendida.

<sup>127</sup> En realidad, el debate sobre la responsabilidad continua estando a la orden del día en el seno del movimiento pacifista (Cortright, 2008: 279).

lado, aquellas que, por el contrario, se muestran más rígidas y restrictivas para poder aceptar el uso o el recurso a la violencia (1988: 81-83)<sup>128</sup>.

En este sentido, la obra de Caedel incorpora unos criterios de clasificación distintos, aunque las conclusiones finales sean, como se ha visto, bastante parejas entre ambos autores. De modo que, si Ruiz Miguel tomaba como principio de clasificación “la mayor o menor extensión de las razones que, en un orden gradual (...), justifican o no la guerra” (1988: 84), Martin Caedel, por su parte, como se puede observar en la tabla 7, construía sus tipos ideales fruto de la combinación de dos ítems a tener en cuenta: los fines y los medios. Es decir, por un lado en relación al contexto doctrinal: realismo *versus* idealismo. Cada una de estas tradiciones aspira a construir un modelo de sistema internacional, ya sea por los límites del propio sistema o por las posibilidades que ofrecería una colaboración institucional mutua en términos, por ejemplo, del establecimiento de un gobierno mundial. Y, por el otro, el de los medios, conectando en cierta medida con el criterio de Ruiz Miguel, aunque añadiendo un matiz significativo. Caedel no toma como referencia la justificación o no justificación de la guerra, sino que prefiere dar por sentada esta discusión y detenerse en la cuestión de las distintas recetas de acción política o militar que optan cada una de las propuestas teóricas. Establece, como se ha visto, tres variantes posibles: aquellas posiciones que optan por aceptar los métodos coercitivos, aquellas propuestas que desplazan el uso de la fuerza militar a un papel estrictamente defensivo, y finalmente la propuesta pacifista de la acción no violenta y la renuncia al recurso armado violento.

En suma, en primer lugar me sumo a la afirmación que apuesta por una cierta insuficiencia explicativa por parte de la discusión clásica entre teorías y modelos interpretativos realista, idealista y racionalista. Tres tradiciones teóricas que se han consolidado como la referencia conceptual en el ámbito de la teoría de las relaciones internacionales; pero que, en relación a la pregunta de la presente investigación y sus objetivos, no logran ofrecer un marco teórico y conceptual suficientemente explicativo, en términos de precisión y concreción

---

<sup>128</sup> Ciertamente es que el Militarismo puede suponer, como se ha visto, la excepción que confirma la regla, y la guerra. Ello se debe a su marcado acento belicista. Aun así, me cuesta imaginar a una doctrina que defienda, como elemento central la guerra por la guerra, sin límite alguno. Por ejemplo, en el contexto de la teoría del espacio vital (*Lebensraum*) entiendo que el objetivo último resulta la paz, aunque ello suponga una extensión del territorio por motivos de seguridad geopolítica. Se reproduce así, la lógica que imperó durante, por ejemplo, la mal llamada *pax romana*.



de la problemática que reside en el fondo del debate. En segundo lugar, y una vez exploradas las alternativas ofrecidas por los autores abordados anteriormente, entiendo que pueden realizarse algunas objeciones con la única intención, dicho sea de paso, que la de ofrecer una alternativa y mejorar así la calidad del debate y su utilidad en el seno de los estudios internacionales.

En este sentido, me parece inadecuado el calificativo de belicismo, tanto para el absoluto como para el relativo. Por un lado porque dentro de la categoría de belicismo absoluto, coexisten dos tendencias diferentes como el Militarismo y la posición realista. Esto ya supone un hándicap a tener en cuenta. Y, por otro lado, el calificativo de belicismo relativo, aunque se trate de una cuestión formalista, me parece algo exagerado para etiquetar, sobre todo, una tradición como la de la TGJ. Hemos de tener en cuenta que, por ejemplo, se trata de una apuesta construida, desde sus orígenes, sobre la base de que “en principio, guerrear no es lícito sino pecado” (Baqués, 2007: 51). Considero, pues, inadecuado el calificativo de esta categoría como belicismo (aunque sea absoluto), ya que puede llevar a engaño o error por parte del lector o analista. Esto no ocurre tanto por el lado opuesto, el pacifismo relativo. Es una categoría aportada por Ruiz Miguel y asimilable, como ya se ha dicho, con la postura del *pacific-ism*; en la que se engloba, entre otras, la posición del Derecho Internacional Público.

En relación con la aportación de Caedel, simplemente se puede objetar, ya que se trata de una extensa, útil y muy interesante reflexión<sup>129</sup>, que resulta algo excesivo el establecimiento de siete tipos ideales resultantes<sup>130</sup>. Esto que supone una dificultad añadida en cuanto a discriminación y establecimiento de criterios de demarcación se refiere. Ello se debe, principalmente, a una excesiva variedad de posicionamientos que incluso le llevan a aceptar la dificultad, en algunos casos, de diferenciar, por ejemplo, entre el *crusading* del *defencism* y/o del *pacific-ism*. Llega a afirmar que, en muchos casos ambas posiciones resultan “indistinguibles” (Caedel, 1987: 4). O, por ejemplo, el

---

<sup>129</sup> Hay que tener en cuenta que, en relación Ruiz Miguel, la monografía de Martin Caedel, se ocupa exclusivamente del *war-and-peace debate*. Mientras el primero, también aborda la cuestión de las definiciones sobre los conceptos de guerra y paz, la cuestión del *ius in bello* o el debate sobre la disuasión, la carrera de armamentos, la ética del equilibrio del terror y la cuestión del derecho a la paz.

<sup>130</sup> Ver tabla número 7. En realidad, si prestamos atención a las descripciones que de cada posición del debate realiza Caedel, la casuística y variedad de tipologías se multiplica excesivamente.

encaje de la tradición de la TGJ en distintas tipologías como el *crusading*, el *defencism* y el *pacif-ism* por un lado. Y el realismo (o *realpolitik*) dentro del militarism (Caedel, 1987: 30) y el *defencism*, por otro lado. Lo que equipara, a mi modo de ver de manera errónea, este último posicionamiento, el *defencism*, con el realismo clásico (Caedel, 1987: 72-73). Cuando, en realidad, bajo esta propuesta teórica solo se contempla la legítima defensa, aunque sea en una interpretación elástica, más allá de la estricta legítima defensa ante una agresión real, directa y evidente. Algo que no encaja en el posicionamiento que se adquiere desde la *realpolitik*, per ejemplo, en el caso de la justificación de la guerra como mecanismo para restablecer el equilibrio de poder (Morgenthau, 1978: 194). Aboga, con ello, por un distanciamiento entre la posición moral y la decisión política.

En otro contexto, se puede hacer referencia, también, como el propio autor desconfía *ab initio* de la validez del *cleavage* idealismo – realismo, para luego introducirlo como criterio de clasificación de las ideologías y posiciones resultantes del debate. Por otro lado, propone la inclusión de criterios de política doméstica para la exposición y explicación del *pacif-ism*, que desplaza el debate a un terreno de juego distinto al de la discusión sobre la guerra y la paz sin aportar matices relevantes; o una injustificada desconfianza hacia los activistas como materia prima para la obtención de información y datos, en aras de la construcción de las distintas posiciones ideológicas en el debate *war-and-peace* (Caedel, 1987: 20).

Con todo lo dicho, he considerado necesario reformular la cuestión del debate sobre la justificación de la guerra y de la paz. O, si se prefiere, la discusión respecto de la justificación de la guerra respecto de la paz. Pretende aportar un eje de debate más operativo, centrado, precisamente en eso, en la discusión sobre la justificación o no justificación del recurso a la violencia. Intento que se llegue a una clara diferencia entre los diversos posicionamientos; lo que no está reñido con la existencia de una zona gris, intermedia. La intención es, en definitiva, aportar criterios de demarcación que permitan, por ejemplo, identificar y posicionar el discurso de diversas fuentes y autores que vayan apareciendo, más allá de la ubicación que se hayan atribuido previamente. A ello dedicaré lo que resta de este tercer capítulo.

### **3.2.3.1. El criterio de demarcación: la *iusta causa*.**

La tradición de la TGJ, a la que se ha ido haciendo referencia en varias ocasiones, trabaja principalmente sobre dos cuestiones relativas a la justicia de la guerra. Por un lado, la esfera de la justificación en términos de motivar y argumentar la agresión. Y por el otro, la cuestión del comportamiento de los combatientes durante la contienda. Es decir, la TGJ incorpora, originariamente, indicaciones relativas a el *ius ad bellum* y el *ius in bello* (Johnson, 1981 y Baqués, 2007).

Así las cosas, en el terreno del *ius ad bellum*, la TGJ desarrolla una serie de argumentos que servirán para justificar el recurso a la agresión y la convocatoria de una guerra, en el sentido de poder reclamar la existencia de un *casus belli* justificado porque es justo y, por ello, legítimo. A ello se le llamará causa justa o *iusta causa*<sup>131</sup>. Un criterio que, dada su precisión argumental, permite una gradación de las diferentes opciones del debate en función de las diversas justas causas que cada una de las posiciones incorpora en su argumentario. Es esta la pauta que he utilizado como criterio de demarcación para la (re)construcción del eje de debate. En aras de lograr un eje con mayor capacidad explicativa, mayor claridad en la clasificación y, por ello, menor confusión en cuanto a posiciones intermedias o relativas, recuperando el calificativo del profesor Ruiz Miguel.

En definitiva, me he decantado por la elección de la *iusta causa* como criterio para organizar la amalgama de propuestas teóricas y marcos normativos que, como se ha visto en el anterior epígrafe, han ido protagonizando y canalizando las diversas opciones y proposiciones en relación con el debate sobre la justificación de la guerra y de la paz. Sin otra intención, como decíamos, que la de aportar algo de luz y operatividad que permita situar con precisión los discursos que, por ejemplo, puedan ir apareciendo una vez establecido el eje que a continuación se presenta.

---

<sup>131</sup> En realidad, Santo Tomás de Aquino, uno de los padres fundadores de la tradición de la TGJ, aduce a tres elementos necesarios para la proclamación de una guerra, una campaña militar, justa. El primer criterio hace referencia a la *autoritas* que recae, o mejor dicho, debe recaer en el príncipe. Lo que se puede interpretar, en una traducción a nuestro tiempo, a la figura del Estado. En segundo lugar, Santo Tomás hace referencia al concepto en que centra el interés del presente epígrafe. Es decir, a la justificación en base a la existencia de una *iusta causa*. Y, finalmente, una guerra justa, dirá el teólogo, se requiere una *recta intentio*. Es decir, una actuación por parte del justo agresor que sea mesurada, proporcional y que no adquiera ningún beneficio, más allá del justamente reclamado (Baqués, 2007: 60).

Finalmente, he de advertir como, en lo que al criterio de *iusta causa* se refiere, este ha sido el recurso utilizado, como decíamos, solamente para la elaboración del eje analítico. Esto no impide que, en relación con el objeto y objetivo de estudio, el pensamiento pacifista, se hayan tenido en cuenta también una serie de variables y dimensiones, relativas por ejemplo, a la cuestión del gobierno mundial, a la posición respecto del sistema internacional (anarquía *de facto* o posibilidad de orden) o a la comprensión de la ontología del individuo<sup>132</sup>. Todo ello en sintonía con los principios de clasificación de Caedel.

### **3.2.3.2. Propuesta y operacionalización: el debate entre militarismo y pacifismo.**

Teniendo en cuenta todo lo dicho hasta el momento, propongo situar el debate sobre la justificación de la guerra y de la paz en torno a un eje de discusión que pivota alrededor de dos categorías que, obviamente, se sitúan diametralmente opuestas desde el punto de vista del discurso, la argumentación y su fundamentación. Propongo un eje de debate que gira en torno a los conceptos de Militarismo y Pacifismo. Dos posiciones antagónicas, absolutas en el lenguaje de Ruiz Miguel, pero que no logran aglutinar todas las posturas y propuestas que, sobre el debate *war-and-peace*, se han ido elaborando desde diversas disciplinas del pensamiento social, jurídico y filosófico. En realidad, es en esta zona intermedia donde, a parte de existir un debate pormenorizado mucho más intenso, se situarán la mayoría de alternativas u opciones de discusión.

De este modo, mi propuesta de operacionalización del citado debate no sólo aborda las posiciones extremas del militarismo y el pacifismo, sino que contempla cuatro posiciones intermedias que se deben situar entre ambos extremos; ocupan lo que Ruiz Miguel denominó como “zona relativa” (Ruiz Miguel, 1988: 84). Así pues, si empezamos el recorrido desde el extremo del militarismo, encontraremos, en primer lugar, la propuesta del realismo político (o *realpolitik*), seguidamente la posición de la teoría de la guerra justa (tradición que ya he abordado antes bajo el acrónimo de TGJ), dando un paso más el

---

<sup>132</sup> Ver epígrafe 2.1.

discurso del cosmopolitismo y, finalmente, antes de llegar al pacifismo, la postura del derecho internacional público (o DIP, como ya me he referido anteriormente)<sup>133</sup> y la opción que se desprende del posicionamiento que toma la *peace research*. En suma, estas son las siete propuestas teórico normativas que conforman mi propuesta de operacionalización del debate sobre la justicia de la guerra y de la paz. A ellas dedicaré lo que resta del epígrafe, haciendo una presentación pormenorizada, una comparación en relación a los dos autores aquí trabajados (Ruiz Miguel y Caedel) y, dando una mayor importancia (de ahí el siguiente epígrafe) a la cuestión del pacifismo, por motivos evidentes y relativos a lo apuntado en el capítulo anterior.

1. El militarismo se sitúa como primera opción en el extremo más belicista del eje de debate. Tipología que proviene de la que anteriormente trabajó Martin Caedel en la obra a la que me he ido refiriendo más arriba<sup>134</sup>. Una posición que defiende algo más que la utilidad las guerras (de ahí la distancia con el realismo) como consecuencia de un sistema internacional basado en la anarquía y la inseguridad (aquí coincide con

---

<sup>133</sup> En un estudio mío realizado anteriormente (Díaz Anabitarte, 2013) que sintetiza el trabajo realizado para la obtención del DEA (ver nota al pie 4), incluyo también la posición actual de la Iglesia Católica. En esta ocasión he preferido no tener tanto en cuenta dicha posición para no desviar el debate y la argumentación central del objeto y el objetivo de estudio de la presente investigación doctoral. No en vano se debe señalar como la posición actual de la Iglesia Católica tiende hacia un alejamiento de las posiciones más radicales del pacifismo (pacifismo absoluto de Ruiz Miguel, si se quiere) y un mesurado acercamiento al cosmopolitismo. Ello se debe a que, más allá del originario mensaje pacifista radical de Jesús de Nazaret y la *early church* (Brock, 1972), la posición actual del catolicismo acepta la legítima defensa como justa causa, que nunca ha sido abandonada por los teóricos de la *curia romana*. De la misma manera que se seguirá aceptando la guerra por agresión indirecta, como un derivado de la legítima defensa. Estas dos primeras causas justas son aceptadas junto con a la injerencia humanitaria (la actual responsabilidad de proteger) que, como detecta Baqués, “se convierte en obligatoria (...) en situaciones que ponen gravemente en peligro la supervivencia de enteros pueblos y grupos étnicos: se trata de un deber para las naciones y la comunidad internacional” (2007:198). Por contra, la versión oficial del catolicismo rechazará por completo la guerra punitiva (o guerra ofensiva justa), ya que considera que dadas las circunstancias del mundo actual, posterior a la segunda gran guerra, no se puede considerar esta opción como un remedio plausible. Y, en cierto modo, la guerra preventiva que resulta un argumento ciertamente quimérico en un contexto de reflexión como es el del cristianismo católico que considera lo anticipatorio como inmoral y, en todo caso, aceptaría este supuesto se manera excepcional en casos donde existiera realmente la evidencia de un supuesto ataque y la inminencia de éste (es decir, el supuesto de *preempty*).

<sup>134</sup> Ver epígrafe 3.2.1. No me extenderé demasiado en la definición de esta tipología y por ello me remito, explícitamente, a lo señalado y comentado durante el epígrafe 3.2.1.

En otro orden de cosas, y recuperando las indicaciones del profesor Ruiz Miguel, considero necesario puntualizar que el militarismo se debe asimilar al belicismo absoluto pero en torno a las variantes nihilistas y providencialistas históricas. He abordado esta cuestión (el estudio del profesor Ruiz Miguel) en el epígrafe 3.2.2.

Recomiendo, también, tener presente lo que allí se ha dicho, ya que en el presente epígrafe haré referencias constantes a ambas tipologías (las de Caedel y las de Ruiz Miguel) para intentar, así, una mayor claridad expositiva y contextual.

la *realpolitik*). El punto de partida del militarismo no es otro que la idea de Heráclito sobre la guerra a la que considera como la madre de todas las cosas, como pone de relieve Blanco Ande (1989-2000: 46). Una concepción del Estado de Naturaleza marcada por un caos e inseguridad permanente que arrojarán, irremediabilmente, a los diversos actores, principalmente estados, a una guerra constante por su supervivencia. Como en Hobbes y también, como veremos, en la base ontológica del realismo político, el Estado de Naturaleza (sobre todo en la esfera internacional) se asemeja a una lucha de todos contra todos. Sin embargo, el militarismo no confía en que se pueda llegar a situaciones de estabilidad fruto, por ejemplo, de un equilibrio de poder (Barbé, 1987: 13). Es un aspecto que le diferencia claramente del realismo político ya que este sí confía en la política (el establecimiento de un gobierno) como solución, aunque sea temporal, al problema del conflicto. Y por ello la sentencia de Morgenthau que reza de la manera siguiente: “no puede existir orden político estable, no puede existir paz permanente, no puede existir orden legal viable sin gobierno” (1963: 234). Y de ahí otra gran diferencia del militarismo respecto de la *realpolitik*, la cuestión de la autonomía de la política que, en el caso del militarismo brilla por su ausencia ya que todo se somete a lo militar por una cuestión, como ya se ha señalado, de necesidad y supervivencia. En suma, el militarismo descansa sobre la base del *si vis bello para bellum*. Como imagen ilustrativa, y siguiendo al profesor Martin Caedel, tomaremos el principio del *Lebensraum* (espacio vital) como consecuencia de un militarismo ontológico, epistemológico y axiológico, porque, en este extremo la guerra no es algo negativo, sino todo lo contrario. Por ello, no será necesaria una *iusta causa* que sostenga la declaración de una guerra<sup>135</sup>, ya que, la guerra, es algo aceptado moral, ética y pragmáticamente. Esto supone, a su vez, otro elemento de distancia respecto del realismo político, y un paradójico acercamiento al debate con el pacifismo ya que, a diferencia de la *realpolitik*, el militarismo sí que aborda, como hemos visto, la cuestión de la guerra

---

<sup>135</sup> Bajo las premisas del militarismo, desaparece también la idea del *casus belli* al ser un recurso, un elemento, innecesario. Sobre todo si se tiene en cuenta que no es que todas las guerras estén justificadas, es que el estado natural del ser humano y de las sociedades que este conforma, es un estado de guerra sin perspectiva alguna de resolución o estabilidad.

incorporando la perspectiva de la moral y la ética. Sobre ello me referiré más adelante.

2. Por su parte, el realismo político (o *realpolitik*) resulta ser la siguiente variante del eje que estoy proponiendo como herramienta operativa para la contextualización de la teoría política del pensamiento pacifista. Esta tradición de pensamiento, que se construye sobre la base de los diagnósticos y propuestas de autores clásicos como Sun Tzu, Tucídides, Maquiavelo o Hobbes (Jordán, 2013: 17) y referencias más contemporáneas como la de Morgenthau o Kenneth N. Waltz, entre otros, se empieza a tipificar como tal, como *realpolitik*, en la Alemania de mediados de siglo XIX (Barbé, 1987b). De la mano, o mejor dicho de la pluma, de Edward Harllett Carr, profesor de la Universidad de Aberystwyth, que acuñó el término de *realpolitik* para referirse, en una definición inicial, a una corriente que no aspira a formular proyecciones sobre el deber ser de las sociedades; por el contrario, busca el estudio y la comprensión de éstas, en todas sus esferas y con todos sus actores, desde un punto de vista empírico, objetivo y racional (Carr, 2004: 155). Así las cosas, el realismo se fundamenta principalmente sobre la base de una concepción pesimista de la naturaleza humana, la existencia y persistencia del conflicto (como algo connatural a la existencia de lo humano y lo social) y apuesta por la autonomía de la política. A ello se le debe añadir una visión de los asuntos internacionales (las relaciones internacionales) que se construye mediante la interacción de tres niveles (Waltz, 1959). En primer lugar, el individual, donde encontraremos a las élites influyentes en política internacional. Seguidamente, el estatal, entendido como la institucionalización de las relaciones sociales e imagen de la voluntad de poder de cada uno en la esfera internacional. Y, finalmente, el propio sistema internacional como una entidad autónoma, por así decirlo, donde el resultado es algo más que la mera suma de las partes. Un punto de vista, ciertamente holístico, que le lleva, a la tradición realista, a imaginar una ley universal que rige el movimiento de los actores en el contexto internacional: la ley del equilibrio de poder. Una ley, tan antigua como la propia historia (Morgenthau, 1978: 194), que obliga a los diversos actores del sistema internacional a una confrontación (mediante los métodos que en cada

caso sean necesarios) para mantener este equilibrio. En este orden de ideas, la guerra será, pues, una herramienta más para edificar o reedificar la estabilidad que tendrá forma de equilibrio de poder. Del mismo modo que la diplomacia y la cooperación internacional<sup>136</sup> pueden ser, también, opciones plausibles. Todo dependerá de cada caso, de cada contexto.

En suma, la posición del realismo político se sitúa en el debate con la intención de desmoralizar el debate sobre la guerra y la paz. Optando por una vía claramente utilitarista que apuesta por justificar una guerra según un criterio de necesidad o idoneidad. Se desplazan así las cuestiones de los valores y la ética a un segundo o tercer plano ya que son criterios de elección poco útiles, fruto de la naturaleza del sistema internacional y la del propio individuo. Es por ello que, desde las diversas posiciones que se puedan desarrollar en el seno de la *realpolitik* no se exigirá nunca una causa justa para la argumentación o motivación de una agresión. Operando, siempre, una lógica de necesidad antes que una lógica de búsqueda de la justicia o con arreglo a valores.

El realismo político es pues la única opción que se construye sobre una base amoral, desplazando el debate hacia argumentos de necesidad. Lo cual supone que no tenga un encaje claro en ninguna de las categorías trabajadas por Ruiz Miguel o Caedel. En todo caso, con el belicismo absoluto, versión finalista histórica, que considera la guerra “como un mal necesario” (Ruiz Miguel, 1987: 87)<sup>137</sup>. Y, en ningún caso, con el *defencism* que construye Caedel (1988: 72). Una tipología que no acepta la guerra ofensiva, cuando esta puede ser un buen instrumento para garantizar la seguridad<sup>138</sup>, en primer lugar, y la paz como objetivo a largo plazo.

---

<sup>136</sup> Aparecen aquí de nuevo la idea Clausewitz sobre la estrecha relación entre guerra y política, siendo la primera un derivado de la segunda. Es decir, un medio al servicio de un fin.

<sup>137</sup> Vuelvo a puntualizar aquí lo poco adecuado que encuentro el calificativo belicista (o belicismo) a una categoría como la del realismo que, como he apuntado durante la exposición de esta tipología, contempla la guerra como una opción más, junto con la diplomacia o las sanciones económicas, por ejemplo. Dependiendo, siempre, de una cuestión de idoneidad; lejos de razonamientos axiológicos.

<sup>138</sup> Resulta interesante aquí recuperar la aportación de Barry Buzan, quien entiende que hay que distinguir entre la búsqueda por el poder (equilibrio de poder) y la búsqueda de la seguridad (Buzan, 1983: 157-173).



3. La tradición del *iustum bellum* supone la tercera variante a explorar. En este caso, y a diferencia del realismo, se introduce, y de manera intensa, el juicio moral como elemento a tener en cuenta. Pero vayamos por partes.

La TGJ como propuesta teórica se ha ido construyendo con las aportaciones, tan alejadas en el tiempo como las de San Agustín de Hipona, Santo Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria e incluso Hugo Grocio (Johnson, 1981: 121 y ss. y Baqués, 2007: 32 y ss.)<sup>139</sup>. Se ha logrado un corpus doctrinal coherente y suficiente como para que autores de la talla de Michael Walzer (2001) hayan rescatado esta opción del debate. Walzer consigue así una interesante y útil actualización de su contenido, añadiendo algunas cuestiones relevantes como más adelante apuntaré.

Así las cosas, la TGJ ha ido trabajando en argumentos sobre la base, principalmente, de dos esferas de justicia a tener en cuenta en relación con la cuestión de la guerra<sup>140</sup>: por un lado, la cuestión del *ius in bello* y, por el otro, al ámbito del *ius ad bellum*. El primer aspecto versa sobre las condiciones de necesidad para poder establecer las reglas de un combate justo en el que, por ejemplo, se respete la igualdad moral de los combatientes, se obedezca la inviolabilidad de los no combatientes y se someta la agresión en relación a criterios de proporcionalidad (Walzer, 2001: 69 y ss.)<sup>141</sup>. Por otro lado, el segundo de los ámbitos sobre los cuales se sostiene la TGJ es el del *ius ad bellum*. En él se establecen las causas justas que, según esta propuesta teórica, se pueden articular para legitimar una agresión o una intervención armada. Así las cosas, la TGJ terminará dibujando cinco enunciados (o *iustas causas*) a través de las cuales estará justificado el recurso a la fuerza armada.

---

<sup>139</sup> Sirva aquí como razonamiento lo apuntado en el segundo capítulo acerca de la validez del textualismo y la construcción de discursos mediante la continuación en sus razonamientos y no tanto en relación a una conexión cronológica a propósito de la investigación en teoría política.

<sup>140</sup> Habría que añadir aquí algún criterio prudencial (como he señalado en la anterior nota al pie número 91) como la cuestión de la *autoritas* legítima en el caso de la declaración de guerra que recae, como afirma Santo Tomás, en la figura del príncipe.

<sup>141</sup> En este sentido, y como ya he apuntado anteriormente, los Convenios de Ginebra pueden (y deben) considerarse como una traducción jurídica de estos principios de *ius in bello* (he abordado esta cuestión a propósito del pacifismo relativo en el epígrafe 3.2.2).

(i) En este sentido, y en primer lugar, se apuesta por la posibilidad (y a veces necesidad) del derecho a la legítima defensa, “puesto que es lícito repeler la fuerza con la fuerza” (Vitoria, 1963: 242). Lo que claramente se debe interpretar como un acto de legítima defensa. En todo caso, se elabora aquí un criterio de *iusta causa* que se interpreta de manera extensiva pero a la vez restrictiva. Se entiende que sólo es legítimo defenderse de una agresión injusta y, obviamente, respetando los criterios de *ius in bello* previamente establecidos (Baqués, 2007: 68-70).

(ii) En segundo lugar, se introduce el criterio de guerra fruto de una agresión indirecta. Es decir, siguiendo a Santo Tomás, se proclama la validez de un principio que emana de la problemática que surge cuando “un pueblo descuida lo ímprobablemente realizado por los suyos”. Se trata, en es esta segunda justa causa, de una legítima defensa indirecta dirigida hacia esos estados en los cuáles se albergan individuos o grupos responsables de ataques o injerencias hacia otro estado. Se deriva, pues, el derecho de guerra del estado agredido a tomar medidas hacia el estado santuario en el sentido de “castigar a una ciudad o nación que no se cuida de reparar el daño causado por sus súbditos” (Vitoria, 1963: 243).

(iii) Seguidamente, en tercer lugar, encontramos la justificación de una guerra punitiva. También conocido como el principio de guerra ofensiva justa. Un criterio que establece la posibilidad legítima de reclamar, mediante la violencia si es necesario, la “satisfacción por una injuria recibida” (Vitoria, 1963: 242). Es decir, una acción para (re)establecer la justicia ante una situación que no fue resuelta, correctamente, en su momento.

(iv) En cuarto lugar, se establece el criterio de legítima defensa preventiva. Habilitando la posibilidad de realizar una agresión o iniciar una guerra de modo preventivo. Siempre y cuando, y aquí aparecen las condiciones necesarias pero no suficientes, exista una amenaza contundente, evidente e inminente (Walzer, 2001: 117 y Baqués, 2007: 109)<sup>142</sup>.

(v) Finalmente, el quinto y último argumento, el de la guerra por motivos humanitarios. Una guerra por

---

<sup>142</sup> En relación con la cuestión del caso de un ataque preventivo justo, y como ya he apuntado anteriormente, existe un debate a tener en cuenta entre posiciones (dentro de la misma tradición de la TGJ) menos exigentes, criterio de *preventive war*. Y posturas más estrictas que desplazan el ataque preventivo a un ultimísimo último lugar (criterio de *ultima ratio*), dando lugar al criterio de *preemptory war* (ver notas al pie 85 y 93).

injerencia humanitaria que introdujo Francisco de Vitoria (Baqués, 2007: 123) y que se orientaba a poder controlar los casos más flagrantes de violación de derecho por parte terceros estado, considerados bárbaros. Vale la pena aquí comentar, simplemente, como este quinto y último supuesto ha ido desarrollando una fuerte corriente teórica y normativa en la actualidad, expandiendo el concepto de “intervención humanitaria” (Walzer, 2001: 149) hacia la doctrina de la Responsabilidad de Proteger (Rodrigo Hernández, 2009: 17-21). En todo caso, Walzer no sólo se refiere a la cuestión de la intervención desde un punto de vista de protección de un tercero ante una agresión injusta, sino que amplía este supuesto a dos supuestos más ciertamente interesantes y que se deben tener en cuenta. Por un lado la actuación (intervención) en caso de guerra civil, donde es importante no actuar a no ser que un tercer estado interfiera en la contienda desequilibrando las fuerzas. En este caso sería justa una intervención, siempre en términos de equilibrio, como respuesta a esa primera injusta injerencia. Y, por otro lado, el segundo supuesto que propone Walzer es el caso de las guerras de autodeterminación. En este segundo supuesto se debería actuar, en consonancia con el primer escenario (guerra civil) en caso de que existiera alguna injusta injerencia que desequilibrara la balanza. Hay que puntualizar aquí que Walzer no defenderá, en ningún caso, la injerencia como principio fundamental. Lo que defiende es, el derecho de intervención como respuesta a una primera injusta intromisión por parte de alguna “otra entidad o estado extraño” (Walzer 2001: 139).

Finalmente, antes de pasar a la siguiente tradición teórica, resta por abordar la cuestión del encaje de la TGJ en relación con los autores que me han ayudado a construir el eje que aquí estoy presentando. Me estoy refiriendo a las aportaciones de Caedel y Ruiz Miguel. Pues bien, en relación con el primero, Caedel, el problema surge fruto de los múltiples encajes que puede tener la TGJ, como tal, en el amplio abanico de tipologías presentadas por el profesor de Oxford. En este sentido, la TGJ podría relacionarse con el *defencism* al ser la legítima defensa la piedra angular del argumento de la tradición del *iustum bellum*. Una legítima

defensa entendida en sentido amplio, evidentemente<sup>143</sup>. Mientras que, al mismo tiempo, se podría confundir con el *crusading* haciendo extensivo el criterio de guerra preventiva, como ejemplo de intervención sobre terceros.

Por otro lado, y retomando la explicación de Ruiz Miguel, la TGJ se sitúa en el epicentro de la amalgama de formulaciones teóricas en el ámbito del belicismo absoluto. Se acepta así, en este caso, la situación que se le otorga en el seno del debate, la objeción a realizar no es otra (como ya apunté más arriba) que la etiqueta de belicismo. Un adjetivo algo tendencioso que, desgraciadamente, puede llevar a una confusión subjetiva debido a que la TGJ parte de la base de que la norma es, y deberá ser, no recurrir a la guerra. Entiendo que guerrear es lo ilícito (lo que normalmente es injusto) y que la guerra, en todo caso, debe ser el último de los recursos posibles (Baqués, 2007: 51-52).

4. La posición cosmopolita, que nos acerca un poco más hacia el extremo del pacifismo, se debe situar entre la propuesta de *iustum bellum* y el marco teórico, normativo y discursivo del DIP. Es una visión del problema de la guerra y de la paz desde el cosmopolitismo que proviene de una larga tradición que se remonta al periodo helenístico. Durante esta época de gran producción y desarrollo intelectual, se debe remarcar la herencia intelectual de los estoicos (García-Borrón Moral, 1956). Desarrollan un importante movimiento filosófico, iniciado por Zenón de Citio en el siglo III a.C, que influenció, posteriormente, mucha de la producción filosófica del mundo grecorromano. En lo que a nuestra preocupación se refiere, los estoicos remarcan en la dirección en que siglos más tarde remarcará el cosmopolitismo en el sentido de defender la igualdad y solidaridad entre los hombres. Propusieron la necesidad de vivir conforme a la razón, libre de pasiones, bajo la preeminencia de un ideal de ciudadano del mundo. Precisamente, de este último concepto de ciudadanía mundial surge la idea fundamental sobre la cual se edificará el discurso cosmopolita (Brock, 1998: 3).

---

<sup>143</sup> Vale la pena poner de relieve como interpretar las justas causas como un derivado de la legítima defensa *stricto sensu*. De modo que la agresión indirecta sería una legítima defensa indirecta, la punitiva una legítima defensa *a posteriori*, la guerra preventiva se podría presentar como una legítima defensa preventiva y, finalmente, la injerencia humanitaria como una legítima defensa de terceros.

Más adelante en el tiempo, ya en el siglo XVII, se puede citar la aportación de Samuel Freiherr von Pufendorf. Este teólogo y jurista alemán responsable, por así decirlo, de la separación entre derecho y moral, es uno de los responsables de la sistematización del Derecho Natural. Una esfera, la del *iusnaturalismo*, en la que encontraremos el origen de un mínimo común denominador en cuanto a derechos se refiere, en lo que un siglo más tarde será la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano. Ello se debe a la creencia por parte de Pufendorf de una habilidad y una necesidad innata del ser humano para la sociabilidad y la colaboración. Una posición que contradecía las pesimistas tesis de Hobbes y que levantaba, en cierto sentido, la bandera de la ciudadanía mundial o en todo caso, confiaba en la colaboración como mecanismo de interacción entre los humanos (Brufau Prats, 1968). En suma, Pufendorf puede ser situado en esta construcción doctrinal en clave cosmopolita; sobre todo si se tiene en cuenta la centralidad que daba el alemán al principio de respeto y cultivo de las relaciones sociales y la capacidad, entendida como predisposición natural, para vivir en comunidad (Pufendorf, 1967: II, cap. 3/16). Para ello, el jurista y teólogo alemán, confió en la necesidad de proclamar cuatro principios como base para las relaciones humanas: (i) el deber de no dañar ni a personas ni a bienes materiales (o en su negativo como obligación de reparar). (ii) La igualdad entre todos los hombres, lo que supone, también, la obligación de igual trato. (iii) La obligatoriedad de ayudar a los necesitados, y (iv) la obligatoriedad de respetar los pactos jurídicos, como base y garantía de paz social e internacional (Soberanes Fernández, 2009: 115).

Finalmente, llegamos a la aportación de Immanuel Kant como culminación del ideal cosmopolita de la ilustración (Rodríguez Aramayo, 1987: IX y ss.). Un ideal cosmopolita que rezaba la existencia de un bien común, la obligatoriedad (imperativo moral, dirá Kant) de mejorar el mundo a través de la promoción de una educación basada en lo que más tarde se ha denominado como “cultura cívica” (Almond, 1970). Así pues, es en este contexto en el cual escribirá Kant su obra más importante en lo que a Derecho de Gentes se refiere: *Sobre la paz*

*perpetua* en 1795<sup>144</sup>. En esta obra el filósofo prusiano defenderá la posibilidad de lograr una paz perpetua, entendida como una paz basada en la unión de todos los estados a favor de un derecho a la paz que operaría como imperativo categórico (Kant, 1989: 195). Una unión de estados republicanos<sup>145</sup> que se construye, dirá Kant, sobre la base de un derecho cosmopolita (Kant, 1989: 62) donde rige el principio de buena fe entre los diversos actores e individuos (Truyol y Serra, 1979: 60).

Así las cosas, junto con la posición de Kant, recupero, también, la referencia que hace John Rawls sobre la cuestión del derecho de gentes y la razón pública, para situar al cosmopolitismo en el debate *war-and-peace*<sup>146</sup>.

---

<sup>144</sup> La obra de Kant puede considerarse una continuación lógica de una propuesta precedente, *El proyecto de Paz Perpetua para Europa* que, en 1713 elaboró el Abad de St. Pierre. Una obra que sin tomar como punto de partida unos postulados enteramente cosmopolitas (igualdad de los hombres, ciudadanía mundial, etc.) dibuja un marco de acuerdo, en el contexto europeo, muy parecido al que posteriormente ideará Kant. St. Pierre, como bien apunta Rousseau (1982: 20 – 32), piensa en una confederación de repúblicas que sepa ensalzar los lazos de colaboración y amistad como elemento de seguridad sin renunciar, entre otras cuestiones, a la soberanía de cada uno de los estados miembros. En todo caso, el proyecto del Abad de St. Pierre tiene, como el de Kant, el objetivo de construir una paz estable (Bello, 2010: 126), aunque Kant se muestre, ciertamente, pesimista al respecto.

Baste, por el momento, esta pequeña referencia a la obra del Abad de St Pierre. Más adelante abordaré la cuestión con más detenimiento; simplemente me interesaba aquí referenciarla como precedente de la obra del filósofo prusiano.

<sup>145</sup> Kant imagina solo este derecho en el contexto de un pacto entre repúblicas (Kant, 1991: 15).

<sup>146</sup> No soy ajeno al debate académico existente acerca de la relación entre el cosmopolitismo, como tradición de pensamiento, y la teoría política de Rawls. En este sentido, considero necesario realizar algunas apreciaciones al respecto.

En primer lugar, mi punto de partida es la vinculación teórica que existe entre Kant y Rawls. No sólo en términos de *ius Gentium* (Velasco Arroyo, 1997: 103), sino también en lo que respecta al objetivo a conseguir en el plano de lo internacional. Es decir, un horizonte final de entendimiento y paz basado en una justa asociación de naciones (Rawls, 2001: 70 y Kant, 1991: 31). No en vano, soy consciente, también, de que existen arduas diferencias entre dichos autores y argumentos por ambos lados del debate en relación al carácter cosmopolita de la obra de Rawls. En este sentido, Rawls se muestra mucho más aperturista y permisivo en cuanto a la variedad de miembros que pueden acceder a esta nueva asociación de estados, lo que le situaría más cerca del cosmopolitismo que el prusiano. Y, aunque Rawls haya mitigado esta cuestión, volviéndose más estricto, sigue siendo más generoso que Kant (Velasco Arroyo, 1997: 108). Por otro lado, y aquí sí, el concepto de ciudadanía cosmopolita se desdibuja, ciertamente, en el diseño rawlsoniano, sobre todo en términos de participación del individuo en la esfera internacional en tanto que ciudadano del mundo (Santiago Juárez, 2014: 73). Sin embargo, el punto de partida de Rawls no es otro que el techo de los Derechos Humanos (Rawls, 1997: 2), concepto susceptible de cierta fundamentación cosmopolita. También es cierto que la posición de Rawls ha sufrido una cierta evolución desde que en 1971 el filósofo publicara *A theory of justice*. En esta primera gran obra del norteamericano se podía deducir un manifiesto posicionamiento cosmopolita relativo a la idea de ciudadano del mundo. Sin embargo, y tras la crítica recibida desde posiciones comunitaristas, Rawls matizó (a través de su segunda gran obra, *El liberalismo político*, publicado en 1993) este primer punto de partida renunciando a la centralidad de dicho pilar cosmopolita.

Con todo, asumo el riesgo de entender más vinculación que desvinculación entre Rawls y Kant, posicionándome en un debate manifiesto y actual (Santiago Suárez, 2014: 67-69) aunque desde la prudencia que la problemática merece. Es decir, acepto las diferencias pero insisto en

John Rawls publicó *El derecho de gentes: una revisión de la idea de razón pública* en 1999. En esta interesantísima monografía, el filósofo estadounidense aborda la cuestión del orden mundial desde la óptica de, como el autor mismo se refiere, una utopía realista. Un proyecto de ordenación del planeta a través de la promoción de un Derecho de Gentes como producto de un contrato social transnacional. Con ello, el autor pretende establecer un nuevo marco normativo y justificador para enjuiciar las instituciones básicas de la sociedad y orientarlas en la práctica. Esta perspectiva proviene del ámbito doméstico en el que Rawls logra determinar unos principios básicos que definirán la concepción mínima de justicia necesaria para toda sociedad. Una justicia, derivada de su concepción de liberalismo político, basada fundamentalmente en un principio general en el que la equidad (como equidistribución) debe primar sobre la eficiencia. De modo que todos los bienes sociales primarios deben ser distribuidos de forma igual, a no ser que una distribución desigual favorezca a los menos aventajados. Esta concepción de justicia se concreta a través de una concepción especial en base a dos principios. Por un lado el principio basado en que toda persona debería tener el mismo derecho al más extenso sistema de libertades básicas compatible con un sistema de libertad para todos. Y, por otro lado, la importancia de una ordenación razonable de las desigualdades sociales y económicas, es decir, un mayor beneficio para el menos agraciado junto con una equitativa igualdad de oportunidades, como consecuencia de ese esfuerzo de maximización del mínimo (*maximin*).

Pues bien, este marco de promoción de la justicia y de incitación a un cierto cambio social (el discurso de Rawls se puede interpretar racionalmente en un contexto de progresismo ideológico e incluso socialdemocracia) que aparece en el ámbito doméstico a través de Teoría de la Justicia y el Liberalismo Político, Rawls intentará trasladarlo, a la postre, a la esfera de lo internacional. Así pues, del Derecho de

---

las similitudes y conexiones que me hacen imposible entender a Rawls sin entender a Kant. Y, finalmente, obtengo como resultado, tras haber trabajado a Rawls, una suerte de Cosmopolitismo Realista basado en una doble razón: la práctica (kantiana) y la pública (rawlsoniana).

Dicho lo cual, podemos concluir, en este sentido y siguiendo a Velasco Alonso, que Rawls nos da “una de Kant y otra de arena” (1997: 102. Cursivas añadidas).

Gentes de Rawls se puede deducir una propuesta (neo) contractualista de aplicación en el ámbito de lo internacional. Un nuevo pacto social que se interpretará como un imperativo categórico, en el marco de la justicia rawlsoniana. Pues bien, este contractualismo internacional de Rawls establece las bases para la consecución de un verdadero Derecho de Gentes y una paz democrática estable sobre la base de una visión cosmopolita del individuo y su agregado, la sociedad (Rawls, 2001: 13 – 20).

Para entender la aportación de Rawls, debemos tener en cuenta, en primer lugar, la importancia de la ontología de los actores que formarán parte en esta (re)negociación del contrato; si bien es cierto que más adelante estos actores se situarán en un mismo punto de partida para una justa negociación. Pues bien, Rawls interpreta que solamente tienen posibilidad real de efectuar un nuevo contrato que instaure el Derecho de Gentes los pueblos liberales razonables y los pueblos decentes (pueblos jerárquicos decentes). Pero también nos invita a pensar la posibilidad razonable de incorporar a Estados proscritos, Estados lastrados por condiciones desfavorables y Absolutismos benignos (Rawls, 2001: caps. 8 y 9). La negociación del contrato social se deberá efectuar en base al marco que aporta el liberalismo político, junto con el velo de la ignorancia y la igualdad en la posición de partida. Sabiendo que este nuevo contrato debe darse sólo a nivel internacional, no será necesario, pues, que cada pueblo realice este pacto (este nuevo contrato rawlsoniano) internamente. Tampoco obtendremos ningún incentivo si pensamos imponer el liberalismo político, y el neocontractualismo en los términos de Rawls, a los pueblos no liberales (Rawls, 201: 143). Sin otro objetivo que el de consolidar un Derecho de Gentes de Rawls edificado sobre la libertad de los pueblos y sus ciudadanos, el respeto a los Derechos Humanos y el establecimiento y mantenimiento de una paz democrática; elementos, principios y propósitos que encajan, como ya he afirmado anteriormente, en el marco de una filosofía cosmopolita.

Pues bien, introducida la cuestión del cosmopolitismo, interesa explorar la posición que este toma en el debate sobre la justicia de la guerra y de la paz. Una argumentación que, como se viene realizando, se ha



efectuado teniendo en cuenta el criterio de demarcación fijado anteriormente, la *iusta causa*. Se atiende, en este caso, a la posición de dos autores, Kant y Rawls, que como veremos comparten la mayoría de supuestos y razonamientos<sup>147</sup>.

De este modo, en primer lugar encontramos el principio de la legítima defensa, una justificación que será aceptada por ambos autores. Para Kant será una respuesta a una “lesión activa que da derecho a hacer la guerra” como forma de tomar una “represalia” (1989: 185). La represalia exige que se realice, como en el marco de la TGJ, tras su correspondiente declaración y mediante la autoridad competente. Por su parte, Rawls también se muestra condescendiente con el supuesto de la legítima defensa, al entender, el norteamericano, que “cualquier sociedad que no sea agresiva y respete los Derechos Humanos tiene derecho a la defensa propia” (Rawls, 2001: 110). Ahora bien, resulta conveniente interpretar en ambos casos esta defensa propia como una justificación limitada por ejemplo, por los propios Derechos Humanos o criterios de *ius in bello* en el sentido no inutilizar al enemigo por completo, dándole la oportunidad de que (re)ingrese como ciudadano (Kant, 1989: 187). Se trata, en definitiva, de mediatizar el principio de la legítima defensa con el principio de buena fe.

En segundo lugar aparece la cuestión de la legítima defensa indirecta. En este caso, ambos autores vuelven a presentar las mismas credenciales al aceptar esta justificación como un derivado de la originaria (y clásica) justa causa por legítima defensa. Solamente hay que matizar que Rawls (en la línea de Grocio) antepone de manera clara las dinámicas de cooperación, diplomacia y acuerdo al principio de legítima defensa por agresión indirecta (Rawls, 2001: capítulo 16).

En tercer lugar nos ocupa la *iusta causa* como reacción a una injuria no subsanada. Es decir, el criterio de la guerra punitiva. En este caso, la negativa de Kant es clara y directa, sin dejar lugar a dudas: “ninguna

---

<sup>147</sup> Ello se puede entender como un argumento más a favor de la presentación conjunta de la obra de ambos filósofos, en el contexto de la discusión presentada en la anterior nota al pie. Ambos entienden la construcción de un pacto mundial (tomando en Kant forma de Estado Mundial mientras que Rawls no se atreve a ir tan lejos, aunque no descarta esta posibilidad) basado en un Derecho de Gentes Cosmopolita que “sirva de principio regulativo en el ámbito de lo internacional, y principalmente con respecto a la guerra, cuya eliminación es un deber, siendo así, que ésta no pueda realizarse fuera de este marco” (Truyol y Serra, 1979: 57).

guerra entre Estados independientes puede ser una guerra punitiva” (Kant, 1989: 186). Una referencia a la guerra ofensiva justa que en Rawls no aparece. Lo cual nos obliga, en cierto modo, a realizar una extrapolación teleológica desde los principios de la razón pública y del derecho de gentes cívico que este defiende. Se obtiene, como resultado de la aplicación de los criterios de cooperación y buena fe, serias dudas respecto de la tercera de las justas causas.

Seguidamente, en cuarto lugar, se nos presenta la, no exenta de debate, justificación de la guerra por motivos preventivos. En este caso, como en el anterior, Rawls evita el debate y no se pronuncia sobre ello. Así pues, como ocurre con el supuesto de guerra punitiva, el único criterio será el del prusiano<sup>148</sup>. Así las cosas, la posición de Kant vuelve a ser clara y concisa. El filósofo prusiano aceptará firmemente la validez de la acción anticipatoria puesto que “además de la lesión activa (...) está la amenaza. Esta puede consistir o bien en que se hayan iniciado preparatorios, lo cual da derecho a prevenirse (...), o bien simplemente en el formidable aumento de poder (*potentia tremenda*) (Kant, 1989: 185). Así pues, la hipótesis de la guerra preventiva es aceptada sin paliativos por Immanuel Kant y, además, en su versión más extensiva lejos de los requisitos de inminencia, evidencia y contundencia que requería Hugo Grocio para el caso de la *preempty war*. E incluso sobrepasando el supuesto, menos exigente, de Emmerich de Vattel de *preventive war*. Una afirmación fruto del impacto que puede tener en los supuestos de anticipación el concepto de *potentia tremenda* que vimos más arriba. En todo caso, y como también subraya Antonio Truyol y Serra, la licitud de la guerra preventiva en Kant es indudable “en caso de peligro grave o de amenaza al equilibrio” (1979: 59). Un ataque preventivo que, como en los anteriores supuestos, también se deberá someter al criterio de *última ratio*.

Finalmente, llegamos al quinto supuesto de *iusta causa*, la guerra o intervención por motivos humanitarios. En este caso, sí que

---

<sup>148</sup> Para ser más exactos, el criterio de guerra punitiva en Rawls se puede, como se ha hecho, deducir de los principios generales que emanan de su visión de la idea de razón pública. Sin embargo, en el caso de la guerra preventiva, como el debate se sitúa en otro plano discursivo no me atrevo a pronunciarme sobre ello. Tampoco se han encontrado otras referencias del mismo autor ni fuentes indirectas que se ocuparan de la cuestión.

encontramos referencia a la causa justa por parte de ambos autores. Por una parte, en el caso de Rawls, la violación de los Derechos Humanos habilita una condena que puede desencadenar, en algunos casos, en una intervención *in situ*. Aun así, los propios Derechos Humanos, admitirá el propio Rawls, “constituyen una clase de derechos que tienen un papel especial en un razonable Derecho de Gentes: restringen las justificaciones para la guerra” (2001: 93). De lo que se deduce que en este caso, donde lo que hay en juego es algo más que una legítima defensa *stricto sensu*, la interpretación rawlsoniana se decante por incorporar la prudencia y situar la solución armada como la última de las últimas soluciones posibles. Una posición que, dicho sea de paso, sobrepasa los límites que, por ejemplo, encontramos en las referencias clásicas de la TGJ. Por otra parte, la aportación de Kant es algo más belicista, por así decirlo, en el sentido de que, bajo la idea del derecho de hospitalidad, se acepta y se considera necesario consolidar el principio de causa justa por motivos humanitarios (Truyol y Serra, 1979: 60). Una justificación de la guerra por injerencia humanitaria que proviene de “derecho de un Estado frente a un enemigo injusto es ilimitado” (Kant, 1989: 189) al entender que un *enemigo injusto* es también aquel que atenta contra la estabilidad, la seguridad y, por qué no, la paz internacional. En el caso de Kant (y en cierta medida también en Rawls quien se muestra, en relación con el caso de intervención humanitaria muy de acuerdo con Walzer) este último criterio de *iusta causa* se debe entender e interpretar de manera amplia y con sobrado alcance. Aunque, eso sí, como el resto de principios también se deberá someter a las normas de un combate justo que el mismo filósofo prusiano imaginó: proporcionalidad y juego limpio que limiten el “uso de aquellos medios perversos que destruyan la confianza indispensable para instaurar en el futuro una paz duradera” (Kant, 1989: 187). En suma, la posición cosmopolita acabará ampliando los supuestos de intervención humanitaria afianzando la responsabilidad de proteger aquellos habitantes pertenecientes a un estado “que viola estos derechos [en referencia a los Derechos Humanos] ha de ser condenado y en casos graves puede ser objeto de sanciones e incluso de intervención” (Rawls, 2001:95).

Antes de finalizar con la cuestión del cosmopolitismo, y como he venido realizando con las demás posiciones del debate, creo interesante poner en relación esta nueva tipología situada en una posición equidistante respecto de la TGJ y del marco del DIP (aunque, ciertamente, algo más próxima de la primera que de la segunda) con las aportaciones de los profesores Alfonso Ruiz Miguel y Martin Caedel.

En el caso del profesor Ruiz Miguel, entiendo que, vistas las tipologías con la que éste trabaja, se debería enmarcar el cosmopolitismo en el contexto del belicismo relativo. Y, dentro de esta amalgama que supone la zona relativa del belicismo, se debería situar en el extremo menos belicista del mismo. En todo caso, me inclino por esta opción ya que interpreto que el cosmopolitismo entiende la guerra (y por ello la ausencia de paz) como un mal menor al servicio de cuestiones más relevantes como, por ejemplo, la justicia. En este sentido, el mismo Ruiz Miguel sitúa la herencia de Pufendorf en el contexto del belicismo relativo al defender la tesis de que, en algunos casos, la guerra es necesaria (Ruiz Miguel, 1988: 104). Así pues, como ya se ha dicho más arriba, se trata de situar al cosmopolitismo dentro del grupo de doctrinas pertenecientes al belicismo relativo. Dejamos para un segundo momento la situación de esta propuesta en relación con el resto de paradigmas del belicismo relativo. Un lugar que, a tenor de lo expuesto, tomaría cierta distancia respecto de la TGJ. En todo caso en lo que a justas causas se refiere. La razón es, como vimos, el cosmopolitismo solamente consensua tres de las cinco que ofrece el paradigma del *bellum iustum*. Finalmente, tenemos también el referente del profesor Caedel. En relación con las tipologías que introdujo el de Oxford, resulta ciertamente difícil encasillar o encontrar un sinónimo del cosmopolitismo. Sobre todo si tenemos en cuenta que, como ocurrió con la TGJ, este se puede situar en más de una parcela, según el aspecto del debate que se enfatice. Dicho esto, entiendo que hay ciertas sinergias entre el cosmopolitismo y el *crusading*, especialmente en relación con la cuestión de la promoción y protección de los Derechos Humanos que, bajo ciertas circunstancias, puede requerir del recurso a la violencia<sup>149</sup>.

---

<sup>149</sup> Me estoy refiriendo aquí a la interpretación generosa, por así decirlo, que del principio de injerencia (o intervención) humanitaria realiza Kant.

En realidad, Caedel describe el *crusading* como aquella doctrina que apuesta por la violencia en función de las circunstancias y que tiene siempre en el horizonte el ideal de paz como objetivo a alcanzar. Pero las simetrías posibles no terminan aquí. Si entendemos que las justas causas que defiende el cosmopolitismo (legítima defensa, agresión indirecta e injerencia humanitaria) son extensiones y distintas versiones de la legítima defensa, el *defencism* que define Caedel podría ser una opción factible. Sobre todo si tenemos en cuenta que, respecto del *crusading*, el *defencism* no se decanta por dibujar el sistema internacional como una completa anarquía (Caedel, 1987: 5) y confía en una posible opción exitosa que pasaría por una ordenación jurídica de las relaciones internacionales; como también ocurre en el cosmopolitismo.

5. El marco que se desprende del acervo del Derecho Internacional Público afirma la existencia de un “derecho inmanente de legítima defensa por parte de los estados” (Pérez Herranz, 2014: 46). Y, por ello, a hacer la guerra, a recurrir a la agresión armada, solamente como medida defensiva. Es decir, se trata de un derecho que sólo puede reclamarse como reacción a una primera agresión; en virtud, como digo, del principio de legítima defensa. De este modo, la respuesta a una primera agresión será, pues, la única justificación de la guerra en el marco del derecho internacional público. Un derecho, el de la legítima defensa, que estará siempre sometido al propósito de garantizar la paz y seguridad internacionales (y por ello, en el caso del DIP también, los criterios de *ius in bello* deberán, una vez más, ser tenidos en cuenta). Dos propósitos, dicho sea de paso, que acontecen como centrales en el contexto de la creación y el desarrollo de la Organización de Naciones Unidas<sup>150</sup>. Y, a su vez, como se desprende de los artículos 2.3 y 2.6, la paz (y la colaboración internacional para garantizarla) se deberán entender, también, como principios de la organización<sup>151</sup>.

En este mismo orden de ideas, este derecho a la agresión justa como legítima defensa se desprende, principalmente, del séptimo capítulo de

---

<sup>150</sup> Artículos 1.1 y 1.2 de la Carta de Naciones Unidas.

<sup>151</sup> La resolución 2625 (XXV) volverá a remarcar la importancia de la cooperación internacional para la paz y la estabilidad económica, social, política, etc.

la Carta de Naciones Unidas en el que se aborda la cuestión de la “acción en caso de amenazas a la paz, quebrantamientos de la paz o actos de agresión”<sup>152</sup>. Más concretamente, la operatividad de este derecho se determina en el artículo 51. Este último artículo del séptimo capítulo de la Carta de Naciones Unidas (re)abre la puerta a una posible respuesta armada directa de un estado que haya sido agredido previamente. Basta, solamente, una comunicación urgente al Consejo de Seguridad para poder efectuar esta respuesta armada a una agresión previa. Con este artículo 51, se reconoce y se incluye un derecho que la propia Carta otorga un estatus superior, al presentarlo como “inmanente”. De modo que, en todo caso, el artículo 51 debe entenderse como el reconocimiento de derecho a la legítima defensa ya existente en el marco del Derecho Natural o el *Ius Cogens* (dependiendo del autor y la posición que se tome en este debate). Como consecuencia de esta posición preponderante y de dicho reconocimiento, la vía de este artículo 51 confirma el peso que continúan teniendo los estados en el seno de NNUU y el sistema internacional en general, por encima de hipotéticos universalismos o propuestas cosmopolitas, como hemos visto más arriba<sup>153</sup>.

Por otro lado, el argumento de la autorización al uso de la fuerza por parte de NNUU recae, también, en los artículos 39, 40, 41 y 42. En ellos se estipula el proceso que debe seguir toda agresión legal que, por ello, deberá ser considerada como justa. De este modo, en primer lugar, el Consejo de Seguridad será el encargado de determinar la existencia de una amenaza real a la estabilidad y la paz. Más tarde, si este órgano central de la Organización lo cree oportuno, el mismo Consejo de Seguridad tomará las medidas provisionales que crea convenientes para intentar poner fin a las hostilidades. En este primer intento de frenar las agresiones sin el uso de la fuerza armada, respondiendo a criterios de *ultima ratio*, se podrá recurrir a sanciones económicas, aislamientos políticos y medidas varias de corte diplomático. Sin embargo, si las acciones diplomáticas o las posibles sanciones no logran disuadir al

---

<sup>152</sup> Nombre que precisamente corresponde al séptimo capítulo de la Carta de Naciones Unidas.

<sup>153</sup> En realidad, el derecho de legítima defensa, como todos aquellos que no son relativos a las personas individuales, toma como receptor la figura del estado. Lo cual, ciertamente, rompe en gran medida la lógica cosmopolita de una asociación gubernamental a nivel planetario.

agresor y las hostilidades permanecen, el Consejo de Seguridad podrá recurrir al recurso de la fuerza armada, en cualquiera de sus formas: naval, aérea o terrestre<sup>154</sup>. En este sentido, se prevé que la fuerza sea suministrada por los estados miembros dirigidos por un Comité de Estado Mayor<sup>155</sup>, que sería el encargado de asistir al Consejo de Seguridad en todo lo relativo a la acción militar<sup>156</sup>. Este es el proceso de uso de la fuerza legítima que articula Naciones Unidas en lo que se refiere a acciones tuteladas por la organización en el marco de lo que se ha denominado como Sistema de Seguridad Colectiva<sup>157</sup>. En realidad, las agresiones susceptibles de ser autorizadas bajo el paraguas de este SSC no tienen por qué responder estrictamente al criterio de legítima defensa. En este ámbito, la Carta y el acervo que de ella se desprende, han ido dando forma a una especie de cajón de sastre puesto que se trata, en cierta medida, de un cheque en blanco a discreción de los estados que forman parte del Consejo de Seguridad. Y, en especial, a aquellos miembros que lo son de forma permanente y tienen derecho de veto. Fruto de esta imprecisión, donde reina cierta arbitrariedad (Saura, 2009: 11 y Cardona Llorens, 2007: 67-86), en algunas ocasiones el Consejo de Seguridad ha autorizado el uso de la fuerza en casos donde no se podía esgrimir el argumento de la legítima defensa *stricto sensu*. Han llegado, incluso, a apoyar acciones en el marco de algunas de las otras justas causas como por ejemplo el caso de Afganistán en 2010<sup>158</sup> (interpretable como una acción de legítima defensa indirecta) o el de Libia en 2011<sup>159</sup> a través del principio de la responsabilidad de proteger que, como ya me he referido anteriormente, entiendo que es una traducción actual de la *iusta causa* por injerencia humanitaria que se contempla, como vimos, en el seno de la tradición de la TGJ.

En suma, será realmente el artículo 51 de la Carta el que proclama, positiviza y legitima el recurso al uso de la fuerza militar en virtud del

---

<sup>154</sup> Artículo 42 de la Carta de Naciones Unidas.

<sup>155</sup> Artículos 46 y 47 de la Carta de Naciones Unidas.

<sup>156</sup> Este proceso de comunicación y creación de un Estado Mayor que asista militarmente a consolidar los objetivos de la Organización de Naciones Unidas, en la práctica ha sido desplazado hacia un mero acto de autorización del uso de la fuerza por parte, eso sí, del Consejo de Seguridad de la organización.

<sup>157</sup> SSC en adelante.

<sup>158</sup> Resolución 1943 de 2010 [S/RES/1943 (2010)].

<sup>159</sup> Resolución 1970 de 2011 [S/RES/1970 (2011)].

derecho a una justa (y legal) legítima defensa, como respuesta a una agresión previa. Su resolución será una condición necesaria y suficiente<sup>160</sup>. Junto con los artículos 39 a 42 que diseñan el camino jurídico institucional que se debe seguir si la respuesta se realiza en el marco de la organización y a través del SSC.

Como vemos, el marco del DIP se sitúa, ciertamente, cercano al extremo del pacifismo absoluto<sup>161</sup>. De ahí que, precisamente, el profesor Ruiz Miguel asimile la interpretación y la posición del DIP a la zona del pacifismo relativo (1988: 107). Entiende que el debate se ha ido desplazando desde la diferenciación entre guerras justas e injustas hacia la oposición entre guerras agresivas y guerras defensivas (Taylor, 1970: 254), siendo las segundas las únicas legítimamente aceptables con la Carta de Naciones Unidas (y todo el acervo que de ella se deriva) en la mano. En todo caso, como se ha visto, el criterio de justicia aparece aquí sometido al criterio de legalidad.

Por su parte, en relación con los criterios y tipologías de Caedel, en este caso sí que existe una relación directa con una de las propuestas que dibuja el de Oxford. Me estoy refiriendo a la posición del *pacif-ism* que, desde una posición algo más optimista que el *defencism* o el *crusading*, confía en la abolir la guerra como mecanismo de resolución de controversias. Una confianza basada en la idea de la analogía interna por la cual, del mismo modo que las sociedades nacionales han sabido canalizar y mitigar el conflicto inherente que conlleva la vida en comunidad, se puede realizar un ejercicio de extrapolación de mecanismos e instituciones hacia la esfera de lo internacional e intentar que esta deje de parecerse al estado de naturaleza que pensó y dibujó

---

<sup>160</sup> Sobre la suficiencia de la agresión previa para poner en práctica el derecho a la legítima defensa no existe debate alguno. No ocurre lo mismo si el debate se desplaza hacia la esfera de la justicia. En este sentido, como ya hemos ido viendo, y situados más allá del debate del *ius ad bellum*, se observa cómo, una vez más, será necesaria la condición de un combate justo, una vez aceptada la justicia de la respuesta.

<sup>161</sup> Ciertamente es, como se ha visto, que en algunos casos, fruto de esa amplia interpretación que se puede realizar del SSC, el criterio de legitimación de una agresión se amplía más allá de la legítima defensa en sentido estricto.

Sin embargo, he optado por mantener la posición de DIP en este punto ya que, por el momento, el único criterio estable resulta aquello que está formalmente escrito en el acervo correspondiente. En todo caso, como se verá más adelante, lo interesante resulta, en este punto, el debate que se pueda producir entre autores considerados como internacionalistas que, tras un análisis pormenorizado de sus proposiciones quizás se deban desplazar hacia otro marco cognitivo, como por ejemplo la tradición cosmopolita.



Thomas Hobbes. Por otro lado, y como segundo argumento de peso, el hecho de que tanto el *defencism* como el marco del DIP confíen sólo en la legítima defensa *stricto sensu*, refuerzan la similitud entre ambas propuestas (Caedel, 1987: 6).

En suma, se trata de una versión más flexible y ampliada del pacifismo en sentido estricto. De ahí la vinculación, como se ha dicho, con las alternativas del pacifismo relativo o el *pacific-ism* en el marco de una posición también denominada como internacionalismo que se apoya y confía en la opción de la construcción de un marco legal internacional como garantía de paz (Cortright, 2008: 46). Aunque, como se ha remarcado, no exista una renuncia total al recurso bélico; en todo caso, una denuncia pública y notoria de éste.

6. La posición de la *peace research* o investigación por la paz en el debate sobre la justificación de la guerra y de la paz se desprende, principalmente de la opción o alternativa de defensa que, entre otros, señala Galtung como idóneo y adecuado. En este sentido, el sociólogo y matemático noruego opta por una política de defensa no provocativa y por ello propugna la necesidad de un proceso de transarmamento. De modo que, habiendo renunciado a una paz a escala global (incorporando algo de realismo al análisis, dicho sea de paso), Galtung y la gran mayoría de *peace researches* se aspirarán a construir escenarios donde no pueda haber ataques o incentivos para él (Galtung, 1984: 6). Para ello, la argumentación continua aconsejando dos opciones totalmente compatibles. En primer lugar, el transarmamento al que ya he hecho referencia que apuesta por la substitución paulatina de armamento ofensivo por armamento defensivo, al entender que es viable y operativo realizar una distinción de este tipo (Griffin, 1936). Consolidando una alternativa que se conocerá como una “defensa no provocativa” (Buzan, 1991: 382 y ss.). Junto con ello, en segundo lugar, la tradición de la investigación por la paz se ha caracterizado por una defensa y promoción del pacto y la negociación en el sentido estricto que supone la lógica que reside tras el concepto del control de armamentos (Galtung, 1984: 26). Una vía que será presentada de la misma manera que el proceso de transarmamento, es decir, como un avance realista hacia el desarme. Al tiempo que, desde los académicos dedicados a los

estudios estratégicos se entenderá como una atenuación, en muchos casos necesaria, de la extrema peligrosidad alcanzada durante la guerra fría y la lógica de MAD (Buzan, 1991: 349).

Sea como fuere, parece bastante evidente que el lugar reservado para la investigación por la paz sea este y no otro. Una posición que enfatiza la existencia de alternativas (Galtung, 1984c) y, al mismo tiempo, subraya la importancia de trabajar con una definición amplia de violencia vinculada con la “limitación de las realizaciones potenciales” haciendo referencia al concepto de violencia estructural (Galtung, 1985: 30). Un tipo de violencia que va más allá de la violencia *stricto sensu*, es decir, la violencia directa, y que supone la negación del principal objetivo de los investigadores y trabajadores por la paz: la paz positiva (Galtung, 1985: 107).

7. Finalmente, llegamos al extremo opuesto al militarismo, es decir, a la posición que ocupa el pacifismo<sup>162</sup>.

Para Raymond Aron, el pensamiento pacifista sigue “inspirándose tanto en la negativa a la violencia, como en la fe tradicional de las religiones trascendentes, como en el utilitarismo económico, o en el deseo secreto de alguno de suprimir por la fuerza la pluralidad de Estados o soberanías militares (voluntad a la que responde el consentimiento de muchas cosas); o en el temor a la guerra que experimenta el gran capital y el deseo de éste de oponer una internacional a la del marxismo; como, en fin, en la crítica del nacionalismo y la adhesión al cosmopolitismo” (1963: 819)<sup>163</sup>. En esta definición, el sociólogo francés, hace referencia a muchas de las cuestiones que, como a lo largo del presente trabajo, identifican la matriz del pensamiento pacifista. En este sentido, se debe destacar, por ejemplo, la negativa al recurso de la violencia, un cierto razonamiento desde lo económico, el deseo de un gobierno mundial y,

---

<sup>162</sup> En este punto del trabajo, me referiré, como he venido haciendo, a la categoría de pacifismo que yo he operacionalizado y pensado en el contexto del debate sobre la justicia de la guerra y la paz. No en vano, y dada la centralidad que el pensamiento pacifista tiene en la presente investigación doctoral, he dedicado el siguiente epígrafe (3.2.) de forma íntegra a revisar la cuestión del pacifismo desde las diversas aportaciones que se han realizado al respecto. Es lo que se debe entender como un extenso repaso de la literatura existente.

<sup>163</sup> Esta interpretación debe enmarcarse hacia principios de la década de los sesenta, que es cuando escribe *Paz y guerra entre las naciones* (1963).

también, una cierta acomodación en el seno del cosmopolitismo<sup>164</sup> o con los postulados del marxismo-leninismo. Sin embargo, al mismo tiempo, me he visto obligado a matizar algunas de las afirmaciones que, en la definición aportada, aparecen como definitorias del concepto de pacifismo. Buena prueba de ello son, sin ir más lejos, la legitimación (aunque sea silenciada y en voz baja) de algún supuesto de violencia o bien, el límite no violento que se debe imponer a toda pulsión revolucionaria, ya sea de raíz marxista-leninista o anarquista.

Pues bien, con todo ello y teniendo en cuenta, también, lo que se abordará en el siguiente epígrafe (3.3.), propongo definir el pacifismo (en el contexto del eje que estoy presentando) como aquellas doctrinas, teorías o propuestas de acción política que, con el objetivo de consolidar una paz negativa y positiva<sup>165</sup>, elaborarán un conjunto de propuestas de acción y reflexión con el único límite que supone el recurso a la violencia, en todas sus expresiones. Precisamente, es este último rasgo el que habilita o impide, en el contexto del eje militarismo – pacifismo, concebir una propuesta teórica en el marco del pacifismo. O dicho de otro modo, la no aceptación de ninguna de las justas causas hasta ahora trabajadas, se erige como la característica definitoria de esta posición doctrinal. El pacifismo es, pues, aquella propuesta que somete al nivel más exigente el juicio moral sobre la cuestión de la guerra y el recurso a la violencia. Entendiendo que no se puede lograr una paz justa mediante métodos injustos, como el recurso a la violencia y, por ello, justificar una agresión que desencadene una guerra (Gandhi, 1999: 95). Ahora bien, como veremos con más profundidad en el siguiente apartado, la negativa al recurso de la violencia no implica *per se* la adopción de una actitud pasiva, condescendiente, ante las problemáticas que, en toda sociedad (incluida la internacional) puedan aparecer. Es por ello que, en una primera aproximación, podemos apuntar hacia una doble versión, en tanto que actitud, que se desarrolla en el seno del pacifismo. Me estoy refiriendo, aquí, a la diferencia entre el pacifismo pasivo o la no violencia

---

<sup>164</sup> Entiendo que se trata de una similitud en cuanto a proyecto político internacional y no, por ejemplo, en relación a las justas causas que se sostienen, como se ha visto, desde la perspectiva cosmopolita.

<sup>165</sup> Considero que para esta posición pacifista situada en uno de los extremos del debate, el concepto de paz imperfecta que he abordado en el epígrafe anterior resulta insuficiente.

religiosa (Sharp, 2003b: 1) y el pacifismo activo o la noviolencia activa entendida como lucha noviolenta en el contexto de la *satyagraha* gandhiana. Una propuesta, la proactiva, que interpreta la noviolencia como una herramienta política de transformación social (Sharp, 2005: 247).

En suma, el pacifismo, como yo lo ubico en el eje en cuestión, se sitúa él mismo desde la más alta de las posiciones morales posibles, sobre la base de una condena total al recurso de la violencia. Mantiene, sin embargo, una actitud de construcción de paz, mediante los mecanismos que cada autor y cada circunstancia considera oportunos<sup>166</sup>, siempre y cuando no incurran en la defensa de la violencia, la agresión y, mucho menos, de la guerra.

En relación con los principales autores que vengo trabajando en el presente epígrafe, Martin Caedel y Alfonso Ruiz Miguel, esta vez existe una coincidencia plena con los espacios que ambos han reservado al pacifismo absoluto, según Ruiz Miguel, y al pacifismo (en sus versiones optimistas, pesimista y mainstream) del profesor Caedel. En la primera referencia, se nos presenta el pacifismo absoluto como aquella doctrina que defiende que la guerra no está ni estará nunca justificada. Y al mismo tiempo, se remarca la importancia que, en la posición del pacifismo absoluto adquiere el valor de la paz, que deberá ser considerado como prioritario (Ruiz Miguel, 1988: 9)<sup>167</sup>. Así las cosas, la segunda de las fuentes que he escogido para apoyar mi argumentación, la del profesor Caedel, también describe una tipología, y la sitúa en el extremo de menor legitimación de lo bélico y lo violento. En este caso, incluso, existe una coincidencia en cuanto a la denominación de la tipología. Y, más allá de las variantes que intuye el de Oxford, el núcleo duro de la argumentación acontece en ambos casos (el mío y el de Caedel) de forma sinónima.

---

<sup>166</sup> Sirva aquí las distintas posturas que existen en el seno del acervo pacifista. Unas más proactivas (noviolencia activa, tradición de desobediencia civil, resistencia activa, objeción de conciencia, intervención noviolenta, etc.) y otras que no van más allá de la resistencia pasiva como una implementación de la doctrina de la otra mejilla.

<sup>167</sup> El profesor Ruiz Miguel adjunta, también, una recopilación de tipologías y variantes que deben entenderse en el marco del pacifismo absoluto, aportando, como no podía ser de otra forma, aquella clasificación que él considera más oportuna. En este sentido, y sin intención de evitar la cuestión, emplazo al lector al siguiente epígrafe donde me ocuparé, exclusivamente, de la conceptualización y clasificación de las tipologías que se desprenden del marco interpretativo y prescriptivo del pensamiento pacifista.

### **3.3. El Pacifismo: conceptualización, tipologías y clasificaciones.**

La posición del pacifismo en su versión absoluta o extrema se sitúa, como se ha visto, en uno de los vértices del debate sobre la justicia de la guerra y de la paz. No obstante, se ha atribuido a la noción de pacifismo un contenido más amplio en el sentido de englobar el “conjunto de doctrinas encaminadas a mantener la paz entre las naciones”<sup>168</sup>. Y es por ello que, habiendo presentado el debate desde un punto de vista global junto con aquellas posiciones que considero resumen y sintetizan la mayor parte de las ubicaciones posibles, entiendo necesario y oportuno explorar la cuestión del pacifismo; al margen, en la medida de lo posible, del resto de tradiciones a las que he hecho referencia anteriormente<sup>169</sup>. En este sentido, el presente epígrafe pretende ser una revisión sobre el estado del arte en cuanto a definiciones, conceptualizaciones, clasificaciones y tipologías de pacifismo, desde un punto de vista amplio. Un ejercicio de revisión que tiene como objetivo explorar lo ya trabajado por autores anteriores, con la intención de garantizar una correcta y adecuada comprensión y descripción posterior.

Así las cosas, en este tercer y último epígrafe del tercer capítulo, me centraré en revisar algunas de las aportaciones más relevantes desde diversas disciplinas de las Ciencias Sociales y la Filosofía acerca del concepto mismo de pacifismo. Para ello he tomado como referencia las distintas maneras de teorizar y dimensionar el concepto mismo de pensamiento pacifista. También he prestado atención a las principales características que, teniendo en cuenta la gran variedad de definiciones y referencias, se deben considerar como necesarias en el sentido de una definición de mínimos que permita, más

---

<sup>168</sup> Definición al uso de la Real Academia de la Lengua Española ([www.rae.es](http://www.rae.es)).

<sup>169</sup> Resulta evidente que, a tenor de lo expuesto, explorar la posición del pacifismo implique, también, hacer referencia al resto de posiciones y tradiciones del debate. Sin embargo, en lo que al presente epígrafe se refiere, propongo explorar el concepto de pacifismo de forma lo más aislada posible a través de las distintas aportaciones teóricas. Atendiendo a las ideas fuerza que residen en su núcleo duro conceptual, así como también, a los distintos esfuerzos de clasificación que se han ido realizando desde el terreno académico de las Ciencias Sociales, principalmente.

De este modo, si el primer epígrafe del presente capítulo se ocupaba sobre todo de los conceptos de guerra y paz (elementos clave de la presente investigación). De ello se desprendía un eje de debate entre, por un lado, militaristas (guerra) y, por el otro, pacifistas (paz). Lo que corresponde al segundo epígrafe. Finalmente, en este tercer epígrafe, mi intención es centrarme en este último concepto, el de pacifismo, en su versión más amplia; es decir, que abarque tanto posiciones absolutas como relativas. Con el objetivo de revisar cómo y de qué manera se ha ido presentando, analizando y conceptualizando la misma de pensamiento pacifista.

adelante, avanzar en la conceptualización, discriminación y, por supuesto, en la discusión.

Seguidamente, y como complemento de esta primera cuestión, me he ocupado de un aspecto, también importante, en el terreno de la definición y conceptualización. Me estoy refiriendo a la cuestión de las clasificaciones que, sobre el concepto de pacifismo en tanto que tradición de pensamiento, se han ido elaborando; prestando una especial atención a los criterios de clasificación y las tipologías resultantes, en aras de obtener más herramientas para el posterior análisis del pacifismo político.

Finalmente, se adjunta un último epígrafe centrado en valorar y calibrar las aportaciones abordadas así como, también, el impacto y el encaje de éstas en el marco general de la investigación y, sobre todo, la huella o el impacto que puedan tener en relación con el desarrollo de una teoría política del pensamiento pacifista. Tras esta cuestión, se adjunta también un último apartado en el que se analizarán las posiciones de partida (desde un punto de vista operativo) sobre la cuestión de las clasificaciones y tipologías. Sin otra intención que la de facilitar la comprensión de los siguientes bloques y capítulos.

### **3.3.1. El concepto de pacifismo y pensamiento pacifista: definiciones, opciones, características y operacionalización.**

El profesor Joaquín Blanco Ande, Doctor en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid, escribió durante el curso 1989-1990, un interesante artículo que resume de manera clara y precisa tres cuestiones claves acerca de la cuestión del pacifismo: su definición, su evolución y, finalmente, su clasificación<sup>170</sup>. De esta manera, he tomado dicho enfoque como punto de partida para mi exposición.

En este orden de ideas, el profesor Blanco Ande empieza su explicación recurriendo a dos definiciones de partida que considero interesantes traer a colación para ir construyendo el argumento. Por un lado, según el *Diccionario de Ciencias Sociales* editado por el Instituto de Estudios Políticos, el pacifismo

---

<sup>170</sup> *Análisis y evolución histórica del pacifismo* en Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, número 75, 1989-1990, pp.: 43-60.

se podría definir como “la doctrina social y política cuyo ideal es la supresión de la guerra mediante una organización jurídica de la paz y que permitía mantener relaciones internacionales análogas a las relaciones sociales existentes entre los individuos” (1976: 398). Y, por otro lado, haciendo referencia al *Diccionario político para Occidente* de los autores M. Bessa y J. Vargas, rescata la definición, más escueta, que en éste aparece: “doctrina que, aspirando a la paz universal, se opone a la guerra”. Con todo, vemos como, tras una primera aproximación, tres son las cuestiones a destacar acerca de la noción de pacifismo. En primer lugar la concepción de éste como una doctrina o posición teórica. Lo cual significa que dentro del pacifismo cabrá esperar una serie de proposiciones y descripciones sobre la realidad (en este caso humana) las cuales habrá que interpretar, en función de cada caso, en el terreno de la praxis descriptiva o bien de la reflexión prescriptiva. En este sentido emerge, en segundo lugar, la conceptualización del pacifismo como aquella tradición teórica que anhela la paz y aspira a ella. El debate y la discusión acontecerá, en este punto, en función de las recomendaciones y recetas que cada autor considere oportunas para la consecución de dicho objetivo. Es decir, en el terreno de los medios, entendiendo que sobre la cuestión de los fines existe, previamente, un cierto consenso. Y, en tercer lugar, como consecuencia de esta centralidad (y deseabilidad) de la paz un rechazo más o menos exigente, dependerá de cada caso, de la violencia y del Derecho de Guerra. En definitiva, esta inicial aproximación nos presenta el pacifismo sobre la base tripartita de “un compromiso personal”, “una posición política” y “juicio moral” determinados (Teichman, 1986: 3). Un compromiso personal en el sentido de condenar el recurso a la violencia<sup>171</sup>. Una posición política que se marca como objetivo “trabajar por la creación de paz” (Blanco Ande, 1989-1990: 44). Este objetivo le llevará a asumir, en la mayoría de los casos, la opción del desarme o, en su defecto, de la reducción de armamentos<sup>172</sup>. Además se apostará por la introducción y construcción de un cierto orden mundial mediante la promoción

---

<sup>171</sup> He de advertir aquí, como vengo apuntando, que no se trata todavía de una condena total y absoluta del uso de la violencia, como en el pacifismo absoluto visto anteriormente. Se debe entender en el contexto de una conceptualización más elástica, más amplia, del pacifismo. Concepto al que me he referido en varias ocasiones como pensamiento pacifista, en el sentido de aportar un término algo más que las posiciones radicales y extremas del pacifismo. Para ir, posteriormente, etiquetando y situando donde se debe a cada una de ellas.

<sup>172</sup> Veremos, más adelante, bajó que tipologías de pacifismo se opta por una opción o por otra.

de una institución de gobierno supranacional<sup>173</sup> junto con la consolidación de un tribunal de arbitraje internacional. Y, finalmente, un juicio moral con una doble vertiente. Por un lado, la “creencia que la guerra es moralmente errónea” (Cady, 1984: 173) y, por el otro, que la paz se debe considerar como el bien deseable (Bobbio, 1982: 178).

Llegados a este punto, uno podría preguntarse (y con razón) si los rasgos definitorios anteriormente apuntados son exclusivamente del pacifismo o del pensamiento pacifista en sentido amplio. La respuesta se expresaría de forma negativa. De modo que, como bien apuntan Holmes y Gan, se debe entender algo más en relación con el concepto de pensamiento pacifista que el rechazo a la violencia y la proclamación de la bondad y la idoneidad de la paz. Es decir, en este sentido se deberá (o se debería) poder exigir un “convencimiento que no se debe (y en algunos casos ni se va) a recurrir a la violencia o a la guerra” (2005: 173). Aspecto que se podrá interpretar como criterio de demarcación, tal y como ya me he referido anteriormente<sup>174</sup>. Argumento que, a la postre, me ha servido para distinguir dentro del amplio concepto de pensamiento pacifista, aquellas doctrinas y propuestas teóricas que realmente deben ser consideradas como pacifistas. Sigue el sentido de la utilización que realiza Martin Caedel (1988), siendo homologable al término de pacifismo absoluto en el contexto de la obra del profesor Ruiz Miguel (1987).

Así las cosas, esta propuesta más flexible y elástica de entender el pacifismo en sentido amplio (a través, por ejemplo, del concepto de pensamiento pacifista) se suma a las tesis de Max Scheler (1953) o de Ernst Tugendhat (1990). Ambos autores constatan, como ya vimos al explorar las aportaciones de Ruiz Miguel, Caedel o Raymond Aron, que no existe una unidad en cuanto a todos los aspectos, variables y dimensiones que confluyen en el seno del debate del pensamiento pacifista. De este modo, coincido plenamente con la afirmación del sociólogo y filósofo francés al sostener que el pacifismo combina elementos de cuerpos doctrinales tales como el utilitarismo económico, el marxismo-leninismo, la fe en propuestas trascendentes y una aceptación de los principios cosmopolitas. E incluso, pudiendo llegar a aglutinar distintas

---

<sup>173</sup> Como en el caso anterior, relativo a las alternativas de defensa, la forma que tomará esta institución de gobierno mundial (también en lo relativo al aspecto judicial) dependerá del tipo de pacifismo que estemos analizando.

<sup>174</sup> Ver epígrafe 3.2.3.1, donde me he ocupado del criterio de *iusta causa*, como criterio de demarcación.



posiciones respecto del recurso a la violencia (Aron, 1963: 819). Aparece aquí, una vez más, la disyuntiva entre una interpretación amplia y menos exigente, por así decirlo, y una concepción extrema y radical de la posición que toma (o debería tomar) todo aquel que se considerara pacifista. Una versión relativa del pacifismo que, sin renunciar a la denuncia de la inmoralidad de las guerras, aceptará que “hay guerras más malas que otras” (Cady, 1984: 177).

En este sentido, habiendo aceptado la amplitud del concepto de pensamiento pacifista (Blanco Ande, 1989-1990: 50), se entenderá que “el pacifismo absoluto es una clase de pacifismo (...) pero no el único” (Cady, 1984: 175) y como se desprende de la discusión presentada durante el anterior epígrafe<sup>175</sup>, se podrá afirmar que la división, desde una perspectiva amplia y general, acaba tomando, en un primer momento, una bifurcación en el sentido de una tradición absoluta, extrema, radical o incondicional, por un lado (Teichman, 1986: 5)<sup>176</sup>. Y, por otro lado, una posición más pragmática, relativa o, si se quiere, más realista<sup>177</sup>. En definitiva, una posición que condiciona su discurso a tenor de las circunstancias concretas, en un esfuerzo de análisis pormenorizado del problema en cuestión (Bobbio, 1982: 202-203).

Antes de completar la explicación sobre esta bifurcación que toma el pensamiento pacifista en el sentido ya expresado hasta el momento, considero oportuno hacer referencia a una conceptualización alternativa que también se puede encontrar a propósito de la cuestión del pacifismo y sus opciones o variantes. Me estoy refiriendo aquí a una propuesta que se basa no tanto en los fundamentos o las motivaciones sino en los objetivos o propósitos. En este sentido, autores de la talla de Raymond Aron apuestan, también, por la posibilidad de diferenciar entre un pacifismo que trabaja contra la guerra y un pacifismo que apuesta por construir la paz (1963: 820)<sup>178</sup>. Una visión que no

---

<sup>175</sup> Me estoy refiriendo aquí no solo a las posiciones pacifistas *stricto sensu* sino también a aquellas que conforman el espacio del *pacifism* o pacifismo relativo.

<sup>176</sup> Muy ilustrativo resulta, también, la definición de Peter Brock en el sentido de entender que se trata de un *principled pacifism*. Es decir, un pacifismo fuertemente construido sobre una base axiomática (Brock, 1973: 473).

<sup>177</sup> La tipología de “pacifismo realista” se debe entender en su justa medida. Es decir, en el sentido, como expresa Cortright, de una tipología que “describe un conjunto de movimientos, ideas y prácticas de prevención de la guerra y promoción de la paz” (2008: 334). En cierta manera refiriéndose al mismo concepto que aquí he presentado a través de la idea de pensamiento pacifista.

<sup>178</sup> En este punto, existe también la alternativa de presentar ambas opciones de la siguiente manera: pacifismo positivo como aquél que construye la paz mediante las Instituciones y acciones que considere oportunas. Y el pacifismo negativo como aquél que reaccionará desde

considero errónea aunque, en el contexto de la investigación que nos ocupa, creo que no resulta tan operativa<sup>179</sup>. De modo que, para poder dialogar con el resto de posiciones del *war-and-peace debate* que he presentado anteriormente, esta primera clasificación debe incorporar, por ejemplo, elementos relativos al criterio de demarcación anteriormente apuntado. Es decir, vinculado al uso de la fuerza o, también, a la legitimación de ésta.

En este sentido, volviendo a la distinción fundamental anteriormente apuntada, aunque sin entrar (todavía) en la casuística de las tipologías de pacifismo que se han ido configurando y elaborando a lo largo del tiempo, la principal separación del concepto genérico de pensamiento pacifista acontece alrededor de dos vertientes o dos caminos de interpretar la promoción de la paz y el rechazo a la violencia y, por ello, la guerra. Es decir, el pensamiento pacifista entendido de manera amplia se bifurca, como hemos ido viendo, entre una concepción estricta y rígida, por un lado, y una posición más elástica y flexible por el otro (Cortright, 2008: 11).

Así pues, los autores trabajados en el epígrafe anterior, a través de los cuales he ido construyendo el contexto de la cuestión de la justicia en la guerra y en la paz, ya apuntaban esta convivencia de dos versiones de pacifismo en el seno del pensamiento pacifista. De este modo, como hemos visto, Caedel establece dos tendencias a propósito del pacifismo o pensamiento pacifista. Por un lado, una primera tradición que recoge aquellas posturas que apostando por la necesidad de abolir la guerra como instrumento y creyendo en la posibilidad de construir una sociedad internacional como ya se hizo con las distintas sociedades nacionales, no renuncia completamente al recurso de la violencia. Este recurso se emplearía siempre y cuando se tratase de una violencia en base al criterio de estricta legítima defensa que articula la posibilidad de recurrir a la agresión como mecanismo de protección o defensa (Caedel, 1987: 5). Es una primera postura que el profesor Caedel definió, como vimos, con la tipología de *pacific-ism*. Mientras que, por otro lado, el de Oxford reservó un lugar para una de las posiciones más radicales dentro del pensamiento pacifista que, en términos absolutos, niegan la aceptación del recurso a la

---

lo político y se movilizará contra la guerra y, por ello también, contra sus consecuencias (Aron, 1963: 838 y Blanco Ande, 1989-1990: 60).

<sup>179</sup> En todo caso, me interesa remarcar aquí que, aun no siendo la única manera de clasificar al pensamiento pacifista, la división a la que aquí hago más hincapié se trata de la más consensuada, repetida y trabajada.

guerra; la cual consideran como “un mal absoluto” (Caedel, 1987: 135). Esta posición más extrema radical recibe el nombre en el contexto del esquema que presenta Caedel de pacifismo y está formado por tres variantes internas: el pacifismo optimista, el mainstream y, finalmente, el pacifismo pesimista.

Por su parte, el profesor Ruiz Miguel, no deja lugar a dudas en la diferenciación que realiza. En este sentido, como he presentado anteriormente, Ruiz Miguel dibuja dos versiones dentro de la posición pacifista entendida en sentido amplio. Por un lado está el pacifismo absoluto que realiza una “condena tajante de toda la violencia” (1992: 343). Dentro de este pacifismo más purista extremista, Ruiz Miguel, sitúa cuatro sensibilidades distintas aunque con un mismo denominador común, la condena absoluta al recurso bélico. Estas variantes serían: la no violencia activa de Gandhi, el pacifismo pasivo, el pacifismo deontológico cristiano y la posición consecuencialista que reza la no utilización de las armas para evitar el desastre en un contexto de amenaza nuclear. Mientras que, por otro lado, Ruiz Miguel también entiende que existe una tradición menos extrema y radical pero no por ello susceptible de ser considerada como una opción favorable o condescendiente con la violencia y la guerra. Me estoy refiriendo aquí a la tipología del pacifismo relativo que aceptaría una legítima defensa *stricto sensu* respecto de una agresión previamente sufrida. Una posición que, como el propio profesor Ruiz Miguel señala, se asemeja a la actual postura que se desprende de la Carta de Naciones Unidas y los principios generales del Derecho Internacional Público.

Sin embargo, esta idea de entender el pensamiento pacifista como una amalgama de propuestas y proposiciones teóricas que pivotan, básicamente, alrededor de dos sensibilidades no es exclusiva de los dos autores presentados hasta el momento. En este sentido, existen multitud de referencias que, de una manera u otra, con una expresión u otra, comparten esta concepción bicéfala del pensamiento pacifista<sup>180</sup>.

Así las cosas, por ejemplo, el filósofo, politólogo en la *London School of Economics* y objetor de conciencia británico Maurice Cranston, apuntó en una obra conjunta con autores de la talla de Norberto Bobbio, a la división entre un pacifismo absoluto de corte ético y un “casi pacifismo” o “pacifismo limitado” que tomaba un sentido más político al no renunciar por completo al recurso de

---

<sup>180</sup> Ver tabla número 8.

la guerra, aunque sin abandonar una actitud pacifista desde un punto de vista finalista (Cranston, 1970: 52 y 53)<sup>181</sup>.

Es también interesante el matiz de Albert Calsamiglia, catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad Pompeu Fabra, quien también se suma a esta doble conceptualización del pensamiento pacifista en el sentido de, por un lado, un pacifismo radical que predica la noviolencia como forma de lucha y el desarme como alternativa de modelo defensivo. Y, por otro lado, un pacifismo moderado donde cabe entender “la guerra como una sanción” (Calsamiglia, 1983: 46) fruto de una necesidad extrema, si se quiere, de recurrir a ella como consecuencia de una reflexión en términos de ética de la responsabilidad<sup>182</sup>. Así se ubicarán las aportaciones del pacifismo jurídico, del que me ocuparé más adelante, o la visión de la TGJ, a la que ya se ha hecho referencia. Dos opciones que, si se estira el argumento pueden ser incluidas dentro de esta versión de pacifismo moderado, siempre y cuando se tenga en cuenta la diferencia en cuanto a legitimación del uso de la violencia (*casus belli*) se refiere. Y siempre que esta ubicación se realice consecuentemente alejada del resto de posiciones que sí son consideradas, sin debate alguno, como eminentemente pacifistas relativas o absolutas. En este mismo orden de ideas, y como se verá en el siguiente bloque, un último argumento que podría usarse sería, en cierto modo, un argumento contextualista. Es decir, teniendo en cuenta por ejemplo los contextos históricos en los que emergió la tradición del *iustum bellum* se pueden sostener las afirmaciones de San Agustín de Hipona, Santo Tomás de Aquino y más adelante de Francisco de Vitoria o Hugo Grocio que se presentaron como aportaciones para regular el recurso a la guerra

---

<sup>181</sup> La aportación de Cranston merece un pequeño matiz en el sentido que quizás convendría tomar con cierta cautela la explicación que, en cada una de las variantes, aporta el autor. En este sentido, considero que restringir la versión absoluta al ámbito ético y la versión flexible o relativa al terreno de lo político, sin dar opción a que existan argumentos éticos en posturas de pacifismo relativo y la inversa puede ser un diagnóstico erróneo. Baste con referenciar, por ejemplo, la obra de Gandhi quien combina, sin lugar a dudas, una fundamentación ética con la articulación de un argumentario político (1999: 126 y ss.). De la misma forma, se expresa Blanco Ande quien divide el acervo pacifista en dos tendencias. Una negativa relativa a la noviolencia y al antimilitarismo (sería la posición extrema), y otra positiva. Ésta última, fruto de una alta posición ética que promulga la necesidad de una institución internacional como elemento clave para gestionar las relaciones internacionales en sentido amplio.

<sup>182</sup> En este sentido, Calsamiglia no esconde su disconformidad con la viabilidad e incluso con la justicia del pacifismo radical. Llegando a considerarlo como una opción “insostenible ante determinados supuestos” (1983: 39). Es por ello que este filósofo del derecho confiará en la vía del pacifismo moderado en el sentido que se trata de una opción en la cual la “paz es un valor prioritario pero la violencia a veces se puede justificar, sólo por razones poderosas” (1983: 40). Está en sintonía con aquellos que interpretan que el “pacifismo acontece imposible ante la barbarie del holocausto” (Wilcock, 2005).

desde una perspectiva restrictiva. Es decir, un aporte de construcción de paz en unos momentos históricos donde las aportaciones de esta índole brillaban por su ausencia.

De la misma manera se expresa Ernst Tugendhat al incluir en el análisis la cuestión de la ética de la convicción y de la ética de la responsabilidad (1990: 48). En este sentido, Tugendhat afirma que el pacifismo moral y ético en términos absolutos, descansa, en su mayoría, sobre la base de la ética de la convicción que considera la violencia (y la guerra) algo “malo porque sí” o “porque mata inocentes” (1990: 50). Mientras que, por otro lado, un pacifismo consecuencialista que situaríamos en el marco del concepto más elástico y amplio del pensamiento pacifista y que se construye sobre el principio fundamental de no recurrir a la guerra aunque, por responsabilidad, llegará a admitir algunos supuestos donde se esté legitimado a recurrir a ella. Sin ir más lejos, haciendo referencia al concepto legítima defensa como causa justa.

Por su parte, Peter Brock se manifiesta, también, de forma muy similar. Este estudioso del pacifismo y del movimiento pacifista, al que ya he hecho referencia en varias ocasiones, entiende que existen también dos tendencias a tener en cuenta. Una más absoluta que se sostiene en la importancia de la responsabilidad individual con efectos colectivos en lo que a una condena total y un rechazo sin paliativos de la violencia se refiere, como por ejemplo la objeción de conciencia ante el servicio militar obligatorio<sup>183</sup>. Mientras que desde una perspectiva no tan rígida, emergería el concepto, ya presentado anteriormente, de *pacific-ism*. Es decir, una visión más amplia del pacifismo que englobaría aquellas propuestas que intentan reunir esfuerzos para reducir el impacto de la guerra y, con ello, su uso (Brock, 1972: 471). En suma, Brock comparte también esta visión dual del pensamiento pacifista; usando incluso las mismas categorías que Caedel (pacifismo y *pacific-ism*), aunque se decanta más por diferenciarlos a través de los conceptos de *principled pacifism* y *conditional pacifism* (Brock, 1973: 473). De modo muy similar a las categorías

---

<sup>183</sup> Dentro de esta posición pacifista radical, Brock apunta hacia la existencia de, a su vez, diversas tipologías. En este sentido, incluye, dentro del pacifismo radical, la versión vocacional, esotérica, escatológica, separatista, integradora y la *goal-directed*. Me ocuparé de ello al acabar el presente epígrafe cuando aborde, al final del presente capítulo, la cuestión de las clasificaciones y tipologías. Entiendo que la división que se presenta en este punto de la argumentación se debe comprender como la explicación de dos tendencias globales, generales, que no entran en la casuística concreta de cada tipología, aunque sí son útiles para una primera comprensión del tema.

de Teichman que se decanta por los términos condicional e incondicional (*conditional pacifism* y *unconditional pacifism*) (1986. 5).

Finalmente, podríamos incluir en esta comprensión dual del pensamiento de la tradición pacifista la aportación de Norberto Bobbio por un lado, y la de Wilcock, por el otro.

Bobbio se ocupó de la cuestión de la guerra y de la paz en varias ocasiones. Sin embargo, su obra fundamental sobre esta temática no es otra que *El problema de la guerra y las vías de la paz* (1982). Una monografía que, más allá de la declaración de intenciones que se desprende del título, profundiza sobre las causas de la guerra, las posibles soluciones desde el plano jurídico, los derechos humanos, el pacifismo y la viabilidad de la no violencia. Pues bien, en este análisis del pacifismo, Bobbio aporta dos criterios más en relación con la división de los distintos posicionamientos que encontramos entre la amalgama de propuestas del pensamiento pacifista. Así pues, por un lado encontraremos un tipo de pacifismo utópico que deberíamos encuadrar en la vertiente del pacifismo absoluto y su opuesto, un pacifismo realista<sup>184</sup> que se situaría del lado del pacifismo relativo. Ambas posturas aceptarían y proclamarían la paz como un bien deseable; siendo la cuestión de los medios y en especial la habilitación o inhabilitación del recurso a la violencia el criterio que, una vez más, nos sirve para diferenciar las dos sensibilidades. Por otro lado, el segundo criterio que aporta Bobbio es el de la división entre aquellas posiciones o doctrinas que reaccionan de forma pasiva<sup>185</sup>, y aquellas opciones pacifistas que, por el contrario, reaccionan activamente ante el problema de la guerra o la agresión. Bobbio asimila la vertiente pasiva con aquellas doctrinas relativas a una visión estricta del pacifismo y, por el contrario, la posición activa en el marco de las propuestas que conforman el pacifismo relativo. En este sentido, considero que la descripción de Bobbio es algo rígida ya que, por ejemplo, una acción de desobediencia civil que se realiza fruto de un convencimiento total con los postulados de la no violencia sería una muestra de una respuesta activa en el marco del pacifismo absoluto al estilo de la no violencia gandhiana (Ruiz Miguel, 1994:343). Seguiré discutiendo sobre ello

---

<sup>184</sup> David Cortright al final de su ensayo sobre la paz introducirá también el concepto de pacifismo realista en términos muy similares a los de Bobbio. Introduciendo, eso sí, las nuevas aportaciones desde, por ejemplo, la investigación por la paz en el sentido de *peace building* o *peace keeping* (2008: 334 y ss.).

<sup>185</sup> Una reacción pasiva que puede entenderse o calificarse de no reacción.

más adelante, por el momento me interesaba poner la cuestión sobre la mesa y apuntar, también, a esta dicotomía activo-pasivo en relación con la clasificación y ordenación del pensamiento pacifista (Bobbio, 1982).

Por su parte, Evelyn Wilcock en una monografía coordinada por Robert L. Holmes y Barry L. Gan donde se analiza en profundidad *La teoría y la práctica de la noviolencia* (2005), dibuja también dos posiciones diferentes en el seno del pensamiento pacifista pero con un interesante matiz epistemológico a tener en cuenta. Wilcock señala que de la posición absoluta se desprende una suerte de pacifismo teórico que actúa de moral equivalente frente a las posiciones militaristas o realistas pero que a la hora de la verdad la posición radical se acaba decantando por flexibilizar la rigidez que comporta el rechazo absoluto a cualquier tipo de violencia; da lugar a lo que la autora denominará como pacifismo práctico. Una posición que intuye cierta crueldad en determinadas actitudes noviolentas ya que, según el caso y el contexto, pueden suponer, por ejemplo, el suicidio. O, sin ir más lejos, aceptando la legítima defensa en casos como el de la segunda guerra mundial donde el pacifismo acontece imposible (Wilcock, 2005: 194 y ss.).

Tabla 8:

	<b>Concepción Rígida (extrema)</b>	<b>Concepción elástica (moderada)</b>
<b>Michael Caedel</b>	Pacifismo	<i>Pacific-ism</i>
<b>Alfonso Ruiz Miguel</b>	Pacifismo Absoluto	Pacifismo Relativo
<b>Maurice Cranston</b>	Pacifismo Absoluto (ético)	Casi Pacifismo (Político)
<b>Albert Calsamiglia</b>	Radical (noviolencia y desarme)	Moderado (guerra como sanción)
<b>Ernst Tugendhat</b>	Moral-ético (ética convicción)	Consecuencialista (ética responsabilidad)
<b>Peter Brock</b>	Pacifism (condena absoluta) <i>Principled</i>	<i>Pacific-ism</i> (condena relativa) <i>Conditional</i>
<b>Norberto Bobbio (a)</b>	Utópico Pasivo (Doctrina otra mejilla)	Realista Activo ( <i>Iustum Bellum</i> )
<b>Wilcock</b>	Pacifismo incondicional	Pacifismo Condicional
<b>Holmes &amp; Gan</b>	Teoría (moral equivalente)	Práctica (crueldad noviolencia)

Fuente: elaboración propia.

En suma, a la vista de lo expuesto, vemos como en una primera aproximación, el conjunto de lo que he venido denominando como pensamiento pacifista se puede interpretar como la aglutinación de dos sensibilidades, de dos posiciones. Una interpretación estricta de los postulados pacifistas, sobre todo en lo que a renuncia de la violencia se refiere, y otra visión más abierta, más elástica, que sin renunciar a la paz como valor fundamental acabará aceptando, bajo determinadas condiciones y ante determinados escenarios el recurso al uso de la fuerza.

La principal explicación, como se ha visto en algunos de los autores trabajados, proviene del debate que se genera al introducir la lógica de la ética de la convicción y de la responsabilidad (Ruiz Miguel, 1988: 348). Es un factor a tener en cuenta fruto, por ejemplo, de las consecuencias que tendría la no



respuesta a un ataque armado directo<sup>186</sup>. De modo que, la legítima defensa se puede entender, de nuevo, como el criterio a tener en cuenta. Una legítima defensa que responde, en un primer momento del debate, a la fórmula clásica de reacción ante una agresión directa. Esto sin perjuicio de que, más adelante en el seno de la discusión, se vayan introduciendo derivados de este primer principio a tener en cuenta; en el sentido, por ejemplo, del resto de justas causas que se han analizado anteriormente<sup>187</sup>. Se trata de una explicación que conecta, en cierta medida, con la distinción sobre las estrategias no violentas que apuntó Burrowes a las que he hecho referencia en el primer epígrafe de este capítulo. Es decir, la distinción entre la no violencia ética y la no violencia pragmática (Burrowes, 1996: 99).

A propósito de esta cuestión, considero oportuno señalar aquí, como no se debe asimilar por completo la relación existente entre, por ejemplo, la acepción más rígida del pacifismo o la no violencia ética con una explicación estrictamente en términos morales. Y, a la inversa, la no violencia pragmática o el pacifismo en su versión relativa con una argumentación únicamente política. En este sentido, considero que pueden existir argumentos políticos, éticos y morales en ambos lados. Es decir, argumentos estos, en relación con el pacifismo absoluto y el pacifismo relativo, obteniendo como resultado una relación dialéctica. Aunque, eso sí, pueda aceptarse una mayor vinculación (pero no exclusiva) entre la posición absoluta y la argumentación ética, por un lado; y la opción relativista y la razón política por el otro.

Sea como fuere, para una correcta comprensión de esta cuestión en particular y de la investigación doctoral en general, he querido dedicar sobre este asunto algunas líneas, en aras a tomar un correcto y ordenado punto de partida. En este sentido, y aquí aparece la cuestión de la operatividad, entiendo que el pensamiento pacifista englobaría ambas posiciones, la absoluta y la relativa. Un concepto amplio de pacifismo, el del pensamiento pacifista, que considera la paz como valor prioritario y que reconoce la necesidad de no recurrir al uso de la violencia. Al tiempo que confía en la organización de las relaciones

---

<sup>186</sup> Se entiende que se trabaja con la hipótesis de una respuesta directa en los mismos términos que la agresión recibida, es decir, recurriendo al uso de la fuerza.

<sup>187</sup> Como ya me he referido anteriormente, los cinco supuestos de *iusta causa* se pueden interpretar como extensiones o derivaciones del supuesto de legítima defensa en sentido estricto. O bien como cinco justas causas relacionadas entre sí, con un cierto orden de importancia pero con capacidad de articulación autónoma (Baqués, 2007: 51 y ss.).

internacionales con fórmulas similares a la de las sociedades nacionales<sup>188</sup>. En definitiva, se trata de establecer como punto de partida esta idea de pensamiento pacifista en el sentido más amplio del término, para más tarde poder establecer las divisiones y realizar las discusiones pertinentes en el sentido expresado en el anterior epígrafe. Así las cosas, nuestra idea de pensamiento pacifista, parte de una definición de mínimos puesto que aportar más características muy probablemente conllevaría decantarse por un tipo concreto. En suma, un concepto que engloba, a tenor de lo expuesto, las posiciones del pacifismo absoluto y el relativo, al tiempo que puede, en algún momento del debate, tener en cuenta aspectos o posturas del referente cosmopolita y del marco prescriptivo de la TGJ, aunque de ello me ocuparé más adelante. Por el momento, terminaré el presente epígrafe abordando la cuestión de las tipologías que, más allá de esta primera clasificación que acabo de exponer, se han ido realizando en relación con el desarrollo del pensamiento pacifista como posición teórica.

### **3.3.2. Clasificaciones y tipologías del pensamiento pacifista.**

Como se viene afirmando, la tradición del pensamiento pacifista sufre, por así decirlo, una primera división entre aquellas posiciones absolutas o más extremas y aquellas que, sin renunciar a la paz como valor prioritario, se sitúan en la discusión de forma algo más flexible y relativa. No obstante, propongo dejar, por el momento, esta primera bifurcación que sirve de punto de partida para la comprensión del pensamiento pacifista desde una perspectiva amplia y global en aras a explorar de una manera más detenida y con mayor profundidad la cuestión de las variantes o formas que se han ido detectando desde distintas aproximaciones académicas a lo largo del desarrollo del pensamiento pacifista.

En este mismo orden de ideas, y como primera puntualización a realizar, debo alertar de la abundante variedad de clasificaciones y tipologías que sobre el pensamiento pacifista se han ido realizando. Una enorme cantidad de

---

<sup>188</sup> El debate aparecerá respecto de las diversas fórmulas o propuestas concretas en relación con esta voluntad de construir y consolidar un cierto ordenamiento político y jurídico del sistema internacional: reforma de Naciones Unidas (Ferrajoli, 1998), creación y promoción de un Derecho de Gentes en clave cosmopolita (Rawls, 2001), consolidación progresiva del desarme (Gandhi, 1983), por poner algunos ejemplos.

alternativas que, como ya he apuntado, incluso ha llegado a interpretarse como excesiva por algunos autores (Caedel, 1987: 4). Sin embargo, esta realidad acerca de la variada oferta de clasificaciones de tipos de pacifismos no supone, como en otras ocasiones, un obstáculo insuperable para el análisis y la reflexión sobre esta cuestión, sino todo lo contrario. Ello resulta un estímulo para trabajar el tema con el objetivo de aportar algo de orden, claridad y sistematización sobre el tema.

Así las cosas, si se ha comenzado advirtiendo sobre la multiplicidad y quizás excesiva variedad de tipos o formas de pacifismo, ello se debe a que existen, también, muchos criterios y abundantes maneras de clasificar las diversas sensibilidades y posiciones existentes en el seno del pensamiento pacifista. En este sentido, se pueden señalar aquí, por ejemplo, las clasificaciones en base a variables ideológicas, las que introducen la cuestión de los objetivos, las que toman como referencia el análisis de la realidad internacional (del sistema internacional) o la ontología del individuo como criterio de demarcación, aquellas que se apoyan estrictamente a explicaciones historicistas relativas al contexto histórico o, por ejemplo, las que se basan en el contenido formal de la posición concreta, así como cuestiones relativas a variables de tipo moral, ético y/o político. Pero vayamos por partes.

El profesor Alfonso Ruiz Miguel, como ya he apuntado en varias ocasiones, realiza una interesante aportación en cuanto a criterios de clasificación se refiere. En este sentido, más allá de la división ya explorada entre pacifismo relativo y pacifismo absoluto<sup>189</sup>, Ruiz Miguel combina esta cuestión (relativa a la forma) con la variable de los objetivos, haciendo referencia a la cuestión de fondo (1987: 94-95). De modo que, según los objetivos marcados, encontraremos dos tipos de pacifismo<sup>190</sup>. Por un lado un pacifismo radical que se moviliza para la consecución de cambios de gran calado en el entramado social, político o económico; al estilo de la no violencia revolucionaria que define y conceptualiza Burrowes (1996: 100). Mientras que, por otro lado, Ruiz Miguel prevé, también, la existencia de un pacifismo alejado de objetivos maximalistas que no se enfrenta a un todo sino que opta por intentar modificar una de las

---

<sup>189</sup> División plenamente compatible, como ya señalé, con la apuntada por Michael Caedel a través de las tipologías de *pacifism*, para el pacifismo relativo, y pacifismo para referirse a la posición absoluta.

<sup>190</sup> Obviamente ambos en la órbita del pacifismo incondicional o absoluto, en términos del propio autor.

partes. Es decir, un pacifismo más restringido sinónimo de la no violencia reformista, en el contexto de la obra de Burrowes (1996: 101).

En este mismo orden de ideas, el profesor Ruiz Miguel hace referencia, también, a un conjunto de clasificaciones sobre tipos de pacifismo en virtud de distintos criterios, todas ellas interesantes y a tener en cuenta.

La primera a la que hace referencia, es la que realizó Max Scheler en una monografía que recoge una conferencia pronunciada por el filósofo alemán en 1927, un año antes de su fallecimiento. En *L'idée de paix et le pacifisme*<sup>191</sup> el autor aborda sin complejos la cuestión de la paz, el ideal de paz perpetua, sus potencialidades, las problemáticas que de ella se pueden derivar y, finalmente, el concepto de pacifismo junto con las principales formas de pacifismo que el germano detectó. Es esto último lo que más importa en este momento de la argumentación. Así pues, Max Scheler divide la obra principalmente en dos bloques distintos. Por un lado un primer bloque en el que analiza detenidamente el concepto de paz perpetua a través de su importancia, las opiniones que se han vertido al respecto y los problemas de viabilidad que presenta. Mientras que, por otro lado, Scheler se centra en el tema del pacifismo, prestando especial atención a lo que él mismo denomina como "formas de pacifismo" (1952: 78). En este sentido, Scheler tomará como punto de partida la inspiración filosófica e ideológica en tanto que criterio a tener en cuenta para lo que presentará como una útil y buena clasificación (Ruiz Miguel, 1987: 91). De ello se desprende una división en siete formas de pacifismo a la que, tras la reinterpretación de Aron se le debe añadir una variante más. Al deducir, el francés, una nueva forma de pacifismo fruto de una escisión de la última de las tipologías que ideó Max Scheler, el pacifismo conservador, dando lugar al surgimiento de una nueva categoría, la del pacifismo imperialista (Aron, 1963: 819).

Así las cosas, la primera de las formas de pacifismo es el pacifismo heroico o individual entendido "no como medio sino como una actitud de espíritu" (Scheler, 1953: 81). Es una suerte de pacifismo que reclama valor moral para sí mismo, sobre la base de dos ideas fuerza: la supuesta bondad innata del individuo (tomando posición en el debate sobre la naturaleza humana) y el

---

<sup>191</sup> La edición que aquí se ha utilizado fue editada en 1953 y traducida del alemán al francés por R. Tandonnet. La primera edición, sin embargo, está fechada en 1931, dos años después del fallecimiento de Max Scheler.

valor vida como valor prioritario (señalando a la vez la paz como objetivo prioritario). En este sentido, su propuesta para la acción se concreta básicamente en la máxima de no responder a la violencia con violencia, con lo que se trata de una forma de pacifismo que debemos enmarcar en el contexto de las propuestas pacifistas más rígidas. Es también una práctica política, en tanto que acción social, que el mismo Scheler pronosticará como complicada o difícil, teniendo en cuenta que “los hombres limpios de espíritu son una minoría” (1953: 90) y que, precisamente, son los más indicados para dejarse guiar por este tipo de pacifismo. Por el contrario, el mismo Scheler apuntará a la alta consistencia teórica de esta propuesta, en el sentido del gran valor que tiene la actitud de oposición a la guerra.

En segundo lugar, Scheler sitúa la tradición de lo que él denomina como pacifismo cristiano. Esta tradición se podría interpretar como una clase de semipacifismo. Es decir, ubicada en el marco de las propuestas del pacifismo relativo (Ruiz Miguel, 1987: 90), sobre la base de un fuerte mensaje dogmático (y trascendentalista) y, al mismo tiempo, aceptando proposiciones del derecho natural y de la ética cristiana. Se trata de una posición intermedia debido a que no existe una condena total y absoluta del recurso a la violencia sino que, como ya apuntara Santo Tomás, se acepta el supuesto de la legítima defensa (Scheler, 1953: 92).

La tercera forma de pacifismo que presenta Max Scheler es el pacifismo del liberalismo económico. Una clase de pacifismo que se construye sobre la base del utilitarismo y el positivismo (creencia en la ley del progreso). Se defiende en este marco la utilidad del mercado, por aquello del mito del mercado pacificador (Sánchez Capdequí, 2003) y la confianza en el progreso de la humanidad. Dos justificaciones que, junto con la centralidad de la libertad como valor y como realidad, suponen (según esta clase de pacifismo) condicionantes suficientes para garantizar la paz y su protección, así como, también, la ausencia de guerra. Y por ello, el pacifismo de raíz liberal acabará defendiendo el desarrollo del mercado en un contexto de protección de la libertad individual como aspectos potenciadores de paz y ausencia de guerra.

En cuarto lugar, encontramos el pacifismo jurídico o pacifismo de derecho. Un tipo de pacifismo que “se construye sobre moderna doctrina del derecho natural y la aplicación de éste al Derecho de gentes” (Aron, 1963: 818). Esta propuesta

tiene como objetivos principales el desarme general, la consolidación del criterio de *ultima ratio* y la creación de un alto tribunal internacional que dé cobertura a todas las controversias que surjan más allá de la esfera de los Estado Nación. Es precisamente en esta línea donde, por ejemplo, debemos situar las aportaciones del Abate de St Pierre o Immanuel Kant<sup>192</sup>, en el sentido del establecimiento de una paz perpetua. También, se puede relacionar esta clase de pacifismo con muchas de las cuestiones que se apuntan en el contexto de la posición del paradigma legalista o marco del DIP. E, incluso, aspectos relativos a la TGJ como el controvertido asunto de la intervención por motivos humanitarios, como vimos en el anterior epígrafe; aunque de ello me ocuparé detenidamente más adelante.

La quinta forma de pacifismo que detecta Max Scheler es el pacifismo comunista y socialista, otra clase de semi-pacifismo que sostiene la hipótesis que se puede lograr la paz mediante la supresión del estado de clases. De modo que, como reza una de las máximas del marxismo sobre la historia de la humanidad en relación con la historia de la lucha de clases, se confía en que la supresión de esta situación pueda conllevar una paz social a nivel mundial. El problema, y de ahí la comprensión de esta variante como un semi-pacifismo, aparece en la manera de terminar con las diferencias de clase. Si mediante el acuerdo, el pacto e incluso el derecho o mediante el uso de la fuerza, en este caso como violencia revolucionaria (Chomsky, 1973 y Sacristán, 1987).

Por el contrario, la sexta variante que propone Scheler se sitúa en el otro extremo respecto del pacifismo socialista. Se trata de la propuesta pacifista conservadora que defiende la importancia de la estabilidad como precondition para la paz. Una estabilidad entendida como respeto al *status quo* al margen de misteriosas e inquietante propuestas revolucionarias. Se trata, pues, de una suerte de pacifismo ideologizado e instrumentalizado por, como puntualiza Aron, “la gran burguesía capitalista” (1963: 820).

Por su parte, la séptima tipología de pacifismo que dibuja Max Scheler defiende la posibilidad de establecer una paz mundial mediante el concepto de paz por imperio (Aron, 1963: 192-196). Se trata, pues, de un pacifismo imperialista del

---

<sup>192</sup> Estos autores, en relación con la clasificación de Max Scheler se deben situar en este punto. Ello se realiza sin perjuicio de que, situados en otro punto del debate (como durante el epígrafe anterior, el 3.2.) relacionemos, por ejemplo, la aportación de Kant en el contexto del cosmopolitismo.

imperio universal o pacifismo de hegemonía mundial que toma como modelo los ejemplos históricos de la *Paz Romana* o el Imperio de Napoleón. Y confía que el establecimiento de un gran imperio conlleve, en su interior, una paz y estabilidad aunque sea construida mediante la guerra (Scheler, 1953: 131-133).

Finalmente, el último tipo de pacifismo que prevé Scheler es el pacifismo cultural del cosmopolitismo, una propuesta que defiende la necesidad de ir más allá del regionalismo, el nacionalismo, la clase y el hecho religioso (causas de la primera gran guerra). Un objetivo con el que se tratará, al mismo tiempo, de trabajar en el sentido de una renovación de base en términos de moral y política, desde la centralidad de la paz como valor fundamental.

La segunda de las clasificaciones que Ruiz Miguel recupera es la realizada por el académico francés Norberto Bobbio. Este autor, al que ya me he referido en varias ocasiones, establece una primera división en el seno del pensamiento pacifista en el sentido anteriormente apuntado al diferenciar el pacifismo activo del pacifismo pasivo. En este sentido, y como ya se ha dicho, Bobbio detecta dos vertientes, dos opciones, distintas de pacifismo al entender que una de ellas interpreta la guerra como una institución agotada que ya ha hecho todo lo que tenía que hacer, por así decirlo, y por ello resulta una institución destinada a desaparecer. Esta predicción encajaría con el escenario que genera el equilibrio del terror, entendido como equilibrio de poder, durante el periodo de amenaza nuclear posterior a la segunda gran guerra, donde la guerra es desestimada por perder toda utilidad posible. En el otro lado del argumento, Bobbio señala la existencia de un pacifismo distinto al pasivo que diagnostica la guerra como una institución inconveniente, como una institución que molesta. Esta opción se construye sobre la base de una firme creencia en que la guerra debe desaparecer y por ello será necesario activar todos los mecanismos para poder realizar este quimérico objetivo. Así pues, bajo el paradigma del pacifismo activo, se defiende la hipótesis de que el camino belicista no aporta una solución verdadera a los problemas sociales y que, en todo caso, resulta ser una solución parcial y temporal. Y por ello, repito, será necesario trabajar

para su desaparición; siendo esta última máxima “la conquista que se debe realizar” (Bobbio, 1982: 32)<sup>193</sup>.

Por su parte, y aquí la aportación más interesante y novedosa de Bobbio, el pacifismo activo tomará tres direcciones distintas (aunque relacionadas entre sí): el pacifismo instrumental que se ocupará de la cuestión de los medios, el pacifismo institucional que centrará su atención en la cuestión de las instituciones y el pacifismo finalista que trabajará alrededor del ámbito de la condición humana y las relaciones sociales. Obtiene así, finalmente, una clasificación tripartita en el seno de la posición del pacifismo activo en función, como se ha visto, de los objetivos a marcados, las herramientas habilitadas, las estrategias escogidas y los razonamientos realizados en cuanto a la fundamentación de la cuestión bélica.

Más concretamente, el pacifismo instrumental versa sobre las técnicas, apostando por dos opciones que pueden complementarse sin problema. Por un lado la reducción de armamentos, la capacidad destructiva y, como propuesta de máximos, el desarme. Y, por el otro, la substitución de los métodos violentos por métodos noviolentos que garanticen los mismos resultados. A su vez, el pacifismo institucional, como acabo de apuntar, se centra en la organización social en un intento por centrar la atención, a diferencia del pacifismo instrumental, en la cuestión de las causas. Así las cosas, tras el diagnóstico de la situación, esta suerte de pacifismo institucional termina bifurcándose en dos variantes. Por un lado el pacifismo jurídico que confía en una “paz a través del derecho” (Kelsen, 1946: 29) y por ello predica la necesidad de ordenar el poder a nivel mundial estableciendo instituciones políticas y jurídicas, aceptando mínimamente la lógica de la analogía interna. Puede ser que ello derive en una cierta reivindicación del monopolio legítimo de la fuerza, lo que significa que este tipo de pacifismo se ubicaría en la zona relativa. Mientras que, por otro lado, emerge el pacifismo social que profundiza no tanto en las causas políticas sino en los motivos económicos y sociales causantes de los conflictos bélicos (haciendo, nuevamente, referencia al concepto de paz positiva). En este sentido, esta clase de pacifismo culpabilizará el sistema capitalista y las desigualdades que éste genera. De modo que, antes que el Estado, la responsabilidad última

---

<sup>193</sup> Es pertinente señalar aquí cómo Bobbio se muestra, ciertamente, algo desconfiada sobre la viabilidad de la noviolencia (Bobbio, 1982: 196). Aunque no por ello deje de prestar atención a esta tradición y posición teórica a tener en cuenta.



de la guerra recaería sobre el tipo concreto de organización social. De este modo, esta segunda variante del pacifismo institucional alberga en su interior las recetas de revolución noviolenta entendida como una herramienta de transformación social (Ortega y Pozo, 2005). Aun así, se debe alertar, como esta misma perspectiva puede albergar, también, una postura belicista en el sentido de justificar la guerra (o la violencia) revolucionaria (Chomsky, 1973). Por último, el pacifismo finalista intenta abordar las causas últimas de la guerra; es decir, la cuestión de la naturaleza humana, una de las preguntas fundacionales de la filosofía.

En este contexto haremos referencia a dos puntos de vista. En primer lugar la vinculación de la guerra con un punto de vista ético-religioso, y en segundo lugar, con la naturaleza humana desde una perspectiva biológica. De modo que, atendiendo a las conclusiones parciales a las que se llega con la óptica del pacifismo finalista acerca de la naturaleza de la guerra y su vinculación con el individuo desde un punto de vista ontológico y biológico, la solución vendrá dada a través de “los médicos del alma” (los sacerdotes) y “los médicos del cuerpo” (los psicólogos) (Bobbio, 1982: 84-85). Se establece, un intento por modificar las actitudes y los comportamientos del ser humano y, con ello, las relaciones a escalas superiores; ya sean sociales, comunitarias, nacionales o internacionales.

Precisamente, la cuestión de la naturaleza humana junto con la forma del sistema internacional y de las relaciones internacionales sirvió, como vimos, de criterio de clasificación de las tipologías y variantes de pacifismo a Martin Caedel. De este modo, este profesor de Oxford, propone dividir el pacifismo (en su versión absoluta) en tres variantes distintas. Una primera vía que Caedel denomina como pacifismo optimista considerada como la mejor opción en la que no se toma como punto de partida una visión *hobbesiana* del individuo y, por ello, el sistema internacional es potencialmente convertible en una comunidad más o menos ordenada y regulada. De este modo, se confía en la posibilidad, aunque sea de manera remota, de abolir el recurso a la guerra, confiando en las potencialidades de la noviolencia.

En segundo lugar, Caedel apunta hacia la existencia de un pacifismo convencional o *mainstream*. Este pacifismo, menos optimista, aceptaría las posiciones y conquistas del pacifismo relativo como pasos intermedios hacia el

objetivo último, la desaparición de la guerra. Se trata de una posición pragmática que también reposa sobre la posibilidad de crear una comunidad internacional ordenada en el sentido anteriormente expresado de una paz lograda mediante el derecho<sup>194</sup>.

Finalmente, Caedel detecta un tercer tipo de pacifismo absoluto, el pacifismo pesimista. Esta última variante se sitúa en la órbita de aquellas propuestas pacifistas que consideran el pacifismo como un acto de fe en virtud de un diagnóstico ciertamente pesimista del sistema internacional, llegándolo a definir “como un valle de lágrimas” (Caedel, 1988: 6).

Volviendo al trabajo del profesor Ruiz Miguel podemos observar cómo, junto con las referencias a las aportaciones de Max Scheler, Raymond Aron o Norberto Bobbio, se adjunta, finalmente, una última clasificación que servirá, precisamente, al propio Ruiz Miguel como pauta para la elaboración de su propia clasificación. La clasificación en cuestión no es otra que la aportada por Duane L. Cady. Este profesor de filosofía estadounidense que ha dedicado gran parte de su trabajo al debate sobre la guerra y la paz desde una perspectiva teórica<sup>195</sup> parte de la base de que “el pacifismo absoluto es una clase de pacifismo, pero no el único”, dando lugar a una serie de posiciones que defienden la posibilidad y la necesidad de armonizar las relaciones internacionales sin el recurso al uso de la fuerza (Cady, 1984: 174 y ss.). En este sentido, Cady detecta cuatro variantes al margen del pacifismo absoluto que son: (i) la legítima defensa letal pero individual (con la prudencia de no ampliar el supuesto de justa causa para no entrar en contacto con el marco de la TGJ); (ii) el pacifismo epistemológico que sostiene el argumento de que “si toda violencia está justificada, ninguna es justa, en realidad” (Cady, 1984: 177). (iii) El pacifismo tecnológico que predica la peligrosidad que supone el escenario de MAD en términos de “exterminismo” (Thomson, 1986) y, por

---

<sup>194</sup> En este punto, se puede (y se debe) realizar un ligero matiz a modo de impugnación en el sentido que, si el pacifismo convencional acepta los logros conseguidos bajo alguna de las estrategias o propuestas del *pacif-ism* ello significa la aceptación implícita de los medios a través de los cuales se han logrado dichos fines. Con lo cual, esta clase de pacifismo absoluto dejaría de estar, precisamente, entre aquellas propuestas incondicionalmente pacifistas en sentido estricto.

<sup>195</sup> Muy recomendable en este punto resulta su última publicación al respecto. En ella Duane L. Cady recoge, de forma similar a como he venido realizando en el presente trabajo, las principales aportaciones y los debates más relevantes en el seno de la discusión sobre la justificación de la guerra y de la paz. Una discusión entre el militarismo (*warrism* para Cady) y el pacifismo entendido en términos de un *moral continuum* (Cady, 2010).

último, (iv) una suerte de pacifismo pragmático y utilitarista que afirma que de la guerra no se pueden obtener beneficios al tiempo que sostiene la máxima de que este hipotético modo de resolución de conflictos y controversias “promueve lo peor” (Cady, 1984: 178).

Una clasificación, la de Cady, que se debe comprender en el contexto de dos premisas adoptadas. La primera que reza la importancia de la paz en tanto que no es un objetivo aislado sino que subsume a los medios, y la segunda, la certeza de que la moral de la guerra es algo difícil de dividir en categorías “bueno” y “malo”. Con todo, quizás la conclusión más importante a la que llega Cady sea la afirmación de que “incluso si todas las guerras son moralmente inaceptables, haya guerras más perjudiciales que otras” (Cady, 1984: 177). Posibles escenarios que justifican así una cierta graduación en el seno de las propuestas pacifistas. Algo que venimos comprobando a lo largo del presente capítulo.

Pues bien, como ya he apuntado anteriormente, el profesor Ruiz Miguel toma como referencia la aportación de Cady para realizar una primera clasificación de tipos de pacifismo; clasificación que pivota alrededor de cuatro variantes de pacifismo. En primer lugar, un pacifismo radical que prefiere la injusticia antes que una justicia por la fuerza<sup>196</sup> en el interior del cual existen dos respuestas posibles, una respuesta proactiva (pacifismo radical activo)<sup>197</sup> y la no resistencia (pacifismo radical pasivo). En segundo lugar, un pacifismo consecuencialista que, desde la perspectiva de una ética de base utilitarista, preconiza la inutilidad de las guerras para la consecución de un fin aceptable. En este sentido, y bajo este mismo tipo de pacifismo, se confía en la lógica del *arms control* como solución de continuidad. Al mismo tiempo, se debe interpretar este tipo de pacifismo descrito por el profesor Ruiz Miguel en el sentido del pacifismo tecnológico y del pacifismo pragmático en el contexto de los enunciados por Cady. En tercer lugar, encontramos el pacifismo escéptico (pacifismo epistemológico según la clasificación de Cady) que sostiene que, en condición de tabula rasa, “tiene más interés no justificar la guerra que

---

<sup>196</sup> En la línea de Erasmo de Rotterdam, que más adelante abordaremos, en el sentido de preferir la paz, por injusta que sea, a la más justa de las guerras (De Rotterdam, 1985: 131).

<sup>197</sup> Sin la intención de detenerme excesivamente aquí en esta discusión, debo matizar (y corregir) la afirmación de Ruiz Miguel al situar, por ejemplo, la obra y el activismo de Gandhi en la órbita de una clase de pacifismo absoluto que, y aquí el error, se conforma con la injusticia con tal de no generar violencia de ningún tipo (Ruiz Miguel, 1987: 95).

justificarla". Un tipo de pacifismo que, como vemos, aplicará la lógica del escepticismo ético al problema de la justicia (justificación) de la guerra y de la paz. Finalmente, en cuarto lugar, Ruiz Miguel reserva un lugar para un último tipo de pacifismo que califica de pacifismo no moral. Una última tipología que agrupa, desde una posición claramente pragmática, todos aquellos razonamientos que objetan o enmiendan alguna cuestión relativa a la guerra y por ello reman en dirección contraria a su justificación; es decir, rescatando argumentos de tipo económico, psicológico, político, social, etc. Ahora bien, como el propio Ruiz Miguel detecta, y señala, este último tipo de pacifismo "no se puede considerar absoluto en su conjunto" (Ruiz Miguel, 1987: 99).

Como vemos, esta primera clasificación que construye el profesor Ruiz Miguel no está exenta de algunas objeciones que se generan de forma automática, por así decirlo. Me estoy refiriendo a la asimilación del pacifismo radical pasivo con la posición de la no violencia gandhiana o la ambigüedad que muestra la posición consecuencialista o la no moral al adoptar una posición ciertamente pragmática y, por ello, más cercana a la zona del pacifismo relativo. En este mismo orden de ideas, hay que señalar como, en un artículo posterior a la obra que he tomado de referencia, *La justicia de la guerra y de la paz* de 1987, en el marco de los cursos de verano de la Universidad de Cantabria, Ruiz Miguel revisó, siete años después, el grueso de las conclusiones y reflexiones que aparecían en dicha monografía. Así las cosas, esta revisión también afectó a la cuestión de las tipologías de pacifismo absoluto que había descrito en 1987. La nueva clasificación, que corrige la mayoría de errores detectados, enumera en total cuatro tipos de pacifismo radical: el pacifismo pasivo, el pacifismo deontológico cristiano, la no violencia gandhiana y, finalmente, el pacifismo consecuencialista. Considero esta nueva clasificación mucho más acertada que la anterior ya que descarta, por ejemplo, el pacifismo no moral al tratarse de una posición más relativa que absoluta. Sin embargo, detecto aún una posibilidad de mejora que implicaría agrupar la tipología de pacifismo pasivo junto con la posición del pacifismo deontológico cristiano. Ello se justificaría porque tanto los presupuestos y fundamentos que dan lugar a ambas posiciones (sustrato ético y moral, naturaleza humana, aspiraciones políticas) como las recetas o recomendaciones, en el sentido de acción social o política, son ciertamente muy similares (Ruiz Miguel, 1994: 343-345).

Por último, se puede completar este repaso al estado de la cuestión en cuanto a clasificaciones y tipologías que al pacifismo se refiere, haciendo mención a dos importantes fuentes de autoridad en la materia a las que la filósofa Jenny Teichman hace referencia en su ensayo sobre el pacifismo y la doctrina de *iustum bellum* (1986).

En este sentido, Teichman recupera en primer lugar la clasificación de John Yoder activista pacifista y teólogo. Yoder apuesta por una división en función de las motivaciones; es decir, una clasificación basada en las causas que impulsan y suscitan un posicionamiento, respecto de la cuestión de la guerra como recurso, dentro de los márgenes del pensamiento pacifista o, siguiendo a Yoder, la tradición teórico política conocida como “*antiwarrism*” (Teichman, 1986: 9). Así las cosas, John Yoder señala la existencia de ocho variantes, ocho tipologías de pacifismo, situando en primer lugar (i) una posición absoluta que consideraría toda muerte humana es algo malo. Seguidamente, y para completar el argumento, Yoder añade siete tipologías más. En este sentido, hay que hacer referencia a: (ii) el pacifismo de la guerra justa (entendiendo que supone una limitación a la guerra), una variante pacifista pragmática que el autor mismo considera como *political pacifism* y que, en cierta manera, se asemejaría al concepto de noviolencia pragmática. (iii) Una opción que optaría por la noviolencia por razones estratégicas vinculadas a una supuesta eficiencia y eficacia que puede suponer no recurrir a la lucha política en términos de violencia. (iv) En cuarto lugar, Yoder sitúa la noviolencia gandhiana; un tipo de pacifismo que se basa en la resistencia activa y que, a su vez, entiende la lucha noviolenta como una manera interesante y poderosa de encarar el conflicto, en lugar de rehuirlo como sí haría la resistencia pasiva. Finalmente, el teólogo reserva un lugar, aunque no muy central, a opciones pacifistas que él mismo define como residuales. Me estoy refiriendo aquí a (v) la tradición utópica del pacifismo que entiende que la noviolencia es un camino hacia la utopía; (vi) la posición moral del pacifismo que interpreta la noviolencia (en términos de *ahimsa*) como un imperativo moral; (vii) una penúltima forma que Yoder define como un pacifismo de absoluta conciencia y, por último, (viii) un pacifismo que proclama la necesidad de un cambio político a la par que personal.

Esta es la clasificación que trabaja el teólogo John Yoder. Una ordenación quizás excesiva y susceptible de ser reordenada que mezcla posiciones absolutas con posiciones relativas, llegando, incluso, a insertar la tradición de la TGJ que no puede ser considerada pacifista, en ninguno de los escenarios apuntados. Asimismo, considero que aporta, al mismo tiempo, un interesante concepto como es el de *antiwarrism* donde cabe englobar toda la amalgama de propuestas teóricas que restringen, limitan o censuran (dependiendo del grado) el recurso a la guerra, el recurso a matar.

Por otro lado, Teichman recupera también, como se ha dicho, la clasificación de Peter Brock uno de los autores más destacados en el estudio y la investigación sobre el pacifismo desde, principalmente, el movimiento por la paz, lo cual supone la interesante incorporación de una perspectiva distinta. Concretamente, la clasificación de Brock se centra en el contenido formal como criterio para distribuir y diferenciar las diversas sensibilidades, aunque en algunos casos pueda existir algo de solapamiento (Teichman, 1986: 7). Así las cosas, Brock dibuja un total de seis variantes de pacifismo en el marco del pacifismo en términos absolutos (Brock, 1972: 472). En primer lugar, un pacifismo vocacional que predica la validez moral y práctica de la no violencia. Un principio que debe aceptarse desde el principio. Es una opción que, en todo caso, acabará revistiéndose de un plus de heroicidad (de ahí que en el contexto de otros autores, Max Scheler por ejemplo, se interprete esta primera opción como un pacifismo heroico (Ruiz Miguel, 1992: 348)). En este sentido, Brock hace referencia, por ejemplo, a los numerosos episodios de objeción de conciencia, así como, remontándose aún más en el tiempo, a la experiencia no violenta en el seno del budismo y del jainismo. La segunda variante que detecta Brock recoge la tradición, ampliamente trabajada por él, de la *early church*, del cristianismo primitivo. Una posición que tras ensalzar el deber de renunciar a cualquier derramamiento de sangre se posiciona, claramente, en contra de la guerra. En tercer lugar, Brock sitúa lo que él denomina como el pacifismo escatológico. Llama así a una opción por la no violencia basada en motivos éticos, más allá de la no violencia individual que rezaba el primer tipo de pacifismo al que me acabo de referir. Un tipo de pacifismo que acabará construyendo un código moral a seguir por si “las cosas, finalmente, no acaban

desarrollándose según los intereses de la humanidad<sup>198</sup> (Brock, 1973: 473). El cuarto tipo de pacifismo, según Brock, es el pacifismo separatista. Una opción eminentemente radical que defiende una estrategia basada en un auto ostracismo bajo la justificación de que resulta imposible crear (y mucho menos mantener) una sociedad organizada políticamente sin que aparezca, en algún momento, el recurso a la violencia. La alternativa, ante este diagnóstico, no es otra que el retiro no sólo espiritual sino social y político. Toma como ejemplo el accionar de los menonitas, rama pacifista y trinitaria de movimiento cristiano anabaptista. En quinto lugar, Brock situará la experiencia de los cuáqueros quienes dieron forma a un tipo distinto de pacifismo, el pacifismo integracionista (*integrational*). Esta variante del pacifismo incondicional o absoluto, sostiene la necesidad de substituir la legalidad vigente (en la que muy probablemente la violencia tendrá un lugar reservado) por la ley de Cristo. Promueven un código de conducta y de relaciones sociales basado en la participación política, una ética de la convicción alejada de parámetros utilitaristas en el contexto de una preocupación generalizada por la consolidación de determinados mínimos de justicia social. Por último, Brock hace referencia a un sexto tipo de pacifismo, el *goal-directed pacifism* (Brock, 1973: 476). Un pacifismo de corte pragmático que enfocará la no violencia a la consecución de un fin concreto, sin que la magnitud de éste importe, por el momento; una última variante que interpreta la no violencia como una herramienta de lucha revolucionaria y de transformación social, al tiempo que no renuncia a una completa negativa ante la posibilidad de contemplar el recurso al uso de la violencia, al uso de la fuerza.

### **3.3.3. Consideraciones parciales sobre el concepto de pacifismo: valoración y operacionalización del pensamiento pacifista.**

En conclusión, y a tenor de lo expuesto, se observa como existe un cierto consenso dentro de la academia en el hecho de considerar el pensamiento pacifista como una tradición teórica que aglutina en su interior dos tendencias principales y que se definiría con el calificativo ya enunciado de *antiwarrism* (Teichman, 1986: 99). Por una lado una posición amplia, la menos radical, caracterizada en última instancia por la aceptación de un derecho a la legítima

---

<sup>198</sup> Unos intereses que, obviamente, hay que interpretar en el marco del discurso pacifista incondicional, del pacifismo absoluto. Como, por ejemplo, la posición de los adventistas del séptimo día.

defensa mediante el recurso de la fuerza armada; es decir, del uso de la violencia directa. Se trata de una suerte de casi-pacifismo como muchos autores se han referido, en el sentido de establecer una diferencia respecto de la otra posición más radical y absoluta, como sería la posición pacifista *stricto sensu*. Así pues, se observa una primera tradición (una primera vía) que agrupa este conjunto de posiciones teóricas, filosóficas y jurídicas, dentro del pensamiento pacifista, y que recibirá también el calificativo de *pacific-ism*. Mientras que, como ya se ha puesto de relieve, hay que tener en cuenta también, la otra cara de la moneda, es decir, la otra versión del pensamiento pacifista. Se trata de una versión más radical, más genuina (para algunos), más restrictiva y, sobre todo, más exigente desde el punto de vista del criterio de demarcación que he señalado anteriormente. Es decir, una posición más rigurosa con la cuestión de la justificación de la violencia, o lo que es lo mismo, con el concepto y el debate alrededor de la *iusta causa*. De hecho, la posición del pacifismo más extremo se construye sobre la base de que, en realidad, no existe ninguna causa justa que legitime el recurso a la violencia directa a través de un uso explícito de la fuerza.

En suma, va quedando demostrado como se ha ido imponiendo una comprensión del pensamiento pacifista que integra dos sensibilidades cercanas en sus premisas pero algo alejadas si el debate se amplía hacia una discusión más detallada y precisa. Así pues, se va consolidando un concepto operativo de pensamiento pacifista que aglutina ambas posturas aunque entendible como una tradición basada en el *antiwarrism*. Dos posturas que discuten sobre las mismas cuestiones recurriendo a argumentos distintos; siendo la menos pura, por así decirlo, mucho más antigua que la más radical y exigente (Brock, 1973: 471)<sup>199</sup>. Me referiré a ello en el siguiente bloque. Baste por el momento, para finalizar el presente capítulo y bloque, apuntar algunas cuestiones relativas al objeto de estudio, en sentido operativo, que no es otro que el pensamiento pacifista en su conjunto. Así como también, hay que señalar algunos apuntes a propósito de la cuestión de las clasificaciones y los diversos criterios de ordenación. Y, finalmente, plantear como hipótesis de trabajo, una clasificación

---

<sup>199</sup> En realidad, Peter Brock defiende, como muchos otros, la hipótesis de que el pacifismo como ideología fuerte capaz de movilizar socialmente a un buen porcentaje de la población de una comunidad emerge, como tal, tras la primera gran guerra; es decir, a partir de 1914. En todo caso, como ya he dicho, me ocuparé de esta cuestión en el siguiente bloque.



elaborada en función de lo observado y plasmado durante este último epígrafe del tercer capítulo.

Así las cosas, varios han sido los criterios de análisis y clasificación a propósito del estudio del pensamiento pacifista. En este sentido, cabe destacar, más allá del criterio absoluto-relativo (que tiene su indudable valor, como se ha ido poniendo de relieve) la discusión acerca de la justificación por el método no violento que termina dibujando un criterio más de clasificación en virtud de si la elección por el camino no violento se realiza por motivos de conciencia ética y moral, o por una decisión pragmática y/o estratégica. Un debate que nos invitará a diferenciar entre aquellas propuestas de lucha o acción no violenta ética de aquellas acciones basadas en una opción no violenta en términos pragmáticos (Burrowes, 1996)<sup>200</sup>.

En relación con este primer e interesante criterio de análisis y diferenciación, emerge una cuestión que ya he apuntado anteriormente relacionada también con la justificación de la violencia o la no violencia. Me estoy refiriendo aquí al debate que incorpora la perspectiva de la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad trabajado previamente en el ámbito de las Ciencias Sociales por Max Weber y trasladado a la cuestión que aquí nos ocupa (el debate sobre la justicia de la guerra y de la paz) de la pluma del profesor Ruiz Miguel (1994) y del filósofo alemán Ernst Tugendhat (1990). En este sentido, ambos autores llegan a conclusiones muy parejas al explicar, en cierta medida, el porqué de la escisión entre el *pacífic-ism* (o cuasi pacifismo) y el pacifismo *stricto sensu*. De este modo, siguiendo al alemán, si la respuesta a la pregunta de qué hacer en caso de recibir un ataque que no obedece a la prohibición moral y legal de matar se realiza desde una posición ética que reza la “prohibición moral de matar”, ello se debe comprender como el resultado de operar en base a una ética de la convicción (Tugendhat, 1990: 48). Lo que terminará suponiendo una

---

<sup>200</sup> Ciertamente es que existe una potencial relación entre la posición ética de la no violencia con la vía absoluta del pensamiento pacifista y entre la posición pragmática con el *pacífic-ism* (o pacifismo relativo). Sin embargo, ello no garantiza que esta dinámica deba darse en todos los casos y bajo todas las doctrinas. Buena prueba de ello podría ser, sin duda, la apuesta de Gene Sharp por una no violencia absoluta que no recurre nunca al uso de la fuerza, llegando incluso a ser esta característica la clave de su éxito. Pero que, a su vez, se presenta como una opción pragmática en tanto que, por ejemplo, se considera más eficaz para el derrocamiento de una dictadura fundada en el terror. En este sentido, es especialmente ilustrativa la justificación que realiza el norteamericano en los términos siguientes: “al depositar la confianza en los métodos violentos, se ha escogido precisamente el modo de lucha en el cual los opresores casi siempre tienen superioridad” (Sharp, 2003b: 4).

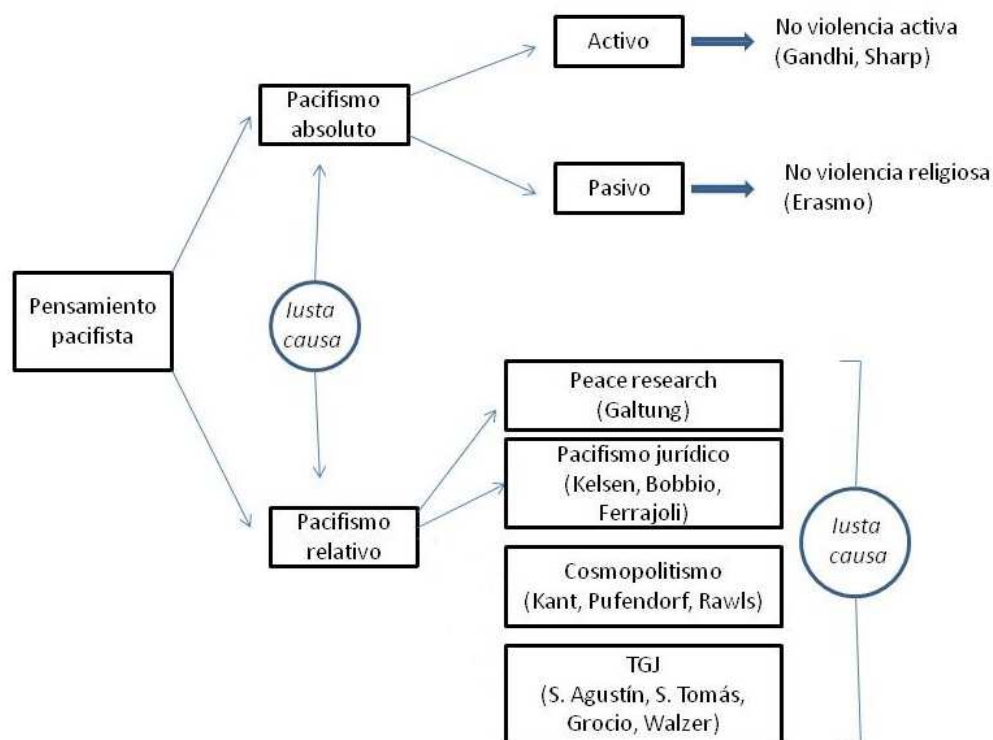
rígida posición heroica pero, al mismo tiempo, irresponsable e incluso equivocada (Ruiz Miguel, 1994: 346). De ahí la crítica a la posición absoluta del pensamiento pacifista y la justificación del surgimiento de la opción relativa del *pacifism*. Una alternativa que opta por una perspectiva correspondiente a la lógica de la ética de la responsabilidad que valora también las consecuencias de “no hacer la guerra” (Tugendhat, 1990: 49) y la irresponsabilidad, nunca mejor dicho, que ello puede suponer. Sin la necesidad, dicho sea de paso, de poner el ejemplo de la expansión nacionalsocialista durante la segunda gran guerra (Ruiz Miguel, 1994: 348).

Finalmente, volviendo al análisis realizado por Robert J. Burrowes (1996) y recuperado por Pedro Valenzuela (2001), resta un último criterio de análisis y distinción de la acción noviolenta, un último punto de vista que centra su atención en la cuestión de los fines por encima de la reflexión (justificación) acerca de los medios. En este sentido, resulta pertinente recuperar la distinción entre la noviolencia reformista y la noviolencia revolucionaria introducida por Burrowes (1996). Una diferenciación que también fue brevemente apuntada por el profesor Ruiz Miguel al valorar la posibilidad de clasificar el pacifismo absoluto en función de los objetivos, dando lugar a dos alternativas posibles. Una primera opción noviolenta que aspira a modificar el *statu quo*, una segunda alternativa que persigue objetivos menos maximalistas que se moviliza (y justifica) en virtud de una transformación más restringida (Ruiz Miguel, 1987: 90). En este mismo sentido, construye Burrowes la diferenciación entre dos tipos de noviolencia. Como decíamos, una noviolencia reformista que opta a cambiar algunos aspectos del sistema político, o bien una noviolencia revolucionaria que no se conforma con pequeñas transformaciones y aspira a una modificación más amplia a nivel sistémico o estructural.

Teniendo en cuenta estas distintas discusiones en torno al concepto de pacifismo y noviolencia, he tomado como clasificación operativa la aportada por el profesor Ruiz Miguel aunque con algunos matices y algunas modificaciones. En este sentido, teniendo en cuenta al mismo tiempo el amplio debate acerca de la justicia de la guerra y de la paz que he abordado en el primer epígrafe de este capítulo, propongo iniciar el análisis de la teoría política pacifista a partir de un amplio concepto como es el de pensamiento pacifista. Una tradición doctrinal que engloba, como ya me he referido en varias ocasiones, las

posiciones pacifistas más extremas y absolutas así como también, las propuestas más moderadas y flexibles referentes a lo que aquí se viene denominando como *pacifism* o cuasi pacifismo. Así pues, la clasificación que tomo como hipótesis de trabajo<sup>201</sup> comparte el mismo punto de vista que vengo trabajando hasta el momento; es decir, la existencia de una tradición de pensamiento pacifista formada, en una primera división, por dos amplias sensibilidades, una absoluta (pacifismo) y la otra relativa (*pacifism*). Ni que decir tiene, que la distinción entre ambas responde precisamente al criterio antes abordado de causa justa<sup>202</sup>.

Figura 1:



Fuente: Ruiz Miguel (1988: 84) y elaboración propia.

<sup>201</sup> Ver figura número 1.

<sup>202</sup> Un criterio que, en realidad, terminará haciendo referencia a la aceptación de la legítima defensa como justificación última ante la posibilidad de recurrir a la violencia. Una interpretación más extensa o restringida de la legítima defensa que, dicho sea de paso, comportará a su vez la distribución de aquellas opciones ubicadas en el contexto del *pacifism*.

Siguiendo este orden de ideas, dentro del conjunto de doctrinas que se ubican en el lado más radical del pensamiento pacifista se intuye, en un primer momento, una división a añadir. Una distinción entre aquellas propuestas que, desde el estricto respeto a la máxima de no recurrir a la violencia, deciden sin embargo no recomendar el inmovilismo o una resistencia pasiva y, por el contrario, aquellas posturas que corresponden a lo que se ha ido denominando como la tradición del pacifismo pasivo. Es una primera distinción operativa en términos de comprensión y clasificación ciertamente útil a propósito de la cuestión sobre el debate de la justicia de la guerra y de la paz (Ruiz Miguel, 1987: 94). Así las cosas, se van definiendo dos tendencias, dos opciones, claramente diferenciadas en el seno del pacifismo absoluto. Por un lado la tradición de la no violencia activa que encuentra en Gandhi o Gene Sharp dos de los principales exponentes de esta suerte de pacifismo político entendido como un pacifismo radical con voluntad política, que recurre a la resistencia no violenta (Brock, 1970: 2)<sup>203</sup> como forma de lucha (Sharp, 1959: 44). Y, por otro lado, una tradición más antigua, si cabe, que recoge la experiencia de la doctrina de la otra mejilla (Diez del Corral, 1987: 21-25) en el sentido de defender una posición de no violencia pasiva, pacifismo pasivo o no violencia religiosa (Sharp, 2003b: 1).

Por su parte, dentro del conjunto de posiciones teóricas o doctrinales que conforman lo que se ha denominado como *pacifism*, encontramos el referente del pacifismo jurídico internacionalista, en el que se debe situar a Luigi Ferrajoli, por ejemplo (Cortright, 2008: 46). Pero, también, la reciente tradición de la *peace research* en una suerte de pacifismo académico como contraposición a los tradicionales estudios estratégicos con una perspectiva ciertamente cercana a la *realpolitik* (Aron, 1963: 812). La posición de la *peace research* debe ubicarse lo más cerca posible de la tradición pacifista absoluta<sup>204</sup>. Ni que decir tiene que dentro del marco de la investigación por la

---

<sup>203</sup> Un concepto, el de resistencia no violenta, que siempre deberá ser considerado como una acción política en términos de activismo. Incluso en aquellos casos que la acción en concreto consista, precisamente, en una omisión de acción. Es decir, en una desobediencia por omisión.

<sup>204</sup> Aunque me avance relativamente en mi exposición, creo necesario argumentar aquí la ubicación de la investigación por la paz entre, si se quiere, el pacifismo absoluto y la tradición del pacifismo jurídico internacionalista. En este sentido, el motivo resulta bien sencillo y se debe vincular con el modelo de defensa que se sostiene desde la *peace research*. Un modelo de defensa no provocativa (Galtung, 1984) que reza la necesidad de un proceso de transarmamento o, lo que es lo mismo, de conversión de los arsenales ofensivos por arsenales defensivos. Un modelo de defensa que no está implícito en el discurso de la tradición

paz se debe situar la obra y el discurso de Johan Galtung, como uno de los máximos exponentes de ésta y que forma parte de los autores centrales que abordaré en el tercer bloque.

Finalmente, resta abordar la relación entre el pensamiento pacifista y el resto de posiciones en el debate sobre la guerra y la paz. Es decir, el eje de debate que ya he presentado y analizado en el epígrafe anterior.

En este sentido, en primer lugar, cabría puntualizar como el pensamiento pacifista, a tenor de lo indicado más arriba, abarcaría claramente las dos posiciones más alejadas del militarismo y la *realpolitik*. Es decir, el pacifismo (entendido como pacifismo absoluto) y la posición del DIP y la *peace research*, asimilable al mensaje que reside en el interior del *pacific-ism*. Estas serían, sin duda, las dos posiciones que forman el conjunto del pensamiento pacifista. Un conglomerado teórico en el que cabría diferenciar el núcleo duro, es decir, la posición más absoluta e incondicional del resto de propuestas que emergen desde una perspectiva correspondiente con el pacifismo relativo y, por ello, menos genuinas. Se obtiene así una primera distribución de nivel en el sentido de una primera corona teórica donde residiría la posición más radical y, una segunda, en la que encontraríamos las propuestas casi pacifistas. Lo que se traduce en una primera posición de pacifismo puro, claramente restrictiva con el recurso a la violencia y, en otro nivel, una segunda posición más reguladora que restrictiva aunque en relación con, por ejemplo, la doctrina de la TGJ, ciertamente restrictiva.

Por otro lado, en segundo lugar, emerge un debate interesante con aquellas doctrinas que sin ser pacifistas, son, sin duda, propuestas teoréticas a favor de una regulación del recurso bélico. De este modo, se debe entender que, en el contexto de esta tercera corona, el debate en términos de discusión así como también el entendimiento entre las distintas opciones es todavía posible. Es decir, es posible establecer un diálogo entre todas ellas<sup>205</sup>. Así las cosas, vemos como, por ejemplo, en el caso de la tradición de la TGJ uno de los puntos de partida es la afirmación rotunda de que lo normal debe ser

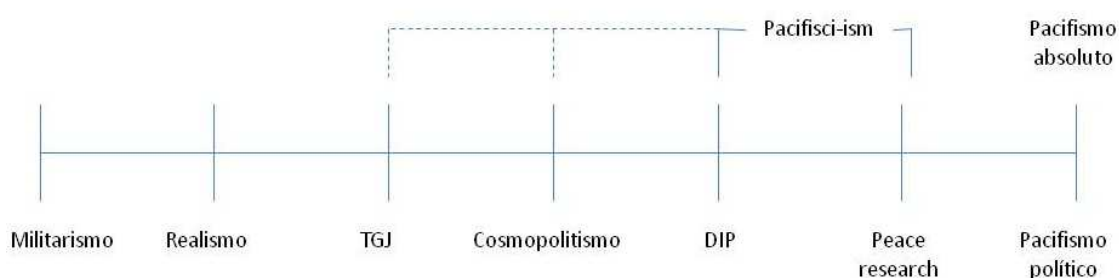
---

internacionalista que se decanta por la justificación de una legítima defensa que, en algunos momentos, puede requerir armamento de carácter ofensivo.

<sup>205</sup> Me estoy refiriendo aquí a (en orden): al pacifismo, al *pacific-ism* (en su variante de la investigación por la paz o bien del marco ético y moral que se desprende del DIP), la posición cosmopolita y la opción de la TGJ.

considerar la guerra como un pecado (Baqués, 2007: 51). Aconteciendo, el recurso bélico, como una excepción a justificar y no como un recurso fácil de reclamar e implementar. De este modo, si en el caso de la primera y la segunda corona el debate acontecía de forma interna, en el caso de la discusión con el Cosmopolitismo o con la TGJ se debe entender que se trata de un diálogo que trasciende los márgenes del pensamiento pacifista pero que también es posible y así acontece. En todo caso, si se incorpora a la discusión no sólo la cuestión de la *iusta causas*, sino también el diagnóstico que realiza el pacifismo y el *pacifism* sobre la realidad del sistema internacional, la cuestión de la naturaleza y ontología humana o la distinción entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad, las diferencias van emergiendo de manera más significativa (Caedel, 1988: 4 y ss.)<sup>206</sup>. Construyéndose así un escenario de fuerte discusión desde lo ético y lo moral entre, si se quiere, el pacifismo relativo, la posición cosmopolita y la opción de la TGJ; como se muestra en las figuras 2 y 3. En todo caso, y como ya he apuntado, me referiré a ello al final del trabajo en el bloque último de valoración global y conclusiones.

Figura 2:



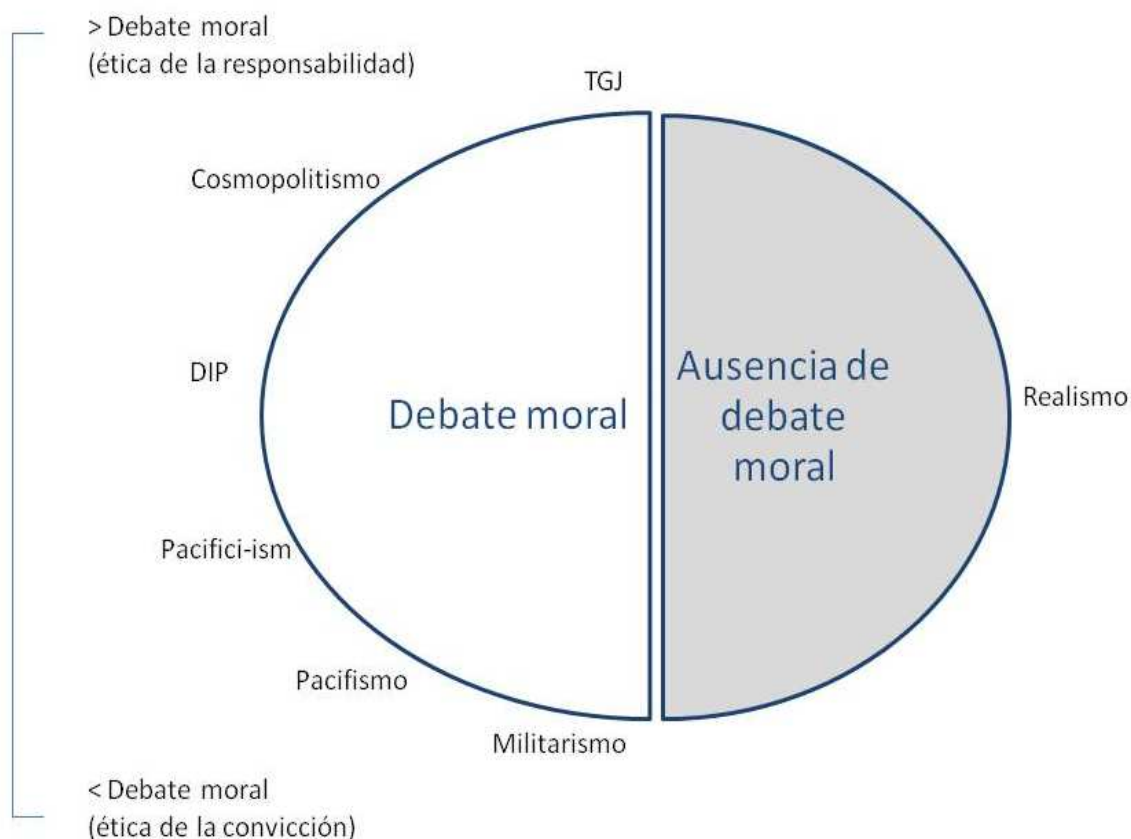
Fuente: elaboración propia.

Finalmente, queda contrastar la ubicación y el discurso del pensamiento pacifista con las posiciones más alejadas del debate y, por ello, del eje. Me estoy refiriendo aquí a la visión del realismo político, por un lado, y del militarismo, por el otro. En relación con ambas tradiciones, el diálogo o la

<sup>206</sup> Ver figuras 2 y 3.

implicación con el pensamiento pacifista necesita de un detenido análisis pormenorizado que obliga a diferenciar las dos posiciones que conviven, por así decirlo, en el seno del pacifismo en sentido amplio, en el seno del pensamiento pacifista. El análisis tiene la intención, eso sí, de priorizar aquellos aspectos que profundizan en las diferencias.

Figura 3:



Fuente: elaboración propia.

Así pues, la opción del pacifismo radical o absoluto mantiene un diálogo contrapuesto con el realismo. Con ello me refiero a que se trata de una relación extremadamente distanciada en el sentido de que si el pacifismo defiende un estricto control de moralidad a la cuestión bélica, la posición de la *realpolitik* opera, precisamente, de forma contraria. Es decir, sosteniendo la necesidad de no someter la guerra a criterios morales sino a un razonamiento y una valoración de base utilitarista a través, por ejemplo, del concepto de equilibrio de poder. Ello supondrá, sin duda, situar el debate en otro nivel de discusión

fruto de esta disparidad de lógicas y discursos. En cierta manera, es como si el pacifismo por un lado y el realismo político por el otro hablaran distintos lenguajes al abordar la problemática en cuestión (es decir, el debate sobre la justicia en la guerra y en la paz) desde perspectivas distintas. Lo que me lleva a precisar lo expresado más arriba en relación con la cuestión de la contraposición ya que, en realidad, no se trata exactamente de una contraposición en sentido estricto sino de dos explicaciones (dos razonamientos) distintos desde diferentes puntos de vista y, por ello, situados en niveles dispares.

Por el contrario, en el caso de la relación entre pacifismo absoluto y militarismo la discusión y/o el debate se sitúa en un mismo nivel o espacio discursivo, es decir, el debate se circunscribe, en gran medida, a la esfera de la moral. Aunque, eso sí, las posiciones y perspectivas sean completamente distintas, por no decir dispares. Dicho de otro modo, si la posición del pacifismo extremo o radical defiende la más torunda de las condenas morales al uso de la violencia (incluso, en *ultima ratio*, por encima de la vida de uno mismo en el sentido de un escenario puro de legítima defensa). El militarismo, en cambio, como se ha comprobado y demostrado, defiende justamente la versión contraria. Es decir, confía en las virtudes de la guerra, su adecuación como mecanismo de relaciones sociales que corrige las imperfecciones sociales y mejora la interacción entre los hombres y mujeres del planeta (Ruiz Miguel, 1987: 87). En suma, entre el pacifismo y el militarismo lo que existe es una verdadera oposición de motivos y perspectivas en el contexto de un mismo nivel argumental. Una relación claramente dialéctica desde las dos posiciones posibles más alejadas en el contexto del debate sobre la justicia de la guerra y de la paz. Al tiempo que se debe mencionar y subrayar la ubicación del debate en un terreno relativo, sobre todo a lo moral; algo que no ocurre en el realismo político. Aunque, cierto es, que dicho debate acontece reducido a la mera aceptación e incluso promoción de la guerra como un bien en sí mismo o, por el contrario, el rechazo absoluto y sin paliativos que proclama la posición pacifista en su versión absoluta. O dicho de otro modo, se constata la existencia de un debate (en términos morales) entre pacifismo absoluto militarismo, pero un debate que solamente pivota en torno a dos posiciones diametralmente opuestas: la negación total de la guerra por parte del pacifismo



o bien su magnificación moral, opción que defenderá, como se puede deducir, la propuesta militarista<sup>207</sup>.

Por su parte, el pacifismo relativo o *pacific-ism*, sin renunciar a la visión humanista, incorpora ciertos ápices de realismo en su razonamiento (aunque solo fuere por la vía de la ética de la responsabilidad) lo que se traduce en una relación algo distinta tanto con el militarismo como con la posición de la *realpolitik*. De este modo, en relación con ésta última, la postura del realismo político, las diferencias más significativas emergen alrededor de la cuestión de los objetivos. Es decir, si en el caso de la *realpolitik* el concepto a tener en cuenta es el de equilibrio de poder, para el *pacific-ism* lo será una subordinación de este criterio al horizonte finalista de unas relaciones internacionales más sanas, menos bélicas y, por ello, más justas y democráticas. O lo que es lo mismo, más acordes con el contenido que reside en el interior de la Declaración de Derechos Humanos (Ferrajoli, 2007). Se obtiene así, como resultado, una respuesta distinta al problema de la guerra y su justificación. Por un lado, el del realismo político, una respuesta en forma de sometimiento de ésta al criterio de equilibrio de poder como requisito para la paz, con lo que la guerra puede acontecer, en algunos casos y bajo determinadas circunstancias, un “mal aparente o un mal necesario” (Ruiz Miguel, 1987: 86 y 87). Mientras que, por el otro, el del *pacific-ism*, a través de un control estricto del recurso bélico, restringe su habilitación y justificación a casos extremos de legítima defensa *stricto sensu* (Caedel, 1988: 103). Finalmente, resta por explorar la relación entre el *pacific-ism* y el militarismo. En este sentido, el diálogo entre las posiciones más relativas del pensamiento pacifista y el belicismo radical del militarismo da como resultado una situación similar a la relación que acontecía entre el pacifismo radical y el realismo político. Aunque, en este caso, el aspecto moral se introduce en mayor medida desde la perspectiva belicista y no desde las posiciones pacifistas. Así las cosas, la relación acontece de la siguiente manera: el militarismo desde el convencimiento moral de la bondad reguladora, estructuradora e incluso creadora de todo proceso bélico no aporta ningún criterio restrictivo a propósito de la guerra como recurso, como herramienta para solucionar el conflicto. Como ya se ha repetido en varias ocasiones, el militarismo comprende la

---

<sup>207</sup> Véase figura 3.

guerra, incluso, como una condición para la consolidación del bien común. Mientras que, por parte del pacifismo relativo, se van introduciendo ciertos debates sobre la regulación de la guerra en el sentido, por ejemplo, de la justificación y la legalidad de ésta bajo determinados supuestos. Unas impugnaciones que aportarán como resultado final un escenario más restrictivo para justificar y llevar a cabo acciones armadas y/o violentas. No hay que olvidar tampoco, el énfasis que pone el *pacif-ism* en el aspecto de los objetivos (estabilidad internacional) y las posibilidades factibles (eliminación de la guerra como recurso político para gestionar conflictos y relaciones en el plano nacional e internacional) desde una posición ciertamente idealista (Caedel, 1988: 15). Algo que también ocurrirá, por ejemplo, entre la posición cosmopolita y la tradición de la TGJ en relación con el militarismo; constatándose un diálogo moral pero con un debate más intenso por parte del cosmopolitismo y la TGJ.

## **BLOQUE II: LA GESTACIÓN DEL PENSAMIENTO PACIFISTA EN EL MARCO DEL WAR-AND-PEACE DEBATE.**

### **CAPÍTULO 4. EVOLUCIÓN Y DESARROLLO CONCEPTUAL DEL PENSAMIENTO PACIFISTA.**

*“La limitación de la guerra es el comienzo de la paz.”*

Michael Walzer

Este cuarto capítulo está dedicado a explorar la construcción del pensamiento pacifista como ideología, posición teórica y marco conceptual en el debate sobre la guerra y la paz. Es decir, sobre la justificación o mejor dicho, la no justificación, del recurso a la violencia como mecanismo (en tanto que acción política individual o colectiva) para la resolución y gestión de conflictos sociales. Así pues, en el presente capítulo que ocupa por completo el segundo bloque de esta tesis doctoral, se relatará de forma cronológica el proceso de gestación del pensamiento pacifista a través de las diversas aportaciones teóricas y también prácticas que se han ido sucediendo.

Aparece aquí una primera cuestión a tener en cuenta, la diferenciación entre teoría y práctica. Como ya hiciera en el primer epígrafe del tercer capítulo, la construcción de la paz y también el pacifismo en sentido amplio son el resultado tanto de una sucesión de aportaciones teóricas como de la acumulación de experiencias de acción colectiva. En este sentido, considero interesante volver a subrayar el hecho de que el pacifismo como ideología política *stricto sensu* no verá la luz hasta principios del siglo XX (Sharp, 1959: 44); en todo caso, la tradición del *pacifism* es mucho más antigua que la del pacifismo en su versión pura e incondicional (Brock, 1973: 471). No obstante ello no ha significado, como se desprende de lo dicho hasta el momento, la inexistencia de un debate que impugnase por completo la guerra como recurso y su justificación. Así como tampoco han faltado a la cita aportaciones teóricas que, más allá de una estricta posición pacifista, han ido construyendo un marco de regulación o restricción (dependiendo del grado) en relación con la guerra y, por ello, con la violencia como recurso. Es pues este acervo, ésta suma de aportaciones, lo que ha ido contribuyendo al proceso de construcción de esta mentalidad y posición pacifista. Proceso del que, precisamente, se ocupará el presente capítulo.

Con todo, el objetivo del presente capítulo no es otro que el de poner sobre la mesa, a modo de contextualización, la existencia de esta larga tradición que se posiciona en el debate sobre la justificación de la guerra y de la paz en el sentido de la promoción de una cultura de paz. Un posicionamiento, el del pensamiento pacifista, que terminará haciendo de contrapeso ante las tendencias y opciones del realismo político e, incluso, de la radical posición militarista. Así las cosas, entiendo que para comprender la teoría política del pensamiento pacifista, mediante el estudio pormenorizado de la aportación de los cuatro autores que he considerado centrales, implica también explorar el cúmulo de aportaciones a la paz que se han ido realizando, no sólo desde posiciones pacifistas en sentido estricto. No hay otra intención que la de lograr una mejor comprensión del objeto de estudio gracias a la contextualización y ubicación de los diferentes debates y las diversas cuestiones que se han ido poniendo sobre la mesa.

Para ello, se han elaborado tres epígrafes que se pueden interpretar, a su vez, como una propuesta de clasificación cronológica en relación con la construcción (y ulterior consolidación) del pensamiento pacifista y, más concretamente, del pacifismo político *stricto sensu*. En este sentido, estos tres bloques hacen referencia a: (i) el nacimiento y la gestación de la conciencia pacifista, (ii) el proceso de consolidación del pensamiento pacifista en general y del pacifismo político en particular y (iii) el pacifismo como teoría y práctica ya en el siglo XX. De este modo, este tercer apartado hace referencia al estado de la cuestión durante el siglo XX (concretamente a partir de 1914) hasta nuestros días. Por su lado, el primer epígrafe se remonta a los primeros compases de la civilización oriental y occidental hasta 1789, es decir, hasta la Revolución Francesa<sup>208</sup>. Mientras que el segundo bloque histórico comprende el periodo

---

<sup>208</sup> El motivo que me lleva a situar la Revolución Francesa como elemento divisor entre dos periodos emerge fruto de dos cuestiones a tener en cuenta. Ambas, obviamente, conectadas con lo sucedido tras el *Serment du Jeu de Paume*. En primer lugar por los cambios políticos, sociales y económicos que de tal revolución se desprenden. Y, en segundo lugar, relacionado directamente con un aspecto central vinculado con el objeto de estudio de la presente investigación, ya que hay que destacar como la Revolución Francesa supone, en cierta manera, un cambio de paradigma en cuanto a RM se refiere. Ello se debe a que la Revolución Francesa trajo consigo la instauración del republicano servicio militar obligatorio y, con éste, la consolidación del paradigma del ciudadano-soldado que, como telón de fondo, terminará dando forma a la idea de nación en armas (Colom Piella y Baqués, 2011).

del siglo XIX hasta, como he apuntado más arriba, el advenimiento de la Primera Guerra Mundial<sup>209</sup>.

En último lugar, creo conveniente advertir que en el tercer y último epígrafe se ha evitado, en la medida de lo posible, hacer una extensa referencia y un análisis profundo de los cuatro autores que forman el núcleo duro de la presente investigación doctoral tomados como muestra para el examen del pensamiento pacifista. Me estoy refiriendo aquí a las aportaciones de Gandhi, Galtung, Sharp y Ferrajoli. La razón que me ha llevado a posponer la profundización de dichas referencias es precisamente el hecho de que estos cuatro autores forman parte del epicentro analítico de la presente investigación doctoral y, por ello, se les ha reservado un bloque completo en el que poder analizar detenidamente la naturaleza de cada una de las propuestas teóricas. Aun así, el tercer epígrafe de este segundo bloque, aunque también en menor medida los otros, cobra una singular importancia por el hecho que sirve como referencia contextual en relación con las cuatro aportaciones más arriba mencionadas.

#### **4.1. Surgimiento y desarrollo de la consciencia pacífica.**

Como ya apunté anteriormente, este primer epígrafe explorará el intervalo cronológico que se va desde el nacimiento de esta incipiente tradición o conciencia pacífica, hasta el renacimiento y la Ilustración. Un proceso que culminará, en relación a este desarrollo del pensamiento pacifista, con las figuras de Desiderius Erasmus Rotterodamus (Teichman, 1986: 10), Étienne de la Boétie y, finalmente, Immanuel Kant.

---

<sup>209</sup> En este sentido, es ciertamente relevante señalar cómo la Primera Guerra Mundial supone, entre muchas otras cosas, un catalizador para el pacifismo en su vertiente más cercana al activismo político; es decir, en relación con el movimiento por la paz. Una realidad histórica que se ha interpretado por los historiadores del pacifismo y el movimiento pacifista como un criterio de demarcación a fin y efecto de diferenciar dos etapas distintas: antes y después de 1914. Con todo ello, no es casual, por ejemplo, que una de las obras más importantes que repasan la historia del pensamiento pacifista (a la que ya he hecho referencia aquí) sea *Pacifism to 1914*(1972) de Peter Brock. Referencia de autoridad que, como vemos, también sitúa la fecha de 1914 como elemento de demarcación.

#### **4.1.1. Los orígenes remotos: el pacifismo como vocación.**

Este primer epígrafe explorará el intervalo cronológico que va desde el nacimiento de esta incipiente tradición o conciencia pacífica, hasta el renacimiento europeo que culminará, en relación a este pensamiento pacifista, con la figura de Desiderius Erasmus Rotterodamus (Teichman, 1986: 10) y de Étienne de la Boétie.

Así las cosas, todas las referencias consultadas nos remiten a varios siglos antes de la Era Común para situar las primeras aportaciones a esta doctrina universal (y universalista). Una doctrina que aspira a la paz y para ello considera que se debe trabajar en esa dirección, al tiempo que rechazará la guerra como recurso (Blanco Ande, 1989-1990: 44).

En este sentido, debemos situar estos primeros compases del desarrollo del pensamiento pacifista en la antigüedad oriental y centrarnos en las aportaciones de Vardhamana Mahavira (549 a.E.C.-477 a.E.C.), padre fundador del Jainismo. Mahavira introdujo el concepto de *ahimsa* en la moral jainista como principio estructurador de las relaciones humanas. Un principio rector que estaba (y está) compuesto por dos palabras: el prefijo *a* que significaría “sin” y la palabra *himsa* que se puede traducir por daño o dolor. Esta idea da forma al núcleo conceptual de lo que más adelante, con Gandhi, pasará a ser el principio de no violencia.

Todavía en esta antigüedad oriental, encontramos la reinterpretación de Buda Gautamá o Sidarta Gautamá (563 a.E.C.-483 a.E.C.). Este erudito fundador del budismo, incidió en la importancia de convertir esa máxima moral (el principio de *ahimsa*) en un deber. De este modo, la no violencia dejará de ser solamente un precepto o principio educativo para llegar a ser una derivación y aplicación de una cosmovisión y una actitud ante la vida. El resultado de este enfoque supone que el alcance del término *ahimsa* sea mucho mayor y más amplio (Zotz, 2006: 75).

Por otro lado, también la china milenaria se supone un importante foco de producción de este incipiente “pacifismo por vocación” (Brock, 1997: 10) a través de las figuras de Lao-Tse (siglo VI a.E.C.<sup>210</sup>) y Confucio (551 a.E.C.-479

---

<sup>210</sup> No existe un acuerdo entre los historiadores especializados en la china milenaria. Incluso, algunas investigaciones recientes apuntan al siglo IV a. E.C. Incluso, hay un debate importante acerca de la verdadera existencia del filósofo.

a.E.C.). Estos referentes de la filosofía oriental que dedicaron su obra intelectual a cuestiones de ética y política, desarrollaron también conceptos relativos a este pensamiento pacifista primitivo. Por un lado, Lao-Tse enunció como punto de partida la acción positiva de las fuerzas naturales que se decantan por la paz ya que éste sería el estado natural del hombre. Mientras que por otro lado, Confucio añadió a través de su obra más importante, *Las Analectas*, una serie de principios éticos de benevolencia como el famoso “no hagáis a los demás lo que no queréis que los demás os hagan a vosotros mismos”; al tiempo que propuso, desde una posición cosmopolita dicho sea de paso, un hermanamiento de todos los hombres. Se convierte, así, en uno de los referentes más antiguos del humanismo tradicional (Díaz del Corral, 1987: 18).

En suma, estos referentes más alejados en el tiempo (y también en el espacio) nos remiten a un incipiente proceso de construcción de una ética y una moral no violenta en sentido estricto al sostenerse sobre la base de los principios de compasión, vegetarianismo y una crítica severa hacia lo militar (Brock, 1997: 8).

Desplazados al contexto de la Grecia clásica, cuna de la civilización occidental, varias son las referencias que se pueden tener en cuenta (Díaz del Corral, 1987: 19). Así las cosas, uno de los filósofos más importantes de ese momento, Platón (427 a E.C.-347 a.E.C.), dedicó algunas reflexiones a la cuestión de la paz. De este modo, en su obra más política, *La República*, Platón se pregunta acerca de la naturaleza de la justicia y la injusticia. Y, como resultado, acabará conceptualizando la paz como un elemento fruto de la tranquilidad que surge de la justicia en el hombre y en la sociedad. Destaca, el filósofo griego, una puntualización interesante que no había surgido hasta el momento, haciendo referencia a la doble vertiente de la paz: la individual y la social. Por otro lado, y en este contexto de la Grecia clásica, hallamos la primera experiencia de activismo no violento; es decir, el primer ejemplo de una lucha no violenta, por así decirlo. En este sentido, el relato de Sófocles en su tragedia *Antígona* (representada por primera vez en el año 442 a.E.C.) narra la rebelión pacífica de esta heroína contra *Creonte* al desobedecer la orden de este último dando sepultura a su hermano. Un referente lejano de lo que más

tarde se desarrollará en el marco de la teorización sobre la desobediencia civil y la objeción de conciencia (Fronsac, 1961: 7).

Finalmente, antes de abandonar el periodo helenístico, hay que referenciar (casi por obligación) el movimiento filosófico conocido como el estoicismo. Los estoicos defendieron una lectura cosmopolita de la vida<sup>211</sup>, realizaron una condena significativa a la guerra como recurso político y subrayaron la importancia de trabajar en cierta comunión con el objetivo de una paz mundial (Brock, 1998: 2). Una doctrina, la de los estoicos, que trasladó su influencia también al periodo de la antigua Roma.

Es precisamente durante este segundo periodo clásico donde encontraremos el segundo caso de acción noviolenta. Me estoy refiriendo a la que podría ser la primera huelga noviolenta de la historia cuando los plebeyos, en defensa de sus derechos, abandonaron la ciudad de Roma y se retiraron al Monte Sacro (494 a.E.C.). La acción reivindicativa terminó con la aceptación de cierta representatividad y, por ello, una pequeña cota de poder político; dejaron para la historia este primer episodio de lucha colectiva noviolenta (Vidal, 1971: 39). También merece la pena citar uno de los primeros objetores de conciencia que se negó a empuñar las armas, Maximiliano, tras convertirse al cristianismo. Motivo por el cual fue, como cuenta su relato, condenado a muerte (Ormazabal, 2010: 19).

Por otra parte, en el contexto de la Roma clásica, no se puede obviar la aportación al desarrollo de esta conciencia pacifista como consecuencia del desarrollo teológico en el seno del pueblo de Israel. En este sentido, en el *Antiguo Testamento* observamos cómo, al narrarnos la historia de la nación judía, la evolución misma del pueblo de Israel nos invita a pensar en la conciencia pacifista como fruto de un perfeccionamiento de la moral colectiva al abandonar una inicial adoración de lo bélico terminando por ensalzar la virtud intrínseca que reside en el concepto de paz (Bing, 1971: 5). En este proceso evolutivo y vinculado con la idea de paz, se deben destacar tres aspectos: (i) el concepto mismo de paz (*Shalom*) que fue evolucionando hasta hacer referencia a la armonía y bienestar como (pre)condiciones para la paz. (ii) La confirmación de un anhelo de paz, política y espiritual, considerando la llegada

---

<sup>211</sup> En realidad el adjetivo cosmopolita se puede utilizar ahora ya que, en época de los estoicos era un concepto que se encontraba, en todo caso, en gestación.



del futuro Mesías como el nuevo Príncipe de la paz. (iii) La práctica de una filosofía pacífica por la comunidad de los esenios, tal y como se desprende de los testimonios literarios y los manuscritos de Qumram (Díaz del Corral, 1987: 21).

#### **4.1.1.1. La figura de Jesús de Nazaret y el papel de la *early church*.**

La actitud noviolenta y pacifista de Jesús de Nazaret está presente tanto en varios episodios de su vida como en las enseñanzas de su obra, ambas cuestiones relatadas y descritas por los apóstoles. Su opción transformadora dará lugar a una nueva religión que tiene, en su génesis, un componente indudable de noviolencia y paz<sup>212</sup>. Este componente puede explicarse a través de tres aspectos fundamentales de su herencia teórica. En primer lugar, el discurso de Jesús de Nazaret está impregnado de invitaciones al amor universal; algo que se desprende del *Sermón de la Cena*, cuando Jesús dice: “un nuevo mandamiento os doy, que os améis los unos a los otros”(Evangelio según San Juan 13.34.). O bien, durante el *Sermón de la Montaña* al proclamar la conocida máxima del Cristianismo: “amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os aborrecen, bendecid a los que os maldicen y orad por los que os persiguen y calumnian” (Evangelio según San Mateo 5.44-45.). En segundo lugar, aunque en las enseñanzas de Jesús nunca figure la expresión noviolencia es evidente el fuerte carácter noviolento del discurso de Jesús. En este sentido, muchos son los ejemplos al respecto, como el que encontramos en el mismo *Sermón de la Montaña*: “(...) y si alguno te abofetea en la mejilla derecha, ofrécele también la otra; y al que quiera litigar contigo para quitarte la túnica, déjale también el manto y si alguno te requisara para una milla, vete con él dos” (Evangelio según San Mateo 5.4.). En todo caso, como ya he apuntado más arriba y como veremos más adelante, el mensaje de Jesús se debe comprender insertado en la vertiente pasiva de la noviolencia. Precisamente, una noviolencia pasiva (o resistencia pasiva) que será etiquetada como

---

<sup>212</sup> Por el momento, por motivos tanto cronológicos como relativos a la propia evolución del Cristianismo, resulta necesario no vincular excesivamente la Doctrina de Jesús de Nazaret con la posición de la Iglesia Católica en relación con la cuestión de la guerra (Masía Espín, 1994: 29). Sobre ello, como ya me he referido anteriormente, existe un profundo e interesantísimo debate que justificaría, incluso, la elaboración de una investigación doctoral. Por el momento, mi intención es la de revisar la aportación de Jesús de Nazaret a este incipiente pensamiento pacifista. Una realidad a la que hacen referencia múltiples fuentes de autoridad en la materia: Brock (1972, 1997 y 1998), Teichman (1986) o Díaz del Corral (1987), entre otros.

“noviolencia religiosa o pacifismo religioso” (Sharp, 2003b: 1). Finalmente, y como viva expresión del amor universal y la actitud noviolenta, la paz terminará por consolidarse como un elemento central en el seno del mensaje de Jesús: “la paz os dejo, la paz os doy” (Evangelio según San Juan 4.22.). Aconteciendo ésta como la pieza clave del discurso finalista de Jesús de Nazaret; siendo, a la vez, objeto y sujeto de éste.

Es importante, también, destacar aquí las apreciaciones de Llorenç Vidal (1971), quien resalta la importancia de la educación en la noviolencia guiada por nueve principios que fueron también inspiración de este cristianismo primitivo: (i) Dios como el padre de todos los hermanos, lo que conlleva un indudable componente de fraternidad universal. (ii) Jesús al que hay que comprender como el príncipe de la Paz. (iii) La Paz es el fruto de la unidad de espíritu y por ello comporta el amor fraterno, la noviolencia y la justicia. (iv) La guerra nace en el corazón y la pasión de los hombres (por ello no se debe interpretar como una derivación directa de Dios). (v) Sea como fuere, la noviolencia, expresión de paz y fraternidad entre individuos, es superior (sobre todo desde un punto de vista moral) a la violencia. (vi) El servicio militar y la guerra como tal, no pueden compaginarse con la fe y la educación cristiana. (vii) El evangelio se debe interpretar como la base moral de la vida, tanto pública como privada, y con ello también la paz y la justicia. (viii) El creyente y/o feligrés deberá ser completamente noviolento. (ix) Y, por último, la actitud noviolenta y pacificadora debe informar la educación del cristianismo<sup>213</sup>.

Con todo ello, parece indudable, como hemos visto, el carácter pacifista del mensaje de Jesús de Nazaret (Brock, 1997: 11). Un mensaje que se construye desde la teoría y la práctica con un tono claramente pacifista y noviolento (Brock, 1972: 3). Un discurso que destaca la necesidad y la validez de la noresistencia (de ahí aquello de “bien aventurados los mansos” que aparece en el *Sermón de la montaña*, aunque también sean bienaventurados los pacificadores). Una apuesta por sobreponer el poder del amor, el

---

<sup>213</sup> Las puntualizaciones que realiza aquí Llorenç Vidal, tienen una conexión clara con el mensaje del pacifismo político, como veremos más adelante. Afirmación que se sostiene, por ejemplo, con la posición claramente cercana a la desobediencia civil, que se adopta cuando se afirma que el servicio militar está reñido con la fe cristiana o bien. Intuyéndose, por otro lado, un componente estructural de unión entre todos los hombres acercándose al concepto de fraternidad universal. Un aspecto que también expresarán los cosmopolitas, sin ser declaradamente pacifistas. Resulta interesante, también, atender al cuarto principio que enuncia Vidal. En él se apunta la guerra como elemento relativo a la acción (y la pasión) del hombre, eliminando un posible elemento natural de ésta.

entendimiento y el acuerdo por encima del poder y el camino de la espada. En definitiva, una ética de la no violencia que se asemeja, también, con el significado de la cruz (Brock, 1972: 5).

Sin embargo, hay que poner también de manifiesto, como he dicho, la duda que emerge sobre el carácter eminentemente y completamente pacifista del mensaje de Jesús de Nazaret. En este sentido, existen algunas dudas. Sobre todo respecto al criterio de legítima defensa o por ejemplo en virtud del episodio que el propio Jesús protagonizó expulsando a los mercaderes del Templo en vísperas de la Pascua Judía (Evangelio según San Juan 13.25). En relación con esta sensata sospecha, se pueden realizar dos comentarios al respecto. Una primera matización que toma como referencia exclusiva las propias enseñanzas del Mesías y que aceptaría una separación entre lo político (lo implementable) y lo trascendental (o relativo al espíritu). En este orden de ideas, Jesucristo escudará su mensaje pacifista en el segundo escenario de modo que es posible una visión pacifista vocacional aislada desde un punto de vista ético como camino hacia la perfección moral (Brock, 1998: 3). Por otro lado, una segunda advertencia que se debe vincular con la idea de pensamiento pacifista en sentido amplio, incorporando también la vertiente relativa del *pacif-ism*. Es una visión más amplia y elástica en la que no hay duda que tienen cabida las recomendaciones y la doctrina de Jesús.

Sea como fuere, el mensaje de Jesús supone el punto de partida de lo que se conoce como el cristianismo primitivo y la *early church*. Un camino doctrinal que tomará, inicialmente, el pacifismo como elemento referencial (Blanco Ande, 1989-1990: 58) y en el que destacan las reflexiones y aportaciones de Orígenes (183-254 d.E.C.) y Tertuliano (160-220 d.E.C.) (Defrasne, 1983: 9). Estos dos pensadores, pertenecientes al movimiento del Montanismo y, como tales, fervorosos creyentes de la doctrina primitiva cristiana, defendieron tesis y postulados claramente identificables con posturas relativas al pacifismo puro y genuino. En este sentido, ambos se posicionaron claramente en contra del reclutamiento militar dictado por Marco Aurelio. Llegaron a afirmar la ilicitud de la espada por parte del cristiano y a habilitar la solución que proporcionaba la objeción de conciencia individualmente considerada (Brock, 1972: 13). Lo que

supone un mensaje bidireccional en el sentido de un “interior ético” cristiano y una “práctica antimilitarista” (Brock, 1998: 14)<sup>214</sup>.

En todo caso, desde una perspectiva más amplia, la *early church* supondrá un peldaño más en la construcción de esta conciencia pacifista que más tarde recogerán, entre otros, menonitas o cuáqueros. Así las cosas, se debe enfatizar la crítica al recurso bélico, equiparándola por ejemplo con la imagen de Satán, y por ello también la figura del soldado o la superioridad de la paz (de momento entendida como paz negativa). En definitiva, una posición pacifista que rezaba la importancia de abandonar los instrumentos de guerra y ensalzaba el carácter pacífico del cristianismo. Una posición que, a su vez, encajaba con la clandestinidad espiritual que ocupaba el cristianismo. Ni que decir tiene, aunque a veces no se diga, que todo ello cambió cuando el cristianismo pasó a formar parte del Estado, en calidad, religión oficial de éste. A partir de este momento, como fruto de la aceptación constantina de la Cristiandad (Brock, 1998: 21), sólo pequeñas sectas cristianas (como los Cuáqueros, Menonitas, Anabaptistas o Los pobres de Lyon) mantendrán el mensaje pacifista del cristianismo primitivo (Brock, 1997: 16).

Así las cosas, como vengo exponiendo, pocos siglos después de la muerte de Jesús, a partir del Edicto de Milán (año 313 d. E.C.) y el Edicto de Tesalónica (año 380 d. E.C.), desaparece gran parte del discurso pacifista del mensaje de la misma Curia Romana heredera del mensaje de Jesús. En este sentido, la iglesia realizó mediante estos dos tratados concesiones al Estado, uniéndose por vez primera Estado e Iglesia. Una unión que conllevará una no muy tardía justificación de la violencia por motivos políticos, vinculados a los intereses del Estado y de la Iglesia que acabarán siendo sinónimos. Tras estas transformaciones protagonizadas por el cristianismo y los poderes públicos, monarquías fundamentalmente, el pacifismo que caracterizaba el cristianismo primitivo quedará desterrado durante un largo letargo irremediable<sup>215</sup>.

---

<sup>214</sup> En este punto resulta muy ilustrativo ver como el propio Peter Brock interpreta la doctrina del cristianismo como una postura claramente antimilitarista; al entender que cuando “Cristo desarma a Pedro, desarma a todos los soldados” (1998: 14).

<sup>215</sup> Los primeros cristianos, los cristianos primitivos, tenían en común con los cristianos del Imperio que no querían luchas a favor de un poder apóstata. Un poder que, además, se embarcaba en injustas guerras (ofensivas). Ahora bien, es comprensible que esta posición por parte del pueblo cristiano cambie si cambian las precondiciones de partida. Ello será fruto, en gran medida, de la evolución descrita por Baqués (2007) por parte de posición de la *Curia*

#### **4.1.2. La controvertida Edad Media.**

El medievo supone un periodo largo de tiempo durante el cual la paz, como una realidad empírica y la construcción de una conciencia pacifista, la vertiente teórica, se ponen claramente en entredicho. Ello es debido, sin lugar a dudas, a la naturaleza bélica de este importante momento de la historia de la humanidad. Un periodo durante el cual la lógica militarista y realista monopolizará la mayor parte de las relaciones sociales y políticas. En este sentido, parece como si durante la Edad Media la imagen del soldado de Cristo hubiera sustituido al mártir cristiano (Brock, 1972: 25 y ss.), con todo lo que ello supone.

No obstante, durante estos casi más de diez siglos que duró el periodo medieval también se pueden (y se deben) mencionar algunos esfuerzos, episodios e incluso instituciones en relación con el ámbito de la construcción de paz. Así como también cabe citar el papel destacado de autores diversos en relación con este proceso de construcción del pensamiento pacifista en el más amplio de los sentidos. De este modo, el presente apartado reúne las referencias a movimientos de paz, personajes de paz, declaraciones de paz, pensadores de paz e, incluso, instituciones de paz.

En este sentido, y desde una perspectiva amplia, en el periodo de la Edad Media se consolidó un estilo de vida, el monacal, que comportó un compromiso con una forma de entender la propia humanidad. De este modo, paz, antibelicismo y antimilitarismo acabaron siendo pilares de la filosofía de este modo de vida espiritual. En este sentido, el movimiento religioso protagonizado por los cátaros entre los siglos IX y XII, ilustra bastante bien el argumento. Los albigenses, como también se les conoce, se extendieron por los actuales estados italiano, francés, alemán y español (Ventura, 1963: 55) predicando la validez de su Ética del Bien que prohibía, entre otras cosas, la pena de muerte y la guerra. Al mismo tiempo rezaba la bondad de una actitud vital no violenta (Vidal, 1971: 78). Un movimiento que logró perdurar hasta principios del siglo XIII, concretamente hasta 1209, año en que los historiadores han consensuado su desaparición fruto de una Cruzada librada expresamente contra el movimiento Cátaro. Esa erradicación no terminó con todos los movimientos

---

*Romana* respecto de la cuestión de la guerra y el paulatino alineamiento con las tesis de la TGJ.

pacifistas que habían ido apareciendo durante la baja Edad Mediana y que se consolidaron en la última etapa medieval; es decir, a partir del siglo XII.

De la misma manera, hay que hacer obligada referencia a los valdenses. Otro movimiento religioso que recogió la labor y orientación de Los pobres de Lyon, bajo el liderazgo de Pedro Valdo (1140-1205)<sup>216</sup>. Los valdenses, de la misma forma que los cátaros, profesaron la importancia del principio del no matar, una forma de vida austera (como consecuencia de una marcada espiritualidad evangélica) y un sinfín de cuestiones relacionadas claramente con una posición pacifista en el sentido absoluto del término (Brock, 1998: 8). Por ello, como afirma Menéndez Pelayo, se puede destacar que “no tomaron nunca las armas” (1978: 451). Todo ello con una actitud austera en aplicación del versículo 21 del capítulo 21 del Evangelio según San Mateo que reza el siguiente principio: “si quieres ser perfecto, vende lo que tienes, dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo” (Díaz del Corral, 1987: 30).

Otro movimiento religioso a tener en cuenta durante el medievo, es el de la Paz y Tregua de Dios, que se desarrolló en Europa como oposición expresa a la opción belicista que se estaba consolidando en el seno de la Iglesia Católica, siendo lo sucedido en Cataluña bien ejemplo de ello (Albert, 1999: 9). Sin embargo, bajo la presidencia del benedictino Abate Oliva (971-1046), tuvo lugar la primera asamblea de Paz y Tregua con el objetivo de delimitar espacios libres de armas, por así decirlo. Una necesidad social en aras de una convivencia que resultaba, fruto de unas relaciones sociales excesivamente belicistas, ciertamente necesaria (Blanco Ande, 1989-90: 58). Gracias al pretexto de la Paz y Tregua de Dios, se lograron consolidar espacios geográficos y temporales en los que no estaba permitido el uso de la violencia, del mismo modo que en 1041 el Concilio de Nicea logró consolidar una tregua absoluta desde un miércoles por la tarde hasta el lunes por la mañana (Díaz del Corral, 1987: 28).

En lo que respecta a la producción teórica y conceptual, el medievo fue, como se ha puesto de manifiesto, una época poco fructífera. No obstante, se pueden señalar algunas interesantes referencias.

---

<sup>216</sup> Existe, en relación con las fechas exactas de la vida de Pedro Valdo cierta indecisión entre los académicos. En este sentido la hipótesis se mueve entre 1140-1143 y 1205-1207.

Así las cosas, encontramos, en primer lugar, la figura de St Francisco de Asís (1182-1226) quien defiende la utilidad y necesidad de desarrollar un vínculo entre los hombres basado en la idea de la fraternidad universal. Al mismo tiempo, apuesta por señalar la pobreza como una de las causas de violencia, muy en consonancia con desarrollos conceptuales que no llegarán hasta el siglo XX de la mano del concepto de paz positiva. Por ello, el de Asís, acabará predicando la importancia de la no posesión o el espíritu de pobreza como fuente de paz (Díaz del Corral, 1987: 33). Rasgos que conservará, en mayor o menor medida, la tradición franciscana hasta nuestros días.

Otra referencia que no se podía pasar por alto es la de Raimón Llull (1232-1315) que vivió a caballo entre los siglos XIII y XIV. Este prolífero erudito mallorquín apostó por un discurso universalista en el interior del cual residen algunos ápices de pensamiento pacifista. De esta manera, Raimón Llull intuye la necesidad de, una vez aceptada la muerte de Cristo, convertir a los infieles pero solamente mediante vías pacíficas, es decir, a través del razonamiento lógico de su Arte Magna. Es por ello que, el propio Llull, subrayó la necesidad de crear escuelas de lenguas orientales para poder, así, reproducir y difundir la palabra de Dios sin el recurso de la violencia (Batllori, 1960: 53). Asimismo, situados en la misma isla de Mallorca, se debe mencionar, también, la aportación de Anselm Turmeda (1355-1423), aunque en este caso el enfoque fuese completamente distinto, es decir, adoptando un punto de vista laico. Este pedagogo racionalista apostó firmemente, obrando en consecuencia, por un universalismo pacifista como modelo de relación entre las distintas civilizaciones y seres humanos (Díaz del Corral, 1987: 38).

Finalmente, también desde la construcción de una concepción de paz ciertamente moderna para la época de la paz, hay que hacer referencia a Marsilio de Padua (1275-1342)<sup>217</sup>. Este filósofo, teólogo y pensador político italiano realizó un interesante tratado sobre la paz, ciertamente avanzado a su época, adoptando una actitud acusadamente crítica con el poder político que residía en la Santa Sede (Albert, 1999: 10). Marsilio de Padua apostó por construir un concepto laico de paz basado en fuerte poder político situado, en todo caso, al margen del poder eclesiástico. Un poder político que, como más

---

<sup>217</sup> Existe también, en el caso de Marsilio de Padua, cierta inconcreción en cuanto a las referencias exactas de su nacimiento y fallecimiento. En este caso, el debate académico apuesta por las hipótesis: 1275-1280 y 1342-1343.

tarde recogerá Erasmo de Rotterdam, deberá incorporar la construcción y el mantenimiento de la paz en su agenda. Unas ideas que verán la luz gracias al *Tractatus* de Jorge de Poděbrady (1420-1471), rey de Bohemia, donde se instauró una confederación de reyes y príncipes cristianos con una asamblea y una corte de justicia. Instituciones que tendrán como objetivo evitar la confrontación entre pueblos vecinos, instaurando algunos mecanismos de mediación y arbitrio.

En todo caso, cabe señalar como fue precisamente en este momento y contexto donde se sitúa el uso del concepto noviolencia por primera vez (Ormazábal, 2010: 20)<sup>218</sup>. De este modo, en el contexto de estas sectas y comunidades cristianas que surgieron, como se ha visto, durante el medievo hay que hacer especial referencia a los Hermanos Bohemios<sup>219</sup>. Una comunidad fundada por Petr Chelčický, influenciado por los valdenses, quien desarrolló una doctrina que combinaba ciertas dosis de discurso anarquista, combinado con postulados y enunciados claramente pacifistas como el rechazo a la guerra, la no resistencia al mal con violencia y la importancia de la acción noviolenta como símbolo de resistencia pacífica (Lederach, 2000: 98).

Antes de finalizar con la etapa medieval y pasar al siguiente punto donde me centraré, sobre todo, en la importante figura de Erasmo de Rotterdam, creo necesario abordar dos aportaciones que, aunque separadas en el tiempo, es necesario mencionar y analizar. Me estoy refiriendo a las figuras de San Agustín de Hipona (354-430) y Santo Tomás de Aquino (1225-1274), en calidad de fundadores de una tradición que terminará consolidándose, como ya he apuntado en varias ocasiones, en la doctrina del *iustum bellum* (TGJ). Una doctrina que sin ser pacifista, se mire por donde se mire, puede (y debe) considerarse como una opción reguladora y restrictiva de la guerra (Teichman, 1986: 46-47)<sup>220</sup>. Aunque, para ser más precisos, habrá que matizar como, en comparación con el resto de opciones que se han ido presentado, la tradición del *iustum bellum* sea más reguladora y, por ello, más restrictiva (Baqués,

---

<sup>218</sup> Ciertamente es que, como se ha visto anteriormente, la idea de *ahimsa* nos remite al concepto de noviolencia. En todo caso, se trata de una reemisión en aras de aportar una mejora y más correcta definición, no una descripción literal de lo sucedido.

<sup>219</sup> Comunidad que también se conoce como los Hermanos Checos y que actualmente se ha integrado en el Consejo Mundial de Iglesias. Heredera, también, de la tradición reformista.

<sup>220</sup> Para ejemplificar esta afirmación se puede citar, por ejemplo, la Epístola 229 del mismo San Agustín de Hipona en la que ensalza la importancia de la paz, su construcción mediante el diálogo y la cooperación e, incluso, la mayor validez que guarda una paz por la palabra que por la espada.



2006: 38); a diferencia, por ejemplo, del *pacif-ism* o del mismo pacifismo absoluto.

En este sentido, hay que destacar como ambos pensadores sitúan la opción bélica como una excepción y no como una norma. En este mismo orden de ideas, por ejemplo, se puede observar como “la cuestión 40 del libro segundo (2-2) de la *Summa Teológica* lleva por rúbrica *de bello* (De la guerra) y su primer artículo se titula “*Ultrum bellare Semper sit peccatum*” (Si es siempre pecado guerrear) (Baqués, 2007: 51). Lo cual nos invita a pensar que, en los planteamientos de Santo Tomás, la guerra es una opción pero siempre que se sitúe como una última opción. Siendo, como decíamos, excepción antes que norma. San Agustín, no se refiere al asunto tan directamente pero de su justificación del recurso bélico sólo ante el escenario de un injusto ataque previo se puede deducir también que la guerra debe ser algo excepcional (Hipona, 1958 [426]: 1386).

En todo caso, es necesario precisar aquí, como la aportación de Santo Tomás recoge tres interesantes apuntes que fundamentarán, posteriormente, la construcción de un corpus doctrinal coherente en el sentido expresado (y el lugar concreto) que terminará ocupando la TGJ (Johnson, 1975: 35). Me estoy refiriendo aquí a, (i) la existencia de una declaración formal por parte de la autoridad competente, (ii) la existencia de un pretexto justo y razonable; es decir, una justa causa. (iii) Y, finalmente, la introducción de criterios de *ius in bello* en el sentido de una *recta intentio* en lo que al modo de actuar durante la batalla se refiere. Un aspecto referente a lo que más adelante terminará dando cuerpo a la dimensión del *ius in bello* y que, dicho sea de paso, ya se intuía en la obra del De Hipona (Baqués, 2007: 60).

#### **4.1.3. Renacimiento pacifista y la reforma protestante.**

La caída del Sacro Imperio Romano, el fin de la larga guerra de los cien años y la invención de la imprenta, pusieron punto y final al periodo histórico de la Edad Media. Los tres sucesos tuvieron lugar en 1453, cuatro décadas antes del descubrimiento de América por parte de Cristóbal Colon un viernes 12 de Octubre de 1492. Con todo, el antiguo sistema feudal irá quedando obsoleto ante la aparición de nuevas ideas sobre la religión, la política y la sociedad.

Una nueva manera de ver el estado de las cosas que se generó en el seno de las ciudades y de una emergente burguesía que rescataba los envites que siglos antes lanzaron cátaros y valdenses. Soplaban aires de cambio. Unos cambios que abordaron multitud de aspectos de la vida de las personas; tanto en su vertiente pública como en su parcela privada. La cultura y el arte recuperaron los referentes clásicos, volviendo a valorar su capacidad artística y explicativa. Todo ello dará inicio al período conocido como Renacimiento, situando al hombre en el centro de la explicación científica y artística (Buckhardt, 2004), al tiempo que se le insertaba en un contexto marcado por las normas y exigencias de la propia naturaleza. Una actitud que vendrá unida a una concepción ideal y realista de la ciencia. Como decíamos, soplaron aires de cambio, soplaron aires de humanismo y con ello entramos en lo que se conoce como la edad moderna. Una edad moderna que vendrá marcada por un marcado antropocentrismo epistemológico en base a la centralidad que recobrará la razón humana como consecuencia del rescate de la lógica aristotélica. Todo ello, acompañado de un resurgimiento del pensamiento pacifista en el sentido que, en el contexto de la Grecia clásica, expresó el *eirenismo*.

Unos cambios que, como no podía ser de otro modo, afectaron la forma de pensar el hombre y la sociedad, ya fuese desde la perspectiva política o social como en referencia a la cuestión trascendental y religiosa. En este sentido, hay que comenzar poniendo sobre la mesa la aportación de dos figuras clave: Maquiavelo y Lutero.

Martín Lutero, fraile católico agustino, inició lo que se ha denominado como la Reforma Protestante. Una propuesta de reinterpretación de los clásicos postulados cristianos de los cuales, a criterio de Lutero heredero de una larga suma de pequeñas impugnaciones a la *Curia Romana* (a algunas de ellas me he referido más arriba), el catolicismo se había ido alejando con el paso de los siglos, fruto de una paulatina asimilación del poder político y del espiritual. En este sentido, el luteranismo aceptó muchas de las tesis derivadas del incipiente humanismo, al tiempo que recuperó el matiz pacifista del cristianismo primitivo (Defrasne, 1983: 13). Testigo que, más adelante, recogerán menonitas, cuáqueros y anabaptistas, entre otros. En suma, la brecha que abrió Lutero en relación con el concepto de libre examen, terminará dotando de justificación

ejercicios y prácticas venideras en el sentido de una cierta desobediencia a las autoridades eclesiásticas (Falcón y Tella, 200: 355-357). Hasta terminar creando una alternativa a la Iglesia Católica en calidad de comunidad cristiana.

Por otro lado, en relación con la cuestión política, es obligada la referencia a Maquiavelo. Este filósofo, diplomático y prolífico escritor, sentó las bases del nuevo modelo de organización política que se inspiraba en el cesarismo romano. Una nueva idea de Estado, preferiblemente republicana, en la que el mandatario debe tener la virtud de tomar las decisiones correctas en una constante interrelación entre moral y política. Así las cosas, Maquiavelo afirmará la utilidad de dar libertad al pueblo para ganarse el favor del mismo ya que, tarde o temprano, este será quien decida su futuro. Una vía que más adelante cerrará Hobbes con su idea de *Leviathan*. Una teoría política de la dominación y la autoridad que terminará desarrollando una nueva orientación en el seno del pensamiento pacifista con, por ejemplo, la exhortación sobre la obediencia que realizará Étienne de la Boétie en 1576. Pero vayamos por partes.

Sea como fuere, hay que tener en cuenta que la aportación de Maquiavelo al desarrollo de la filosofía política fue clave (y continua siéndolo). En este sentido, y en relación con el objeto de estudio del presente capítulo, el contexto teórico e ideológico que dibujó Maquiavelo<sup>221</sup> resultará, ciertamente, adverso para el desarrollo de una filosofía política pacifista, por así decirlo. Con ello quiero poner de relieve de qué manera, la propia construcción del Estado moderno como aquél que “reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima” (Weber, 1967: 83), terminará planteando ciertos problemas reales esta construcción del pensamiento pacifista.

Así pues, como vengo apuntando, nos debemos situar en el amanecer de una nueva época conocida como la Edad Moderna. Es un periodo histórico comprendido entre la Edad Media y la Edad Contemporánea valorado por las academias de historiadores como el despertar de una razón y un progreso que estuvieron, durante un milenio, en un letargo irremediable. En este nuevo contexto, como se ha subrayado anteriormente, la razón se irá consolidando como el mecanismo para conocer, interpretar y explicar la realidad. Una realidad en la que el individuo pasará a ser el elemento referencial. Unas

---

<sup>221</sup> Como el que más tarde apuntará Hobbes.

modificaciones sustanciales respecto de la etapa anterior, cambios que afectaron también a la construcción teórica y práctica del pensamiento y la conciencia pacifista.

En este mismo orden de ideas, hay que hacer referencia a multitud de aportaciones realizadas, además, desde distintas perspectivas y disciplinas. En este sentido, la reforma protestante a la que antes he hecho referencia, abonó el terreno para el surgimiento de movimientos, agrupaciones y sectas con un marcado carácter pacifista, recuperando la posición del cristianismo primitivo, en el seno del movimiento cristiano anabaptista (Brock, 1972: 52). Un buen ejemplo de estos *early anabaptists* lo encontramos en el testimonio de Los Hermanos Suizos que expresaron su radical convencimiento de la noresistencia; entendida, incluso, como una cosmovisión (Brock, 1997: 22). Elaboran un mensaje pacifista, desde la fe, que recupera la idea de fondo que reside, como vimos, en el sermón de la montaña.

Muy similar a la de Los Hermanos Suizos fue la postura de los menonitas. Una ramificación pacifista y trinitaria del movimiento cristiano anabaptista, originado en el siglo XVI, como expresión radical de la Reforma responde al nombre de menonitas en relación con Menno Simons (1496-1561). Este sacerdote y líder religioso anabaptista profundizó en el desarrollo teórico de la posición noviolenta que debía mantener todo creyente y practicante (Brock, 1972: 176). Una opción ante la vida que cuajará en una importante e interesante campaña en contra del reclutamiento forzoso que obtuvo una relativa victoria en 1575.

En relación con la órbita de sectas anabaptistas, resulta interesante también recordar el “testimonio radical de paz” de Jacobo Hunter. Otro líder espiritual que se sumó a la causa pacifista levantando la bandera de la insumisión fiscal, por motivos de conciencia. Organizó campañas de no colaboración con el complejo militar industrial como rechazo a la guerra y promovió el boicot a fabricantes de armas. Por todo ello, Hunter y sus seguidores fueron fuertemente perseguidos y represaliados (Brock, 1997: 25).

En suma, la brecha que abrió Lutero fue rápidamente utilizada por muchos colectivos cristianos que disentían del rumbo que, desde los Edictos de Milán y Tesalónica en el siglo IV, había tomado el Sacro Imperio Romano como consecuencia de la asimilación del cristianismo como religión oficial. En este sentido, el activismo político e intelectual de anabaptistas y menonitas ayudó a

mantener encendida la llama del pensamiento pacifista y, del mismo modo, abonó el terreno para que más tarde surgieran otras sectas cristianas con diagnósticos y conclusiones similares sobre la paz. Me estoy refiriendo, sobre todo, al caso de los cuáqueros que abordaré más adelante. En todo caso, no todas las aportaciones al pensamiento pacifista durante la Edad Moderna se pueden atribuir, directamente a la labor de los movimientos y sectas anabaptistas.

En tal sentido, hay que tener también en cuenta, por ejemplo, al apólogo *De pace fidei* del cardenal católico Nicolás de Cusa (1401-1464). Este librepensador, filósofo y teólogo es considerado el padre del pensamiento social contemporáneo alemán por su papel clave para la transición entre la posición medieval y el escenario que se abrió a partir del siglo XV; algo que logró al introducir el punto de vista humanista. Nicolás de Cusa mantuvo una doctrina que rechazaba la guerra y defendía la paz como parte del ejercicio de fe y como algo a respetar ya que es la voluntad de la naturaleza, el todo. Es decir, la voluntad de Dios. Unas ideas muy en consonancia con el concepto que, al cabo de unas décadas, desarrollará Giordano Bruno (1548-1600), quien desarrolló y promulgó la importancia del concepto de piedad universal. Un posicionamiento, junto con otros, que le terminaron situando como un objetivo de la Santa Inquisición, siendo condenado por herejía y quemado en la hoguera en el año 1600.

En otro orden de ideas, aunque vinculado con la cuestión del pensamiento pacifista durante estos iniciales compases de la Edad Moderna (siglos XV y XVI) se puede, y se debe, mencionar muchas de las obras de Juan Luis Vives (1492-1540). Este humanista, pedagogo y filósofo español subrayó en numerosas ocasiones<sup>222</sup> la importancia del fomento de unas relaciones internacionales sanas, por así decirlo. Así como tampoco se puede obviar la aportación de Santo Tomás Moro (1478-1535) quien imaginó, en *“Utopía”*, la posibilidad de construir una comunidad basada en el orden, el respeto y donde la guerra quedaba relegada a una posición casi marginal. Aportaciones que, en suma, completan el testimonio de este “impreciso pacifismo teórico de esta época” (Díaz del Corral, 1987: 43).

---

<sup>222</sup> Se pueden citar aquí dos de sus obras más destacadas: *“De la insolidaridad de Europa y la guerra contra el turco”*, *“De la concordia y la discordia en el linaje humano”* o bien *“De la pacificación”*.

Finalmente, es oportuno y necesario (como ya hice anteriormente al abordar el periodo medieval) revisar las aportaciones que se realizaron durante este periodo renacentista en el contexto de la discusión acerca de la regulación y, como consecuencia restricción, sobre el recurso de la guerra. En este caso, resulta obligada la referencia a Fray Francisco de Vitoria (1483-1546)<sup>223</sup>. Este fraile dominico, considerado como uno de los padres fundadores del DIP aunque también referente clásico de la TGJ<sup>224</sup>, continuó con la vía de un incipiente pacifismo jurídico en el sentido de resaltar la importancia de una regulación de las relaciones entre esos incipientes estados. Y, por otro lado, la idoneidad de una institución de arbitraje internacional (Defrasne, 1983: 18). En este sentido, Vitoria desatacó por la introducción de una perspectiva y una preocupación en clave humanista. Lo que se tradujo, por ejemplo, en un interesante e importante desarrollo de aquellas justas causas que habilitaban a hacer la guerra. Así las cosas, Vitoria apuesta claramente por confirmar la justificación de la guerra defensiva que a la que ya se había referido Santo Tomás de Aquino; en el sentido de “no poner en duda la licitud de la guerra defensiva, puesto que es lícito repeler la fuerza con la fuerza” (Vitoria, 1963: 242). En realidad, se trata de un derecho a la legítima defensa limitado con una serie de restricciones a tener en cuenta; como, por ejemplo, la imposibilidad de “defensa contra quien nos aplica una sanción” (Baqués, 2007: 68-69). Entendiendo, obviamente, que la sanción se realiza y se aplica con arreglo a la ley y, por ello, a una justicia previa.

En este mismo orden de ideas, Vitoria también destaca por alertar de aquellos supuestos que, muy probablemente por culpa de un criterio consuetudinario, habían ido justificando el recurso bélico. Niega, entre otras, la guerra por motivos expansivos o por voluntad pasional del príncipe. Son ejemplos fácilmente traducibles a la geopolítica y a las relaciones internacionales de nuestros días. Unas afirmaciones, las de Vitoria, que según la interpretación de Baqués dan pie a intuir un incipiente derecho de objeción de conciencia (2007:

---

<sup>223</sup> Como en otras referencias lejanas en el tiempo, existe también cierto debate sobre la fecha exacta del nacimiento de Fray Francisco de Vitoria. En este sentido, la discusión académica se sitúa entre 1483 y 1486.

<sup>224</sup> Siguiendo a Baqués, “la teoría de la guerra justa no es, estrictamente hablando, derecho internacional público” (2007: 42). Y es que, en realidad, en contexto del siglo XVI resulta también complicado hablar de la existencia de un DIP como hoy día se conoce; es decir, positivo e institucionalizado. Es por ello que, en el caso por ejemplo de Vitoria, se le puede atribuir esa dualidad de roles en relación tanto con la TGJ como con el DIP.

70). Así afirma que “si al súbdito le consta de la injusticia de la guerra, no puede ir a ella, aun cuando el príncipe se lo mande” (Vitoria, 1963: 254)<sup>225</sup>. En suma, el padre Vitoria entre los siglos XV y XVI terminó defendiendo un nuevo derecho de gentes, inspirado inevitablemente en el derecho natural, basado en una incipiente idea de solidaridad y comunidad internacional (algo también plenamente actual). Un camino que Hugo Grocio retomará un siglo más tarde desde un punto de vista positivista, secularizando así el origen que Vitoria encontraba en el derecho natural y sistematizando las normas internacionales existentes. De esta última aportación, la de Grocio, me ocuparé más adelante. Sirva, por el momento, la referencia a Vitoria como esa primera piedra del marco axiológico del DIP así como también de ciertas bases teóricas del camino que ha terminado realizando la tradición de la TGJ (Truyol y Serra, 1998: 58-61).

Por el momento, y para finalizar con este epígrafe sobre la construcción de paz y la regulación de la guerra durante el periodo renacentista, me ocuparé, por separado, de dos aportaciones clave durante este periodo renacentista. Así las cosas, en los dos siguientes sub epígrafes me ocuparé por un lado, de la huella humanista y pacifista de Erasmo de Rotterdam (Garber, 1990). Y por el otro, el filósofo, escritor y político renacentista Étienne de la Boétie que levantó su pluma contra la tiranía, alzando la bandera del principio de libertad individual. Elemento que siglos más tarde retomará el liberalismo político y filosófico.

#### **4.1.3.1. El humanismo pacifista de Erasmo de Rotterdam.**

*Desiderius Erasmus Rotterdamus* nació en 1466 en la recientemente fundada ciudad de Rotterdam, en los actuales Países Bajos. Hijo ilegítimo de un sacerdote de Gouda y de su sirvienta, Erasmo es considerado uno de los referentes del humanismo renacentista al que se le debe reconocer una importante labor intelectual en multitud de disciplinas tales como la política, la teología, la sociología e incluso la pedagogía. Todo ello gracias a una vida dedicada al estudio, la lectura y la reflexión.

---

<sup>225</sup> Si atendemos bien al escrito de Vitoria, vemos cómo puede llegarse a interpretar que no se trata de un derecho sino de un deber (por aquello de “no puede”). El debate aquí, aunque acontece apasionante e interesantísimo, me desvía en exceso de la intención no solo del presente epígrafe y bloque sino de la investigación doctoral en general. Baste, como se ha visto, con apuntar las principales aportaciones de Vitoria en este repaso cronológico de la construcción del pensamiento pacifista y aportaciones adyacentes.

En este sentido, Erasmo no tardó en ser ordenado sacerdote. Lo fue antes de cumplir los veinticinco años; concretamente en 1490, momento en el que se desplaza a París para acudir a la universidad. En la capital francesa, entrará en contacto con el incipiente renacentismo. Una perspectiva que terminará por confirmarse tras una estancia en Londres a finales de siglo, en la que, de la mano de John Colet, elaboró una relectura humanista de la biblia. Empezó entonces una larga obra, *Adagios*, que le acompañaría su larga y dilatada vida intelectual.

Tras una etapa como profesor en Cambridge y otra en Italia trabajando en una imprenta, el de Rotterdam logró el Doctorado en Teología hacia el año 1506. Es decir, a los cuarenta años de edad. A partir de este momento, Erasmo empezó a posicionarse duramente contra la situación a la que estaba llegando la Iglesia Católica en tanto que institución. Pero la crítica de Erasmo no se ciñó a la institución eclesiástica sino que fue más allá criticando, duramente, la limitación al libre pensamiento que suponían las universidades y muchos de los centros educativos (Caprizzi, 1963). Así las cosas, este posicionamiento de Erasmo le hizo recibir el reconocimiento por parte de Lutero, quien no dudó en declarar su admiración y mostrarse seguidor del roterdamés. En este sentido, el teólogo alemán hizo suya la interpretación erasmiana de la biblia ya que, como afirmó, reflejaba la verdadera visión del cristianismo. Un posicionamiento que directa e indirectamente<sup>226</sup> introdujo a Erasmo en un debate teológico y doctrinal. Discusión que hizo afianzar más, si cabe, el carácter revolucionario del de Rotterdam al situarse éste de manera equidistante respecto de católicos y protestantes. Muy ilustrativa resulta aquí la crítica de Erasmo al libre albedrío que, bajo su diagnóstico, residía en la trastienda de las tesis de Lutero ya fuese como origen de ellas o como derivado de las mismas (Erasmo, 2012)<sup>227</sup>. El núcleo duro de la crítica espiritual de Erasmo se centró, principalmente, en señalar el despropósito al que había llegado el Vaticano a través de lo que, para el propio autor, podía considerarse como un “cristianismo extravagante” (Erasmo, 1982: 76). Frente a ello, el de Rotterdam aportará una solución clara

---

<sup>226</sup> El mismo Martín Lutero, como es abiertamente conocido, presionó en varias ocasiones para que Erasmo ingresara públicamente en las filas de la revolución protestante. Lo que no tardó en hacer reaccionar a la *Curia Romana* quien, a su vez, invitó en varias ocasiones al de Rotterdam a posicionarse públicamente en contra de las tesis luteranas.

<sup>227</sup> *De libero arbitrio diatribe* fue publicada en Basilea el año 1524 y replicada por el propio Martín Lutero seis años más tarde a través de *De servo Arbitrio (El esclavo albedrío)*.



y precisa: el retorno a los verdaderos valores cristianos a través de la austeridad y el bien como el camino de (y para) la justicia (Erasmus, 1982: 80 y ss.). En todo caso, las obras de Erasmus que aquí más nos interesan vieron la luz antes de esta polémica mantenida con Lutero y la *Curia romana*.

Primeramente, resulta ineludible mencionar los *Adagios del poder y de la guerra. Teoría del Adagio* recopilados en dos momentos distintos: en 1500 y, posteriormente, en 1508. Con la intención de utilizarlos en sus clases de retórica, Erasmus recopiló proverbios grecolatinos y, para ganar algún dinero, en 1500 publicó una colección de 838 brevemente explicados, la *Adagiorum collectanea (Colección de Adagios)*. La colección pasó en 1508 a llamarse *Adagiorum chiliades (Miles de Adagios)* y tras nueve reediciones, llegó a reunir 4.151 adagios con comentarios histórico-filológicos. Las ideas que en ellos defenderá van, obviamente, en la misma línea de lo apuntado hasta el momento sobre el de Rotterdam en el sentido de criticar el sinsentido al que se había llegado en términos de poder político, realidad eclesiástica y belicosidad social a través de los episodios de violencia y guerra no sólo durante la Edad Medio sino también durante los siglos XV y XVI.

En segundo lugar se debe mencionar la obra *Enchiridion militis christiani (Manual del Caballero Cristiano)*<sup>228</sup> de 1503. Ensayo en el que podemos observar las principales tesis del pensamiento político y filosófico de Erasmus, en el contexto de una obra que puede interpretarse como una alternativa a lo sostenido por Maquiavelo en *El príncipe*. Es decir, ofrece una visión ontológica y, en consecuencia, una posición prescriptiva de lo político contrapuesta a la del florentino. Al resaltar, por ejemplo, la importancia de la sinceridad por encima del formalismo como camino para sobreponer “lo bueno” (lo bondadoso) por encima de “lo malo” (lo pernicioso). En el marco, eso sí, de una continua referencia a la palabra de Dios como modelo a seguir, como límite último. Un Dios de bondad a través del cual se pueden (y se deben) superar los envites y peligros de la vida terrenal (Erasmus, 1991: 67).

En tercer lugar, es obligada la referencia al *Stultitiae Latus (Elogio de la locura)*, publicada en 1511 aunque fue escrita en 1509. En esta obra, que sigue el género de la sátira de Luciano, Erasmus reivindica el retorno a los valores cristianos alejándose de la locura a la que, según él, se había llegado en todas

---

<sup>228</sup> También conocida como *La daga de Cristo*.

las esferas de la sociedad: cultura, política, religión, etc. Ensalza en dicha obra la figura de Tomás Moro; al que se debe considerar inductor y responsable de la elaboración de la misma.

Finalmente, en cuarto y quinto lugar, es preciso hacer referencia a *Institutio principis christiani (La educación del príncipe cristiano)*<sup>229</sup> y a *Querela pacis (Querrela de la paz)*<sup>230</sup>; publicadas en 1515 y 1517 respectivamente. En ellas Erasmo desarrollará sus ideas pacifistas sobre la base de un marcado moralismo y pacifismo político (Blanco, 2006: 76)<sup>231</sup>. Sin olvidar uno de sus últimos escritos, *Utilissima consultatio de bello turcis inferendo (Utilísima consulta sobre si se ha de hacer la guerra a los turcos)* de 1530 en la que aborda la cuestión de la legítima defensa como causa justa y la necesidad de proteger lo cristiano respecto de los bárbaros<sup>232</sup>. Unas afirmaciones que introducirán razonamientos claramente distintos a los que había ido sosteniendo a lo largo de su vida aunque, como veremos, Erasmo siempre fue construyendo un doble discurso combinando pacifismo absoluto y pacifismo relativo o, si se prefiere, *pacifisc-ism*.

En suma, lo que sí resulta evidente, por el momento, es como Erasmo de Rotterdam se irá perfilando como una referencia destacada en el seno de la construcción de este ya no tan incipiente pensamiento pacifista. Una posición teórica y axiológica que construirá en virtud de su evidente humanismo epistemológico, político y moral (Flórez Miguel, 1998: 44). Pensamiento que da lugar a una clara vocación pacifista “situándose así en el origen del pensamiento antibelicista contemporáneo” (Delgado Cabrera, 2004: 51); sobre la base de una concepción humanista de la política y un posicionamiento moral en sentido pacifista. Dos cuestiones con las que terminaré mi análisis y exploración de esta importante referencia.

En relación con la primera cuestión, se puede y se debe mostrar la figura de Erasmo de Rotterdam como la del príncipe humanista (Fernández Gallardo, 2000); un humanismo que se desprende, principalmente, de tres aspectos

---

<sup>229</sup> También conocida bajo el título de *Doctrina del príncipe cristiano*.

<sup>230</sup> También conocida bajo el título de *Lamento de la paz*.

<sup>231</sup> Así son calificadas ambas obras por parte de Virgilio Ortega, editor de la edición que he usado de la *Educación del príncipe cristiano* y *Querrela de la paz* (Erasmo, 1964: 9).

<sup>232</sup> Me referiré al debate sobre la legítima defensa en el pensamiento y la obra de Erasmo al final del presente epígrafe.

concretos<sup>233</sup>. En primer lugar, una comprensión plutarquiana de la política en el sentido de entender que el principal objetivo de ésta es el cuidado de los otros. De lo que se desprenden, directamente, dos máximas a tener en cuenta. Por un lado el cuidado de uno mismo para, por otro lado, poder atender al resto de la comunidad. Todo ello en aras a un criterio moral que Erasmo reafirmará en el seno del proceso político que pone el bien común como objetivo a tener en cuenta. De ahí que Erasmo se proponga elaborar un *ethos* que deberá tener en cuenta el príncipe. Es decir, realizando el mismo ejercicio que cien años antes presentó Maquiavelo pero, eso sí, desde una óptica bastante distinta<sup>234</sup>. El resultado vendrá en forma de consejos y recetas para el buen gobierno del príncipe cristiano. Un buen hacer que se basará en la justicia, la templanza, la sabiduría y, sobre todo, la piedad.

En segundo lugar, el humanismo de Erasmo se intuye, también, en su apuesta por un proceso evolutivo que llevaría a la discusión política (como la distribución de lo público) desde un modelo tiránico hacia uno más democrático. Todo ello, gracias a un proceso de división y control del poder en el que el príncipe, imaginado como lo pensó Platón en el sentido del príncipe filósofo de la república, se preocupa más por la verdad que por el poder. Un príncipe que deberá administrar y gobernar un reino formado por hombres libres convirtiéndose, el príncipe, la luz misma de la república. O lo que es lo mismo, que sepa dar, cuando hay que dar, y quitar cuando hay que quitar (Erasmo, 1964: 81); siempre “lejos de la avaricia y la ambición” (Erasmo, 1964: 78). A lo que se le debe añadir, como ya señalé, un marcado carácter demócrata al afirmar, al igual que Cicerón, que “el poder legítimo lo da el pueblo” (Puig de la Bellacasa, 2003: 558).

---

<sup>233</sup> Sigo aquí los postulados de Cirilo Flórez Miguel, filósofo y estudioso del humanismo como doctrina del pensamiento social, que aparecen en una monografía elaborada desde la interdisciplinariedad que aborda la cuestión de la ética en la política. Una obra coordinada por Enrique Bonete Perales (1998).

<sup>234</sup> Ciertamente ilustrativa puede resultar aquí la interpretación que de la obra de Erasmo realiza Flórez Miguel; en el sentido de entender que el arte del príncipe, según el de Rotterdam, recae precisamente no tanto en mantenerse en el poder sino en saberlo ocupar gracias a la prudencia y la vigilancia. Es decir, un príncipe que a diferencia del de Maquiavelo destacará por su buena servidumbre hacia la comunidad. Ello se debe, sostendrá Flórez Miguel, a la diferencia en cuanto a referencias teóricas entre el italiano y el belga; es decir, el modelo precristiano de Maquiavelo o el cristiano de Erasmo. Lo que se traduce en una interpretación por parte de Erasmo en el sentido de que el príncipe debe mantener, siempre, su entrega servicial en aras de sostener lo justo y recto (1998: 39-43 y nota al pie 4).

Finalmente, en tercer lugar, vemos como el producto de toda esta filosofía y cosmovisión política será, como vengo apuntando, la construcción de un modelo humanista que se sitúe frente al modelo utilitarista que se empezará a construir, precisamente, durante estos primeros compases de la modernidad. Un humanismo político que intentará contraponer el interés colectivo sobre al individual, la teoría (entendida como ética) por encima de la práctica y la virtud antes que la utilidad. Es una alternativa a lo que posteriormente se desarrollará en el marco del liberalismo político (Flórez Miguel, 1998: 46). De modo que esa armonía que, en realidad, “no se logra mecánicamente, como defenderá el liberalismo” recaerá en la virtud del príncipe al “intentar (éste) atenderse a la ley y al ideal de justicia y la paz para que la república goce de buena salud” (Flórez Miguel, 1998: 49). Una idea de paz que nos invita a explorar el segundo aspecto a destacar de la filosofía erasmiana, como apunté más arriba.

Como consecuencia de este posicionamiento humanista, Erasmo de Rotterdam terminará desarrollando una considerable conciencia pacifista. Lo que supone la segunda de las cuestiones a tratar sobre las enseñanzas de Erasmo.

La paz es para Erasmo un fin en sí mismo, un objetivo que el príncipe debe tener siempre presente. Esta afirmación que resume, desde una perspectiva genérica, el pacifismo del de Rotterdam se deduce, entre otras referencias, de la envidia expresada y manifiesta que siente el humanista respecto de ese modelo ideal llamado *Utopía* donde, según las explicaciones de Tomás Moro, la paz es una de las características fundamentales y fundacionales (Cossiagra, 2007: 66-70). No en vano, Erasmo afirmará en más de una ocasión que el objetivo del buen príncipe cristiano no es otro que el de “gobernar en paz y mantenerla” (Erasmo, 1964: 69)<sup>235</sup>.

Así las cosas, Erasmo exclamará sorprendido que la guerra se ha convertido en un método de resolución de conflictos al que se ha terminado recurriendo con demasiada asiduidad. Erasmo alertará como la guerra se ha convertido en algo excesivamente normal “que algunos hombres se sorprenden que a alguien

---

<sup>235</sup> En este sentido, el lugar que ocupa Erasmo en el seno de este largo proceso de gestación, desarrollo y consolidación del pensamiento pacifista es, ciertamente, relevante. Ello se debe, sobre todo, a esta insistencia que mostrará el de Rotterdam en introducir la paz de forma prioritaria en la agenda del príncipe; alejando, como contra partida, el recurso bélico de los menesteres del mismo.

no le guste” (Erasmus, 2008: 125)<sup>236</sup>. Un sin sentido para el propio Erasmo, sobre todo si tenemos en cuenta las capacidades reales y potenciales de las que dispone el ser humano en tanto que ser racional. Es decir, capaz de llegar a acuerdos mediante el diálogo y la negociación, configurando escenarios de entendimiento, concordia y/o colaboración. Una solución que, a la postre, Erasmo identifica como necesaria ya que “si hay algo en la vida que conviene afrontar sin vacilación y que se debe evitar, conjurar y mantener lejos por todos los medios es, sin duda, la guerra por su carácter dañino, pernicioso y persistente” (Erasmus, 2008: 123). En suma, la guerra es (y será) en Erasmo un obstáculo para el buen desarrollo de lo individual y lo social. Algo, en definitiva, relativo al género humano pero que debe interpretarse como sobrante al afirmar, el de Rotterdam, que la mayoría de las guerras se libran por razones insensatas<sup>237</sup>. Es decir, por pugnas egoístas, narcisistas, materialistas o relativas a la venganza (Erasmus, 1991: 70). Muy probablemente por ello, nuestro príncipe humanista terminará por reservar un espacio privilegiado entre los primeros puestos de su particular ranking de locos a las fuerzas armadas y militares de cualquier rango y tipo (Erasmus, 1984: 53). Eso sí, un estamento militar acompañado de gobernantes y la *curia romana* al completo por aquello de la justa repartición de responsabilidades, en el desarrollo y consolidación de ese *Stultitiae Laus*<sup>238</sup>.

Como consecuencia, la idea y el concepto de paz ocupa un lugar central y privilegiado en la obra y el pensamiento de Erasmo. La paz, que se encuentra en Dios y en su palabra (Erasmus 1964: 121 y 1991: 69) debe interpretarse como un valor en sí mismo, un bien supremo que nos aleja de una concepción realista del mundo (Erasmus, 1991: 87). Y, ante todo, la paz será una condición necesaria (aunque no suficiente) para la asociación, para la vida en civilización (Erasmus, 1964: 117). En realidad Erasmo no concibe otra alternativa. Ello se debe, en gran medida, al diagnóstico que realiza Erasmo en relación con el

---

<sup>236</sup> Resulta muy ilustrativo el título de este fragmento de Erasmo en relación, precisamente, con el proceso bélico. Concretamente, el escrito en cuestión (que Erasmo recopilará dentro de la obra *Escritos de religión y política* de 1515) lleva por título “La guerra es dulce para quienes no la han vivido”. Un concepto, el del *Dulce bellum inexpertis* que ejemplifica, perfectamente, la posición global de Erasmo respecto de esta cuestión de la guerra.

<sup>237</sup> Se deduce, como apuntamos e intuimos, la existencia de guerras que no se libran por motivos banales o insensatos, sino fruto de una coyuntura concreta, un razonamiento adecuado y una cierta (o incipiente) idea de justicia.

<sup>238</sup> Traducido literalmente significaría “Elogio de la tontería” en el contexto de Erasmo de Rotterdam me estoy refiriendo a su particular *Elogio de la locura*, obra que escribió en 1509 y vio la luz dos años después.

Estado de Naturaleza y la cuestión de la naturaleza humana. En este sentido, Erasmo afirma que la armonía y la paz caracterizan y definen ambas cuestiones. Así pues, sobre la base de una óptima situación de partida Erasmo llegará a cuestionarse (irónicamente, si se quiere) como se puede defender la guerra en lugar de paz. Cómo, en definitiva, se puede querer cambiar una situación feliz y justa por un escenario destructivo, malicioso y, por ello, injusto (Erasmo, 1964: 113-115). Una concepción de partida que tendrá, como consecuencia la elaboración de un discurso en el que incluya, sin problema alguno, la idea de fraternidad universal y, por supuesto, la defensa de ésta<sup>239</sup>. Concepto que descansará, también, sobre la base de la existencia de un bien común universal (Erasmo, 1964: 105). Y que se concretará en la importancia de instruir al príncipe para que llegue a ser “amador del extranjero” (Erasmo, 1964: 82). En este sentido, la actitud de Erasmo muestra una clara sintonía con las tesis de partida que sostiene la posición cosmopolita.

En suma, la paz es en Erasmo sinónimo de virtud, felicidad, amor y bienestar. Es el camino a seguir y, al mismo tiempo, el objetivo a cumplir. Una paz que, sea cual sea su contenido, es preferible a cualquier guerra. Tesis que representa el epicentro de la apuesta pacifista del de Rotterdam en el sentido de que “la paz, por inicua que sea, es preferible a la más justa de las guerras” (1964: 100, 131, 133, 137)<sup>240</sup>.

Con todo ello, Erasmo concluirá que es necesario instruir al príncipe en las artes de la paz ya que el objetivo principal del príncipe no será otro que el gobierno de la paz y su mantenimiento (Erasmo, 1964: 69). De manera que el de Rotterdam no desaprovechará la ocasión cuando se le ofreció la posibilidad de adoctrinar al príncipe Carlos V para inculcarle la forma como él entendía la política, la sociedad y la vida en sentido amplio. A este respecto, resulta ciertamente interesante, como ya he puesto de relieve, la insistencia por parte de Erasmo en insertar la cuestión de la paz en la agenda del príncipe<sup>241</sup>. Esto supondrá la más alta expresión del pacifismo y el moralismo político de

---

<sup>239</sup> Para ser exactos, el concepto que realmente defiende Erasmo es el de “hermandad universal” (1964: 136). Sin embargo, entiendo que es una idea rectamente interpretable en el sentido del concepto de “fraternidad universal” que vimos con más detenimiento anteriormente al abordar la cuestión cosmopolita.

<sup>240</sup> Me ocuparé de este interesantísimo debate sobre el lugar exacto en el seno del debate guerra-paz al final del presente epígrafe.

<sup>241</sup> Alejando, incluso, la decisión bélica de los ministerios de defensa, es decir, del estamento militar como reza la famosa máxima de Clemenceau (Erasmo, 1964: 133).

Erasmus, en el contexto de un escrupuloso respeto de la libertad cristiana<sup>242</sup>. Llega incluso a afirmar, Erasmus, la imposibilidad teológica de pensar en una guerra cristiana. Algo que considerará un ejemplo claro de oxímoron: “¿Osas llamarle Padre, tú que hundes el puñal en la garganta de tu hermano?” (Erasmus, 1964: 123 y 130).

Siguiendo este mismo orden de ideas, el buen gobierno se caracterizará por el respeto a las fronteras, lo que anula cualquier actitud expansiva que pudiera comportar una justificación, aunque fuera remota, del recurso bélico. Ello supondrá una cierta garantía de mantenimiento de la estabilidad y el *statu quo* (Erasmus, 1964: 70 y 97)<sup>243</sup>. Y, al mismo tiempo, también será un buen gobernante aquél que se ocupe de reformar las causas de la guerra<sup>244</sup>, dirá Erasmus, refiriéndose a la codicia o a la inestabilidad provocada, por ejemplo, por la hambruna<sup>245</sup>. Por ese motivo, Erasmus confiará en la importancia de una buena y justa distribución “de todo lo que es del príncipe” sin “avaricia ni ambición” como garantía, añadirá, de “no revolución”. Un objetivo implementable, por ejemplo, a través de una concentración del gravamen en las importaciones y no tanto en los productos necesarios (1964: 77-79).

Finalmente, esta educación cristiana del príncipe junto con la idea de fraternidad universal, llevará a Erasmus a recomendar las alianzas, la vía diplomática y la cooperación internacional como elementos clave en este nivel de la discusión política. Unas alianzas basadas en intereses comunes (económicos o culturales) y nunca con la intención de hacer la guerra sino todo lo contrario para lograr y firmar la paz (Erasmus, 1964: 95)<sup>246</sup>. Una gobernanza

---

<sup>242</sup> Tesis que sostiene Virgilio Ortega en su introducción a la edición de *La educación del príncipe cristiano* y de *Querrela de la paz* (1964: 9).

<sup>243</sup> Se deduce aquí un cierto conformismo político en el interior del pensamiento de Erasmus. Una aceptación del estado de las cosas que nos ayudará, más tarde, a comprender la fundamentación y el alcance de la conocida sentencia del de Rotterdam en la que antepone cualquier tipo de paz a la más justa de las guerras.

<sup>244</sup> “Hay que limpiar las Fuentes mismas de donde emana esa peste” (Erasmus, 1964: 131).

<sup>245</sup> Se intuye e introduce aquí un matiz en el sentido de una incipiente idea de paz positiva. Una idea, la de paz positiva, que conecta directamente con el concepto de violencia estructural. Una violencia estructural que Erasmus detectará y calificará de violencia económica en el sentido de un excesivo e injusto sistema impositivo que empobrece a la población y termina siendo “pretexto de guerra” (Puig de la Bellacasa, 2003: 564); convirtiéndose en violencia bélica

<sup>246</sup> Erasmus es, en este punto, ciertamente insistente al adjuntar una serie de consejos para los gobernantes que, seducidos por la idea de realizar una alianza pacífica, sepan conseguir dicho objetivo. Así las cosas, algunas de las indicaciones que dará Erasmus pivotan alrededor de las mismas que pueden constar actualmente en cualquier manual de cooperación y diplomacia internacional. Como por ejemplo: no romper los acuerdos a la primera (criterio de *ultima ratio*), establecer alianzas sobre principios básicos (en relación a cuestiones generales evitando

mundial que terminará por completarse mediante la creación e institucionalización de organizaciones internacionales de arbitrio, en el sentido de consolidar una “conjura internacional contra la guerra” (1964: 131 y 134). Algo que puede leerse sin mucha dificultad como un símil en el tiempo a la Organización de Naciones Unidas o la Corte Internacional de Justicia, entre otras instituciones internacionales.

En suma, el gobierno del príncipe deberá guiarse, como se ha visto, por el principio de paz y por ello el príncipe tendrá que adquirir cuantas más artes de la paz mejor, sin otra limitación que la tratar con justicia, equidad y respeto a los suyos. Una actitud del gobernante que supondrá la antesala de la paz y que se podrá (y deberá) apoyar en buenas leyes, rectos funcionarios y magistrados y una constante preocupación por los suyos. Todo ello como símbolo de respeto a la república y a lo público, siendo lo dañino lo único no respetable (Erasmus, 1964: 101). Precisamente, es gracias a este último argumento que introduce Erasmo, la posibilidad o el deber de no respetar lo dañino, a través del cual me planteo la última cuestión en relación con este autor. Me estoy refiriendo aquí al verdadero alcance del pacifismo del de Rotterdam, la verdadera posición que tomará la cuestión de la justificación de la guerra y la violencia en el seno del pensamiento y la obra de Erasmo. O lo que es lo mismo, su ubicación exacta a tenor de las categorías anteriormente exploradas en relación con el *war-and-peace debate*<sup>247</sup>.

Resulta ciertamente complicado apostar por una afirmación rotunda y sin matices, en el sentido de situar el de Rotterdam entorno al pacifismo absoluto. Ello se debe a que Erasmo, como se ha ido viendo, se muestre algo ambivalente e incluso a veces contradictorio en este punto. Ello se debe a que “Erasmo varía sus puntos de vista” (Alvar, 2002: 34). Aunque, por encima de todo, ello no “invalide el hecho de que, en su tiempo, Erasmo propugnara una nueva espiritualidad basada en la dignidad humana, el conocimiento, la libertad intelectual, el sentido de lo universal, que chocó tanto con la rigidez escolástica apoyada por Roma (...) como con los principios del luteranismo” (Delgado Cabrera, 2004: 54). Es decir, sin que una discusión profunda y las conclusiones que de ella se deriven nos desplacen al de Rotterdam del amplio

---

entrar en particularidades fácilmente discutibles) y negociar en función de las posibilidades reales de cada una de las partes para con el resto (Erasmus, 1964: 96).

<sup>247</sup> Ver epígrafe 3.2.



marco del pensamiento pacifista. Así las cosas, la pregunta que se debe resolver no es otra que la que se cuestiona si realmente Erasmo fue un pacifista absoluto o, por el contrario, llegó a aceptar algunos supuestos de *iusta causa*, sobre todo en relación con el criterio de legítima defensa.

Como digo, sobre esta cuestión la obra de Erasmo resulta ambigua y confusa ya que aporta argumentos en ambas direcciones del debate, aunque con intensidades distintas. Es decir, existen motivos para considerar a Erasmo una referencia del pacifismo absoluto y razones para matizar esta afirmación y desplazarlo, relativamente, hacia los márgenes del *pacifism*.

Los argumentos para situarlo en el marco del pacifismo absoluto proceden, en gran medida, de la conocida y comentada proposición erasmiana en la que afirma rotundamente que “no hay paz tan inicua que no sea preferible a la más justa de las guerras” (Erasmo, 1964: 131)<sup>248</sup>. Así las cosas, la versión absoluta del pacifismo de Erasmo se sostiene también sobre la base de una crítica directa a los argumentos que justificarán las guerras, haciendo especial hincapié en la cuestión de la guerra punitiva (Erasmo, 1991: 195) e incluso llegando a criticar la legítima defensa contra la que elaborará un discurso en base a la doctrina de la otra mejilla desde la perspectiva del perdón y la caridad cristiana (Erasmo, 1991: 155). Un rechazo a la legítima defensa que se expresará también de forma directa a través, por ejemplo, de la inicial negativa a hacer la guerra a los turcos que encontramos en *La educación del príncipe cristiano*: “ni aun contra los turcos debe moverse la guerra por moverse”(Erasmo, 1964: 107)<sup>249</sup>. Reafirmando lo que ya apuntó en 1508 en el adagio donde había desarrollado la idea que *La guerra es dulce para quienes no la han vivido* (Erasmo, 2008: 192)<sup>250</sup>. En todo caso, la condena y negativa de Erasmo en relación a la guerra parece ser absoluta sobre la base de su

---

<sup>248</sup> Argumento que encaja, sin excesivo problema, en relación a esa postura conformista con el *statu quo* que veíamos anteriormente en el seno del pensamiento del de Rotterdam.

<sup>249</sup> Se debe avisar aquí, como veremos al final del presente epígrafe, que la cuestión de la guerra contra los turcos terminará siendo para Erasmo una especie de Talón de Aquiles en relación con su posición de pacifista absoluto. Retomaré, como digo, esta cuestión más adelante, sin perjuicio de que quede, por el momento, hecha esta pequeña puntualización que he considerado necesaria y que intenta explicar el calificativo “inicial” de mi argumentación.

<sup>250</sup> Como apunto en la nota anterior, el debate sobre la legítima defensa *stricto sensu* en la obra de Erasmo supone una cuestión delicada y compleja, siendo, además, un aspecto clave en el marco de la presente investigación doctoral, por aquello de la *iusta causa* como criterio de demarcación. Por todo ello, he desplazado esta cuestión fundamental en Erasmo al final del presente epígrafe donde, al mismo tiempo, discutiré acerca de la verdadera expresión del pensamiento pacifista del de Rotterdam; en el sentido del binomio relativo-absoluto.

profundo convencimiento de la palabra de Cristo: “después que Cristo ordenó envainar la espada, ya no le está permitido al cristiano combatir” (Erasmus, 2008: 173)<sup>251</sup>.

Muy probablemente esta serie de negaciones del derecho a la guerra provengan, como hemos visto, de la pésima visión de Erasmo sobre el proceso bélico. Un recurso basado en la maldad, que genera un exceso de externalidades negativas<sup>252</sup> e incluso algo relativo a la enajenación mental (Erasmus, 1984: 70). Precisamente, en este mismo orden de ideas, cabe señalar también la defensa que Erasmo de Rotterdam terminará realizando de lo que podemos traducir como una incipiente articulación de la acción política noviolenta y, a la postre, adoptando esta actitud noviolenta como cosmovisión.

Sería una noviolencia pasiva, en el sentido de no resistir al mal, es decir, doctrina de la otra mejilla como respuesta al errado derecho “a repeler la violencia con violencia” (Erasmus, 1991: 159-160). Pero también una noviolencia activa que entiende que cuanto mayor sea el daño mayor deberá ser la cura, es decir, el esfuerzo. Una noviolencia activa que proviene de lo trascendental, de Dios, el que “te quiere esforzado, y no indolente” (Erasmus, 1991: 73) ante el reto que, como señala Jaume Medina<sup>253</sup>, supone “luchar contra el pecado original (...) a través de la bondad” (Erasmus, 1991: 30). Antepone la resistencia activa a la pasiva, como más adelante también defenderá Gandhi (1962)<sup>254</sup>. Una posición que terminará criticando la conversión (o mantenimiento) de la cristiandad por la vía de la espada al preguntarse porque “si la religión se ha establecido con la fuerza de las armas, si se ha confirmado con la espada (...) defendámosla con las mismas ayudas. Pero si todo eso se ha llevado a cabo por otras vías, ¿por qué echamos mano a recursos paganos como si desconfiáramos de la ayuda de Cristo?” (Erasmus, 2008: 187). Lo que nos

---

<sup>251</sup> Especialmente interesante resulta aquí hacer referencia la interpretación que Erasmo hace sobre la cuestión bélica en el seno del mensaje cristiano. En este sentido, se advierte como el de Rotterdam no tiene duda alguna sobre la cuestión: “si Cristo habilitó la guerra (...) ¿cómo se pasó toda la vida predicando paciencia?” (Erasmus, 2008: 174).

<sup>252</sup> Para Erasmo serán “daños irreparables” (1964: 104-107).

<sup>253</sup> Autor del estudio preliminar a la edición de *El manual del caballero cristiano* (1991) que se ha trabajado para la presente investigación.

<sup>254</sup> Muy ilustrativa resulta aquí la defensa de la noviolencia que hace Erasmo en el sentido, incluso, de sustituir lo violento: “Pero antes es necesario abandonar las armas de Saúl, que estorban y no son provechosas (...). Después, cogerás cinco piedras (las cinco palabras de Pablo dichas con cordura (...). Luego armarás tu mano con la honda. Con estas armas tendrás suficiente para derrotar al único enemigo nuestro, el padre de la soberbia: Satanás. Como lo venció Jesús” (Erasmus, 1991: 83).

confirma, de nuevo, la preferencia del roterdamés por una cruzada cristiana basada en el diálogo, la palabra y la capacidad de convencimiento del mensaje de Jesús, en el sentido de: “si queremos vencer con Cristo, ciñámonos la espada de la palabra del Evangelio, cojamos el yelmo de la salvación y el escudo de la fe y el resto de la armadura verdaderamente evangélica” (Erasmus, 2008: 191).

Finalmente, como he ido apuntando, la posición pacifista absoluta de Erasmo se puede completar a través de varias apuestas del autor en relación con el concepto de fraternidad o hermandad universal (Erasmus, 1964: 82): una concepción optimista de la cuestión relativa a la ontología humana (Alvar, 2002: 30); una apuesta por las alianzas internacionales siempre que no sean para hacer la guerra (Erasmus, 1964: 95-96). Y, finalmente, una condena explícita al criterio de *iustum bellum* ya que, según el autor humanista, supone un ejemplo de “degeneración de lo cristiano” (Erasmus, 2008: 162) ya que “a todos nos parece justo lo nuestro” (Erasmus, 1964: 104). Lo cual nos ayuda a entender sin problemas cómo y porque el de Rotterdam no considerará justa la acción punitiva al considerarla vengativa e inoperante ya que “no borra el daño” (Erasmus, 1991: 195). Esto llevará a Erasmo a recomendar “el olvido de pasadas contiendas” a Carlos I, Maximiliano I, Enrique VII o Francisco I (Alvar, 2002: 31).

Una crítica a los criterios de *ad bellum* que acompañará con sendos apuntes sobre *in bello* e incluso *post bellum*<sup>255</sup>. En este sentido y como no podía ser de otra forma, Erasmo aboga por criterios de proporcionalidad que invitan a librar la guerra justamente (1964: 103)<sup>256</sup>. Unas recomendaciones para librar la guerra con arreglo a Cristo en el sentido de incorporar la cautela como principio estructurador de toda acción y la suma prudencia. Así como, también, en base

---

<sup>255</sup> Este punto puede interpretarse como una incoherencia pero no lo es, ya que Erasmo descartaba la guerra por muy justa que fuera, o bien como una apuesta firme en el sentido de un “*realistic pacifism*” (Cortright, 2008: 334). Es decir, que no se queda simplemente en el plano idealista e ideológico sino que termina aportando útiles prescripciones en el caso de que la realidad acontezca distinta a lo deseado. Dicho de otro modo, parece como si Erasmo (como muchos otros pacifistas realistas) desaconsejan y censuran la guerra sin que ello suponga que, en el caso de producirse, no pueda uno subrayar la necesidad de que se libere con proporcionalidad y rectitud. Es decir, la apuesta por unos mínimos avisos sobre el *in bello* no debe que interpretarse como una automática aceptación de la guerra.

<sup>256</sup> Aunque el propio autor lo considerará algo quimérico (1964: 106) al causar la guerra, irremediamente, una serie de daños irreparables (1964: 104, 106 y 107). Siendo precisamente este uno de los argumentos clásicos del pacifismo absoluto, la discusión (frente, por ejemplo, a la tradición de la TGJ) sobre los daños colaterales o las víctimas civiles, los no combatientes.

al criterio que ya aparece en San Agustín como el de la *recta intentio* (Erasmus, 1986: 758-759). Añade, Erasmus, una recta intención no solo de los combatientes sino, también, por parte del príncipe, el cual no deberá utilizar la guerra para su propio beneficio: “si no se persigue solo la tranquilidad del Estado sino la codicia y el egoísmo, entonces Dios se enojará” (Erasmus, 1986: 457-459). Es decir, siempre debe guerrear el príncipe en virtud de un interés común. Un interés común que cobra en Erasmus cierta importancia al enunciar el belga la importancia de que la guerra “tenga consenso entre los ciudadanos” (Erasmus, 1986: 483-486). Mientras que, en relación con el *ius post bellum*, el de Rotterdam terminará recomendando al príncipe vencedor de una batalla o una contienda que se dedique a la consolidación de la tranquilidad y la paz, alejándose de la tentación, la ociosidad y la avaricia (1991: 170).

Por el contrario, como ya se advirtió, existen también argumentos y elementos que invitan a matizar el pensamiento pacifista de Erasmus en el sentido de que “no fue un pacifista en el sentido estricto de la palabra” (Rimmel, 1999: 288). Y no sólo fruto, por ejemplo, de algún matiz realista en el sentido de aceptar la lógica amigo-enemigo de Schmitt (1991) al afirmar la necesidad de estar con Dios ya que, de lo contrario, se está contra él (Erasmus, 1991: 69). O por compartir un punto de partida algo hobbesiano al considerar “la vida como una milicia (...) llena de peligros y trampas” (Erasmus, 1991: 67). Sobre todo, por algunas afirmaciones que realizará el de Rotterdam en el sentido de aceptar, en determinadas circunstancias, la guerra. Un recurso bélico que situará el de Rotterdam en el marco de legítima defensa. En este sentido, encontramos en varias de las obras de Erasmus de Rotterdam alusiones directas e indirectas a este principio de justificación de la guerra.

Empezando por las segundas, Erasmus defiende la necesidad de apartar de la república aquello que le es perjudicial (Erasmus, 1964: 101)<sup>257</sup>, ya que considera la necesidad de “armar el alma de razones de la misma manera que armamos el cuerpo por miedo a la navaja del ladrón” (Erasmus, 1991: 75) y acepta que

---

<sup>257</sup> Cabe matizar aquí que Erasmus, en relación a la duda que puede surgir acerca del modo que éste aconseja para apartar lo perjudicial de la república, se muestra más partidario de un “buen gobierno, unas buenas leyes, la elección de buenos maestros y edificantes sacerdotes” (Erasmus, 1964: 102) antes que el recurso a la legítima violencia por parte del Estado. En todo caso, cabe aceptar la razonable duda de cómo materializar un objetivo tan complejo como es el de controlar aquello perjudicial para la comunidad renunciando, por completo, al uso de la fuerza. Una violencia que como digo, se entiende interpreta como legítima al ser ésta un elemento esencial que caracteriza, precisamente, al Estado.

mientras no llegue, desde el reino de Dios, la salvación final “toda esperanza y salvación dependa de las armas” (Erasmus, 1991: 85), haciendo referencia a la necesidad de “dar muerte al impío, que no al hombre” (Erasmus, 1991: 155). Lo cual supone un incipiente reconocimiento de la legítima defensa individual pero también colectiva y, al mismo tiempo, confirma en cierta medida la tesis de Rimmel (1999). Que hace una hipótesis sobre el pensamiento de Erasmus que sitúa la herencia intelectual de éste en el marco del *pacif-ism* antes que del pacifismo absoluto. Es decir, que interpreta la negativa a la pena de muerte que se desprende de los escritos de Erasmus, pero no niega el recurso (últimísimo, si se quiere) a la violencia legítima por parte del príncipe en el sentido siguiente: “¿puede el príncipe recurrir al castigo? Sí, pero que no suprima al hombre” (Erasmus, 1964: 85). Siempre y cuando, dicho sea de paso, se trate de un recurso a la violencia en términos de una clara e indudable defensa en sentido estricto<sup>258</sup>. Pero avancemos un poco más.

Así las cosas, el último de los argumentos, el más claro y evidente por su vinculación directa con el criterio de legítima defensa, residen principalmente en una de las obras zagueras de Erasmus. Me estoy refiriendo aquí a *Ultimísima consultatio de bello Turcis inferendo* (Ultimísima consulta sobre si se ha de hacer la guerra a los turcos) que vio la luz en 1530. En esta obra, en la que aborda la cuestión de la guerra con el Imperio Otomano, recuperará por un lado, y matizará, por el otro, afirmaciones y posiciones en relación con la justificación del recurso bélico<sup>259</sup>.

---

<sup>258</sup> Es decir, a tenor de la propuesta de *war-and-peace debate* que he apuntado en el epígrafe 3.2.3.2. la opción de Erasmus de Rotterdam, una vez desplazado del pacifismo absoluto al *pacif-ism* se asemejaría a la que defenderá, siglos más tarde, Galtung y la posición internacionalista. Esta identificación se sostiene sobre la base de la estricta legítima defensa que defiende el de Rotterdam (1991: 75). Una legítima defensa que también incorporará el criterio colectivo (responsabilidad de proteger, si se quiere).

En este sentido, se debe recordar la diferenciación hecha entre la *peace research* y el DIP en virtud de una interpretación sobre las alternativas de defensa al uso en ambas propuestas. Como he dicho, la investigación por la paz optará por una alternativa armamentística en términos de defensa no provocativa (Buzan, 1991: 382-389). Mientras que, como se desprende del SSC que encontramos en la propia carta de Naciones Unidas, aunque se esté habilitando, en todo momento, un derecho a la legítima defensa ello no implica una obligatoria conversión de los arsenales. Sin perjuicio de que la ONU haya hecho hincapié en la cuestión del transarmamento o el *arms control*. Así las cosas, si entendemos que Erasmus apoya un incipiente principio de legítima defensa colectiva, la opción por el transarmamento quedaría en entredicho al ser incompatible con una posible intervención necesaria.

<sup>259</sup> En este sentido, cuando me refiero a que Erasmus recupera algunas ideas apuntadas en obras precedentes, estoy sugiriendo que el de Rotterdam retomará la justificación de la guerra que él mismo había señalado aunque de forma residual a lo largo de sus diversos trabajos: “no pretendo condenar todas las guerras contra los turcos, si son ellos los que nos atacan por propia iniciativa” (Erasmus, 2008: 193). Una afirmación en la que, por un lado, se aprecia cómo

Así las cosas, Erasmo terminará, como venimos apuntando, por aceptar la batalla contra los turcos por motivos de legítima defensa del principado, que no de cristiandad<sup>260</sup>. Una rotunda afirmación y aceptación del recurso bélico que, incluso presentándolo bajo el criterio de *ultima ratio* en el sentido de que “todo se debe apurar antes que la guerra” (Erasmo, 1986: 457-459) nos aleja, ciertamente, a Erasmo del núcleo duro del pensamiento pacifista absoluto (Rimmel, 1999: 288). De todos modos, y en relación con esta última cuestión referida a la legítima defensa como justa causa el análisis merece alguna consideración más.

Cierto es, como venimos relatando, que no es la primera ocasión en la que aparece la cuestión de la guerra contra los bárbaros en la obra de Erasmo<sup>261</sup>. Pero es preciso señalar, por la importancia que ello tiene, como en la *Declaratio de bello turcis* (1530), el de Rotterdam llegará a defender un principio de legítima defensa colectiva en el sentido que apunta el artículo 51 de la Carta de la Naciones Unidas<sup>262</sup>.

Aun así, el derecho a la legítima defensa a través de la guerra, es decir, el derecho que tiene (o tendrá) el príncipe para hacer la guerra se ve en Erasmo ciertamente rebajado. Es una rebaja que se entiende a través de muchas de las indicaciones del de Rotterdam. En este sentido, hay que referirse al criterio de *ultimísima ratio*, a la estricta función defensiva que se le atribuye, a la crítica sobre el proceso bélico que no desaparece (incluso habiéndolo justificado) y a las múltiples reservas que, respecto del príncipe, terminará enunciando nuestro autor (Erasmo, 1986: 105). Aunque ello no quite que finalmente, en virtud de lo

---

se enuncia sin complejos el criterio de justa causa por legítima defensa (se encuentra en *Dulce bellum inexpertis* de 1515, quince años antes de *Consultatio de Bello turcis inferendo* donde terminará por aceptar, aunque con reservas, la necesidad de defenderse frente al bárbaro invasor). Y, por el otro, se debe entender como una consecuencia del pensamiento teológico del autor, en el sentido que él ya había puntualizado; entendiéndolo que “si lo que dice Cristo está reñido con nuestra vida, está permitido una interpretación retorcida” (Erasmo, 2008: 163).

<sup>260</sup> Es importante tener presente como Erasmo condenará toda acción bélica ofensiva incluso cuando la justificación sea la expansión de la fe cristiana (Erasmo, 2008: 186 y Blanco, 2010: 84).

<sup>261</sup> Se puede hacer referencia aquí a la preferencia y deseabilidad que apunta Erasmo en relación a una guerra contra enemigos de la misma religión o “contra enemigos de nuestra fe” (Erasmo, 1964: 134). Apostando claramente el de Rotterdam por el supuesto de hecho que una guerra librada contra enemigos no cristianos es mucho más llevadera e incluso más fácil de justificar. Aun así, una vez más, Erasmo termina el argumento sobre la justificación última de la guerra marginando, precisamente, el recurso bélico ya que apostará en este caso por una solución más óptima como la de “traerlos (a los bárbaros) al cristianismo” (Erasmo, 1964: 135).

<sup>262</sup> En esta dirección apunta Alfredo Alvar al afirmar que Erasmo defiende que se debe “acudir en socorro de las naciones acosadas por los turcos” (Alvar, 2002: 33).

explorado, Erasmo termine por sentenciar que “frente al desafío se debe responder con criterios de guerra justa” (Servantie, 2005: 34).

En suma, varias son las conclusiones que podemos sacar sobre la aportación de este “autor de pensamiento y consulta” (Servantie, 2005: 12) clave para la comprensión de la evolución tanto del pensamiento pacifista antiguo como el moderno (Brock, 1972: 61 y 492). Son, incluso, algunas de estas conclusiones algo contradictorias entre sí.

En primer lugar, parece bastante claro que Erasmo es un autor importante en el seno de esta evolución del pensamiento pacifista que estoy construyendo. No en vano, algunas fuentes consultadas consideran que “no hay nadie que censure la guerra y alabe la paz con tanta insistencia en todo el siglo XVI” (Blanco, 2010: 71). O dicho de otro modo, Erasmo supone el referente del irenismo renacentista en contraposición con el belicismo de Juan Luis Vives o Luis de Molina (Alvar, 2002: 29). Sin embargo, hay que aceptar al mismo tiempo que el mismo Erasmo irá rebajando las máximas de paz, por encima incluso de la injusticia, lo que terminará suponiendo (como vimos) la aceptación del supuesto de legítima defensa; eso sí, siempre en sentido estricto. Un derecho a la guerra por legítima defensa que a su vez se verá rebajado, o controlado si se prefiere, por un sinfín de criterios prudenciales relativos al *ad bellum* mismo, pero también al *in bello*. De esta manera que el propio Erasmo no restará dramatismo y condena a esta guerra justificada a través de la legítima defensa (Erasmo, 2008: 183). Llega incluso a sospechar incesantemente de su propia aceptación de la guerra contra los turcos (Servantie, 2005: 42) en el sentido de preguntarse si tras la guerra no habrá otro interés oculto por parte de Carlos V (Erasmo, 1986: 100-105), o si en todo caso, la guerra no va a suponer un retroceso en materia de derechos civiles que mínimamente se habían ido consolidando (Erasmo, 1986: 874-881). Un debate que, en definitiva y como se ha podido comprobar, le acompañará durante toda su carrera vital e intelectual. Este debate que detectamos en Erasmo, es una buena imagen y metáfora de la discusión que, como se ha visto y se irá viendo, existe entre pacifista absolutos y pacifistas relativos; siguiendo las categorías de Ruiz Miguel.

#### **4.1.4.2. El órdago a la obediencia de Étienne de la Boétie.**

En 1530, seis años antes del fallecimiento de nuestro príncipe humanista Erasmo de Rotterdam, nació en la francesa localidad de Sarlat, Étienne de la Boétie. Es otro referente a tener en cuenta, el cual, tras la consolidación del poder político que años antes teorizó Maquiavelo, indagará sobre la cuestión de la obediencia voluntaria, su relación con la autoridad y el poder, aportando una nueva visión de la no violencia en el seno de la tradición del pensamiento pacifista (Díaz del Corral, 1987: 41). En el seno de una familia acomodada de militares y juristas, este futuro escritor y consejero del Parlamento de Burdeos recibió una educación cristiana y convencional. Lo que le empujó a licenciarse en Derecho por la Universidad de Orleans donde se puso en contacto con las emergentes ideas humanistas y reformistas. Obtuvo el título en Derecho en 1553, cinco años antes de que escribiera su obra más importante, la de más impacto, y la que justifica en gran medida su encaje en este repaso histórico a la formación y construcción del pensamiento y la conciencia pacifista. Me estoy refiriendo aquí al *Discours de la servitude volontaire ou le Contr'un* (*Discurso sobre la servidumbre voluntaria o el Contra uno*).

Volviendo al repaso biográfico de este teórico revolucionario, católico y libertario, añadiremos que justamente el mismo año que se licenció ingresó como consejero en el Parlamento de Burdeos. Tarea política que culminará siendo partícipe del grupo que, junto con Michel de l'Hospital, mediará en las negociaciones entre católicos y protestantes para poner fin a las diversas guerras de religión que se desencadenaron tras la reforma luterana. Tres años más tarde, en 1563, Étienne de la Boétie fallecerá en Germingnan como consecuencia de una de las plagas de peste que sacudió el viejo continente durante este siglo XVI.

Cuatro son los aspectos a destacar del pensamiento y la obra de De la Boétie. En primer lugar su punto de partida humanista al situar al hombre, en libertad, en el centro de todo el razonamiento final<sup>263</sup>. Así mismo, la capacidad de raciocinio que caracterizará, también, el periodo renacentista y que se consolidará con la Ilustración, permanece presente a lo largo del pensamiento

---

<sup>263</sup> Posicionamiento que heredará del pensamiento estoico presente en la educación del francés que se traduce, como bien indica José María Hernández Rubio en el estudio preliminar de la edición del *Discurso sobre la servidumbre voluntaria o el Contra uno* que he utilizado, en una "creencia en la grandeza del espíritu humano" (2010: XXI).



político y social de Étienne. No en vano, el Discurso sobre la servidumbre voluntaria puede considerarse un texto de aquellos a los que Erasmo hizo referencia con alabanza y buenas palabras. Una obra que se alejaba de la terrenal locura.

En segundo lugar hay que destacar, también, la apuesta aperturista por parte de De la Boétie en el sentido lograr un cambio político. Intuyéndose, ciertamente, matices democráticos como trasfondo teórico. Así las cosas, no es de extrañar que el propio Étienne afirmara, con rotundidad, la irracionalidad del poder concentrado en una persona (De la Boétie, 1986: 5), su feroz crítica a la tiranía (De la Boétie, 1986: 56) y una defensa sin paliativos de la libertad como derecho innato del hombre (De la Boétie, 1986: 17). Recuperaré todo ello más adelante.

En tercer lugar, se debe remarcar el carácter pacifista (aunque también revolucionario, de ahí en parte su novedad) de la Boétie. En este sentido, el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* se considera como uno de los primeros ensayos, por no decir el primero, que propone la idoneidad de la no colaboración como método de lucha, como herramienta de transformación social. En realidad, la desobediencia civil y la no colaboración que defiende De la Boétie se deriva de haber descartado previamente, fruto de una particular conceptualización del poder que abordaré enseguida, el tiranicidio; es decir “de la muerte física del tirano, porque para él (para el autor) *matar* a un tirano consiste en destruir su poder mediante el retiro no violento del apoyo o consentimiento a su autoridad” (Ormazábal, 1986: 20). Mientras que, por otro lado, la importancia que dará De la Boétie a la libertad en sentido liberal y, por ello a la necesidad de suprimir la esclavitud<sup>264</sup>, así como también, a educar al pueblo en estos valores, junto con las capacidades de la obediencia (en el sentido actual que toma la educación por la paz) se pueden interpretar como el desarrollo de una incipiente, y muy básica, idea de paz positiva (De la Boétie, 1986: 26).

Finalmente, en cuarto lugar, encontramos la cuestión más importante a tener en cuenta en relación con las enseñanzas de Étienne de la Boétie. Es decir, su teorización sobre el poder político, la autoridad y la obediencia. Una

---

<sup>264</sup> Sigo aquí las apreciaciones del estudio preliminar a la edición que he trabajado del *Discurso sobre la servidumbre voluntaria o el Contra uno* por parte de José María Hernández Rubio (De la Boétie, 1986: XLVII).

importantísima e innovadora aportación que será rescatada por numerosos activistas y teóricos de la no violencia durante los siglos XIX y XX (Falcón y Tella, 2000: 359). Como por ejemplo Gene Sharp, tal y como él mismo reconoce directamente en su principal obra *The politics of nonviolent action* (1997: 34)<sup>265</sup>.

En esta línea, Étienne de la Boétie elaboró una teoría descriptiva y prescriptiva del poder. Sobre la primera de las cuestiones, como he ido apuntando, De la Boétie entenderá que el poder político (en la mayoría de los casos poder del tirano) descansa sobre la voluntaria obediencia por parte del pueblo. Una obediencia que se fundamenta sobre la base de una percepción de legitimidad por parte de la ciudadanía, por parte de los dominados respecto del dominante. A su vez, esta legitimidad acontece como consecuencia de dos causas, como el mismo autor señalará al final de la obra. Un primer motivo relativo a la costumbre, a la tradición<sup>266</sup>, de forma que “los tiranos, para asegurarse, no solamente han procurado siempre acostumbrar al pueblo a su obediencia y servidumbre, sino incluso a su devoción” (De la Boétie, 1986: 43). Entendiendo que el tirano necesita esta obediencia como condición necesaria e incluso suficiente para el desempeño de sus funciones o deseos. La segunda de las razones que Étienne de la Boétie pone encima de la mesa se centra en explicar cómo se produce concretamente este proceso de obediencia y servidumbre. Según el francés, ello se debe por una cierta conveniencia relativa a las ganancias que esta obediencia puede producir. De la Boétie es aquí ciertamente crítico con el individuo al que define como siervo por interés ya que para él la servidumbre tiene lugar ya que “se llega a (...) favores por las ganancias que se tienen con los tiranos (De la Boétie, 1986: 45). Llegando a afirmar, incluso, que “no son las armas (...) sino un entramado de seguidismo por conveniencia” (De la Boétie, 1986: 44) y, por si fuera poco, llegará a afirmar que “es el pueblo el que se esclaviza, el que se corta el cuello (...) el que abandona su independencia” (De la Boétie, 1986: 11-12).

---

<sup>265</sup> Curiosamente, como bien señala Falcón y Tella (2000: 360) las enseñanzas de Etienne de la Boétie pasaron, ciertamente, desapercibidas entre los autores contemporáneos a la corta vida del joven católico libertario. Más allá de la estrecha relación con Michel de Montaigne, quien publicó finalmente el ensayo en cuestión (Tubau, 1969: 23-34).

<sup>266</sup> Una primera explicación que, ciertamente, encajará con el primero de los tipos de legitimidad que, siglos más tarde, enunciará Max Weber junto con la legitimidad carismática y la legal-racional (Weber, 1967: 85). Los tres tipos ideales con los que, a partir de la aportación del alemán, operará la ciencia política moderna.

Esta es la descripción del poder entendido como una relación entre dominado y dominante. Un proceso que tiene como resultado la obtención, por parte del gobernante mayormente tiránico, de un poder social y político entendido, ahora sí, como un recurso. Sin embargo, la exhortación de Étienne de la Boétie no termina, como ya apunté anteriormente, con la simple descripción de este proceso, sino todo lo contrario. De la Boétie completará esta explicación con una clara apuesta prescriptiva de lo que debe suceder y acontecer en virtud de lo que el francés considera como natural, es decir, en relación a la idea de libertad. Por ello, entenderá De la Boétie que lo natural será respetar esta libertad, siendo aquí la injuria no respetarla (De la Boétie, 1986: 17). Así las cosas, la tiranía del feudalismo y el absolutismo (sistemas apoyados curiosamente por los padres de Étienne) deberán ser condenados como malos sistemas de gobierno y distribución del poder<sup>267</sup> ya que en ambos no se respeta, como decimos, esa libertad innata que se deduce del hombre. La justicia se materializará, en relación con la cuestión del poder político, cuando se respete dicha libertad. Es decir, cuando la servidumbre sea voluntaria *stricto sensu*; o lo que es lo mismo, sin coacción ni inducción de ningún tipo. Muy ilustrativo resulta aquí el comentario de José María Hernández Rubio al rescatar a Anne Duborg, maestra de Étienne, quien ya escribió en su momento que solo se debe obedecer al rey si éste no hace cosas que van en contra de Dios” (De la Boétie, 1986: XXXIII). Y es que en realidad, lo natural (nuestro deber ser) es desobedecer lo tiránico y absolutista, completará De la Boétie. Ya que “no hay nada más contrario a Dios que la tiranía” (De la Boétie, 1986: 56). La respuesta, pues, a la pregunta de si es obligado obedecer siempre será claramente negativa<sup>268</sup>.

Así las cosas, el resultado de este diagnóstico del poder y de estas relaciones político sociales no será otro que la defensa, por parte de Étienne de la Boétie,

---

<sup>267</sup> En este sentido, cabe matizar como De la Boëtie no discute la monarquía sino que se opone a ella cuando acontece injusta, aceptando incluso que el poder de muchos pueda resultar tiránico. En realidad, la postura del francés no es otra que la de sospechar que no pueda existir un buen gobierno siempre que éste esté concentrado en manos de una sola persona. En todo caso, prefiere “dejar esta cuestión reservada a otro momento ya que exige su tratado aparte” (De la Boëtie, 1986: 6)

<sup>268</sup> José María Hernández Rubio ya hace hincapié a esta cuestión en el estudio preliminar al que ya he hecho referencia (De la Boëtie, 1986: XLIV – XLVII) llegando incluso a insertar a nuestro libertario francés en la línea de Heródoto, Plutarco, Tácito y Dante. Autores que sostenían que la idea de libertad se entendía en sentido individual (“para uno mismo”). En esta línea, terminará afirmando Hernández Rubio (como lo hará De la Boëtie) que “los hombres nacen libres (...) si están en forma de servidumbre es por costumbre o ignorancia”.

de un derecho de insurrección interpretado, incluso, como un derecho natural como consecuencia de esa conceptualización de la libertad como algo innato y natural. De la Boétie es aquí esclavo de sus postulados de partida y sus interpretaciones. Aunque, intuyo que muy probablemente este era el punto discursivo al que quería llegar<sup>269</sup>. Es decir, una defensa sin complejos de la

---

<sup>269</sup> Sigo aquí las conclusiones a las que llega Iván Tubau en su particular estudio de esta obra presentado como Tesis de Licenciatura en la Facultad de Letras de la Universidad de Barcelona en 1969. En este Trabajo, Tubau realiza un completo estudio de las traducciones y ediciones que se realizaron tras la aparición en del *Discours* en 1574, llegando a la conclusión que, salvo algunas excepciones (como por ejemplo las ediciones de Bonnefon de 1892 y 1922), cabe interpretar la obra de De la Boétie en sentido revolucionario (Tubau, 1969: 124-134).

En realidad, Tubau trabaja un total de cinco ediciones y seis traducciones. Lo interesante del trabajo de Tubau es, sin duda, la interpretación que realiza de todas ellas de forma aislada pero también poniendo el contenido de cada obra en común con el resto y, por supuesto, con el original *Discours*. Así las cosas, Tubau detecta algunas diferencias interpretativas que deben tenerse en cuenta. De esta manera, sostendrá Tubau, la primera de las ediciones analizadas es la de Vermorel (1866) y en ella observa como el editor interpretará a De la Boétie en la línea del pensamiento revolucionario que llegaría (para quedarse) a partir de la segunda mitad del XVIII. La segunda visión a la que se hace referencia son las dos ediciones de Bonnefon (1892 y 1922). En ellas, Tubau interpreta un cierto giro conceptual en el sentido de que el *Discours* ya no es una obra para el pueblo sino para una élite académica de eruditos y, por lo tanto, no se trata tanto de un manifiesto revolucionario sino de un tratado filosófico sobre la base de una idea "utópica, aunque grande y noble" (Tubau, 1969: 126). La tercera versión, la de Hem Day (1954) devuelve a De la Boétie al terreno de la revolución y el cambio social situándolo, incluso, cerca del ideario anarquista al, considerar Tubau sobre Day, que el segundo interpreta que De la Boétie no critica los abusos de autoridad sino el principio mismo de autoridad. Preconizando, añadirá Tubau, una revolución personalista. Una visión, la de Hem Day, muy similar a la de la traducción argentina de 1968 a cargo de Cappelletti. En cuarto lugar, encontramos la edición de François Hincker (1963) con un marcado carácter y una acentuada interpretación en clave marxista. Hincker interpreta a De la Boétie de igual manera que a Rousseau en el sentido de que ambos interpretan que el hombre ha nacido libre y se cuestionan porqué acontece esclavo. La respuesta de De la Boétie, como vimos, versará sobre una concreta estructura de dominación basada en una cadena de favores y beneficios, garantía última de obediencia. La quinta visión que trabaja Tubau es la traducción española de la Imprenta Olivares (1839). Gracias a ésta, conocemos la versión de Lemennais sobre el *Discours*; una interpretación que vinculaba la obra de Étienne "con una postura cristiana liberal, sin asociar en ningún caso libertad con anarquía" (Tubau, 1969: 129). Por su parte, la edición italiana de Fanfani (el sexto trabajo analizado por Tubau que vio la luz en 1864) vuelve a encuadrar la obra de De la Boétie en el seno de la tradición progresista y revolucionaria del pensamiento francés (como ya lo hiciera la primera de las versiones trabajadas, la de Vermorel). En séptimo lugar, encontramos la traducción estadounidense de Harry Kurz (1942). En ella se interpreta la obra de Étienne como un tratado sobre la libertad. Una idea de libertad que servirá, incluso, como antesala de la que terminará desarrollando el liberalismo anglosajón y, por ello, como fundamento de la posterior Constitución Americana escrita en 1787 y ratificada el año siguiente. La séptima traducción que trabaja Tubau es la española de José María Hernández Rubio editada en 1947 en pleno franquismo (se trata, aunque en una versión posterior, de la misma que he analizado para la presente investigación doctoral). Para Hernández Rubio, dirá Tubau, Étienne de la Boétie defiende una idea de libertad colectiva, es decir, más allá de lo individual. Por su parte, la novena versión del *Discours* es la traducción argentina de Cappelletti de 1968 que, como ya señalé más arriba, se asemeja a la interpretación de Hem Day aunque añade y subraya la importancia de la soberanía popular como idea subyacente. Una semejanza que se repite, en cuanto a interpretación, en el décimo trabajo analizado por Tubau. La traducción anglosajona del norteamericano Murray N. Rothbard (1975) quien interpreta el *Discours* como "un antecedente claro de las tesis anarquistas" (Tubau, 1969: 130). Sin olvidar la importancia que, según Rothbard, tiene el concepto de desobediencia civil (como resultado de la argumentación

necesidad de una revolución, de una insurrección que recupere esa libertad natural.

A propósito de esta cuestión revolucionaria, se desprende de Étienne de la Boétie que ésta debe tomar forma noviolenta en el sentido de retirar el consentimiento y la colaboración. Ello se debe principalmente al diagnóstico antes apuntado de que el tirano no basa su poder en las armas (De la Boétie, 1986: 44). Es decir, incluso aceptando que la cuestión del miedo o el terror por represalias juegue un papel importante en la construcción de la obediencia, De la Boétie sitúa como explicación última de ésta ese beneficio, esa tranquilidad o seguridad a la que he ido haciendo referencia. De este modo, no resulta extraño ni erróneo interpretar que el tratado de De la Boétie fuese un adelanto de lo que más tarde rezarán Thoreau o Gandhi en relación con el concepto de desobediencia<sup>270</sup>. De este modo, vemos cómo, independientemente de la convicción de Étienne de la Boétie por la noviolencia como herramienta de lucha y transformación social, se consolida aquí un criterio de mayor utilidad (en términos de eficacia y eficiencia) como ya vimos anteriormente al abordar las diferencias entre la noviolencia ética y la noviolencia pragmática (Burrowes, 1999: 100-101)<sup>271</sup>.

En suma, la obra de Étienne de la Boétie supone una importante e interesante primera piedra teórica y conceptual en el sentido de establecer una nueva vía de conceptualización y legitimación del poder. Una vía que pone en duda esa versión aristotélica del poder de que una parte puede hacer el bien en representación del todo. Pero no termina aquí la importancia del francés. Como

---

de Étienne) entendida como un acto colectivo revolucionario que no apunta sólo a la sustitución del tirano por otro sino a una mutación sistémica que mejore tal coyuntura política.

En suma, vemos como la mayoría de las ediciones e interpretaciones realizadas sitúan las tesis de De la Boétie en un contexto concreto del debate sobre el papel de la libertad, la voluntad general y el sistema democrático. Algo no muy difícil de aceptar si, a la postre, añadimos la biografía misma del católico y libertario francés, marcada por una fuerte amistad con Michel de Montaigne fruto, en parte, de una intensa coincidencia argumental entre ambos.

<sup>270</sup> Comparto aquí la exposición de José de la Colina que encontramos en el estudio preliminar de otra edición de *Discours* (De la Boétie, 2010: IX).

<sup>271</sup> En relación con el carácter noviolento del discurso de De la Boétie, cabe señalar la única duda que puede surgir al respecto en relación con la última de las afirmaciones que realiza De la Boétie. En este sentido, el autor afirmará que Dios tiene reservado un “castigo singular” para el tirano y sus cómplices (1986: 56). Una afirmación que, depende del alcance de este castigo implicaría un cierto distanciamiento no ya del pacifismo absoluto, sino incluso del *pacif-ism* ya que no estaríamos hablando de estricta legítima defensa. Una interpretación que, siguiendo las apreciaciones de Tubau, debe realizarse en sintonía con defensores posteriores de la noviolencia como Thoreau, Tolstoi o Tucker (1969: 130). Aunque también es cierto que De la Boétie no realiza ningún comentario más al respecto, sino todo lo contrario ya que precisamente termina su *Discours* con estas dos palabras: castigo singular.

se ha visto, no es sólo relevante su estudio y análisis del poder sino, sobre todo, su apuesta firme por una idea de libertad innata en y entre los hombres<sup>272</sup>, lo cual le lleva a defender la necesidad e incluso obligatoriedad de derrotar la tiranía y los gobiernos *de uno*. Algo que convierte, sin duda, el *Discours* en un referente teórico y práctico en tanto que manifiesto político de oposición (Tubau, 1969: 48-54) que será rescatado, como vimos y veremos, siglos más tarde por varios teóricos y activistas por la paz, la democracia y la justicia.

#### **4.1.4. El pensamiento pacifista en el marco de Westfalia.**

El renacimiento político avanzó paulatinamente hasta desembocar en el liberalismo clásico, teoría política que auspiciará conceptualmente las revoluciones americana, francesa e inglesa. Pasando previamente por el periodo descrito como la Ilustración. Pero vayamos por partes.

El siglo XVI, como se ha ido viendo, es el siglo de la ruptura en el seno de la Iglesia Católica fruto de la reforma (o revolución) protestante que protagonizaron Martín Lutero y Juan Calvino al reivindicar la vuelta a lo que interpretaron como los verdaderos valores del cristianismo primitivo. Europa, pues, sufrió sucesivas reformas luteranas que discutían la autoridad del papado y de la Iglesia católica. En Inglaterra, el autoritario rey Enrique VIII decidió separar la autoridad papal de su reino, y decidió establecerse como la cabeza visible de la Iglesia Anglicana. Estas confrontaciones religiosas provocaron la Guerra de los Treinta Años, que acabó con la supremacía de la Casa de Habsburgo en Europa tras el tratado de paz que pondrá fin a la misma: la paz de Westfalia. Un acuerdo firmado, principalmente, entre alemanes, franceses, españoles y suecos, supondrá a su vez la primera piedra del mapa geopolítico. Una nueva coyuntura política y jurídica en clara relación con el concepto de soberanía, como más tarde pondrán sobre la mesa David Held (2002) o Jürgen Habermas (1997). Un concepto de soberanía que dará forma a una nueva manera de organizar la *polis*. Me estoy refiriendo, sin duda, al Estado y más concretamente a su capacidad en reclamar para sí el monopolio legítimo de la fuerza; como varios siglos más tarde señalará Max Weber (2003). Algo

---

<sup>272</sup> Ni que decir tiene, aunque a veces no se diga, como Étienne de la Boétie apuesta firmemente por la validez del binomio libertad-igualdad y la necesidad de mantenerlo.

que, ni que decir tiene (aunque a veces no se diga), terminará afectando al movimiento pacifista y, también, a la teoría política del mismo. No en vano, Jean Defrasne, historiador del pacifismo, definirá este periodo con el título de “pacifismo y orden” (1983: 20). Una incipiente tendencia al ordenamiento de las relaciones internacionales que tendrá su traducción en el terreno de la promoción de la paz y la armonización de la política internacional mediante lo que he denominado como la lógica de la limitación, y regulación, de la guerra y las relaciones interestatales<sup>273</sup>. Y que, ni que decir tiene, terminará suponiendo la base para el posterior desarrollo del DIP hasta llegar a la posición doctrinal que ocupa actualmente (Truyol y Serra, 1998: 66-69) a través de la aparición de “tratados y ensayos sobre la idea de paz perpetua” (Truyol y Serra, 1998: 70-71 y 97-98).

El pensamiento pacifista también se desarrolla por contraposición a la soberanía estatal, en tanto ésta se identificaba con la noción de la violencia legítima. En este sentido, válidos son los ejemplos que pone Sabino Ormazábal sobre la mesa al referirse al levantamiento en Olite contra los excesos y las vejaciones de la compañía militar española que se tradujo en la negativa por parte de los habitantes de esta población navarra a prestar ayuda logística a las tropas (1575). Por otro lado, entre 1631 y 1634 las Juntas Generales de Vizcaya se negaron a ejecutar las órdenes del monarca Felipe IV dirigidas por el conde-duque de Olivares. Dos ejemplos de desobediencia clara y nocooperación en el que la cuestión de la violencia latía de fondo.

Sea como fuere, el movimiento político e intelectual que hay que destacar durante este periodo en relación con la evolución y desarrollo del pensamiento pacifista es, sin lugar a dudas, La Sociedad Religiosa de los Amigos o movimiento Cuáquero<sup>274</sup>. Un movimiento que surgió "de las tragedias y triunfos de largos siglos de afán espiritual, (...) lleva las marcas de la lucha espiritual que ha quedado atrás (...). Es también lo que es ahora, en parte por lo que se propone ser en el futuro" (Jones, 1946: 26).

---

<sup>273</sup> Tomo aquí el concepto de *limited war idea* de James Turner Johnson para referirme al abanico de autores (muchos de ellos precedentes de lo que he denominado como DIP) que se esforzaron en aportar declaraciones y tratados de regulación de las relaciones entre estados; es decir, de las relaciones Internacionales, con la intención de limitar los motivos que habilitaban un *casus belli*, así como las normas y reglamentos de un combate justo (1981: 190–228).

<sup>274</sup> El apodo “cuáquero” proviene del inglés y se relaciona con la idea de “temblor” ya que, según es sabido, la Sociedad Religiosa de los Amigos llegó para hacer temblar el nombre del señor (Brock, 1972: 255).

George Fox (1624-1691) fundó esta comunidad religiosa en Inglaterra hacia la mitad del siglo XVII situándose entre las dos grandes tradiciones que se acababan de consolidar en el viejo continente: la católica y la protestante. Y, en cierto modo, se les considerará como la traducción anabaptista y menonita del continente europeo (Brock, 1998: 28). Fox, que había nacido en una pequeña localidad de Leicester en el seno de una familia emergente obrera, integró desde pequeño el valor de lo religioso aunque no recibió una educación formal. Es decir, en cierta manera fue construyendo su cristiandad y educación de una manera autónoma; cuestión que más tarde se definirá, entre otras, el ser cuáquero<sup>275</sup>. Precisamente, su compromiso con el movimiento cuáquero le irá acarreado problemas con la justicia lo que le llevará, por motivos varios, a verse privado de libertad. Aunque ello no supuso un obstáculo para proseguir con su labor teológica, lo que muestra el fuerte compromiso de Fox con el proyecto que él mismo empezó. Un movimiento, el cuáquero, que destacará en el terreno del pensamiento y movimiento pacifista por su fuerte compromiso con el rechazo a la violencia, el fomento de las relaciones armónicas (sobre todo en el terreno de las relaciones interpersonales pero también aportando alternativas al modo de organizar las comunidades), un claro posicionamiento en favor de la objeción<sup>276</sup> de conciencia o en contra de la pena de muerte (Brock, 1998: 29 y ss.) y, en definitiva, por un claro “compromiso en buscar la paz y perseguirla” (Lederach, 2000: 99). Así las cosas, terminará por consolidarse, en el seno de la filosofía cuáquera, una marcada condena total de la guerra (Brock, 1997: 36). Lo que se traducirá, también, en el desarrollo de campañas de objeción fiscal, operando del mismo modo que con la defensa y promoción del derecho de objeción de conciencia<sup>277</sup>. Llegan a tener que asumir, incluso, una fuerte represión por parte de los aparatos estatales anglosajones (Brock, 1997: 50). Como vemos, el movimiento cuáquero se concentró básicamente en Inglaterra y en los todavía no Estados Unidos de América. Así las cosas, en ambos países el movimiento cuáquero logró

---

<sup>275</sup> Los cuáqueros reivindicaron, entre otras muchas cualidades humanas, la cuestión del “espíritu libre” (Brock, 1998: 30).

<sup>276</sup> Una objeción de conciencia ante la obligatoriedad de desenvainar la espada o empuñar las armas motivada por el mismo argumento que explotó Erasmo en el sentido de que el cristiano no puede (ni debe) recurrir a la violencia si no es “sin la corona de Cristo” (Nickalls, 1952: 357).

<sup>277</sup> Es remarcable aquí el impacto de la labor de los cuáqueros que con Guillermo de Orange (1533-1584) vieron reconocido ese derecho de objeción de conciencia que tanto reclamaron. Una conquista pacifista, aunque hay que ser consciente que el pacifismo político propugnan muchas más ideas y políticas más allá de la objeción de conciencia, que también. En todo caso, se trata de cuestiones claramente vinculadas y relacionadas (Teichman, 1986: 20)



consolidar comunidades en las que poder “pasar de la crítica a la proposición (y articulación) de alternativas” (Brock, 1991: 31) sin abandonar el principal propósito que había marcado Agnes Wilkinson: “dejar las armas carnales y coger la espada del espíritu” (Brock, 1997: 37). O lo que es lo mismo, los cuáqueros se caracterizaron por hacer suya la conocida sentencia que reza aquello de predicar con el ejemplo.

En relación con esta implementación del testimonio cuáquero (Brock, 1997: 38), es obligada aquí la referencia a William Penn (1644-1718) un empresario británico y cuáquero comprometido que trasladó las tesis de la Sociedad Religiosa de los Amigos de Fox al otro lado del atlántico<sup>278</sup>. No sin antes sufrir las mismas persecuciones que tuvo que soportar Fox. Precisamente, fruto de estas persecuciones, Penn decidió dejar Inglaterra lo que supuso que este incansable cuáquero fuera el responsable de que en 1667 se fundara en el actual Estado de Pennsylvania una comunidad de cuáqueros muy conectada con el fundamento y los valores de la Sociedad de Fox (Brock, 1972: 271)<sup>279</sup>. Así las cosas, este ejercicio colectivo de auto ostracismo, que se conoce como la Santa Experiencia, responde a la idea de fondo que restaba latente en el pensamiento cuáquero de trabajar por un gran acuerdo entre miembros de la misma comunidad en pro de un bienestar común (Brock, 1998: 31). Una construcción política de corte claramente libertario y republicano que logró, como decimos, edificar una comunidad auto gestionada al margen del gobierno emisor y de las directrices de la metrópoli británica. Ni que decir tiene que esta Santa Experiencia se edificó sobre la base de la no violencia, el respeto, la consagración de la objeción de conciencia, las relaciones justas en virtud de un concepto de libertad cercano a la idea de libertad positiva, una especial preocupación por promocionar la igualdad entre los miembros y, como no podía ser de otra forma, una profunda fe y caridad cristiana (Brock, 1997: 40 y Díaz del Corral, 1986: 45). Y, aunque se han detectado algunas divisiones internas en relación, sobre todo, a la cuestión del comercio como generador de libertad o distorsionador de sencillez y austeridad<sup>280</sup>, la oposición a la guerra de

---

<sup>278</sup> “Ya en plena Edad Moderna (...) debemos recordar los intentos pacifistas de Neumayr, Ernesto de Hesse, William Penn y William Temple” (Blanco Ande, 1989-1990: 58).

<sup>279</sup> A modo de curiosidad, hay que señalar como no es ocasional que el territorio sobre el cual William Penn asentó su colonia libertaria terminase, con el paso de los años, recibiendo el topónimo Pennsylvania.

<sup>280</sup> Remarcable es aquí el debate con la vertiente pacifista radical del entorno cuáquero con John Woolman como máximo representante y la Junta Anual de Filosofía como telón de fondo

secesión se extendió rápidamente por toda la comunidad cuáquera. Una negativa que se materializó en una campaña por la objeción de fiscal y de conciencia en base a una fuerte crítica del nacionalismo militarista que se visualizó, claramente, como una amenaza (Brock, 1997: 51), reafirmando, una vez más, el carácter pacifista de la agrupación comunitaria y la filosofía política cuáquera.

Finalmente, en relación a William Penn en el contexto de los cuáqueros, es preciso referirse a una de las obras del británico: *Essays towards the present and future Peace of Europe* de 1693<sup>281</sup>. Un ensayo político y jurídico que reza la necesidad de un acuerdo (como condición para un entendimiento pacífico) entre los Estados que se han ido consolidando tras instaurarse la lógica westfaliana. Un acuerdo basado en el “establecimiento de una dieta y un parlamento de los Estados de Europa, aceptado libremente por los Estados miembros y dotado de un poder judicial y ejecutivo” (Días del Corral, 1987: 44). Una obra que, en definitiva, se puede considerar como la traducción al plano internacional de las prescripciones que William Penn, como buen cuáquero, construyó alrededor de la figura del individuo y de su comunidad.

Así pues, en el *Ensayo hacia la paz presente y futura de Europa*, Penn destacará la importancia de un acuerdo gubernamental que permita la creación de ese gobierno imperial, a modo de gran alianza, que sirva como garantía de regulación y gestión de las desigualdades y los posibles conflictos. Con el sólo objetivo de lograr una situación, lo más perenne posible, donde quepa consolidarse una paz que incluya criterios de justicia en el sentido del binomio libertad-igualdad. Un esfuerzo por dotar, en definitiva, de una cierta gobernanza institucional al viejo continente en aras de lograr algo que el propio Penn califica como de beneficio mutuo (Murphy, 2002: 413 y ss.).

A propósito de los tratados y ensayos alrededor de la idea de gobierno mundial, el periodo que nos ocupa (siglos XVI y XVII) terminará suponiendo, como ya

---

(Brock, 1997: 43). Se debe tener en cuenta que la influencia cuáquera en la Revolución Americana tuvo como consecuencia la aceptación, por una parte de la comunidad, del recurso bélico. Aunque, como apunta Brock, la gran mayoría del movimiento cuáquero se mantuvo al margen de estas revoluciones democráticas pero bélicas y se limitaron a profesar la objeción de conciencia y articular una red asistencial para paliar el daño a las víctimas (1997: 45). Lo que supuso un duro e interesante debate ya que tanto el ideario como el movimiento cuáquero terminarán haciendo suyas las proclamas de libertad e igualdad rousseauianas, aunque conservaron reticencias varias en relación a los métodos desplegados.

<sup>281</sup> Se ha utilizado, para la presente investigación doctoral, la compilación sobre los textos políticos de William Penn realizada por Andrew R. Murphy (2002).

apunté, una etapa ciertamente fructífera. De ahí, probablemente, el calificativo que anteriormente se aportó en el sentido de “pacifismo y orden” (Defrasne, 1983: 20). No en vano, asistiremos aquí a la consolidación del DIP como marco jurídico doctrinal a tener en cuenta (Truyol y Serra, 1977: 149 y ss. y 1998: 56 y ss.).

#### **4.1.4.1. Los tratados de “paz perpetua” y la lógica de la *limited war* de los arbitristas por la paz<sup>282</sup>.**

Este epígrafe integra el relato de las aportaciones doctrinales a la restricción de la guerra y la creación de un modelo último de gobierno mundial (o regional) o instituciones de colaboración y cooperación internacional sobre la base de la idea de una futura paz perpetua. Una tradición que, sin ser nueva<sup>283</sup>, se irá consolidando a partir del siglo XVI hasta nuestros días con el clarísimo ejemplo de la creación de las Naciones Unidas en 1945.

Así pues, retrocediendo algunas décadas en relación con la obra de William Penn a la que acabo de hacer referencia (y que claramente puede insertarse en el relato de este epígrafe que aquí empieza) encontramos en primer lugar la aportación de Emeric Crucé (1590-1648)<sup>284</sup>: *Le nouveaux Cynée ou discours d'État représentant les occasions et moyens d'établir une paix générale et la liberté de commerce par tout le monde* (1623). De la mano de este político y

---

<sup>282</sup> Si, como anteriormente he señalado, tomo el concepto de *limited war* de una de las referencias académicas más destacadas en lo que a estudio de la TGJ se refiere, James Turner Johnson (1981: 190–228); añado aquí el calificativo *arbitrista* (Bobbio, 1992: 181) para referirme a estos “representantes del *iusirenismo* o pacifismo jurídico, esto es, de la búsqueda de la paz a través del derecho. Una estrategia que, siglos más tarde, dará forma a una de las obras del maestro del positivismo jurídico, Hans Kelsen (*La paz por medio del Derecho*, 1946). Volveré a ello más adelante, cuando me ocupe de la propuesta de Ferrajoli basada en lo que él mismo denomina como un “globalismo jurídico” en el contexto de la (re)construcción de esa necesaria, según el italiano, “esfera pública mundial” (Ferrajoli, 2007: 531).

<sup>283</sup> Se puede hacer referencia aquí al trabajo de diversos autores que a partir de la Baja Edad Media empezaron a pensar en una solución al constante conflicto internacional, intentando ir más allá de los valiosos pero efímeros esfuerzos del estilo, por ejemplo, de la “La paz y tregua de Dios” que no iban más allá de establecer periodos de obligado reposo de las armas. En general, estas aportaciones propugnaban “una solución federal o confederal al problema de la paz, tanto en el ámbito europeo como en un plano universal” (Truyol y Serra, 1998: 70). Prueba de estos primeros proyectos de paz perpetua y de organización mundial son los esfuerzos de Pierre Dubois que en 1309 contempló la fórmula de una unión de los soberanos cristianos para frenar el avance de los infieles y recuperar los Santos Lugares (*De recuperatione Terrae Sanctae*). Una opción basada en la construcción de una soberanía superior (capaz de declarar la guerra o firmar la paz e incluso juzgar lo relativo al ámbito internacional) compartida, también, por el agente francés Antoine Marini que logró el apoyo, como se ha visto, del Rey de Bohemia Jorge de Podiebrad (*Podébrady*) hacia 1466.

<sup>284</sup> Ciertamente existe algo de incertidumbre sobre la fecha exacta del nacimiento de Emeric, aunque la mayoría de referencias consultadas apuntan a 1590.

escritor francés, nos encontramos ante uno de los primeros tratados de relaciones internacionales en clave conciliadora, en el que incluso llegará a tender la mano a antiguos enemigos, como por ejemplo los turcos, en aras de la construcción y consolidación de esta hipotética organización universal (Albert, 1999: 10). Una institución que, según el diseño de Émeric, pivotaba en torno a un consejo permanente con sede en Venecia, confiaba la construcción de unas relaciones sanas para la protección del intercambio comercial internacional<sup>285</sup> y pretendía establecer una unificación en el sistema de pesos y medidas, como mecanismo de garantía para unas mejores, y más eficaces, relaciones económicas internacionales. Todo ello, sobre la base de una profunda inspiración pacifista (Truyol y Serra, 1998: 71) y un reconocimiento implícito, aunque incipiente, del concepto de ciudadanía mundial (O'Byrne, 2003: 64); lo cual terminará situando a Émeric frente a Bodin y su desarrollo de la soberanía nacional-territorial.

En una línea similar, aunque pueda parecer distinta, hay que considerar la obra *Grand dessein* de Maximiliano de Béthume (1560-1641), barón de Rosny. Este miembro de la realeza francesa, que finalmente servirá al bondadoso y aceptado rey Enrique IV (1533-1610), introdujo la idea de una federación en el seno del viejo continente. Así las cosas, entre 1611 y 1638 estuvo trabajando en este “Gran diseño” que debería garantizar, una vez implementado, el cese de las continuas hostilidades entre los diferentes reinos europeos. De Béthume pensó, como digo, en una federación que se debía articular en grupos regionales bajo la tutela de un Consejo general los miembros del cual estarían designados por el Papa, el Emperador y por los reyes de Francia, Inglaterra y España.

Con todo ello, llegamos a la figura de Hugo Grocio (1583-1645) al que se debe considerar no como el padre del DIP (reconocimiento académico que recae, normalmente, sobre el padre Vitoria) sino como el “primero en ofrecer una exposición de conjunto del derecho internacional (...) y desde luego el primer sistematizador” (Truyol y Serra, 1977: 184-185)<sup>286</sup>. O, dicho de otra forma, el

---

<sup>285</sup> Se apunta aquí de nuevo a una idea que irá tomando fuerza, sobre todo tras la aportación kantiana, como es la del “mito del mercado pacificador” (Sánchez Capdequí, 2003).

<sup>286</sup> Grocio, como algunos de los autores aquí tratados, no puede ser considerado como pacifista en sentido estricto (Díaz del Corral, 1987: 42). El debate, en todo caso, deberá acontecer entre, por ejemplo, supuestos habilitadores de la TGJ y los límites a lo bélico del

DIP como tradición doctrinal a través de la grociana obra *De jure bellis ac pacis* (1625), iniciará un viaje sin retorno hacia su positivización y secularización<sup>287</sup>.

Así las cosas, *De jure bellis ac pacis* supone el primer trabajo sistemático de derecho internacional sobre las bases que puso Vitoria durante el siglo anterior. Es pues un texto a tener en cuenta en relación con este largo acervo de trabajos y ensayos que irán tratando de establecer límites y regulaciones varias a un fenómeno, el de la guerra, que disfrutaba de cierta libertad natural de partida. A todo ello, hay que añadirle la actitud crítica de Grocio con el problema de la guerra como recurso. Algo que, siguiendo la interpretación de Baqués (2007: 76), se traduce en una actitud recelosa hacia la guerra, considerándola como la última dentro de las últimas opciones, siempre y cuando haya habido antes una agresión directa que permita rescatar la justificación bélica por legítima defensa<sup>288</sup>. Y es que Grocio se mostrará ciertamente estricto con esta cuestión, la de la legítima defensa, en el sentido de que la guerra (o la agresión) no sobrepase el límite de lo estrictamente defensivo (Grocio, 1925, III: 194-195). Por tanto, siempre justa una defensa armada de una agresión defensiva, ya sea por un ataque directo o indirecto<sup>289</sup>.

En suma, la aportación clave de Grocio, aun sin ser un texto completamente insertable en el acervo exclusivamente pacifista<sup>290</sup>, supondrá una aportación central, como ya he repetido, para la construcción de una tradición de que opta por regular (en sentido restrictivo) la justificación de la guerra (Díaz del Corral, 1987: 43). Es por ello que hay que valorar en su justa medida la aportación de Grocio. Una aportación que además, en relación por ejemplo con autores como Vitoria o Vattel (a los que ya he situado cercanos desde un punto de vista

---

DIP. Sea como fuere, su papel en la construcción de esta conciencia pacifista (en el sentido de la vía internacionalista) parece, sin duda, innegable.

<sup>287</sup> Aunque en Grocio todavía exista una diferencia entre derecho natural y derecho positivo (en el que Grocio inserta, también, el derecho de gentes), cierto es que existe un interesante y valioso equilibrio entre ambas fuentes del derecho.

<sup>288</sup> En este sentido, y en relación con el principal objeto de estudio de la presente investigación, resulta ciertamente interesante la puntualización de Baqués (2007: 77 y nota al pie 30) en la que muestra como si la agresión sufrida, dirá Grocio, no pone en riesgo nuestra vida, es justo (e incluso de buen cristiano) responder poniendo la otra mejilla. Sin que ello suponga una ilusa confusión entre dicho principio y dejar que te maten.

<sup>289</sup> En relación con la defensa de una agresión indirecta será precisamente Grocio quien refuerce argumentalmente su validez y necesidad; sobre todo, respecto de su antecedente Fray Francisco de Vitoria (Baqués, 2007: 87).

<sup>290</sup> Siendo, eso sí, “fundador del Derecho natural y de gentes (...) (de modo) que pocos permanecerán insensibles a la fe de Grocio (...) en el valor y en el papel del Derecho como elemento de integración de una civilización pluralista” (Truyol y Serra, 1998: 69). Haciendo clara alusión a un concepto que también encontraremos en el acervo cosmopolita como en la tradición del pensamiento pacifista.

textualista), debe situarse ciertamente próxima a las tesis del *pacif-ism* y, sin forzar demasiado el argumento, del mismo pacifismo absoluto<sup>291</sup>.

El siguiente de los autores que hay que tener en cuenta en el presente relato es Samuel Freiherr von Pufendorf (1632-1694). Este alemán, al que ya me he referido al presentar la tradición cosmopolita, ocupó la primera cátedra de Derecho Natural y de gentes en la Universidad, tratará “de armonizar a Hobbes y Grocio” (Truyol y Serra, 1977: 188). Ello se debe, principalmente, a que Pufendorf establece en su teoría la superioridad del Derecho Natural frente a la palabra de Dios, critica la excesiva preocupación que la TGJ tiene por proteger las fronteras de los Estados y afirma, en este contexto, la importancia de proteger al desvalido incluso por encima de esas “dichosas” fronteras. Se intuye aquí el primero de los ítems a destacar en la obra del sajón en relación con la tradición y evolución del pensamiento pacifista; es decir, la idea (cosmopolita) de ciudadanía universal por encima del principio de soberanía estatal-territorial. Por otra parte, el segundo ítem a tener en cuenta es la idea última de abolición de la guerra que encontraremos tanto en *Elementa iurisprudentiae universales (Elementos de jurisprudencia universal)* de 1660, como en su obra más reconocida, *De iure naturae et gentium (Tratado sobre el Derecho de la Naturaleza y de las Naciones)* de 1672 (Díaz del Corral, 1986: 43). Apuesta que, en definitiva, lo inserta en este relato sobre la construcción del pensamiento pacifista (Defrasne, 1983: 25).

Con todo, llegamos a la figura de Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre (1658-1743), también conocido como el Abate de Saint-Pierre. Este normando, hijo de barón de Saint-Pierre, licenciado en filosofía y teología en Caen, terminará destacando en varios campos desde la literatura hasta la política (diplomacia), pasando por una importante labor académica. Fue precursor de la filosofía de las luces y miembro de la academia francesa de la que finalmente será excluido (Drouet, 1912). La figura del abate de Saint-Pierre nos interesa aquí por ser el precursor, la antesala, de la aportación kantiana en la que, en el

---

<sup>291</sup> Prueba de ello, aparte de lo ya apuntado, sería posición de Grocio en relación otras *iustas causas* que ya han ido apareciendo en el presente trabajo. Así las cosas, hay que subrayar la reducción y matización de la justa causa por guerra punitiva, la posición ciertamente exigente ante el criterio de guerra preventiva. Supuesto ante el cual se muestra, a veces, algo escéptico (Grocio, 1925, III: 193) y lo supedita a los estrictos criterios de evidencia e inminencia. De modo que, aunque hay que considerar a Grocio como el primer exegeta que “afronta la cuestión de un modo específico” (Baqués, 2007: 109), “digamos que Grocio considera improbable, pero no imposible, que una guerra preventiva sea, además, una guerra justa” (Baqués, 2007: 115).

contexto de una concepción en clave cosmopolita de la historia, defenderá (el prusiano) la necesidad de edificar un gobierno mundial en aras a garantizar una paz perpetua<sup>292</sup>. Es decir, porque la aportación del *abbé* terminará siendo importante en el seno del desarrollo del pensamiento pacifista (Goyard-Fabre, 1981 39 y ss.)<sup>293</sup>. Ello se debe a que el de Saint-Pierre realizó, en 1713, una obra en la línea que anteriormente habían apuntado William Penn o Émeric Crucé, bajo el título: *Projet pour rendre la paix perpetuelle en Europe* (1713). Obra que, gracias al eco y trabajo posterior por parte de G.G. Leibniz (1646-1714) o el mismo J.J. Rousseau (1712-1778)<sup>294</sup> terminó teniendo un significativo impacto tanto en las distintas administraciones reales como en círculos académicos (Díaz del Corral, 19).

Concedor de las negociaciones del Tratado de Utrecht (1712-1713), ya que las siguió de cerca como secretario del abate de Polignac, su apuesta para la construcción de un escenario de paz estable y perpetua para Europa pivota,

---

<sup>292</sup> A propósito de la vinculación entre la obra del Abate y la de Kant, es preciso puntualizar como, si bien es cierto que existe una sintonía clara (sobre todo en relación con el objetivo perseguido), cierto es que en cuanto a la implementación de los modelos diseñados (que también se asemejan) existe una significativa diferencia entre Kant y el de St. Pierre. De modo que, si el prusiano defenderá (como veremos) la idea de paz perpetua “sobre la base de una república contractualista” (es decir, desde abajo), el Abate de Saint Pierre “no tiene otra fuente jurídica que el acuerdo o pacto entre príncipes y monarcas” (Bello, 2010: 131).

<sup>293</sup> Ciertamente es que, como la mayoría de los analizados hasta el momento, no se debe considerar al Abate de Saint Pierre como un pacifista absoluto. En todo caso, como ya he venido afirmando, ello no debe significar ignorar su aportación; sobre todo si tenemos en cuenta la conexión directa con la obra de Kant y el desarrollo posterior de una lógica cosmopolita o un discurso ubicable entorno a la lógica del *pacifism*. De todos modos, me ocuparé de ello más adelante dentro del epígrafe sobre la aportación kantiana y, al final del presente trabajo, en el apartado de conclusiones finales.

<sup>294</sup> Dos son los comentarios de Rousseau que hay que destacar sobre la difícil de comprender obra de Saint-Pierre: *Jugement sur la paix perpétuelle* (1758) y *Extrait du projet de paix perpétuelle de M. l'Abbé de Saint-Pierre* (1768) (Truyol y Serra, 1998: 97). En este sentido, el propio Rousseau calificó la idea y el trabajo realizado como “un proyecto bonito y hermoso” (Rousseau, 1982: 1). Al tiempo que aprovechará la oportunidad de comentar la obra de Saint-Pierre para realizar algún apunte sobre la cuestión de la guerra y de la paz en el ámbito internacional. Al respecto, cabe mencionar sobre todo dos cuestiones relevantes. Por un lado la concepción de la guerra en la teoría de Rousseau. Una conceptualización que a diferencia de Hobbes, por ejemplo, no debe situarse en el Estado de Naturaleza sino, como reza el mismo Rousseau, “el estado de guerra nace del estado social” (1982: 51). Lo cual encaja a la perfección con esa concepción del individuo que es la sociedad la que corrompe al hombre, salpicando ese “principio innato de justicia y de virtud” (1826: IV, 428) del cual dispone el hombre, sobre todo en el estado de naturaleza. Mientras que, por otro lado, Rousseau nos mostrará en estos mismo trabajos sobre la obra del *Abbé* su apoyo a la legítima defensa tanto individual como colectiva: “ya no está permitido ser hombre y defender la causa de la humanidad” (Rousseau, 1982: 59).

Sea como fuere, será importante advertir que, por encima de la admiración del revolucionario francés hacia la obra del abate, la diferencia entre ambas posturas será clara y fácilmente ubicable. Ella se encuentra en la conceptualización de esta primitiva unión europea de estados. Con la diferencia que St. Pierre la establecerá entre monarcas y, como no podía ser de otra forma, Rousseau la defenderá desde como una unión de pueblos europeos (Truyol y Serra, 1982: IX).

esencialmente, sobre la base de una gran alianza que logre mantener en cierta medida el *statu quo*. Una garantía de estabilidad que se lograría a través del establecimiento de mecanismos institucionales de mediación y conciliación sin que ello suponga, eso sí, la renuncia a cualquier tipo de sanción. Todo ello bajo la insistente recomendación de una política de reducción de armamentos en el sentido, ya explorado, de *arms control*. Obteniendo, como resultado, una suerte de nuevo pacto social a escala global o, en su defecto, regional (Defrasne, 1983: 53). Un proyecto de paz perpetua que resultará necesario ya que, incluso tras Utrech (1713) y Rastatdt (1714), Europa “seguía enferma de guerra”. Y que, finalmente, resultará ser algo más que un mero tratado internacional de paz (Bello, 2010: 125).

Más concretamente, la propuesta del Abate de Saint-Pierre terminará poniendo sobre la mesa cuestiones que, sobre todo a partir de la firma del Tratado de Versalles en 1919, centrarán la discusión en la esfera de lo internacional e irán incorporándose al acervo del mismo DIP. Me estoy refiriendo aquí, por ejemplo, al principio de subsidiariedad que seguirá vigente en la Sociedad de Naciones y, más tarde, en el proceso de integración Europea; aunque en el posterior sistema de Naciones Unidas se vea ciertamente relativizado. Sin olvidar, junto con este principio de no interferencia en los asuntos internos, una extensa regulación de *in bello* y, al mismo tiempo, una apuesta firme por una política de control de armamentos. Todo ello, en el marco de la construcción de una organización internacional que reúna y logre una eficaz colaboración entre los Estados miembro, en aras de una mayor garantía de paz.

Así las cosas, la propuesta del Abate se construye sobre la base de un acuerdo de 24 Estados (esta fue su previsión) dando forma a una institución internacional que se organizará alrededor de un congreso o senado con un representante de cada uno de los Estados miembros; siempre en igualdad de condiciones, es decir, bajo la máxima de “un Estado, un voto” (St. Pierre, 1981: 221-222). Un órgano deliberativo que “entre otras funciones (...) ejercerá de Tribunal o árbitro en los conflictos entre los Estados asociados” (Bello, 2010: 125)<sup>295</sup>. Una de sus principales atribuciones, será la resolución de los problemas de la unión (o de la sociedad) en lo que a seguridad y estabilidad se

---

<sup>295</sup> Artículo 8.



refiere<sup>296</sup>. Una seguridad y estabilidad que se proyecta a partir del mismo acuerdo ya que éste establece las bases para una convivencia pacífica internacional o, mejor dicho, regional europea. Unas bases que se construyen sobre la base del respeto al *statu quo*, es decir, a la soberanía territorial que se desprende de Westfalia. Un respeto fomentado en las buenas relaciones, en el arreglo pacífico de controversias y, por encima de todo, en el hecho que “ningún soberano es más soberano que el otro” (Bello, 2010: 127)<sup>297</sup>. De modo que la guerra va quedando apartada como recurso del monarca; lo que no significa que la alternativa bélica desaparezca por completo.

En relación con esta cuestión, la bélica, el *Abbé* de Saint Pierre estipula un escrupuloso derecho a la legítima defensa ante una agresión por parte de lo que se deberá considerar un “enemigo del reposo de Europa” (Bello, 2010: 128). De este modo, el abate sentenciará: “ningún soberano tomará las armas, ni será autor de hostilidad alguna excepto contra el que haya sido declarado enemigo de la Sociedad Europea” (St. Pierre, 1981: 216)<sup>298</sup>. Una legítima defensa que no será en ningún caso preventiva<sup>299</sup>, aunque si se contemplan escenarios de auxilio a terceros en el sentido de lo que más tarde configurará Naciones Unidas alrededor del artículo 51 de la Carta; es decir, el SSC, e incluso de asistencia humanitaria. Ello se debe a que incluso habiendo remarcado, como subrayé, la importancia del respeto a los asuntos internos de cada estado (principio de subsidiariedad) el de Saint Pierre incluirá una excepción “en caso de ayuda necesaria contra los sediciosos y rebeldes” (St. Pierre, 1981: 207-208)<sup>300</sup>.

A propósito de la cuestión del enemigo, lo que durante el referente del Sacro Imperio Romano (Bello, 2010: 129) se le llamó bárbaro, es importante señalar como el Abate de Saint Pierre no concibe esta propuesta de agrupación de Estados europeos como una alianza militar<sup>301</sup>; sino todo lo contrario. El abate establecerá, en el mismo artículo primero, la necesidad de cultivar unas relaciones exteriores de cooperación y concordia con los Estados

---

<sup>296</sup> Artículo 11. Concretamente, St. Pierre sitúa como problemas principales a tener en cuenta la sedición o la sublevación.

<sup>297</sup> Artículo 4.

<sup>298</sup> Artículo 8.

<sup>299</sup> “Que no se tome armas antes de la agresión” (St. Pierre, 1981: 217).

<sup>300</sup> Artículo 2.

<sup>301</sup> Lo que nos obliga a recordar a Erasmo y su preocupación por que las alianzas no fueran de guerra, sino de paz (1964: 95-96).

mahometanos. Y para ello preverá que “la Unión establezca, si es posible, con los vecinos Soberanos mahometanos tratados de liga ofensiva y defensiva, para mantener a cada uno en paz en los límites de su territorio, recibiendo ellos, y dándoles, todas las seguridades recíprocas posibles” (St. Pierre, 1981: 207). Unas relaciones exteriores que se acogerán, también, a la virtud pacificadora del mercado y el intercambio comercial.

Sobre esta cuestión, la del vínculo económico, el Abate de Saint Pierre es ciertamente optimista, como lo fue Rousseau (Sánchez Capdequí, 2003). Así las cosas, ambos depositaran en las relaciones comerciales un elemento pacificador en el sentido que del mutuo acuerdo y la mutua cooperación comercial se vayan generando incentivos para la paz y, por ello, desincentivos para la guerra. Muy probablemente, se deba a esta confianza en la esfera económica (y comercial) como factor de paz que el propio Abate introduzca algunos apuntes sobre cuestiones económicas. En este sentido, se puede (y se debe) mencionar la regulación prevista en el *projet* en el sentido de establecer cierta igualdad y reciprocidad. Así como también se contempla la creación de cámaras de comercio y una equitativa contribución a la Unión por parte de cada uno de los Estados miembros. De la misma forma que el de Saint Pierre introduce la cláusula por la cual recomienda que los Estados soberanos huyan del endeudamiento con terceros (Bello, 2010: 126).

Con todo, y para ir concluyendo, debemos subrayar como el trabajo del Abate de Saint Pierre se terminará consolidando como un referente en lo que a construcción de paz se refiere. Esto convierte al *Projet* en, como ya se ha dicho, una obra a tener en cuenta, sobre todo en el contexto en que fue escrita, principios del siglo XVIII. Un trabajo que dará continuidad a una tradición<sup>302</sup> y que cederá el relevo a Bentham y Kant en un momento en el que se irá consolidando la vía *ius* internacionalista que apuesta por la regulación de las relaciones de los Estados como camino para reducir los *casus belli* y fomentar los vínculos de paz y concordia. En este sentido, y como conclusión, habrá que hacer referencia a tres cuestiones que serán fundamentales, como se ha ido viendo. La primera es precisamente este valor que tiene la paz en la obra del Abate, en el sentido de trabajar por y para ella, lo que convierte (ante todo) al

---

<sup>302</sup> Los ejemplos que anteriormente puse de William Penn o Émeric Crucé ilustran estos antecedentes a los que hago referencia aquí.

*Project* en una obra de referencia y la vincula, como venimos apuntando, las sucesivas aportaciones de Rousseau y Kant (Truyol y Serra, 1991: X). En cierta manera será como si las indicaciones de Erasmo, un par de siglos antes, en el sentido de instruir al príncipe en las artes de la paz, tomen forma jurídica o, al menos, una intención de positivización (de ahí el trasfondo humanista de la obra del normando<sup>303</sup>). Así las cosas, este desarrollo jurídico es la segunda cuestión que debe destacarse (a modo de conclusión) de la obra del de Saint Pierre. Con ello me refiero al desarrollo de un texto y un articulado que intentará aportar regulación y garantía a las relaciones entre Estados. Todo ello sobre la base de tres premisas: (i) un inicial rechazo al recurso bélico, (ii) una restricción de la violencia basada en criterios de legalidad previamente articulados y (iii) el establecimiento de una justicia arbitral en el sentido intencionado de aportar seguridad jurídica (Bello, 2010: 134-135). Un desarrollo jurídico que, en suma, pretenderá ser una alternativa a la guerra como consecuencia de la creación de una Sociedad de Estados Europeos. Una incipiente organización internacional, de carácter regional, que supone la tercera de las cuestiones a destacar en estas últimas líneas sobre el de St. Pierre y su *Projet*. En este sentido, es necesario remarcar la novedad que supone esta intención confederal aplicada a los Estados de Europa, junto con un diseño institucional completo y detallado que llenará de contenido la propuesta internacionalista. Me estoy refiriendo aquí al esfuerzo del Abate en concretar la necesidad de una asamblea (entendida como un legislativo a nivel internacional)<sup>304</sup>, una organización internacional del comercio a la que se deberán dirigir las distintas cámaras de comercio. Unas cámaras de comercio que el propio *Abbé* recomendó fundar. Y, finalmente, como no podía ser de otra forma hay que hacer referencia al tribunal de arbitraje que el de Saint Pierre ideó como mecanismo de prevención, resolución y gestión de los posibles conflictos venideros. Hace bueno el argumento del “optimismo jurídico” y la confianza en la regulación como antesala de la cooperación y, por último, la concordia internacional (Goyard-Fabre, 1998: 33).

Finalmente, se debe mencionar la aportación de Emmerich de Vattel (1714-1767) completando, así, la referencia a los tres referentes clásicos de la TGJ y

---

<sup>303</sup>Goyard-Fabre, 1981: 49.

<sup>304</sup>Una asamblea que deberá ubicarse en una ciudad libre, por aquello de la neutralidad, remarcará el Abate de St. Pierre.

el DIP<sup>305</sup>. En este sentido, cierto es que la posición de Vattel sobre la cuestión de la justificación de la guerra y la protección de la paz se situará bastante alejada del pensamiento pacifista<sup>306</sup>. Sin embargo, sería injusto no realizar un par de apuntes sobre las aportaciones de este jurista y filósofo suizo, autor de *Law of nations (Ley de las naciones)* de 1760 y de *Le Droit de gens, ou, Principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, escrito dos años antes que la anterior y con una clara vocación práctica, como se desprende del título mismo.

En primer lugar, ya que Vattel forma parte de la TGJ sería bueno recordar aquello de que esta tradición teórico moral no debe considerarse belicista en sentido estricto, y mucho menos militarista como aquí lo interpretamos, sino todo lo contrario. Sirva, para motivar esta afirmación, la inicial sentencia del de Aquino que encontramos en la *Summa Teológica*<sup>307</sup> en la que, como punto de partida, tomará la tradición del *iustum bellum* para limitar el recurso a la guerra, estableciendo en qué casos y bajo qué condiciones no es pecado guerrear. De lo que se deriva, como ya se ha apuntado, que la norma es que el recurso a la violencia se considere pecado. Y, en segundo lugar, destacar el esfuerzo y la reflexión de Vattel que continúa el discurso iniciado por Vitoria y Grocio en el sentido de aportar criterios de regulación de lo bélico entre las naciones; aunque, como ya he ido apuntando, se debe considerar al leibniziano el más belicista, por así decirlo, de los tres.

---

<sup>305</sup> En relación con el origen e inicial desarrollo del DIP, se debe mencionar también a Samuel Rachel (1628-1691), Christian Wolff (1679-1754) o Jorge Federico von (de) Martens (1756-1821), el “fundador” del Derecho Internacional en sentido amplio más reciente (Truyol y Serra, 1998: 93-94). Todos estos postgrocianos, como digo, contribuyeron al surgimiento de un Derecho que terminará intentando regular las relaciones internacionales en todas sus expresiones.

<sup>306</sup> En todo caso, se le deberá considerar a Vattel como el más belicista de los tres teóricos del *iustum bellum* que aquí he ido trabajando (al margen de las pretéritas referencias de San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino). En este sentido, vemos, por ejemplo, como Vattel ampliará el supuesto de legítima defensa *stricto sensu*, interpretándolo, al mismo tiempo, como un deber (Baqués, 2007: 81) o ensancha, también, el alcance de la guerra preventiva, en dirección opuesta a las indicaciones de Grocio, al rebajar las exigencias sobre la certeza del supuesto ataque a prevenir (Baqués, 2007: 116).

<sup>307</sup> Concretamente, como recuerda el profesor Josep Baqués en la cuestión 40 del segundo libro (2-2) (Baqués, 2007: 51).

#### **4.1.4.1.1. La aportación kantiana: derecho de gentes, cosmopolitismo y paz perpetua.**

Immanuel Kant nació en Königsberg, Prusia, durante la primera mitad del siglo XVIII, concretamente en 1724. Reconocido filósofo de la Ilustración y, posteriormente, referente del liberalismo político aunque muchos autores han reconocido el matiz republicano que se desprende, también, de su herencia filosófica y política (Meza Hernández, 2008). Este pensador clave de la filosofía moderna dedicó su vida y obra a la reflexión y estudio sobre la razón. Fundador del criticismo y precursor del idealismo, a él le debemos una de las obras que más influirá la teoría política internacional que lleva por título *Sobre la paz perpetua* y que fue escrita en los últimos compases de la vida del prusiano<sup>308</sup>. En ella, como veremos, expresará su concepción cosmopolita de la historia, incluyendo una serie de premisas y principios encaminados a la construcción de un pacto social a nivel internacional. Una percepción que previamente había apuntado Condorcet (1743-1794) al afirmar, sin miedo, que los pueblos claros relegan la guerra a un tercer plano (Defrasne, 1983: 47) como consecuencia de su demostrada poca utilidad, puntualizará el francés.

Entrando en materia, podemos comenzar afirmando como “con el opúsculo kantiano, culmina esta tradición” (Truyol y Serra, 1977: 195); una tradición que apuesta por la regulación jurídica de lo internacional como camino para la construcción y el mantenimiento de la paz en el sentido de aplicar la utopía cosmopolita a la esfera internacional; lo que Rawls denominará años más tarde como “una utopía realista” (Rawls, 2001: 23). Así las cosas, Kant recogerá los frutos de diversos autores anteriores agrupables en dos grupos. Por un lado los autores que influyeron directa y positivamente en el prusiano (St. Pierre o Rousseau, por ejemplo). Y, por otro lado, autores con los que no coincidía plenamente en los postulados defendidos aunque fueron un importante estímulo para el desarrollo de su filosofía política cosmopolita, como por ejemplo el recientemente presentado Emmerich de Vattel (Roldán, 1996: 125-154 o Tuyol y Serra, 1991: IX). Influencias que, finalmente, se decantarán por un trabajo en común en el sentido de erradicar la guerra (Crucé, William Penn o St. Pierre) no tanto en domesticarla a través de normas de *in bello*, como es el

---

<sup>308</sup> Kant falleció en 1804 en la misma Ciudad que le vio nacer, Königsberg.

caso de Vattel, por ejemplo (Velasco Arroyo, 1997: 95)<sup>309</sup>. En suma, estamos ante una de las aportaciones clave de esta tradición de lo que más adelante se llamará pacifismo jurídico que apuesta por una “paz a través del derecho” (Kelsen, 1946) aunque no renuncia plenamente al recurso bélico como una *ultima ratio* que se justificará entorno al concepto de legítima defensa. Por lo que será un error calificar a Kant (como a muchos otros) como pacifista absoluto (Ruiz Miguel, 1988: 93). Lo cual no significa, como he venido apuntando, que no se pueda (ni se deba) incluir las reflexiones de Kant sobre la cuestión de la guerra y de la paz en el contexto de este relato expositivo sobre la construcción del pensamiento pacifista, desde la perspectiva, si se quiere, no de un “pacifista, sino de un apasionado legalizador” (Gallie, 1980: 48).

En este sentido, resulta necesario puntualizar primeramente como la obra de Kant, en relación con el *war-and-peace debate* no se ciñe simplemente a la elaboración de lo que se puede interpretar como un modelo de tratado de paz. Caeríamos en este error si nos ciñéramos exclusivamente al discurso que se sostiene en *Sobre la paz perpetua*. De este modo, Kant terminará aportando un modelo más completo, más allá de un mero diseño institucional del hipotético gobierno mundial, de una compilación de normas consuetudinarias sobre la guerra o un elenco de restricciones sobre la misma en el sentido que supone el *ius in bello* y el *ius ad bellum*. Por ello, se debe iniciar esta exploración afirmando que Immanuel Kant concluyó con una propuesta de máximos en torno una conceptualización del Derecho de Gentes en clave cosmopolita. Tenía el objetivo, eso sí, de aportar las máximas garantías posibles para la construcción (y el mantenimiento) de una futura paz perpetua. Una paz perpetua que, dicho sea de paso, interpretará como quimérica en el sentido absoluto; aceptando (como dije anteriormente) una sucesión de coyunturas relativas al concepto de paz imperfecta.

Así pues, el primer elemento que se debe analizar de la herencia kantiana en relación con el objeto de estudio que aquí nos ocupa, no es otro que su propuesta de un *ius gentium* basada en su concepción de la historia en clave cosmopolita. Lo que supondrá, como no podía ser de otra forma, la defensa de

---

<sup>309</sup> Precisamente, el propio Kant citará las referencias de Grocio, Pufendorf y, sobre todo Vattel, para distanciarse de un punto de vista que defendía la posibilidad de una supuesta bondad utilitarista de las guerras (justas, claro está). En este punto, Kant adoptará una posición cercana al *inter arma silent leges* al afirmar que “el derecho no puede ser decidido mediante la guerra” (Kant, 1991: 23).

un derecho cosmopolita sobre la base de lo que podríamos calificar de pacto social internacional<sup>310</sup>, con la centralidad, como resultado, de una organización internacional que deberá emerger<sup>311</sup>. Pero vayamos por partes.

Kant empieza su propuesta sobre la base de un diagnóstico ciertamente hobbesiano en el que existe, entre los Estados, “un estado de guerra en que si bien las hostilidades pueden no haberse declarado, existe una constante amenaza” (1989: 14). A lo que el prusiano adjunta: “los pueblos como Estados que son, pueden considerarse a modo de individuos en estado de naturaleza” (Kant, 1991: 21). Pero, como bien puntualiza Velasco Arroyo, “a diferencia de Hobbes, tal situación no se da tan sólo en el ámbito político interno, sino también en las relaciones entre los distintos Estados” (1997: 97)<sup>312</sup>. En realidad el punto de partida que toma Kant terminará combinando tanto algunas premisas hobbesianas como proposiciones rousseauianas. Me explico.

Si bien es cierto que Kant comparte con Hobbes el diagnóstico de lo que ocurre en el estado de naturaleza, con el matiz internacional que le añade Kant irá tomando distancia de Hobbes a medida que elabore su discurso, al tiempo que ello supondrá un acercamiento a las conclusiones de Rousseau. Como por ejemplo, el negativo juicio que recibirá el recurso bélico, que para Kant se deberá considerar como un “escándalo moral” (Truyol y Serra, 1979: 52-53). Aunque, como remarca también el mismo Tuyol y Serra, Kant se mostrará ciertamente más optimista en relación a la idea de que una futura unión de Estados logre, paulatinamente, mayores escenarios de paz y cooperación (cultural, política, comercial, etc.) en el seno del sistema internacional (1979: 55). Es por ello que se señaló inicialmente esta posición intermedia que terminará tomando la postura kantiana respecto a Hobbes y Rousseau.

Volviendo a la propuesta de Kant, se debe afirmar que, sobre la base del diagnóstico acabado de mostrar, el prusiano llegará a la conclusión que es necesaria la superación de este estado de naturaleza internacional dando lugar

---

<sup>310</sup>Se comprueba aquí la directa influencia de Rousseau sobre Kant. Una influencia que no siempre cuajará de la misma manera: a veces el prusiano terminará defendiendo tesis opuestas a las del ginebrino. Sea como fuere, para una mayor profundización sobre este aspecto no puedo sino recomendar la lectura del artículo de Antonio Tuyol y Serra que lleva por título *La guerra y la paz en Rousseau y Kant* publicado en la Revista de Estudios Políticos (número 8) en 1979.

<sup>311</sup> Precisamente, este es el aspecto que destacará Tuyol y Serra (1979) como aportación más significativa de la obra de Kant para el todavía incipiente DIP.

<sup>312</sup> Kant acuñará el concepto de *guerre de puissance* donde Hobbes utilizaba el *bellum omnium contra omnes* (Truyol y Serra, 1979: 51).

a una “confederación de pueblos, dentro de la cual aun el Estado más pequeño pudiera contar con que tanto su seguridad como su derecho no dependiera de su propio poderío (...), sino únicamente de esa confederación de pueblos” (Kant, 1987: 14). Idea que, a su vez, ya apuntó Rousseau al confiar en una “fuerza coactiva que ordene y concierte los movimientos” y pasiones del caótico estado de naturaleza (1982: 9). Lo que nos muestra, sin duda alguna, la adopción (por parte de Kant) de la idea de un pacto social a escala planetaria como condición de posibilidad para una paulatina consolidación de esa paz perpetua tan deseada (Velasco Arroyo, 1997: 96). Una condición de posibilidad que pasa, sin duda, por la construcción y el mantenimiento de una *cosmópolis*. Es decir, la consolidación de un marco de regulación de las relaciones internacionales como garantía de orden interestatal e intraestatal. Un *ius cosmopolitanicum* que, junto con la división del derecho público interno y externo (que responde a la conceptualización tradicional), deberá interpretarse como otra de las novedades del planteamiento kantiano (Velasco Arroyo, 1997: 100). Planteamiento que se insertará en la lógica cosmopolita del concepto de ciudadanía universal a través de lo que Kant denominará “principio de hospitalidad universal” (1991: 27). Una idea que se asemeja a la noción estoica de la *civitas máxima* (Velasco Arroyo, 1997: 101).

En suma, el resultado de la aplicación de la propuesta kantiana conllevará, como no podía ser de otra forma, la defensa de una unión de cooperación mutua de los diversos Estados<sup>313</sup> en la que ni exista superioridad formal de ninguno de los miembros, ni la concentración de toda la soberanía internacional, por así decirlo, en un solo organismo<sup>314</sup>. Esta es la propuesta cosmopolita de Kant, una propuesta que, a través de un detallado diseño institucional<sup>315</sup> (lo que le aproxima, en esta ocasión, a la obra del *Abbé*) que sin llegar a proclamar la necesidad de una centralización política (y jurídica)

---

<sup>313</sup> A condición, como reza el primero de los artículos definitivos de *Sobre la paz perpetua*, de que sean repúblicas.

<sup>314</sup> A propósito de esta primera cuestión, como bien recuerda Velasco Arroyo (1997: 99), Kant en este punto marca distancia respecto de la propuesta del Abate de Saint Pierre y con ello de la apuesta del pacifismo meramente jurídico. Por el contrario, se intuye un acercamiento al denominado “pacifismo democrático” (Bobbio, 1992: 182) en el sentido que una de las condiciones necesarias para la paz es una constitución republicana que respete la voluntad general. Con todo, la democracia se presentará como la manera más eficaz de afianzar la paz, tanto por su capacidad de gestionar conflictos (desde una posición ética privilegiada) como para prevenirlos; logrando, así, una paz más duradera y firme.

<sup>315</sup> Una articulación y concreción que se desarrollará, en gran medida, en *Sobre la paz perpetua* (1991).



planetaria en lo que se ha venido denominando como un gobierno mundial, defenderá la necesidad (e idoneidad) de “establecer una sociedad cooperativa de naciones carente de en principio de un centro de poder unificado” (Velasco Arroyo, 1997: 100). Es, en conclusión, una aportación que proclama la importancia de un derecho cosmopolita que, a través de “una unión jurídica universal” (Kant, 1989: 192), logre consolidar la idea de ciudadanía mundial y proteger las relaciones comerciales, como garantía de (y para la) paz<sup>316</sup>.

De este modo, si a través de la intención cosmopolita, Kant fijó una serie de objetivos, el mismo autor desarrollará su implementación a través de una de sus últimas obras: *Sobre la paz perpetua*. En ella, a través de un total de once artículos<sup>317</sup>, Kant fue dando forma a ese modelo de unión internacional, haciendo especial hincapié en la forma que debería tomar dicha organización, sin olvidar algunos apuntes que consideró de especial relevancia. Por todo ello, *Sobre la paz perpetua* no deberá asimilarse, como ya se ha dicho, a una simple declaración o a un particular tratado de paz, sino que supone una apuesta mucho más arriesgada (por maximalista) en el sentido que defiende y sostiene la articulación de un ordenamiento jurídico internacional en clave cosmopolita, claro está.

Con todo, el primero de los artículos preliminares nos indica la necesidad de que en los tratados de paz no existan reservas. Es decir, que no se habilite algún tipo de mecanismo para que alguno de los firmantes pueda, posteriormente, incumplir lo pactado (Kant, 1991: 5). El segundo, por su parte, sostiene que en la agrupación internacional que surja de ese *ius cosmopoliticum* debe respetar, en todo momento, la independencia y soberanía de cada uno de los estados miembros, así como dichos miembros entre sí (Kant, 1991: 6). En tercer lugar, Kant incluye una cuestión que coquetea relativamente con uno de los postulados del pacifismo en su versión más exigente, la idea del desarme como objetivo a largo plazo. Es por ello que, en el tercero de los artículos preliminares, el prusiano defenderá la necesidad de una desaparición paulatina de los ejércitos permanentes. Llega incluso a esbozar argumentos similares a los que esgrimirá el movimiento pacifista en

---

<sup>316</sup>Me referiré a esta cuestión, la del papel y la importancia del comercio, más adelante; al final del presente epígrafe.

<sup>317</sup>Los seis primeros aparecen como preliminares, los tres siguientes como definitivos y los dos últimos en forma de suplemento. Artículos, dicho sea de paso, que pueden considerarse como condiciones de implementación.

relación con la peligrosidad que conlleva toda carrera de armamentos en el sentido que ello “estimula mutuamente a los Estados a superarse” (Kant, 1991: 7). El cuarto artículo preliminar hace referencia a una cuestión de equilibrio y estabilidad económica, al referirse a la necesidad de “eliminar la deuda pública en relación con la política exterior” (Kant, 1991: 8). En quinto lugar, Kant sitúa la necesidad de respetar el principio de subsidiariedad. Es decir, una garantía de independencia soberana de cada uno de los Estados miembros<sup>318</sup>, en lo que a sus asuntos internos se refiere (Kant, 1991: 9). Y, para terminar con los artículos preliminares, Kant introduce el interesante punto de vista del *ius in bello*<sup>319</sup>. La premisa a tener en cuenta aquí será la necesidad que intuye Kant en que el modo de hacer la guerra (cuando ésta esté justificada, claro está) que no debería cerrar la puerta a futuros e hipotéticos escenarios o acuerdos de paz (Kant, 1991: 9)<sup>320</sup>.

En lo que a los artículos definitivos se refiere, Kant terminará incluyendo tres. El primero de ellos dedicado a limitar el acceso a la unión a todos aquellos Estados que no tengan, internamente, una organización política basada en la forma republicana. Es decir, rechazando aquellos posibles miembros para los que los valores de libertad, igualdad y fraternidad (entendida como colaboración y dependencia cívica) no ocupen un lugar céntrico y estructurador<sup>321</sup> (Kant, 1991: 15). Por su parte, el segundo de los artículos definitivos, pone el énfasis en la cuestión de la libre elección de cada Estado en pertenecer (ingresar) en esta unión universal (Kant, 1991: 21). Esto podría matizarse ya que el propio Kant terminará entendiendo este proceso como algo natural, siempre que hablemos, claro está, de Estados republicanos. Y, finalmente, el tercero de los artículos definitivos nos recuerda la importancia de acompañar esta unión internacional con la consolidación de un Derecho Cosmopolita que fomente y garantice una interrelación de los Estados en

---

<sup>318</sup> Vale la pena recordar aquí como se trata de una cuestión, la de la subsidiariedad, que ya estaba presente, por ejemplo, en la obra de Saint Pierre y que, como ya me he referido anteriormente, llegó para quedarse en el seno de acervo del DIP.

<sup>319</sup> Cuestión que aparece también en *La metafísica de las costumbres* de 1797 y que ampliaré más adelante.

<sup>320</sup> Kant se refiere aquí, también, a la cuestión del *post-bellum*.

<sup>321</sup> Se puede matizar aquí que esta es una de las diferencias más significativas entre Kant y Rawls. Autor éste último que, como ya apunté en el tercer capítulo, retomará la cuestión kantiana del ordenamiento cosmopolita del derecho de gentes en lo que presentó como *Una revisión de la idea de razón pública* (1999).

términos de fraternidad y hospitalidad (Kant, 1991: 27). Es decir, que genere los máximos desincentivos posibles contra la guerra.

En último lugar, Kant introducirá, como ya he apuntado, dos artículos finales a modo de suplemento. En el primero de ellos, el prusiano apunta (en algunos aspectos como si de un recordatorio se tratase) la importancia de que se conserve la supremacía del derecho (Kant, 1991: 38-39), la idoneidad del comercio como factor generador de cooperación e intercambio pacífico<sup>322</sup> (Kant, 1991: 40 y 1989: 192) y, una vez más, subraya la importancia de que se respete, a todos los efectos, la soberanía de cada uno de los Estados miembros, en el sentido que reside tras el principio de subsidiariedad, pero también recuperando la idea de que ningún Estado miembro pueda ser objeto de venta o permuta (Kant, 1991: 41). Por su parte, el último de los artículos que se incluyen en *Sobre la paz perpetua* nos recuerda la importancia de dejar hablar y participar en el diseño a los filósofos. Muy probablemente adoptando una lógica similar a la conocida máxima de Clemenceau que reza aquello de que la guerra es un asunto demasiado serio para dejarla en manos (exclusivamente) de los militares<sup>323</sup>.

En conclusión, vemos como la filosofía política kantiana, en el nivel internacional, se va configurando en el mismo sentido de aquellos que Bobbio calificó como “arbitristas” (1982: 181). Al sostener, el prusiano, la necesidad de un derecho internacional en clave cosmopolita como fruto de la razón práctica entenderá, finalmente, la renuncia a la guerra como un imperativo moral. Precisamente, con esta última cuestión, la postura de Kant sobre el recurso bélico, terminaré el presente epígrafe.

Kant aportó también una interesante y completa regulación sobre la cuestión de la guerra. Una aportación que incluirá elementos descriptivos como recomendaciones prescriptivas. En este sentido, en relación con la primera de las cuestiones a las que Kant hace referencia al abordar la cuestión de la guerra, es obligada la referencia a su descripción y categorización del concepto de enemigo<sup>324</sup>. Esta idea de enemigo, se vincula a la creencia que se

---

<sup>322</sup> Recordando, una vez más, aquello del mito del mercado pacificador (Sánchez Capdequí, 2003).

<sup>323</sup> El apunte entre paréntesis es mío.

<sup>324</sup> Es interesante puntualizar aquí la centralidad del concepto de enemigo ya que al prusiano no le temblará el pulso al afirmar que “el derecho de un Estado frente a un *enemigo injusto* es

presupone de éste que su voluntad es tal que imposibilita (aunque sea en forma de último escenario) la consecución y consolidación de una paz entre pueblos o Estados. De este modo, el enemigo de la paz perpetua será ese enemigo injusto. Sin embargo, Kant es consciente también de que los terceros actores, por así decirlo, no siempre suponen una amenaza. Lo cual le llevará a defender, en relación con el debate sobre el derecho a la paz, la justa posibilidad de que un Estado vecino, si se quiere, no participe en una contienda bélica. Confirmando con ello la existencia de un derecho de neutralidad.

Sin embargo, más allá de estas cuestiones puntuales alrededor del proceso bélico, lo importante en Kant (en relación con el concepto de guerra) es, sin duda, su desarrollo prescriptivo en los mismo términos que venía expresándose la TGJ. Es por ello, que podremos hallar en la obra del prusiano referencias a debates tan centrales como la discusión sobre el *ius ad bellum* o el *ius in bello*; e incluso referencias a la cuestión del *post bellum*.

En este sentido, Kant detecta la existencia de cuatro justas causas. En primer lugar, como no podía ser de otra forma, Kant acepta el principio comúnmente respetado de la legítima defensa: “al Estado al que se le hace la guerra le está permitido toda clase de defensa” (Kant, 1989: 187). Un derecho a la legítima defensa que se concreta como una justa defensa de la patria de los ataques del exterior con las prácticas voluntarias de los ciudadanos<sup>325</sup>. En segundo lugar, se puede deducir que Kant habilita la guerra justa por agresión indirecta; siempre y cuando ésta se desarrolle con lo que ya se ha considerado como un enemigo injusto. En tercer lugar, Kant llegará a aceptar el supuesto de guerra preventiva. Es decir, Kant incluye como justificable en el estado de naturaleza,

---

ilimitado” (Kant, 1989: 189). Sea como fuere, abordaré la cuestión del *ius ad bellum* en el seno de la obra de Kant al final de la presente exposición.

Dicho esto, es pertinente aquí hacer referencia a la construcción de este concepto, el de enemigo, que ya vimos de forma incipiente en el esfuerzo teórico de Erasmo. En este caso, Kant, como se ve en mi exploración, define como enemigo a todo actor la voluntad del está claramente en contradicción con la construcción de este propósito de paz perpetua. Una definición que, en cierta medida, encaja con la lógica que reside tras el artículo 52 de la Carta de NNUU al declarar como “estado enemigo todo aquel que durante la segunda guerra mundial haya sido enemigo de cualquiera de los signatarios de esta Carta”; al entender los objetivos de nacionalsocialistas y/o fascistas como un ejemplo de militarismo (en los términos que en este trabajo se han presentado).

<sup>325</sup> Respecto de esta última cuestión relativa a las fuerzas armadas, se debe recordar como Kant es ciertamente crítico con la profesionalización de los ejércitos. Una crítica que se construyó, como vimos, sobre la base de la sospecha que le generan los ejércitos profesionales y el gasto permanente en defensa (o I+D militar) en el sentido que ello mismo pueda generar incentivos para posibles ataques futuros. Idea que conecta, sin lugar a dudas, con la posición crítica que en la actualidad tiene el movimiento pacifista respecto del concepto de carrera de armamentos.

una acción armada que se defiende de manera anticipatoria, como ya vimos en el padre Vitoria o en Vattel. Con todo, hay que señalar también como Kant se muestra es aquí ciertamente realista ya que no sólo acepta la guerra como acción preventiva sino que se mostrará ciertamente permisivo en el sentido de aceptar, como criterio de justificación, no ya solamente la inminencia y evidencia del ataque, sino el convencimiento de que el vecino (posible enemigo) haya desarrollado su capacidad ofensiva y defensiva en el sentido, que el propio Kant pone sobre la mesa, del concepto de “*potentia tremenda*” que se interpretará como una amenaza (Kant, 1989: 185)<sup>326</sup>. Finalmente, el cuarto supuesto que constará en esta filosofía de la guerra kantiana es el de injerencia humanitaria. Un concepto relativo a la actual doctrina de la responsabilidad de proteger que se desprende, sobre todo, en vinculación directa con la idea de ciudadanía universal. Es decir, hace referencia al hecho que el individuo es titular de unos derechos inalienables, por encima de cualquier Estado o institución de gobierno. Aunque, en relación con esta cuestión, Kant se muestra ciertamente más prudente (es decir, menos belicista) que Rawls<sup>327</sup>, cierto es también que como consecuencia de sus postulados cosmopolitas y su propuesta en clave de Derecho de Gentes se puede entender una cierta connivencia con el principio justificador de la guerra que descansa sobre el concepto de injerencia por asuntos humanitarios<sup>328</sup>.

Así pues, como se ha visto, el único de los criterios que no comparte Kant con el acervo de la TGJ es el de la guerra punitiva como *iusta causa* (Kant, 1989: 188). De este modo, según el filósofo, dos son los argumentos a los que hay que hacer referencia aquí. Por un lado, la certeza de que el Estado no puede recibir castigo ya que, a diferencia del individuo, no puede ser castigado. Y, por el otro, la animadversión a reconocer un derecho que pueda suponer un nuevo agravio. Por ello, Kant terminará defendiendo la tesis de que si “el Estado

---

<sup>326</sup> Como vemos, Kant es aquí más permisivo que Vattel y su *preventive war* y, por ello, mucho más belicista que Grocio y su *preemptive war*.

<sup>327</sup> “un Estado criminal que viola estos derechos (los DDHH) ha de ser condenado y en casos graves puede ser objeto de sanciones e incluso de intervención” (Rawls, 2001: 95, puntualización entre paréntesis mía).

<sup>328</sup> Significativas son aquí las condiciones que define Kant en relación con el concepto que desarrollará sobre la cuestión de la hospitalidad universal, concepto muy en consonancia con la idea de ciudadanía mundial. Una idea que, en definitiva, terminará defendiendo la existencia (y necesidad) de una mínima garantía jurídica y política en relación con aquel individuo que, aun siendo de otro Estado, decidiera (en virtud del derecho de visita que finalmente enunciará) trasladarse a otro territorio. Siendo en éste extranjero en el que, en otro contexto alejado de las tesis cosmopolitas del prusiano, sería considerado como una intromisión y calificado de bárbaro (Kant, 1991: 27).

vencido o sus súbditos no pierden por la conquista del país su libertad civil, de modo que aquél pierda en dignidad convirtiéndose en colonia y los súbditos en esclavos; porque en tal caso habría sido una guerra punitiva, que es en sí misma contradictoria” (Kant, 1989: 189).

Pero no terminan aquí las recomendaciones de Kant sobre la cuestión de la guerra. Ello se debe, sobre todo, a la voluntad del prusiano de determinar con claridad la importancia de la cuestión del *ius in bello*. Una normativa sobre cómo desarrollar la guerra en sentido estricto, que terminará tomando forma sobre la base de la voluntad kantiana de dejar en todo momento la puerta abierta para la paz (Kant, 1989: 186-187). Una paz que, si la guerra se encrucece o toma forma de exterminio, será ciertamente difícil de (re)construir. No en vano, como vimos más arriba, la cuestión del *in bello* se incluye en uno de los artículos preliminares en *Sobre la paz perpetua*. Concretamente en el sexto y último de dichos artículos (Kant, 1991: 9).

Finalmente, Kant no olvida, como no podía ser de otra forma, la cuestión del *post bellum*. Así las cosas, Kant entiende este “derecho *después de la guerra*” (1989: 182) como aquel marco doctrinal internacional que supone la construcción de “una unión jurídica universal” (1989: 192) y que servirá como garantía de seguridad internacional de la misma forma que el pacto o contrato social supone el paso de un estado de naturaleza del tipo *bellum omnia contra omnes* a un estado civil donde el conflicto social tiene una canalización institucional racionalmente construida. Se traduciría este pacto en el ámbito de las relaciones internacionales como una garantía de paz perpetua como resultado de esta unión alrededor de ese derecho de gentes cosmopolita. Y es que, por muy abundante que pueda parecer el desarrollo de una filosofía de la guerra por parte del prusiano, no debe interpretarse en ningún momento la obra de Kant como un arrebatado belicista sino como un esfuerzo a tener en cuenta en pro de un mundo donde la guerra brille por su ausencia. Una ausencia que, a la postre, Kant considerará fruto de la razón práctica.

#### **4.2. La consolidación de una actitud y una filosofía política pacifistas.**

Este segundo epígrafe, pretende explorar las distintas aportaciones y experiencias que se produjeron en torno al amplio concepto de pacifismo

durante el siglo XIX; es decir, atendiendo tanto a contribuciones teóricas desde diversos ámbitos científicos, como a los diversos movimientos políticos y agrupaciones que se organizaron en torno a esta antigua tradición de pensamiento y emergente ideología política pacifista<sup>329</sup>.

Para ello, he dividido el presente epígrafe en dos apartados principales. Un primer apartado donde me ocupo, a modo de contextualización, de los diversos movimientos, tendencias, experiencias y sentires principales que, en el marco del pacifismo y el pensamiento pacifista tuvieron lugar durante el siglo XIX. Sin olvidar las distintas aportaciones de autores que, sin ser centrales en lo que a desarrollo del pensamiento pacifista durante este periodo se refiere, contribuyeron en mayor o menor medida a la maduración de éste. Y, en segundo lugar, he reservado un lugar especial para las enseñanzas de Thoreau y Tolstoi al ser considerados por una gran parte de los estudios sobre el pacifismo, como los precursores políticos e intelectuales de la mayor aportación del pensamiento pacifista, la del Mahatma Gandhi, del que me ocuparé en el siguiente y último epígrafe de este cuarto capítulo.

#### **4.2.1. Ideas, movimientos y aportaciones pacifistas en el siglo XIX.**

El siglo XIX supone la culminación de la edad moderna. Un periodo histórico que se caracterizó por sus enormes cambios económicos, políticos y sociales en el que durante algo más de cien años (1815-1914) se irán consolidando muchas de aquellas instituciones, procesos y actores que nacían tres siglos antes; como por ejemplo, el método científico, el Estado, la democracia, el sufragio universal, la burguesía o los partidos políticos,.

En este sentido, el pensamiento pacifista no se mantendrá ajeno a la consolidación y el ascenso del modelo de Estado moderno, tal y como se puede deducir del aumento y la importancia, por ejemplo, de la teoría y la

---

<sup>329</sup> Aunque pueda parecer una contradicción, el pensamiento pacifista como tal es una realidad histórica que se remonta a los inicios de la civilización humana. Así se ha demostrado en el epígrafe anterior. Sin embargo, como ya he puesto de relieve en más de una ocasión, el pacifismo político como ideología resulta (en tanto que marco teórico político) una realidad relativamente nueva que se debe situar a mediados del siglo XIX, teniendo en cuenta que el proceso de consolidación no llegará hasta el siglo XX. Así se verá a lo largo del presente epígrafe y se completará en el siguiente, cuando aborde el estado de la cuestión pacifista en el reciente siglo XX.

práctica de la desobediencia civil (Blanco Ande, 1989-1990: 58). Pero vayamos por partes.

En primer lugar es importante poner de relieve como durante este siglo XIX se irá confirmando esa conciencia que alerta de las dañinas consecuencias de las guerras (Defrasne, 1983: 70). Una constatación que se ilustra perfectamente con, por ejemplo, la conferencia de paz de la Haya de 1899 que contó con la participación de diversos Estados y que se centró principalmente en cuestiones de *in bello* como la prohibición de nuevo armamento excesivamente dañino junto con una clara intención y vocación de acuerdo en clave de *arms control*.

En relación con este punto, durante el siglo XIX asistiremos a la consolidación de la tradición *ius internacionalista* que se había ido gestando en siglos precedentes<sup>330</sup>. Así pues, esa voluntad que apostaba por la necesidad de elaborar un derecho de gentes en pro del arbitrio internacional a través de un sistema de tribunales y organizaciones internacionales terminará, por ejemplo, con la creación, en 1863, del Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR) en la ciudad suiza de Ginebra. Organización que continúa activa en la actualidad, está centrada en cuestiones relativas a la asistencia humanitaria en conflictos y la regulación en materia, sobre todo, de *in bello*<sup>331</sup>. Sin olvidar la labor de La liga internacional y permanente por la paz que surgió en 1867, gracias al trabajo de Frédéric Passy (1822-1912) y que se considera como el precedente inmediato de la frustrada experiencia de la Sociedad de Naciones y de la actual Organización de Naciones Unidas (Albert, 1999: 16)<sup>332</sup>.

En suma, vemos como el siglo XIX supone un avance importante en el ámbito de lo que se ha venido denominando como *pacif-ism* a través de un progresivo desarrollo en materia de regulación y restricción jurídica internacional de lo bélico. Aunque, ni que decir tiene, la eficiencia y eficacia de todo ello se verá, finalmente, en entredicho con lo sucedido a partir de 1914.

---

<sup>330</sup> Me ocupé de ello en el epígrafe 4.1.4.1.

<sup>331</sup> <https://www.icrc.org/spa/>

<sup>332</sup> En este sentido, la vieja idea de crear un organismo internacional encargado del mantenimiento y garantía de la paz se había reavivado después del discurso de Víctor Hugo en el seno del 2º Congreso Internacional de Amigos por la Paz celebrado en París en 1849; donde defendió la creación de un senado soberano a nivel europeo, recuperando el concepto de unos “estados unidos de Europa” introducido por William Penn (Albert, 1999: 14). Me volveré a referir a este congreso cuando aborde la herencia pacifista de las *Peace Societies*. Argumento que rescata la idea de una confederación europea que defendió Saint-Simón en torno a esa necesidad de reorganización de la gobernanza a nivel comunitario y que éste filósofo utopista intentó repetidamente.



En otro orden de cosas, pero sin abandonar el contexto del siglo XIX, se debe hacer referencia a un conjunto de movimientos, agrupaciones y sucesos en clave pacifista que tuvieron también una traducción en el terreno de la reflexión o discusión conceptual.

Así las cosas, recuperando la cuestión de la consolidación del Estado moderno sobre la base de la legal reclamación del recurso a la violencia legítima (Weber, 2003), encontraremos claros ejemplos de desobediencia civil antimilitarista como consecuencia de esa evolución del Estado y, sobre todo, del nuevo paradigma del ciudadano soldado o la nación en armas que se introdujo en la agenda de los asuntos militares desde la revolución de 1789. En este sentido, buenos son los ejemplos que Ormazábal (2010) pondrá de relieve en su amplio estudio sobre la noviolencia desde una perspectiva historiográfica, haciendo referencia a diversos episodios de accionar noviolento. Entre ellos, se pueden destacar diversos ejemplos de desobediencia antimilitarista como fue la negativa por parte del coronel carlista Joaquín Julián Alzáa de bombardear la capital guipuzcoana en 1837, las sublevaciones contra las quintas en septiembre de 1843, la movilización sufragista de 1866 que cuajó en una campaña de desobediencia y nocooperación política, social y económica como mecanismo para reclamar el derecho a la participación política<sup>333</sup>, la oposición por parte del claustro universitario de la Universidad Libre de Gasteiz a enrolarse en la milicia en 1873, hasta llegar al histórico mitin de Gandhi en Johannesburgo en 1906 tras el cual el Mahatma se negó a identificarse a las fuerzas policiales, encendiendo así la llama de la desobediencia contra el colonialismo británico.

En relación con esta cuestión, se debe hacer una especial referencia a lo acontecido en España durante su primer periodo republicano. En este sentido, resulta ejemplar la primera resolución legislativa emanada de la Asamblea Nacional en la que se abolió el servicio militar obligatorio y se concedió una amnistía a todas las personas procesadas por haber participado en las movilizaciones y protestas contra las quintas. Llegándose incluso, en la Diputación de Barcelona, a decretar la disolución del Ejército. Con todo, no es

---

<sup>333</sup> Los ejemplos más recordados, en relación con la cuestión de los sufragistas, fueron los episodios de lucha vividos en Inglaterra y EEUU, donde ya empezaba a despuntar desde 1848.

de extrañar que en el artículo sexto de esta primera constitución española republicana se renunciara explícitamente a la guerra como instrumento político.

Para finalizar con este breve y general repaso a los diversos momentos y argumentos noviolentos durante el siglo XIX, es de obligada mención el caso del capitán inglés Charles Cunningham Boycott en 1880. Este administrador de fincas del Conde de Erne aconsejó a los jornaleros una campaña de no-cooperación como mecanismo de presión para lograr una rebaja en los arrendamientos de tierras. Una acción política no-violenta que, sin ser muy exitosa, se basó en una ruptura de relaciones entre jornaleros y propietario. Con todo, y como se puede haber deducido, la experiencia protagonizada por el capitán Boycott terminará dando nombre a esta estrategia política, social o económica que consiste en la retirada de la confianza y, por ello, un claro ejemplo de no-cooperación política, social o económica, dependiendo de cada caso y estrategia.

El siglo XIX es también el contexto histórico del desarrollo de tres movimientos religiosos de dimensión universal y pacifista (Díaz del Corral, 1987: 68). Por un lado el renacimiento neo hinduista protagonizado por Ramakrishan (1836-1886) para quien la paz era fruto del abandono de las pasiones (y pulsiones) mundanas en aras de una total entrega y devoción amorosa a Dios; a ese Dios de Paz al que se ha hecho referencia en el epígrafe anterior. Con ello, Ramakrishan preconizaba la igualdad entre religiones, la tolerancia mutua y el amor como vehículo hacia una divina unión con la paz. Más tarde, dentro de este resurgir neo hinduista, Rabindranath Tagore (1861-1941) tomó el relevo con un mensaje centrado en la universalidad del pensamiento, la importancia de la aceptación de la armonía que se desprende del mensaje divino, todo ello claramente insertado en una lógica de pensamiento pacifista en su versión absoluta. La figura de Tagore, será importante por su influencia teórica y espiritual sobre Gandhi ya que ambos vivieron casi durante el mismo periodo histórico.

En segundo lugar, se debe hacer referencia al Baha'ismo y a la figura de Bahá'u'llah<sup>334</sup> (1817-1892) quien exiliado en Bagdad, junto con un grupo de babis, se presentó como el *Mahdi* anunciado por Mahoma, así como el Mesías

---

<sup>334</sup>Sobrenombre que recibe Mirza Husayn Alí, discípulo de Mira Alí Mohamed (1819-1850) conocido religioso y pacifista en el seno de la Persia del siglo XIX dominada por el Islam chiita. El sobrenombre de Bahá'u'llah se puede traducir por "La gloria de Dios".

esperado y el Profeta de la Nueva Era. Con todo, a partir de ese momento, empezó a predicar, desde posiciones islámicas, una confesión de carácter universalista incluyendo, entre otras enseñanzas, doce principios para lograr un paz y armonía universal: (i) la unidad de la humanidad, (ii) la investigación individual de la verdad, (iii) la unidad religiosa en el sentido que todas las religiones eran, en realidad, una, (iv) la necesidad de que la discusión religiosa fuese causa de la unidad, (v) la adecuación de la religión con la razón y la ciencia, (vi) la igualdad entre hombres y mujeres, (vii) la abolición de todos los prejuicios, (viii) la necesidad de situar la cuestión la paz universal como algo prioritario, (ix) la solución espiritual del problema económico, (x) la universalización de la educación, (xi) la idoneidad de un idioma universal y (xii) la necesidad de un tribunal internacional.

Finalmente, en tercer lugar, encontramos el movimiento teosófico moderno y su mensaje de fraternidad universal (Díaz del Corral, 1987: 73) protagonizado por la Sociedad Teosófica de Blavatsky (1831-1891), Olcott (1832-1907) y Judge (1851-1896). Esta organización que hizo suyos los principios del Sermón de la Montaña, trabajó principalmente en tres objetivos: (i) la formación y conciencia de un núcleo de fraternidad universal, (ii) el fomento del estudio comparado de la religión, la filosofía y la ciencia como caminos hacia la paz<sup>335</sup> y, finalmente, (iii) la investigación de las leyes universales de la naturaleza y los poderes latentes del hombre, en un intento por conocer los límites y las posibilidades de lo humano (Díaz del Corral, 1987: 76). Tres objetivos enfocados a vitalizar la conciencia de la fraternidad universal, a defender la libertad de pensamiento y la práctica de la tolerancia como antesala de la convivencia pacífica (Blavatsky, 1976). Una aportación que, como las anteriores, se pueden situar en el heterogéneo grupo de aportaciones o movimientos pregandhianos<sup>336</sup>.

En este sentido, se puede mencionar también algunas sectas y grupos minoritarios que recuperan el mensaje pacifista del cristianismo primitivo como los mismos testigos de Jehová, los adventistas del séptimo día o los

---

<sup>335</sup> Como la misma cofundadora de la organización afirmó, Blavatsky, el conocimiento de la verdad y la resolución de lo desconocido se interpretaba como uno de los principales elementos para la seguridad humana, en sentido amplio. Es por ello que la misma organización se estructuró en diversas ramas, grupos de trabajo, sobre la base de esa intención por conocer, reflexionar y resolver los grandes enigmas de la sociedad con la intención de aportar soluciones (pacíficas) a los problemas de la humanidad (Blavatsky, 1976).

<sup>336</sup> Entenderemos por testimonios pregandhianos todos aquellos anteriores a 1919, fecha en la cual M.K. Gandhi inició su lucha no violenta por la independencia de la India (Díaz del Corral, 1987: 77).

mormones. Así como también la misión islámica moderna Amadiya, fundada por Mirza Ghuâm Ahmad (1835-1908) que intentó, como ya hicieran los teosóficos, trabajar en la unidad de cristianismo, hinduismo e islam; predicando la tolerancia religiosa como vía para la paz. Pero no terminan aquí los antecedentes indirectos de la doctrina gandhiana.

Así las cosas, sin tener en cuenta a Thoreau y Tolstoi, los precursores del pensamiento de Gandhi, se puede (y se debe) referenciar a: Madame Staël (1766-1817) autora de *Reflexiones sobre la paz dirigidas a Mister Pitt y a los franceses* (publicada en 1794) a través de la cual critica la situación bélica que había caracterizado las relaciones políticas en Europa y apostaba por una política de clemencia; Bertha von Suttner (1843-1914) autora de *¡Abajo las armas!* un claro alegato antibelicista y fundadora, en Austria, de la Sociedad de la Paz; Jean de Bloch (1836-1902), conocido escritor polaco, que defendió firmemente la idea de paz universal como respuesta ante un recurso, el bélico, que calificaba de inoperante ya que, dirá De Bloch, ni el vencedor puede sacarle provecho; William James (1842-1910) que introdujo la idea de la prestación social sustitutoria como alternativa a la conscripción, idea que terminará cuajando en muchos Estados europeos; sin olvidar la aportación al desarrollo de las ideas pacifistas por parte de Emile Zola (1840-1902) quien utilizó su fama literaria para hacer pedagogía y difundir el mensaje pacifista (Defrasne, 1983: 67).

Con todo, al otro lado del Atlántico, la crítica de lo bélico y las ideas pacifistas también encontraron albergue y promoción. En este sentido, tras el letargo de los Cuáqueros americanos, el siglo XIX supone el resurgir del *antebellum* en los EEUU (Brock, 1998: 60). Ello se debe principalmente a la labor Edmund Quincy, de la Sociedad de la Noresistencia, que promocionaba y difundía el ideario pacifista absoluto y noviolento que ponía incluso en duda la validez del concepto de guerra defensiva. De esta sociedad, surgieron figuras a tener en cuenta en el seno del pacifismo norteamericano como por ejemplo Adin Ballou cabeza visible de la “Hospedale Community”, organización socialista, abolicionista y pacifista. O William Lloyd que entendía que la consolidación de la paz significaba la emancipación universal. Sea como fuere, hablar del pensamiento pacifista norteamericano en el contexto del siglo XIX es hablar de la “Peace Society”, organización a la que pertenecieron Quincy, Ballou y Lloyd.

La experiencia de las Sociedades de Paz que se originaron en el mundo anglosajón; es decir, tanto en Inglaterra como en Estados Unidos, supone el relevo pacifista de la tradición cuáquera (Brock, 1972: 331). En este sentido, resulta interesante señalar como, tras la entrada al parlamento británico de cuáqueros y menonitas en 1829, el movimiento sufrirá importantes cambios (Brock, 1972: 339) en el sentido de consolidar “una posición proactiva antes que neo estamental” (Brock, 1997: 69). Previamente, en 1816, se había fundado en Londres la primera Sociedad de Paz (*Peace Society*), considerada por algunos autores como la primera organización específicamente pacifista (Díaz del Corral, 1987: 53). Agrupación pacifista que nació con un objetivo principal, la consolidación de la paz, entendida como algo factible a través, sobre todo, de un gradual, pactado y coherente proceso de desarme de los diferentes Estados y la consolidación de instituciones de arbitrio; apareciendo nuevamente el argumento del *ius gentium* y la cuestión del orden mundial. Un modelo que rápidamente se expandió al otro lado del atlántico, concretamente en 1828, año en el que se fundó la *New York Peace Society*. Sin olvidar cómo este modelo de organización pacifista cruzó también el canal de la Mancha, inaugurándose en 1892 una sociedad gemela en el contexto de la Alemania imperial.

Originariamente, tras las guerras napoleónicas, el objetivo último que justificó la creación de la *Peace Society* era la idea, ya desarrollada anteriormente por algunos autores<sup>337</sup>, de paz perpetua. Sin embargo, esta vez se quiso intentar construir este objetivo juntamente con otros *iusses* a tener en cuenta (Brock, 1998: 50 y ss.). Así pues, las diversas Sociedades de Paz incorporaron un componente aglutinador de clase, al tiempo que interpretaban la paz en el seno de la filosofía política utilitarista; es decir, entendiendo la paz como algo útil en el sentido que suponía el mejor de los escenarios posibles para poder llevar a cabo aquello de, como rezaba Stuart Mill, la mayor felicidad para el mayor número. Con todo ello, se vieron obligadas a manifestar su rechazo y oposición al colonialismo victoriano. Pero, la labor de las *Peace Societies* no se limitó a la proclama y la difusión del mensaje pacifista sino que, y de ahí su relevancia, tomaron la iniciativa creando y desarrollando un entramado de sociedades auxiliares, sectoriales, para lograr una mayor difusión y repercusión. Y, al

---

<sup>337</sup> Crucé, Penn o Kant, entre otros.

mismo tiempo, pusieron en marcha el *Herald of Peace*<sup>338</sup>, un *Journal* antibelicista con el que se pretendía tener presencia y visibilidad en la incipiente esfera de los medios de comunicación de masas. Se consolida, así, una nueva forma de entender la militancia pro paz; una militancia que, como muestra el documento de rechazo a la guerra de Crimea<sup>339</sup>, hace suyo el presupuesto que reza la imposibilidad de convertir, a través de la política, algo moralmente entendido como reprochable.

Finalmente, en el contexto de las diversas *Peace Societies* cabe resaltar la labor de cuatro activistas. Relato a través del cual completaré la exposición sobre lo sucedido alrededor de estas Sociedades de Paz.

El primero de los nombres a tener en cuenta es el de Jonathan Dymond (1796-1828) quien fue, junto con William Allen, fundador de la *Peace Society* de Londres. Este reconocido cuáquero manifestó su más profundo rechazo a la guerra desde la perspectiva que emana del *Sermón de la Montaña* pero sin que ello supusiera la articulación de una posición política pasiva, sino todo lo contrario. Allen defendió también la superioridad del criterio moral frente al pragmatismo o la discusión en términos utilitaristas; así como, al mismo tiempo, vio en la diplomacia y la resolución pacífica de conflictos la vía para modificar una conducta bélica instalada en las Relaciones Internacionales desde los comienzos de la civilización humana. En segundo lugar, es obligada la referencia a Elihu Burritt (1810-1879). Este activista social de mentalidad progresista, protagonizó el mayor debate interno en el seno de la *Peace Society* londinense con Henri Richard (1804-1865) ya que éste último quiso mantener la *London Peace Society* dentro de los márgenes del conservadurismo, lejos de las emergentes *trade unions*. Así las cosas, Burritt incorporó a la mujer en la lucha por la paz, al tiempo que entendía que esa paz por la que era necesario luchar tenía que venir acompañada de justicia social, igualdad de oportunidades y garantías de libertad (civil y política). Es por ello que muchos historiadores del pacifismo le atribuyen a él la politización del movimiento por la paz. Con todo, y como ya he apuntado, Burritt encontró la

---

<sup>338</sup> Fundado en 1819.

<sup>339</sup> *A Christian appeal from the society of reims to their fellow-country on the present war* (1854).

oposición de Richard aunque, como no podía ser de otra forma, no todo fueron desencuentros entre ambos<sup>340</sup>.

Por último, encontramos la figura de William Lloyd Garrison (1805-1879), conocido activista político y periodista norteamericano que levantó la bandera del abolicionismo, el sufragismo y el reformismo social<sup>341</sup> desde una postura de no violencia como forma de lucha. Lloyd Garrison fundó, con otros activistas (algunos de ellos también miembros de la Sociedad Americana de Paz), la *American Anti-Slavery Society* y asumió el encargo de editar un periódico, *The Liberator*, con un claro sesgo progresista y abolicionista. Y, al mismo tiempo, tomó una posición radical en el seno del *war-and-peace debate* al condenar la guerra desde la moral, la ética e incluso la política en todas sus formas y manifestaciones. Por lo tanto, Lloyd Garrison se terminará ubicando en el citado debate junto con las posiciones más absolutas. Una opción que terminará introduciendo un profundo debate en el seno de la *New York Peace Society* principalmente alrededor del concepto de guerra defensiva. En este sentido, el grueso de la organización llegó a aceptar este criterio (este concepto) con el argumento de que “bajo este supuesto, finalmente se llegaría a una situación en la que nunca habrían guerras” (Brock, 1997: 78). Argumento y discusión que, en todo caso, resultan ciertamente discutibles. De todos modos, abordaré esta cuestión en el cuarto bloque de la presente tesis doctoral.

Sea como fuere, el posicionamiento general de la *New York Peace Society* en términos de *pacif-ism* al aceptar, aunque fuere como último recurso, la guerra por legítima defensa terminó provocando una escisión protagonizada, en parte, por William Lloyd Garrison quien, junto con otros pacifistas absolutos, fundó la *Nonresistance Society* en Boston (Brock, 1972: 393). Una organización que siglos más tarde servirá de referente al mismo Gene Sharp, creador de la Albert Einstein Institution, también ubicada en la capital de Massachusetts.

---

<sup>340</sup> En este sentido, la creación de un tribunal de controversias Internacionales, la idea del desarme o en su defecto el control de armamentos y la necesidad de transformar la política internacional a través de la cooperación y el fomento de relaciones de amistad fueron asuntos transversales aceptados por todos los sectores de la *Peace Society* londinense.

<sup>341</sup> La defensa de la ampliación de los límites de la democracia al compartir la lucha de las sufragistas, así como también la introducción de una mínima preocupación por la cuestión de la justicia social, nos invitará a pensar aquí en términos no sólo de violencia directa sino también en una concepción amplia de paz, en el sentido ya analizado de paz positiva.

## **4.2.2. Las aportaciones pregandhianas.**

### **4.2.2.1. Henry David Thoreau: el pacifismo desobediente.**

Situados en el marco de los recientemente creados Estados Unidos de América y en el contexto temporal del siglo XIX, la referencia en el ámbito de la desobediencia civil es clara y obligada. Me estoy refiriendo a Henry David Thoreau. Thoreau fue un intelectual destacado del Renacimiento Americano<sup>342</sup>, grupo de trascendentalistas e intelectuales preocupados por defender la tradición americana a partir de una reforma espiritual y social empezando por el propio individuo. En este contexto, no debe sorprender el punto de vista rebelde, comprometido, concienciado y preocupado por cuestiones sociales o medioambientales de Thoreau (Casado da Rocha, 2010). Este demócrata radical y revolucionario libertario desconfió y sospechó desde el principio de las bases de la democracia liberal que empezaba a cuajar en Norteamérica, tras las experiencias revolucionarias de Francia e Inglaterra. Sentencias suyas tales como “el mejor gobierno es el que no gobierna nada” (Thoreau, 1987: 29) o bien, su desconfianza hacia el principio de la mayoría (Thoreau, 1987: 31), base del sistema democrático, y el principio de legalidad (epicentro del liberalismo jurídico): “lo deseable no es respetar la ley sino la justicia” (Thoreau, 1987: 32), ilustran a la perfección como la ley es vista por Thoreau como una posible herramienta de dominación. Pero vayamos por partes. En este sentido, propongo una exploración del massachusettsense a partir de tres bloques, tres aspectos. En primer lugar, junto con un breve repaso biográfico<sup>343</sup> (por aquello del contextualismo) exploraré la evolución del pensamiento de Thoreau<sup>344</sup>. En segundo lugar me ocuparé de su pensamiento político, desde un punto de vista amplio y teniendo en cuenta el conjunto de la obra, así como también otros trabajos que, desde la academia, se han realizado sobre él. Y, finalmente, me

---

<sup>342</sup> Movimiento intelectual en el contexto de una revalorización del concepto de libertad individual y con ello de la idea de justicia, así como la emergencia de nuevas proclamas como, por ejemplo, la importancia del equilibrio medioambiental. Se trata, en definitiva, de un movimiento que reivindica valores y enunciados del liberalismo clásico con algunas novedades “desde el interior del ser humano” hacia el conjunto de la sociedad (Romía, 2004: 13).

<sup>343</sup> Estudio biográfico basado en el trabajo realizado por Casado da Rocha: *Thoreau. Biografía esencial*, publicada en 2005.

<sup>344</sup> Siguiendo la interpretación de Dooley (1978) que explica la evolución del pensamiento thoreauiano a partir de tres etapas. Tres momentos que se diferencian entre sí como consecuencia de un distinto posicionamiento en relación con tres ítems distintos. Es decir, respecto de la cuestión del quién (quién debe o puede evaluar, juzgar, al poder, sus decisiones y sus políticas), el asunto del qué (qué se debe tener en cuenta, qué criterios hay que traer a colación por parte del ciudadano que juzga la acción gubernamental) y, finalmente, la elección de los medios, es decir, lo relativo al cómo. Retomaré ésta interpretación más adelante.



centraré en la cuestión de la desobediencia civil; concepto que tras varias interpretaciones y ediciones dará nombre a la obra más conocida de este singular autor norteamericano.

Así las cosas, este polifacético norteamericano, que terminó destacando en ámbitos tan distintos como la literatura, el activismo político o la reflexión filosófica, nació en Concord (Massachusetts) en la primavera de 1817. Hijo de una familia modesta afincada en nueva Inglaterra, logró estudiar en Harvard donde empezó a desarrollar su interés por la condición y la naturaleza humana así como por la reflexión filosófica en general y, desde la perspectiva del trascendentalismo en particular. Tras su regreso a Concord y un intento fallido de abrir junto con su hermano una academia en su misma ciudad natal, empezará la época más productiva de nuestro autor, intelectual y políticamente hablando.

En 1845, decidió retirarse al bosque, como él mismo se refirió, para poder profundizar, sin distracciones, en sus reflexiones y trabajos filosóficos; llevando una vida austera y concentrándose en las reflexiones que él mismo generaba tras esa decisión auto ostracista. Precisamente, dicha experiencia tendrá su traducción literaria en *Walden: live in the Woods* publicada en 1854 (Falcón y Tella, 2000: 431). Pero antes de esta publicación, en 1846, Thoreau vivirá el episodio que probablemente marcará de forma más clara el desarrollo conceptual de la idea de desobediencia civil. Me estoy refiriendo aquí al arresto y consiguiente ingreso en prisión tras su negativa a rendir completamente cuentas con el fisco fruto de su desacuerdo con la campaña bélica que EEUU estaba llevando a cabo contra Méjico (Casado da Rocha, 2005: 87). Tras su salida de prisión, en 1848, Thoreau pronunció una conferencia en el Liceo de Concord para explicar los motivos que le llevaron a decidir no contribuir con una guerra que consideraba injusta y, por ello, innecesaria. La conferencia tuvo un éxito inesperado, llegándose a repetir al cabo de tres semanas, y viendo finalmente la luz en 1849, en forma artículo en el periódico *Aesthetic papers* de la mano de Elizabeth Peabody con el título *Resistence to Civil Government*<sup>345</sup>.

---

<sup>345</sup> El título actual, *On the duty of civil disobedience*, aparecerá años más tarde, en 1866 tras la muerte del propio Henry David, en la recopilación que ha llegado hasta nuestros días.

Es la obra más importante de Thoreau junto con *Slavery in Massachusetts* que también procede de un discurso, esta vez pronunciado el 4 de Julio de 1854<sup>346</sup>.

Los últimos años de Henry David Thoreau se caracterizarán por un paulatino alejamiento del activismo político e intelectual siendo este substituido por una mayor producción literaria, sobre todo novela y poesía. En 1862 fallece a causa de la tuberculosis en la misma ciudad que le vio nacer 44 años antes.

En este orden de ideas, la obra de Thoreau (la que se refiere a su pensamiento político) se puede dividir en tres (Dooley, 1978). A través de éstas, podemos observar su evolución desde un pacifismo convencido, aunque a veces pragmático, hacia finalmente una aceptación (quizás fruto de la desesperación y frustración respecto de lo vivido) de la violencia como herramienta de transformación social (Falcón y Tella, 2000: 434). Pero antes, de presentar y analizar estos tres momentos, considero relevante poner sobre la mesa aquellos autores y/o vivencias del propio Thoreau que terminaron marcando e influenciando considerablemente el pensamiento político de este autor.

En este sentido, varios autores que han centrado parte de su obra investigadora en la figura de Thoreau<sup>347</sup> destacan, por encima del resto, los sermones de Francis Wayland<sup>348</sup>, un sacerdote baptista, como precedente directo del pensamiento de Henry David Thoreau. Wayland propugnaba, al igual que Thoreau, la aceptación voluntaria ante una sanción impuesta fruto de los actos de desobediencia civil. Precisamente, en relación con la vinculación a la comunidad de feligreses, Thoreau protagonizó el primero de los actos de desobediencia civil del que se tiene referencias. Un episodio que también terminará marcando los escritos y enseñanzas de Thoreau que tuvo lugar cuando éste se negó a pagar la tasa correspondiente ya que no se consideraba parte de dicha congregación. Lo que terminó llevando al massachusettense a presentar ante las autoridades un escrito mediante el cual se excluía de dicha comunidad. Algo que más tarde enunciará en *La desobediencia civil* al afirmar que no deseaba ser “considerado miembro de ninguna sociedad legalmente

---

<sup>346</sup> El discurso fue realizado en Flamingham en una celebración antiesclavista en el marco de la celebración del día de la independencia. En este caso, las palabras de Thoreau vieron la luz ese mismo año en la publicación *The liberator*, el semanario de William Lloyd Garrison.

<sup>347</sup> Rosenblum (1981), Alton (1992), Falcón y Tella (2000), Dooley (1978), Casado da Rocha (2005) y Herr (1974), entre los más destacados.

<sup>348</sup> *The duty of obedience to the civil magistrate* sermón consultable en la estudio de David R. Weber sobre la desobediencia civil en américa (1978).

constituida en la que no me haya inscrito personalmente” (Thoreau, 1987: 47); confirma así, una vez más, el carácter extremadamente individualista y libertario de su pensamiento político.

Con todo, resulta interesante citar dos casos más, dos vivencias personales de Thoreau que ayudan a comprender el radical posicionamiento ideológico y activista de éste. En primer lugar, y como no podía ser de otra forma, Thoreau violó constantemente la *Fugitive Slave Law* asistiendo a varios esclavos escapados para que no volvieran a ser capturados. Así como también se debe citar la defensa pública de Thoreau de una serie de hombres que asaltaron un edificio público en Boston con la intención de impedir la vuelta a la esclavitud de Anthony Burns, un esclavo que había sido capturado tras su intento de huida. Finalmente, como analizaré más adelante, también se podría remarcar la defensa de que hizo Thoreau del activista antiesclavista John Brown, aunque como bien indica Herr (1974) ello puede (y debe) considerarse más cercano al ámbito de la rebelión que de la desobediencia civil en sentido estricto. En todo caso, como ya he apuntado más arriba, todos estos sucesos y referentes previos terminarán orientando y marcando la obra y las enseñanzas de Thoreau en lo que al ámbito de la desobediencia civil se refiere. Una obra que se puede ordenar, desde un punto de vista amplio y general, alrededor de tres momentos o, al mismo tiempo, en relación con tres obras en concreto.

Así pues, como he venido apuntando, el pensamiento político de Thoreau se divide principalmente en tres etapas. Una división que realizó el profesor Dooley teniendo en cuenta tres preguntas (tres cuestiones) que serán abordadas de manera distinta en cada una de las coyunturas. De este modo, como apunté anteriormente, Dooley organiza la obra de Thoreau y los diferentes puntos de vista que va adoptando en ella alrededor de tres preguntas clave. En primer lugar, sitúa la cuestión del “quién”, es decir, a quien atribuye Thoreau la responsabilidad de evaluar y juzgar al poder y lo que de él emana. Lo que podríamos comprender como la atribución de una soberanía de la desobediencia. En segundo lugar, Thoreau introduce la cuestión del “qué”; es decir, se centra en los aspectos y debates a tener en cuenta en ese proceso de participación y juicio de lo político. Finalmente, en tercer lugar, Henry David abordará directamente la cuestión del “cómo”. Un último aspecto relativo a la estrategia que debe seguirse desde el momento en el cual se ha detectado una

necesidad concreta en relación con el ámbito de lo político, social y/o económico. De este modo, si en la anterior dimensión Thoreau se fijaba en los fines, con la introducción de esta última cuestión el massachusettense no se olvidará de los medios.

Con todo ello, Dooley ordenará el pensamiento político de Thoreau alrededor de las que considera sus tres obras principales. De esta forma, Dooley, empezando por la primera, *Resistance to civil Government*<sup>349</sup>, empezará detectando en el seno del pensamiento thoreauiano un cierto convencimiento de responsabilidad compartida y máxima soberanía al intuir que Henry David atribuye, desde los primeros compases de su obra, a toda la comunidad (a toda la ciudadanía) la labor de someter a juicio las decisiones políticas y a participar en los asuntos públicos. Es por ello que demandará al individuo el desarrollo, aunque sea mínimo, de una cierta conciencia y socialización política ya que entiende que éste será, siempre, el sujeto último de la política. Expone su idea en el contexto de un estado democrático que precisamente se estaba forjando aquellas décadas en el continente norteamericano. Así las cosas, la segunda de las preguntas planteadas (la cuestión del qué) nos remite, en *La desobediencia Civil*, nada más y nada menos que a la capacidad de juzgar y rechazar lo injusto. Un concepto de injusticia que vendrá determinado en función de aquella conciencia a la que se hacía referencia anteriormente. Una conciencia formada, dicho sea de paso, sobre la base de una radical interpretación liberal del proceso político (tan liberal que a veces resulta libertaria y, ciertamente, algo individualista), que respeta y adquiere la democracia como sistema pero también como valor, sobre la base de unos derechos innatos de igualdad y, por ello, de justicia social. Sin olvidar todos aquellos derechos que se venían añadiendo desde las experiencias británica y francesa. Por último, y en relación con la estrategia a seguir, una vez realizado el diagnóstico que hemos visto, Thoreau opta por proponer una estrategia claramente vinculada con la desobediencia civil y, al mismo tiempo, por subrayar la importancia de la acción. Una acción política que entiende como necesaria e incluso obligatoria según los contextos y las diferentes coyunturas políticas. En todo caso, esta desobediencia civil tendrá como objetivo el retiro

---

<sup>349</sup> Discurso que, como ya he apuntado anteriormente, verá la luz en 1866 bajo el título definitivo de *On the duty of civil disobedience*. En una recopilación póstuma de las obras del massachusettense.

del apoyo mediante una estrategia de no cooperación y aspirará a transformar ese insatisfactorio estado de las cosas.

El segundo momento, la segunda etapa del pensamiento político de Thoreau, se puede deducir tras la aparición de la segunda obra más importante del Henry David, *Slavery in Massachusetts*, que también proviene de un discurso previamente realizado por él mismo, como ya he apuntado anteriormente, en el marco de la celebración de un acto antiesclavista el 4 de Julio de 1854. Así pues, situados en este contexto y tras irse constatando una paulatina consolidación de Thoreau como líder y referente político, esta segunda etapa que cuelga de *Slavery in Massachusetts* se caracterizará por el ajuste y el perfeccionamiento que realizará Henry David de su teoría de la desobediencia civil que presentó anteriormente. Así las cosas, a partir de este momento, Thoreau se muestra mucho más exigente a la hora de reconocer el derecho de queja y protesta, por así decirlo. Ello significa que donde antes situaba a toda la ciudadanía en su conjunto, ahora entiende que no todas las personas son “competentes para evaluar la actuación de los poderes públicos” (Falcón y Tella, 2000: 435). Un cambio de actitud consecuencia del progresivo desencanto del mismo Thoreau respecto de esa supuesta bondad esencial y corrección moral del individuo que si atribuía anteriormente. En suma, parece como si sólo pudieran juzgar lo político aquellos que, como él, se hayan formado en la soledad del retiro espiritual y hayan comprendido el verdadero significado de las palabras libertad y justicia.

En relación con el segundo de los aspectos, los criterios para la evaluación de la actividad pública, Thoreau abandona también, como es obvio a tenor de lo expuesto, esa confianza en la conciencia individual. Por el contrario, reclama la vigencia y validez de una serie de “leyes de la Humanidad” y de “leyes divinas” que, en todo caso, se deberán entender como superiores a cualquier regulación constitucional y a los dictados de la mayoría. Precisamente aquí, se justifica mejor si comprende con más claridad la afirmación anterior sobre la modificación que realiza Thoreau en relación con la titularidad del derecho a evaluar la actividad política. En este sentido, parece claro como aquellos ciudadanos que viven en contacto directo con la naturaleza, campesinos y agricultores, especificará Thoreau, conocen mejor esas leyes divinas y de la naturaleza.

Finalmente, en lo que a la cuestión de la estrategia se refiere, este segundo momento de la obra de Henry David se caracterizó por una extensión, cuantitativa y cualitativa, de las distintas fórmulas de desobediencia civil. Es decir, lo que inicialmente se ceñía a la nocooperación, ahora se caracteriza, también, por integrar otra serie de estrategias como la deliberada e intencionada violación de leyes injustas, ya fuese por omisión de algún deber o promoviendo acciones al margen de la ley constitucional. En suma, Thoreau se mostrará “partidario de formas más dramáticas y mejor coordinadas de desobediencia civil, pero de los mismo métodos pacifistas que en *Resistance to civil Government*” (Falcón y Tella, 200: 436).

Con todo ello, llegamos a la tercera y última etapa. En este caso, este último periodo pivotará en torno a los ensayos que sobre John Brown<sup>350</sup> realizó Thoreau en un contexto personal marcado por un notable crecimiento de sentimientos pesimistas y de desánimo respecto de cómo había venido encarando sus teorías y reflexiones políticas. Una constatación que nos ayudará a entender el paulatino abandono de posiciones, aunque fuesen pragmáticas, cercanas al pacifismo absoluto. Me explico.

Este último periodo se caracterizará por una radicalización de sus postulados en el sentido, por ejemplo, que ahora sólo puede opinar y juzgar aquél que es capaz de hacerlo; es decir, aquél que (como Brown) conoce bien el funcionamiento de lo público, de la política, y precisamente por ello es capaz de juzgarla con garantías. En este mismo orden de ideas, Thoreau apuesta porque esta evaluación se convierta en un juicio desde lo moral (desde la moral). Una tarea que, dicho sea de paso, es apta para unos pocos, ya que la mayoría de la población convive con la contradicción moral como norma (Thoreau, 1987: 101). Y, en relación con la cuestión de los medios, aquí es donde se observa el mayor cambio argumental al legitimarse el recurso a la violencia, aunque no como primera opción pero aceptando sin fisuras la validez y eficacia de la violencia en algunos casos y ante determinados escenarios. Volveré a ello más adelante.

---

<sup>350</sup> *Apología del capitán John Brown* verá la luz en 1859 y, al igual que las otras obras comentadas, también proviene de un discurso. Conferencia que en este caso se pronunció en Concord el 30 de octubre de 1859; catorce días después que se John Brown protagonizara el ataque al arsenal de Harper's Ferry.

En conclusión, y como Dooley pone sobre la mesa, se puede observar una evolución del pensamiento filosófico político de Thoreau caracterizado por dos cuestiones centrales e interconectadas entre sí. Por un lado, un creciente desencanto y desconfianza con el género humano; sobre todo con aquella idea innata de justicia que había escrito Rousseau. Y, por otro lado, una creciente aceptación de la violencia como continuación de la política por otros medios. No obstante, también sería injusto no mencionar a Thoreau en este repaso histórico de la construcción del pensamiento y la conciencia pacifista; sobre todo si tenemos en cuenta la basta influencia del de Massachusetts sobre, por ejemplo, la obra de Gandhi, Martin Luther King o Gene Sharp, claros exponentes del pacifismo político del siglo XX (Díaz del Corral, 1987: 61 y ss., Holmes, Robert L. y Gan, Barry L., 2005: 41 y ss., Casado da Rocha, 2010: 59 y ss.) recuperando el camino que siglos antes había empezado De la Boétie con aquello de negar la obediencia (Ormazábal, 2010: 25). Una relevancia y una interconexión con autores futuros que descansará, principalmente, sobre la base del núcleo duro del pensamiento político y la ideología subyacente que encontramos a lo largo de los trabajos de Thoreau. Aspecto del que me ocuparé a continuación, antes de finalizar la exploración de este autor abordando aisladamente la cuestión de la desobediencia civil.

Así las cosas, como vengo apuntando, el pensamiento político de Thoreau ha recibido varias etiquetas en cuanto a su tipificación. Más allá de este debate, se puede constatar un cierto consenso entre la mayoría de autores que han estudiado al massachusettsense que lo sitúan en la órbita del trascendentalismo, naturalismo y, a su vez, lo etiquetan como un liberal radical (Falcón y Tella, 2000: 437), liberal extremo (Díaz del Corral, 1987: 55) o incluso con la arriesgada (aunque posible) tipología como es la de liberal republicano o republicanismo liberal (Romía i Agustí, 2004: 14). Ello se debe a que si hay algún derecho o principio estructurador de la filosofía política de Thoreau ésta es la idea de libertad. Una idea de libertad que está situada en el epicentro del discurso thoreauniano y que somete al resto de derechos, principios e instituciones. Una libertad que se sitúa en muchos casos por delante incluso de la ley. Esta posición central de una hipotética idea de libertad sin límites nos lleva fácilmente a la segunda de las características del pensamiento de Thoreau: su individualismo radical (Falcón y Tella, 2000: 439). Un

individualismo político sobre la base del cual Thoreau construye una teoría política marcada por una fuerte división entre lo público y lo privado. Posición que, a su vez, le lleva a una declarada desconfianza del Estado y su potencial rol invasor y limitador que éste pueda tener respecto de esa idea de libertad que presenté más arriba<sup>351</sup>. Una idea de libertad que le ayudará, también, a defender la propia soledad austera que le acompañó durante la mayor parte de su vida (Romía i Agustí, 2004: 22).

Cierto es que tampoco se puede considerar a Thoreau como un ejemplo o una referencia englobable en la tradición anarquista ya que, dentro de su filosofía utopista (Romía i Agustí, 2004: 17) reservará un espacio para un Estado que “cabe conceder perfecto y glorioso” (Falcón y Tella, 2000: 438). Tiene, en todo caso, la última palabra el individuo capaz de tomar decisiones, junto con la limitación intrínseca de las propias leyes de la humanidad y la ley natural. Esto nos acerca, a su vez, a la cuestión de la democracia. En relación con este aspecto, sería injusto calificar a Thoreau de anti demócrata, aunque sí es cierto que desconfiaba relativamente del criterio de la mayoría como único argumento de demarcación y no consideraba que éste fuera garantía de una decisión justa. En realidad, la cuestión de la justicia ocupa también un lugar central en toda su filosofía política, tan importante es esta cuestión que se ha llegado a definir a Thoreau como un “absolutista moral” (Falcón y Tella, 2000: 437) sobre la base de argumentos del propio Henry David del tipo: “la única obligación que tengo que asumir es hacer en cada momento lo que pienso que es correcto” (Thoreau, 1987: 31).

Con todo ello, Thoreau llegará incluso a cuestionarse la validez del contrato social en tanto que proposición teórica que configura el discurso de justificación y legitimación del emergente modelo de Estado liberal. En este sentido, Thoreau interpreta que se trata de un argumento absurdo que ningunea la valía individual y homogeneiza demasiado. Al tiempo que le preocupa que sobre la base de esa argumentación se puedan afianzar decisiones colectivas claramente injustas sobre la base, como ya se ha dicho, del principio del cincuenta más uno.

---

<sup>351</sup> “El mejor gobierno es el que no gobierna nada” dirá Thoreau (1987: 29) en una clara alusión al debate entre Hamilton y Jefferson en relación con *El Federalista*, texto vinculado al pensamiento político de los padres fundadores del sistema político estadounidense.



En suma, Thoreau es un reformista incansable, un *rara avis* para su época que levantará la bandera de la libertad individual. Un concepto de libertad que sólo se verá limitado a través de la discusión (moral) sobre lo justo. Es decir, no pudiendo la primera trascender lo segundo. Por ello, por todo, Henry David es un revolucionario, liberal y libertario, que combinó teoría y praxis, que se comprometió con aquellas cuestiones que enunciaba en sus discursos lo que le llevó a pensar en clave de desobediencia civil. Una concepto y una estrategia que defenderá sobre la base, precisamente, de cuatro pilares fundamentales (Romía i Agustí, 2004: 28): entendida como valor individual, en tanto que herramienta para la acción frente a la sumisión y la injusticia, como expresión de oposición a los excesos del Estado y, finalmente, como consecuencia de que lo justo proviene del hombre y su conciencia y no tanto de la ley que “jamás hizo a los hombres un ápice más justos” (Thoreau, 1987: 40).

Centrándonos finalmente en el concepto de desobediencia civil, al que ya me he referido en el tercer capítulo de la presente tesis pero atendiendo, en esta ocasión, a la versión y visión de Thoreau, me debo detener en *On the duty of civil disobedience*. Obra que vio finalmente la luz en 1866; juntamente, con otros escritos y discursos en una recopilación póstuma. El texto sobre la desobediencia civil fue la primera obra relevante de Thoreau y ha sido su obra más citada e influyente, sobre todo en el pensamiento de Gandhi (Coy, 1987: XXXIV). En ella, como no podía ser de otra forma, se muestra y se demuestra el carácter libertario y revolucionario de Thoreau a través de afirmaciones del tipo: “el mejor gobierno es el que no gobierna nada” (Thoreau, 1987: 27), ampliando, si cabe, la máxima de Jefferson en la que aceptaba que el mejor gobierno es el que gobierna menos, en contra de la posición de Hamilton<sup>352</sup>. O, a través de sentencias tan tajantes como con la que dignifica claramente la acción desobediente en relación con la aceptación del castigo, condición necesaria pero no suficiente para poder hablar de desobediencia civil: “Bajo un gobierno que encarcela (...) injustamente, el lugar que debe ocupar el justo es (...) la prisión” (Thoreau, 1987: 43). Por ello, el gobierno, dirá Thoreau, es un mal recurso que, aunque en principio sea el medio escogido por el pueblo para expresar su voluntad, suele generar abusos al extralimitarse. Por ello, atribuye el avance de las sociedades a la esfera de lo económico, poniendo el ejemplo

---

<sup>352</sup> Hamilton, Madison y Jay en *El federalista* (1957: 95).

del ferrocarril, otorgando aquí al mercado unos efectos positivos para el sistema más allá de los estrictamente económicos; compartiendo la visión de Montesquieu (Bello, 2010: 121-135), Kant, o John Cobden (Cortright, 2008: 236-238), entre otros (Sánchez Capdequí, 2003: 33-63).

Así las cosas, la base de la deslegitimación del gobierno se basa, según Thoreau, no en que la mayoría no garantiza la decisión justa en contra de lo que instauraba la emergente democracia americana (Thoreau, 1987: 31) sino, como decíamos, en la adecuación de la acción de éste a una serie de leyes universales de la naturaleza y a unos principios inherentes a la existencia humana. De esta forma, la teoría liberal demócrata que imperaba por aquel entonces (heredera de las revoluciones políticas y filosóficas de Francia e Inglaterra) que terminará instaurando el principio de que era justo aquello que era legal, y era legal aquello que se ceñía, básicamente, al criterio de mayoría, vendría definiendo el poder legislativo. Pues bien, Thoreau criticará este principio de legitimidad, al que antepone la necesidad de obrar justamente (en forma pero también en fondo): “lo deseable no es respetar la ley sino la justicia” (Thoreau, 1987: 32). Henry David se adelanta aquí a un debate posterior, poniendo jaque al paradigma legalista sobre el cual se constituirá el estado moderno y su legitimidad legal-racional (Weber, 1967: 85). Ello se justifica teniendo en cuenta que la ley, en el pensamiento de Thoreau, será vista como un instrumento para que el estado obligue, dominando a la servidumbre; es decir, a los ciudadanos que conforman el conjunto de la sociedad. En este contexto, el individuo deja de ser individuo para ser un útil, una herramienta, del aparato estatal. Lo cual se debe considerar como una injusticia de base ya que no respeta la libertad natural del individuo al convertirlos en esclavos.

Ante tal panorama, Thoreau se pregunta, como buen revolucionario, ¿qué hacer? La respuesta, llegados a este punto, parece obvia y se desarrolla a lo largo de lo que queda de discurso. En definitiva, se deberá articular una respuesta por parte de la ciudadanía en base al derecho. Tal y como se teorizó para la revolución francesa (y en menor medida) la inglesa por parte Thomas Paine (1984: 34), entre otros. En todo caso, esta posibilidad se traducirá como un derecho a negar la lealtad ante la tiranía que en Thoreau supone algo más y al afirmar el massachusettsense la necesidad de convertir este derecho en un deber; un deber de “hacer desaparecer la máquina que oprime injustamente”

(1987: 34), como una forma (quizás la única) de defenderse ante la posibilidad de ser obligados a formar parte de la injusticia. En este punto, es preciso señalar como el pacifismo implementará posteriormente este derecho en el derecho a la objeción de conciencia, la objeción fiscal e, incluso, el derecho a la insumisión, al entender que no existen motivos por los cuales se pueda obligar a los ciudadanos a matar en nombre de nada ni de nadie; entre otros ejemplos (Panyella, 1998: 105). Aunque Thoreau pondrá como ejemplos la insumisión fiscal, siempre que ésta vaya a ser utilizada contra fines que el ciudadano considera, en base a su conciencia y en relación con esa ley natural que enuncia, como injustos (1987: 42).

Más concretamente, esa desafección y sospecha hacia el estado se concreta en la afirmación de que la autoridad del estado es impura. Sin embargo, Thoreau se muestra, al mismo tiempo, partidario de la democracia. Una idea de democracia más cercana a la concepción de ésta como un valor que como un sistema (Sen, 1999). De hecho, admite su idoneidad como sistema que respeta el “progreso verdadero del individuo” pero afirma, a la vez, que todavía no ha llegado un legislador capaz de respetar “el valor (...) del libre comercio y la libertad, la unión y la rectitud, para una nación” (1987: 56). Una sentencia que encaja con la desconfianza inicial que apunté más arriba hacia la correlación entre decisión mayoritaria y justicia. Asimismo, desde esa posición demócrata y dialogante aunque prudente, por aquello de la dictadura de la mayoría, criticará el *modus operandi* del estado. Una organización basada en la obligación más que en la discusión y aceptación de objeciones; lo que se puede interpretar como una reclamación en aras al reconocimiento del derecho a la desobediencia (lo que se vincula, a su vez, con los recelos de Thoreau hacia un sistema democrático que aplicase únicamente el criterio de la mayoría como elemento estructurador).

En este mismo orden de ideas, Thoreau imaginará y diseñará un hipotético derecho a la revolución, una opción que de Thoreau se concreta en lo que él denomina como desobediencia civil<sup>353</sup> la que define como una revolución pacífica basada en la no colaboración con ausencia de violencia. Esta actitud se fundamenta principalmente en el culto a la autonomía, tanto económica

---

<sup>353</sup> En realidad ese derecho se enunció, como dije, en la conferencia del 28 de enero de 1848 como un derecho de resistencia al gobierno civil (*Resistance to civil Government*).

como social, que garantiza un verdadero rechazo al estado en términos de autarquía, si se quiere. Thoreau ejemplifica aquí este fundamento de la desobediencia civil al afirmar que “no necesitaremos Massachusetts” (1987: 39) para criticar la esclavitud que se practicaba en este estado norteamericano. De este modo, al afirmar que no se necesita Massachusetts, Thoreau estaba mostrando su rechazo al sistema esclavista como motor social y económico<sup>354</sup>. En este sentido, y desde una perspectiva estrictamente individualista, Thoreau apostará por la posibilidad (o necesidad) de negar la lealtad al estado. Es decir, de declararle una guerra silenciosa desde la oposición individual de cada ciudadano que, en uso de su razón, juzgaría su asociación y relación con dicho estado como algo negativo o reprochable desde un punto de vista moral. Dicho de otro modo, si el estado practicara la injusticia, sería justo no formar parte de él; aunque fuera solamente a nivel emocional, si se quiere.

Con todo, la apuesta de Thoreau, ciertamente revolucionaria en cuanto a forma pero sobre todo también en relación a sus contenidos, se podría definir, como apunté anteriormente como una teoría que conjuga anarquismo (libertarismo) y liberalismo. Aunque es cierto que Thoreau imagina un *estado amigo* también afirma, como hemos visto anteriormente, que se puede vivir sin él. La animadversión que muestra Thoreau hacia el gobierno y el estado, como máquina que genera la injusticia, junto con sus propuestas de vivir al margen de él nos puede hacer pensar que su prepueta teórica contiene ciertos rasgos cercanos al anarquismo. Una ideología y teoría política, la anarquista, que todavía debía consolidarse pero que comparte algunos fundamentos teóricos con Thoreau, como su crítica al estado al que considera como un artefacto que ningunea al individuo y le anula su libertad. Aun así, al mismo tiempo, Thoreau mantiene ciertos principios eminentemente liberales como la proclamación de la democracia en tanto que orden óptimo (afirmando que sí que existe realmente un progreso en la transformación de las monarquías absolutas en regímenes caracterizados por una incipiente democracia) o la confianza en el libre comercio como motor de la sociedad, por encima de los problemas que pueda engendrar un estado injusto: “nuestros legisladores aún no han

---

<sup>354</sup> El rechazo total a la esclavitud por parte de Thoreau se concreta en *La esclavitud en Massachusetts (Slavery in Massachusetts)* que forma parte de los “otros escritos” en *Desobediencia civil y otros escritos* (1987).

aprendido el valor relativo que encierran el libre comercio y la libre unión y la rectitud, para una nación” (Thoreau, 1987: 56).

En suma, Thoreau presenta un diagnóstico ciertamente pesimista del estado. Un estado que considera injusto y frente al cual apuesta por la posibilidad de desobedecer sus instrucciones. Thoreau propone una revolución civil y cívica caracterizada por métodos no violentos y objetivos realmente maximalistas. Es por ello que se considera el precursor teórico de la revolución no violenta que protagonizarán Mohandas Karamchand Gandhi en la India unas décadas más tarde. Pero, ¿es la propuesta de Thoreau realmente desobediencia civil? ¿O se le debe considerar un teórico de la lucha no violenta individual basada, principalmente en la objeción fiscal? Con esta cuestión que plantea magníficamente Falcón y Tella (2000: 443 y ss.) terminaré mi exploración de Henry David Thoreau.

En relación con esta cuestión, es preciso señalar, siguiendo a la profesora María José Falcón y Tella (2000)<sup>355</sup>, como existen argumentos en ambos lados del debate. Es decir, existen motivos para considerar a Thoreau como un teórico de la desobediencia civil pero también, y al mismo tiempo, para considerarlo como un promotor y defensor de la objeción política de conciencia; es decir, una *desobediencia civil indirecta* (Soriano, 1991: 42).

Así las cosas, cierto es que Thoreau se refiere a esa negación de colaboración como desobediencia civil y, cierto es también que la actitud y las propuestas se asemejan con el concepto al uso de desobediencia civil<sup>356</sup>. Sin embargo, la naturaleza individual e incluso esporádica de su propuesta nos hace sospechar sobre la solidez conceptual de ese tipo de desobediencia civil que defiende Thoreau. Aunque tampoco se puede negar que, en todo caso, Thoreau apuesta por la necesidad de una respuesta; es decir, por la idoneidad de articular una acción política. Con todo ello, Falcón y Tella desconfía del carácter revolucionario de la teoría de Thoreau fruto de este argumento ligado a la

---

<sup>355</sup>A propósito del trabajo de Falcón y Tella y centrado en los argumentos que esgrime distanciando a Thoreau como teórico de la desobediencia civil sólo tengo una objeción. Ésta se debe situar en una de las apuestas de la profesora madrileña cuando critica a Thoreau, por así decirlo, la inexistencia de referencias al hecho que del concepto de desobediencia civil se desprende una “aceptación de la sanción” (Falcón y Tella, 2000: 444). Pues bien, a mi entender esta tesis no encaja demasiado bien con una afirmación de Thoreau que reza: “realmente, en un país que encarcela injustamente, el único sitio digno para las gentes decentes es la cárcel” (1987: 41), a la que me he referido repetidamente

<sup>356</sup> Me he referido a él anteriormente. Concretamente en el epígrafe 3.1.2.2.

individualidad de la acción; etiqueta, en todo caso, la desobediencia civil de Thoreau como un acto potencialmente revolucionario pero no revolucionario *per se*. Finalmente, desde una perspectiva genérica y teniendo en cuenta la evolución de la obra y del pensamiento del massachusettsense, cierto es que Thoreau terminó aceptando la violencia en el último periodo de su vida. Un argumento que sumado a la articulación maquiavélica de la acción desobediente (más allá de la existencia de una justificación ética por aquello de la conciencia y la justicia) aportando más sombras sobre la relación entre Thoreau y la idea de desobediencia civil. En suma, parece como si la idea de desobediencia civil se encuentre en Thoreau pero desde un punto de vista estético e individualista al mismo tiempo (Falcón y Tella, 2000: 445). Es decir, considera (esta idea de desobediencia) más como un derecho de objeción de conciencia que como desobediencia civil *stricto senso*; en lo que se puede entender como una (incipiente) articulación indirecta del derecho a la desobediencia civil (Soriano, 1991: 23).

Aun así, más allá de este interesante debate y a la vista de lo expuesto, no cabe duda de la importancia de Thoreau en lo que a desarrollo de pensamiento pacifista se refiere. Una aportación desde una radical perspectiva libertaria y revolucionaria, pero sin abandonar por completo los postulados liberales que marcarán la evolución de lo político en los años, las décadas y siglos siguientes.

#### **4.2.2.2. León Tolstói: la utopía libertaria-pacifista.**

Lev Nikoláievich Tolstói, también conocido en castellano como León Tolstói, nació en el seno de una familia perteneciente a la antigua nobleza rusa, un 9 de septiembre de 1828. Poco se podían imaginar sus padres, familiares y habitantes de Tula que su fría ciudad rusa pasaría a la historia por ver nacer a uno de los principales exponentes del realismo literario; arte por el que será recordado Tolstói. Sin embargo, lo que aquí nos interesa principalmente de León no es esta faceta artística que con gran maestría terminó desarrollando, sino otra de sus caras, algo menos conocida, como la de activista no violento radical. Posición que combinó con la de convencido humanista incansable, convencido universalista, devoto cristiano (Brock, 1997: 83). Con todo, León Tolstói se sumará, y sumará, al esfuerzo pacifista incipiente durante el siglo

XIX, una posición pacifista, claramente espiritual y cristiana, basada en una concepción individualista del mensaje evangélico que sitúa a Dios en el interior del corazón de cada individuo. A lo que añade un fuerte componente de reivindicación social como segunda condición, si se quiere, para la consolidación de su ideal de vida. Así pues, en este último epígrafe sobre el siglo XIX me detendré en la figura de Tolstoi y sus enseñanzas pacifistas. Para ello, y tras terminar con el pequeño relato biográfico y un repaso a la evolución general de su obra y pensamiento, me detendré en la cuestión anarquista para situar la teoría pacifista de Lev Tolstói<sup>357</sup>. Seguidamente abordaré el núcleo duro del pensamiento pacifista de Tolstoi tal y como se ha ido relatando desde diversas aproximaciones y estudios. Y, finalmente, terminaré mi exploración sobre el ruso centrándome en la que está considerada como la obra donde Tolstoi aborda, de forma central, la cuestión pacifista y noviolenta (Gordillo, 2004 y Sweig, 1939): *El reino de Dios está en vosotros* (1894)<sup>358</sup>. Vale la pena atender a la interesante correspondencia mantenida con Gandhi que, como apunté en la anterior nota al pie, se incluye en la edición trabajada de *El reino de Dios está en vosotros*.

Así las cosas, siguiendo con la introducción biográfica, resulta interesante señalar como Tolstoi empezó a estudiar Derecho y Letras Orientales en Universidad de Kazán pero no tardó en abandonar estos estudios para regresar a ciudad natal, Yásnaya Poliana. Aunque tampoco permanecerá en ella demasiado tiempo al transcurrir entre Moscú y San Petersburgo la mayor parte del resto de su vida. Tolstoi, que no era miembro de las a las Fuerzas Armadas, fue requerido con motivo de la Guerra de Crimea para ingresar finalmente en la brigada de artillería. Vivencia fruto de la cual, Tolstoi empezará a desarrollar su conciencia pacifista, derivada del horror que vive en primera persona, aunque de un modo incipiente e indirecto<sup>359</sup>. Los años venideros, desde 1860 hasta su fallecimiento, serán al mismo tiempo los años más

---

<sup>357</sup> Sigo aquí, nuevamente, el enfoque propuesto por Falcón y Tella (2000: 423 y ss.) al detenerse brevemente en la cuestión anarquista para poder abordar con más garantías de comprensión la aportación tolstoiana.

<sup>358</sup> La primera traducción al castellano data de 1902 pero es ciertamente insuficiente. No en vano, recientemente (en 2010) ha aparecido, gracias al Trabajo de Joaquín Fernández-Valdés Roig-Gironella, una estricta edición y traducción en la que, además, está incluida la correspondencia mantenida con Gandhi.

<sup>359</sup> En este sentido, como bien señala Gallie (1979: 195 y ss.), el pacifismo en Tolstoi irá emergiendo a medida que vaya madurando su propia relación con el estado de las cosas y su ideología política.

fructíferos desde un punto de vista estrictamente literario<sup>360</sup>. Falleciendo en 1910, a la edad de 82 años, por culpa de una neumonía, en la estación de Astápovo, en la actual provincia de Lípetsk, dos meses después de haber escrito la que sería su última carta al líder hindú y piedra angular del pensamiento pacifista, M.K. Gandhi. Este intercambio de impresiones, que analizaré con más profundidad al final del epígrafe, puso de manifiesto su preocupación por lo político, desde una óptica cercana a la cosmovisión anarquista y una posición claramente pacifista radical. Acepta, sin dilaciones, el principio de noresistencia al mal con violencia, la importancia (y centralidad) de la universal ley de amor que se desprende del cristianismo y apostando, quizás sin saberlo, por la desobediencia civil (la satyagraha gandhiana)<sup>361</sup>. Por todo ello, Tolstoi será tomado en consideración como un importante “puente entre la tradición pacifista absoluta (protagonizada en gran medida por el movimiento cuáquero) y la no violencia revolucionaria contemporánea” de la cual también fue precursor Thoreau (Lederach, 2000: 99). Ahora bien, esa condición de autor de enlace le será atribuida, sobre todo y principalmente, a la paulatina pero implacable evolución que irá teniendo lugar en el seno de su pensamiento político en relación, por ejemplo, con la aceptación de la doctrina de la otra mejilla, pasando de “guerra y paz a la paz como única opción” (Gallie, 1979: 198) al entender que una de los mensajes más claros e indiscutibles de Dios era el de no resistir al mal con violencia. Este es uno de los argumentos clave, dicho sea de paso, de la posición del pacifismo radical o absoluto (Gordillo, 2004: 50). Una corriente que también adoptarán, en estrecha relación con las tesis cuáqueras, un buen número de pequeñas sectas rusas herederas de la posición de Tolstoi que Peter Brock denominó como “pacifismo sectario ruso”, calificado incluso como pacifismo tolstoiano (Brock, 1972: 442 y ss.).

Pero el componente pacifista no es el único que describe con exactitud el pensamiento político y la evolución intelectual de Tolstoi. En este sentido, su más que evidente desconfianza de muchas de las concepciones de partida del liberalismo político y las filosofías del progreso (Gordillo, 2004: 34-45), le acercó sin duda a situarse en la órbita del anarquismo. Una ideología política

---

<sup>360</sup> *Los cosacos* (1863), *Guerra y paz* (1865) y *Anna Karénina* (1877) y *La muerte de Ivan Ilich* (1886). Todas ellas obras clave del realismo y previas a *El reino de Dios está en vosotros* publicada en 1894.

<sup>361</sup> En realidad, la correspondencia entre Tolstoi y Gandhi se iniciará tras la lectura, por parte del primero, de la obra ya analizada de Henry David Thoreau.



que empezaba a consolidarse tras las pequeñas e inconexas aportaciones de Zenón de Cítio en la Grecia clásica, De la Boétie en el renacimiento, Sylvain Maréchal durante la Ilustración o los socialistas utópicos, a caballo entre el siglo XVIII y XIX. Una consolidación que vendrá dada, en parte, gracias al desarrollo ideológico y organizacional derivado de la primera internacional y, aunque desde otra trinchera ideológica y al otro lado del atlántico, de la mano del anarco individualismo estadounidense. Pues bien, es en este contexto ideológico político en el que se debe situar a Tolstoi. Una postura que, aparte de aceptar y comulgar con gran parte del ideario anarquista, como expondré brevemente a continuación, introduce, como vengo apuntando, elementos claramente pacifistas y humanistas (Falcón y Tella, 2000: 425).

Así las cosas, si tenemos en cuenta que el anarquismo como ideología y movimiento político se caracteriza, principalmente, por reformular la cuestión del poder político llegando, incluso, a preconizar la desaparición del Estado<sup>362</sup>, no nos debería extrañar, de entrada, la sintonía de esta corriente ideológica con el trabajo y la doctrina política tolstoyana. De modo que si toda sociedad, como actividad humana en común está formada por tres niveles: un primer nivel relativo a lo ideológico y cultural; un segundo nivel relacionado con el conjunto de normas que regulan esa convivencia; y, por último, la existencia formal de una organización y/o conjunto de personas que se ocupan de gestionar esa convivencia), el anarquismo trabaja, principalmente en el segundo y tercer ámbito. Sin que, con ello, “toda quiebra de autoridad, desobediencia o del ordenamiento conlleve anarquismo” (Falcón y Tella, 2000: 423). Ahora bien, no se puede obviar por completo la relación entre la desobediencia y el anarquismo.

En realidad el anarquismo supone un acto de desobediencia ampliado, en el sentido que ésta debe estar ampliamente extendida por toda la sociedad, algo que lo puede distanciar del carácter minoritario de la desobediencia civil que teorizó Thoreau pero, al mismo tiempo, acercándolo a la idea gandhiana de *satyagraha* como herramienta de transformación social. Por otro lado, cierto es que la acción anarquista requiere que la desobediencia tenga una naturaleza más o menos estable y permanente; condición que no tiene por qué cumplirse

---

<sup>362</sup> En realidad, la propia etimología griega de la palabra “anarquía” ya nos apunta el contenido de su definición ya que nos remite a la falta de autoridad, a la falta de jefe.

en el caso concreto de la desobediencia civil. Aunque no todo son diferencias ya que se trata, en todos los casos, que la autoridad no pueda sobreponerse. Ello nos lleva a una primera diferencia entre la desobediencia anarquista y la desobediencia civil al vincular número de desobedientes, alcance, objetivos y estrategias<sup>363</sup>. Una distinción que nos muestra dos escenarios plausibles aunque dispares. Por un lado los actos de rechazo a determinadas propuestas, acciones y justificaciones de la autoridad, asimilando el concepto de desobediencia civil y, por otro lado, un rechazo frontal a la legitimidad de la autoridad, más cercano a la postura anarquista<sup>364</sup>. Sea como fuere, resulta bastante asumible que de entre la heterogénea variedad de herramientas de lucha que pueden articularse con el auspicio de la teoría anarquista (algunas, por no decir muchas, ciertamente violentas), encontramos también la variante que ofrece la desobediencia civil. Y será precisamente en este último punto en el que debemos situar a Tolstoi y su apuesta por la resistencia pasiva y de no cooperación como formas, no violentas, de desobediencia civil como formas de combatir pacíficamente el accionar del Estado.

Finalmente, en relación con la teoría y filosofía política que reside tras la ideología anarquista, es interesante subrayar como existen también una serie de argumentos análogos con, por ejemplo, muchas expresiones *pacifistas* e incluso pacifistas absolutas. Como subraya Falcón y Tella (2000: 424). En este sentido, se debe remarcar cómo el ideario anarquista rechaza el deber moral de obedecer la ley (algo que nos recordará, sin duda, a una de las máximas de Thoreau que rezaba la importancia de la justicia por encima del aspecto legal). También resulta interesante tener en cuenta cómo se desprende de la teoría

---

<sup>363</sup> Dando por sentado, obviamente, que el argumento parte de la base que se trata, en ambos casos, de una desobediencia que no recurre a la violencia directa como mecanismo de acción y que ni si quiera la combina con acciones no violentas. Es decir, asumimos que se trata de una desobediencia civil no violenta.

<sup>364</sup> Sobre este último argumento que expone Falcón y Tella en su ya referenciada obra (2000) se pueden, y se deben, hacer algunas matizaciones algo generales que romperán, en cierto modo, esa distinción algo estricta que presenta la autora. Si bien es cierto que entre la desobediencia anarquista y la desobediencia civil existen distinciones claras, hasta el punto de, como hemos visto, no toda desobediencia nos permite hablar de anarquismo; si nos centramos en este último argumento presentado para distinguir entre ambas, veremos cómo quizás la diferencia no sea esa. Para ello me tengo que referir, por ejemplo, a las campañas no violentas de Gandhi (Shahani, 1970) o, ya en el siglo XX, el episodio protagonizado por OTPOR en Serbia (Nikolayenko, 2013). Episodios en los que la desobediencia civil ocupó un lugar central en la estrategia de lucha, pero también en su diseño e interpretación teórica, y que intentaron en ambos casos, derribar la legitimidad del régimen, el statu quo, para poder consolidar un cambio político y social ciertamente revolucionario; a través de un largo y costoso proceso de democratización.

política anarquista una cierta confianza en la bondad innata del individuo, argumento que servirá para poner en tela de juicio la necesidad de un pacto social y, por ello, de la misma ley. En tercer lugar, emerge la cuestión del poder; un poder que debe pensarse y organizarse de forma radicalmente descentralizada, muy en la línea del concepto de *swaraj* (vinculado con la idea de autonomía) que desarrollará unas décadas más tarde el líder hindú. Finalmente, y como consecuencia de todo lo anterior, la doctrina anarquista no aceptará esa visión clásica de autoridad en el contexto del paradigma legalista del Estado de Derecho, de la misma forma que muchos de los activistas y teóricos pacifistas explorados hasta el momento (De Bogüé, 1900).

Este es, como decíamos, el contexto ideológico en el que se inserta y se debe interpretar el pensamiento político de Tolstoi (Blanch, 2013). Una posición, como ya he señalado, que combinará con acierto y coherencia las tesis del anarquismo con la postura pacifista y la cosmovisión humanista (Falcón y Tella, 2000: 425). Una ideología política pacifista, la de Tolstoi, que descansa, como hemos ido viendo, sobre la base tres reglas mínimas de relación humana: el amor al prójimo, la no resistencia al mal con violencia y la austeridad como principio político y máxima moral. Algo que llevará al ruso a desconfiar del orden eclesiástico, estatal, militar, jurídico y, evidentemente, también del político. Pero centrémonos algo más en el núcleo duro de la teoría política pacifista de Tolstoi. Para ello he recurrido, una vez más, a referencias de autoridad en el estudio historiográfico del pensamiento pacifista como Peter Brock (1997) o Eulogio Díaz del Corral (1987). Junto con lo que el propio Tolstoi escribió en *El reino de Dios está en vosotros*, obra en la que el ruso expondrá su visión sobre el hecho religioso y, por ello, su visión sobre la cuestión de la guerra, la paz y el recurso a la violencia (Fernández-Valdés Roig Gironella, 2009: 8-12).

La argumentación del pacifismo tolstoiano se construye sobre la base, como en la mayoría de los casos, de una condena moral y política de la guerra. Un diagnóstico que entiende que la existencia misma de guerras supone un problema crucial de alcance mundial (Díaz del Corral, 1987: 63) que debe solucionarse. Una solución que, en aras de un nuevo orden de vida, de una revolución mundial pacífica (Tolstói, 2010: 23), pasaría irremediamente por “abandonar las formas paganas de la vida y (...) aceptar la vida como algo

necesario” (Tolstói, 2010: 166). Para conseguir tal quimérico objetivo, Tolstói apostará por tres niveles de trabajo interrelacionados. Una primera esfera relativa a la diplomacia, a la construcción de paz (desde la paz), al desarme o , en su defecto, al control de armamentos y, entre otras indicaciones, claramente conectada con la paulatina disminución de todos los tipos de violencia (directa e indirecta) (Tolstói, 2010: 1969). En segundo lugar, el ruso subrayó la necesidad de crear un tribunal de arbitraje que diera cobertura a las diferentes disputas internacionales pero a través del entendimiento y la intermediación; ofreciendo una alternativa plausible al recurso bélico (Tolstói, 2010: 177). Finalmente, Tolstói cierra su argumento haciendo referencia a la cuestión de la responsabilidad y el papel que puede (o debe) jugar el individuo. En este sentido, la recomendación no es otra que la de un cambio de actitud en la línea de una mayor confianza interpersonal, entendiendo que “la cuestión reside, únicamente, en la actitud de cada persona” (Tolstói, 2010: 197). Lo que en definitiva significa la incorporación de la cuestión de la transformación individual (espiritual) como requisito, como condición necesaria aunque no suficiente, para lograr ese nuevo orden de vida.

En realidad, esta apuesta por un nuevo orden de vida, se argumentará también a través de una dura crítica a la actividad de la Iglesia Católica. Un papel que, según Tolstói, es la constatación de esa paulatina traición del mensaje pacifista que residía en la base de la doctrina del cristianismo primitivo (Díaz del Corral, 1987: 64). Un mensaje que Tolstói asimila, en gran medida, a lo dicho y defendido en el *Sermón de la Montaña*. Lo cual le obligará, por así decirlo, a emitir una crítica contundente en relación con la *Curia Romana*; proclamando, incluso, la “falsedad de la Iglesia que admite penas capitales y las guerras” (Tolstói, 2010: 18). Y más aún cuando ésta admite no sólo las guerras defensivas sino también las ofensivas. Algo que Tolstói no pudo pasar por alto al entender la incompatibilidad entre cristianismo, violencia y guerra (Mateo, 5, 39).

A propósito de la resistencia, el derecho a la legítima defensa, Tolstói también muestra aquí su faceta más radical y absoluta al considerar que “no se debe resistir al mal con violencia” (Tolstói, 2010: 49 y ss.). Una máxima que irá cobrando centralidad en el pensamiento pacifista del ruso, así como también en el seno del argumentario del pacifismo absoluto. Sentencia que, en definitiva,

se convertirá en el caballo de batalla ético (teórico) y político (práctico) del ruso (Brock, 1997: 87). Al tiempo que deberá entenderse como válida tanto para creyentes como para laicos, adquiriendo la propuesta pacifista de Tolstói un interesante alcance universal (Brock, 1997: 86).

Esta radicalidad que se expresa en la negativa a la legítima defensa mediante el recurso a la violencia está directamente relacionada con la condena que, en repetidas ocasiones, expresará Tolstói respecto de la violencia. Un elemento que considera inmoral, ilegítimo y vano (Díaz del Corral, 1987: 65). Lo que se traducirá en una crítica abierta y directa a los ejércitos y todo lo que tenga que ver con el militarismo (Brock, 1997: 87) y, al mismo tiempo, servirá para justificar el derecho a la objeción de conciencia ante algo tan injusto y pagano (culpable, entre otras cosas, de desvirtuar la prosperidad de la vida) como el SMO, dirá Tolstói (2010: 209). Así las cosas, por el contrario, la paz será vista como el objetivo principal y el principio universal de la humanidad. Una idea de paz sostenida sobre el argumento, ya detectado en otros autores de pertenencia bien dispar, de la fraternidad universal (Brock, 1997: 86).

Para lograr esa paz tan necesaria, entendida incluso en términos de imperativo moral, Tolstói prevé la necesidad de una doble transformación. Por una lado la transformación individual en los términos que apunté anteriormente y que se podrían resumir en el intento de edificar un hombre *antihobbesiano*. Un proceso que Tolstói dibuja en términos de “camino espiritual” que debería llevar a que “la gente de nuestro tiempo acepte inevitablemente la doctrina cristiana de la noresistencia” a través, siempre, de la asimilación y, nunca, mediante la imposición (Tolstói, 2010: 219). Y, por otro lado, una reforma (transformación) social sobre la base de dos criterios, dos argumentos, interrelacionados. En primer lugar la introducción de criterios de paz justa (paz positiva) como condición necesaria pero no suficiente para la desaparición de la violencia en todas sus expresiones. Lo que nos lleva al segundo de los argumentos: la destrucción del Estado como elemento (violento) de dominación<sup>365</sup> y esa

---

<sup>365</sup> En este punto aparece una potencial contradicción en la teoría política de Tolstói. Me estoy refiriendo a la cuestión del rechazo de la figura del Estado. Algo que choca frontalmente con la buena acogida que tuvo el paradigma comunista en el seno del pensamiento tolstoiano. Aunque bien cierto es que su aceptación de los postulados comunistas no acontecen a pie juntillas; mostrando en repetidas ocasiones la una crítica contundente a la fuerte burocracia del Kremlin

supuesta violencia legítima que se le atribuye que según el ruso, cada día obtiene un menor apoyo por parte de la opinión pública (Tolstói, 2010: 312).

En conclusión, sin duda alguna, debe insertarse a Tolstói en esta larga tradición que vengo analizando a lo largo de este segundo bloque. Ahora bien, el encaje de Tolstói, como el de la mayoría de referencias, no se realiza de forma estándar sino que atendiendo a una serie de particularidades. Con todo ello, deberemos entender que el pacifismo de Tolstói es un pacifismo radical y absoluto de raíz cristiana, con unas altas dosis de reformismo social e incluso de libertarismo que reúne la perspectiva teórica prescriptiva que, por ejemplo, hallamos en los evangelios y especialmente en el *Sermón de la Montaña*; junto con la cuestión de la implementación práctica de la noviolencia como forma de transformación social al más puro estilo *thoreauniano*. No en vano, Holmes y Gan en su obra de referencia acerca de la cuestión de la noviolencia y el pacifismo considerarán a Tolstói como uno de los tres pensadores pacifistas modernos más importantes (2005: 65) junto con Martin Luther King y Mahatma Gandhi. Precisamente con éste último, icono mundial e histórico del pacifismo como movimiento y como ideología política, mantuvo Tolstói una interesante y muy fructífera correspondencia en la que, desde tradiciones confesionales ciertamente distintas, llegaron a la misma conclusión: la necesidad imperiosa de, en nombre de la verdad (en nombre de Dios), abandonar el recurso a la violencia. Aunque cierto es también que Tolstói optará por la vía de la doctrina de la otra mejilla, enunciada en el *Sermón de la Montaña*; mientras que Gandhi, en la misma línea que Thoreau, optará por la alternativa del pacifismo activo a través de la estrategia de la *satyagraha*.

Sea como fuere, más allá del interesante debate entre opciones relativas al pacifismo activo o al pacifismo pasivo, el pensamiento pacifista de Tolstói deberá recordarse como uno de los pocos ejemplos que, como estamos viendo, se pueden situar sin matices en el ámbito del pacifismo absoluto; aunque, como en muchos otros casos, existen también elementos en común con, por ejemplo, Erasmo, Kant o Thoreau.

### **4.3. El pacifismo político en la encrucijada, el siglo XX: reto y reafirmación de un pensamiento y un accionar políticos.**

El siglo XX, al que dedicaré este último epígrafe del segundo bloque, empezó con la primera gran guerra de 1914 y terminó con la caída del muro de Berlín y el supuesto final formal de la llamada guerra fría<sup>366</sup>. Siendo, éste siglo, el más belicoso (sobre todo cualitativamente hablando), algo que supondrá un reto exigente tanto para el desarrollo de la teoría política pacifista como, también, del llamado movimiento pacifista<sup>367</sup>. Una teoría que irá cosiendo un argumentario de paz entendiendo que es necesario crear un “estado de cosas que permita la convivencia y el diálogo como solución a los conflictos sociales” (Moran, 1983: 5). Y un movimiento pacifista que se construirá sobre la base de una explícita “condena de cualquier clase de guerra, (un movimiento) que comprende distintas ideologías y adopta actitudes muy diversas, desde los objetores de conciencia (...) hasta los civilistas y humanistas que, imbuidos por un romanticismo filosófico, propagan la no violencia y se esfuerzan por hacer innecesario cualquier conflicto bélico mediante el establecimiento de arbitrajes pacíficos” (Morán, 1983: 19). Pero vayamos por partes.

Siguiendo una vez más a Peter Brock en *Twentieth-century pacifism* (1970), podemos observar como esa tradición de pensamiento pacifista que, en palabras del mismo autor, parecía prometedora va a sufrir, durante este reciente siglo, el mayor de los envites. Un ataque, por así decirlo, a sus ideales, argumentos y razonamientos fruto del aumento paulatino de los arsenales

---

<sup>366</sup> Como digo, existe un conocido consenso entre los historiadores en situar el siglo XX entre los años 1914 y 1991. No obstante, como se verá más adelante, he incluido en este último epígrafe sobre la historia y la gestación del pensamiento pacifista en el contexto del recientemente terminado siglo XX algunas experiencias y referencias que trascienden las fronteras del siglo XX *stricto sensu*, alargando este periodo de tiempo al cual dedico el presente epígrafe hasta 2014. Lo cual me permite cerrar el tercer epígrafe con un periodo de cien años exactos (1914-2014) y, al mismo tiempo, ahorrar un cuarto epígrafe que quedaría ciertamente descompensado en relación con el resto de los apartados de este segundo bloque.

<sup>367</sup> En realidad, Jean Defrasne, autor al que ya me he referido en ocasiones, interpreta el siglo XX como un “verdadero golpe al pacifismo” (1983: 86) y, más concretamente, como un serie de transformaciones en el seno del mismo que deben entenderse como reacciones a los distintos episodios bélicos que irán teniendo lugar durante el dicho periodo de tiempo. De modo que, por ejemplo, cabe interpretar los conocidos catorce puntos de Wilson como una respuesta, quizás desde una posición pacifista relativa (*pacifism*), a la primera gran guerra. Del mismo modo que la futura creación de la Sociedad de Naciones, como una de las consecuencias del Tratado de Versalles. Organización internacional que, con el refuerzo del Pacto Briand-Kellogg de 1928, realizó un notable, aunque insuficiente, esfuerzo por dejar “la guerra fuera de la ley” (Defrasne, 1983: 95). Esfuerzo que, como digo, no fue suficiente, como terminará mostrando la segunda gran guerra y su continuación a partir de la lógica de disuasión entre bloques, con la inevitable competición armamentística, también en términos de tecnología militar.

armamentísticos de los distintos Estados, una mayor conflictividad internacional, la proliferación de alianzas peligrosas y, sin lugar a dudas, los dos episodios bélicos que sacudieron Europa y otras partes del planeta. Con todo, Brock llegará a diagnosticar un escenario en el que parece como si la *realpolitik* hubiese ganado la partida (1970: 8).

Así las cosas, alejándonos del diagnóstico de Brock, algo pesimista en términos pacifistas, lo que realmente ha ocurrido durante este siglo XX ha sido, como iré demostrando, un proceso de eclosión tanto del pensamiento como de la movilización pacifista<sup>368</sup>. De esta manera, durante todo el siglo XX se ha ido desarrollando y consolidando un pensamiento y un accionar pacifistas en relación con aspectos clave como la objeción de conciencia ante la guerra, frente a la cuestión nuclear y, sobre todo, fruto del empuje teórico y práctico de la piedra angular del pensamiento pacifista: M.K. Gandhi (Díaz del Corral, 1987: 85). Una serie de aspectos que, como bien apunta Brock (1970: 1-13), terminarán apareciendo en todas las facetas que tomará, durante el siglo XX, el pensamiento pacifista, a razón de: la tradición cuáquera, el testimonio menonita, la posición institucionalista del pacifismo jurídico (heredero de las *peace societies*) y, finalmente, una variante emergente que responde al calificativo de socialismo antimilitarista.

Esta es la temática principal que ocupará este último epígrafe del segundo bloque: el estado de la cuestión en cuanto a pensamiento y accionar pacifistas se refiere. Para ello he dividido dicho epígrafe en dos apartados principales, colgando del segundo un pequeño epígrafe monográfico. Así pues, en el primero de los apartados realizaré un repaso cronológico de los diversos escenarios y distintas experiencias de acciones y revoluciones no violentas. Mientras que la segunda parte del presente epígrafe la dedicaré a las referencias y personalidades más destacadas en el seno del pensamiento y la movilización pacifista, dando una especial (y comprensible) relevancia a la figura de Martin Luther King.

---

<sup>368</sup> En realidad, como ya apunté en el bloque anterior, el pacifismo político como tal se empieza a considerar por muchos autores a partir de la Primera Guerra Mundial (1914) y, sobre todo, en relación con la respuesta articulada, ante este conflicto y los que más tarde vendrán, por parte del pensamiento pacifista (Sharp, 1959: 44).

Aunque, cierto es también, que existe una línea de interpretación de este siglo XX en relación con el pensamiento y el accionar pacifista, mucho menos optimista que considera que el "pacifismo pasará por horas bajas" (Defrasne, 1983: 111) y que es más razonable hablar de una paz inalcanzable (una falsa paz armada) y, en todo caso, de algunos apuntes pacifistas, siendo generosos. Lo analizaré más adelante.



Por último, y en relación con los autores pacifistas del siglo XX, debo advertir que he evitado centrarme excesivamente en las aportaciones de Gandhi, Gene Sharp, Luigi Ferrajoli y Johan Galtung, ya que estos cuatro autores forman parte del núcleo duro del presente trabajo; el cual he ubicado en el siguiente bloque.

#### **4.3.1. Escenarios, momentos, campañas y experiencias de construcción de paz en el siglo XX.**

Como es bien sabido, el siglo XX vino marcado por dos acontecimientos de alcance planetario o casi planetario como fueron las dos grandes guerras mundiales y las consecuencias que de ellas se derivaron como, por ejemplo, la larga confrontación entre EEUU y la unión soviética durante la década de los cincuenta y hasta los años noventa. Ante esta tesitura, uno podría pensar muy en la línea del título de este tercer epígrafe del cuarto capítulo que el siglo XX supuso un reto con consecuencias algo negativas para la construcción o consolidación de un accionar y una conciencia pacifista. Una hipótesis de trabajo totalmente razonable que, como veremos, guarda cierta sintonía con lo que realmente ocurrió y la herencia que ha quedado. Pero, al mismo tiempo, esta afirmación será algo tajante y demasiado reduccionista a la vista de los acontecimientos. Prueba de ello resulta, por ejemplo, el amplio movimiento de objeción de conciencia contra la primera y segunda gran guerra, las diversas campañas de desobediencia civil y lucha no violenta en favor de los derechos civiles o como muestra de resistencia al terror nacionalsocialista (Ackerman, y Duvall, 2000). Por no hablar del amplísimo movimiento antinuclear desde los acontecimientos de Hiroshima y Nagasaki (Brock, 1970). Y, desde otra perspectiva, sin poder olvidar el nacimiento tanto de la Sociedad de Naciones como el de la actual Organización de Naciones Unidas o la primera organización feminista y pacifista, la *Woman peace Society* (Albert, 2008). Pero vayamos por partes.

Empezando precisamente, con esta cuestión relativa a la creación de organizaciones internacionales orientadas hacia la paz, el siglo XX, por encima de su belicosidad, es también un periodo durante el cual se va a institucionalizar lo que actualmente se conoce como una cultura de paz a través, sobre todo, de la Organización de Naciones Unidas. Si en epígrafes

anteriores vimos los orígenes teóricos del DIP durante los siglos anteriores, el XX verá, por ejemplo, cómo en 1919 se creará la Sociedad de Naciones muy en consonancia con los famosos catorce puntos de Wilson y concretamente con el último de ellos: “la creación de una asociación general de naciones, a construir mediante pactos específicos con el propósito de garantizar mutuamente la independencia política y la integridad territorial, tanto de los Estados grandes como de los pequeños”. Por otro lado, en 1945 y como una de las consecuencias de los acuerdos de paz para poner fin a la segunda gran guerra se creó la Organización de Naciones Unidas. El nombre de “Naciones Unidas”, acuñado por el Presidente de los Estados Unidos Franklin D. Roosevelt, se utilizó por primera vez en 1942, en plena segunda guerra mundial, cuando representantes de 26 naciones aprobaron la “Declaración de las Naciones Unidas”. Una denominación en virtud de la cual los respectivos gobiernos parte se comprometían a seguir unidos contra las Potencias del Eje. Así las cosas, en 1945, representantes de 50 países se reunieron en San Francisco en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Organización Internacional, para redactar la Carta de las Naciones Unidas. Los delegados deliberaron sobre la base de propuestas preparadas por los representantes de China, la Unión Soviética, el Reino Unido, y los Estados Unidos en Dumbarton Oaks, Estados Unidos, entre agosto y octubre de 1944. La Carta fue firmada el 26 de junio de 1945 por los representantes de los 50 países. Polonia, que no estuvo representada, la firmó más tarde y se convirtió en uno de los 51 Estados Miembros fundadores. Las Naciones Unidas empezaron a existir oficialmente el 24 de octubre de 1945, después de que la Carta fuera ratificada por China, Francia, la Unión Soviética, el Reino Unido, los Estados Unidos y la mayoría de los demás signatarios. Actualmente cuenta con un total de 193 Estados miembros de todas las regiones del planeta, independientemente de su forma de Estado, confesión o adscripción cultural<sup>369</sup>. Finalmente, y en este ámbito del debate, situados en la posición internacionalista, resulta necesario hacer

---

<sup>369</sup> La cuestión de Naciones Unidas en relación con, por ejemplo, las operaciones de paz, así como su composición, sus funciones o su insuficiente funcionamiento democrático abre un debate interesantísimo e importante para la construcción de paz misma. Sin embargo, debo remitirme a futuras investigaciones para ello ya que me escaparía, una vez más, del objeto de estudio de la presente tesis doctoral. En todo caso, no abandonaré por completo la cuestión ya que, por ejemplo, aparecerá ampliamente cuando el próximo epígrafe me ocupe del pensamiento pacifista de Luigi Ferrajoli quien, como buen jurista crítico, verá a la organización como una institución necesaria; aunque defendiendo, al mismo tiempo, una potente transformación de la misma en múltiples direcciones.

referencia al elenco de declaraciones y proclamas que durante este siglo XX se fueron sucediendo como la Declaración Universal de los Derechos Humanos redactada bajo la supervisión del jurista René Cassin y con el auspicio del presidente Roosevelt y la propia ONU; una declaración que fue ratificada en 1948 y que hoy en día sigue estando vigente y un referente en lo que a cultura y construcción de paz se refiere.

Así las cosas, el siglo XX, como apunté anteriormente, no sólo destaca por este progreso positivista en lo que a legislación pacifista, por así decirlo, se refiere. El siglo XX será también el siglo del triunfo de la noviolencia como forma de lucha (McCarthy y Sharp, 1997). Un triunfo que, paradójicamente, convivirá con la inquietante sensación pesimista que generaron las dos grandes guerras y el miedo que se generó durante las posteriores décadas tras la rendición alemana el 7 de mayo de 1945 en Reims, primero, y la japonesa unos meses después al aceptar los acuerdos de Potsdam y, en gran medida, como consecuencia directa de los ataques nucleares. Pero volvamos a la cuestión de la noviolencia.

En este sentido, y para ilustrar el siglo XX desde una perspectiva de lucha y conflicto noviolento, resulta muy interesante recuperar el trabajo de Peter Ackerman y Jack Duvall (2000) que lleva por título *A force more powerful*. Esta monografía realizada por dos referentes de la investigación por la paz<sup>370</sup> y que tuvo también su traducción a la gran pantalla, en formato documental, con el mismo título, nos presenta el siglo XX como un siglo de conflictos noviolentos. A través de un análisis en profundidad de un gran número de episodios, campañas y revoluciones noviolentas. Para el análisis de dichas experiencias, los autores presentan una clasificación muy operativa y, al mismo tiempo, descriptiva: movimientos hacia el poder, la resistencia al terror y, finalmente, las campañas por los derechos. Tomaré esta clasificación en lo que resta de epígrafe para repasar brevemente estas campañas de lucha noviolenta; añadiendo si cabe algún ejemplo o referencia más.

En este mismo orden ideas, en el siglo XX encontramos numerosos ejemplos de revueltas políticas en clave noviolenta que tienen como objetivo la conquista

---

<sup>370</sup> Peter Ackerman y Jack Duvall son, a su vez, fundadores del International Center on Nonviolent Conflict. Centro que desde 2002 promueve la investigación sobre la noviolencia para su promoción entre los movimientos sociales que luchan por establecer unos mínimos de justicia social y derechos humanos.

del poder político para lograr una mayor democratización del país, una mayor soberanía o directamente la independencia respecto de la metrópoli, dependiendo de cada caso. Dejando al margen el éxito o el fracaso de dichas movilizaciones, Ackerman y Duvall (2000) hacen referencia en este apartado a la revuelta obrera y campesina que tuvo lugar en Rusia a principios de siglo como muestra del malestar, la insatisfacción y, por ello, la pérdida de legitimidad del régimen zarista. Una movilización que vino acompañada de fuertes manifestaciones y huelgas masivas. En relación con los sucesos de 1905 cierto es que no todo lo sucedido se puede enmarcar en el ámbito de lo no violento, sobre todo los sucesos del conocido como *bloody Sunday*; sea como fuere, cierto es también que el levantamiento y las movilizaciones no violentas que se sucedieron nos aportan argumentos para considerarla en este apartado. En segundo lugar, Ackerman y Duvall se ocupan, como no podía ser de otro modo, de lo sucedido en India de la mano del líder político y espiritual Mahatma Gandhi. Una movilización nacional que con campañas de desobediencia civil masiva como la conocida Marcha de la Sal fue minando la legitimidad institucional del dominio británico hasta romper con la metrópoli. Finalmente, los autores ponen sobre la mesa los acontecimientos de Polonia en 1980 durante los cuales, tuvieron lugar una serie de huelgas masivas por parte del movimiento obrero. Una lucha no violenta que tenía como objetivo mostrar el amplio rechazo al autoritario gobierno comunista que se había instalado en el país desde hacía años. Este movimiento popular creó un espacio político independiente donde instituciones alternativas, actividades, y discursos podrían desarrollarse y florecer. *La Solidaridad*, como se denominó al movimiento, siempre siguió sus objetivos políticos con un alto grado de disciplina no violenta así como las limitaciones autoimpuestas. Estos dos elementos jugaron un papel crucial en el compromiso nacional y el pacífico cambio de poder que tuvo lugar en 1989. Una transición negociada que impulsó a Polonia al camino de una democratización exitosa que también dejó una marca en el legado de su resistencia civil.

Estos son los ejemplos a los que hacen referencia Ackerman y Duvall (2000). Pero con un pequeño ejercicio de memoria histórica y de complementación bibliográfica, se pueden incluir también episodios como la lucha y movilización del pueblo chileno contra la dictadura de Pinochet, lo ocurrido en Kenia contra

el dictador Moi, la “Revolución Incruenta” de las Filipinas a finales de la década de los ochenta o lo sucedido durante la tragedia de Tian’anmen (Erickson Nepstad, 2013). Y, en el contexto de la Europa reciente, no hay que olvidar las llamadas “Revoluciones de colores” (Rodríguez, 2011), contexto en el cual destaca, por encima del resto, lo sucedido en Serbia contra Milosevic (Nikolayenko, 2013).

El segundo bloque que encontramos en *A force more powerful* (2000) en relación con movimientos y ejemplos de noviolencia versa sobre la resistencia al terror. Es decir, a ocupaciones violentas, violaciones constantes de derechos humanos y/o sobre dictaduras crueles. En este sentido, los autores hacen referencia a los diversos episodios de resistencia noviolenta por parte de daneses y holandeses ante la ocupación nazi, a lo que habría que añadir lo sucedido en Noruega (Ortega y Pozo, 2005: 74 y ss. y Capitini, 2010: 163 y ss.) y el pequeño episodio de resistencia noviolenta que tuvo lugar en Austria (McCarthy, 1997:359). Sin olvidar la respuesta noviolenta a la ocupación del Rhur en 1923, la campaña de nocooperación que tuvo lugar en Checoslovaquia como respuesta a la invasión soviética de 1968, el rechazo a la dictadura militar de el Salvador en 1944, lo sucedido en Argentina con el importante e inquebrantable papel de las Madres de la plaza de Mayo, lo ocurrido en Uruguay a principio de la década de los ochenta con la gran movilización, también contra la dictadura militar, impulsada por el “Servicio Paz y Justicia”.

Finalmente, el tercer paquete de movimientos y episodios de lucha noviolenta que presentan Ackerman y Duvall (2000) hace referencia a ejemplos de campañas y movilizaciones sociales en busca de una ampliación o consolidación de derechos. Es decir, movilizaciones y acciones con multitud de repertorios de contienda noviolenta que tuvieron como objetivo el reconocimiento de algún derecho civil, político o social; como por ejemplo la ampliación del sufragio. Ejemplos que confirman esa concepción de la noviolencia como una herramienta de lucha, como una herramienta para el cambio político y social (Holmes y Gan, 2005: 247 y ss.). Así las cosas, Ackerman y Duvall hacen referencia, como no podía ser de otra forma, a la campaña masiva liderada en gran medida por M.L. King, en el contexto de la lucha contra la segregación racial. Una revuelta en su mayor parte noviolenta que nos dejó imágenes como la ya famosa fotografía de la Marcha sobre

Washington. Un episodio que mostrará la universalidad de una ética y una estrategia de lucha, la *satyagraha*, que había funcionado en India, con Gandhi, y que ahora se aplicaba en otro contexto geográfico, político y cultural ciertamente distinto (a través, por ejemplo, de los *sit-in cases*). Sea como fuere, aunque el ejemplo de la lucha afroamericana en Norteamérica sea quizás el más popular y vistoso, existen otros no menos importantes. De este modo, nos podemos (y debemos) referir a lo sucedido en Sudáfrica en el contexto de la lucha antiapartheid, de la que sobresaldrán varios nombres y líderes de referencia como Desmond Tutu o el propio Nelson Mandela, la resistencia del pueblo tibetano y su lucha por el reconocimiento de sus derechos como pueblo, o las movilizaciones pro democracia acontecidas en Panamá durante el final de la década de los ochenta en contra del régimen autoritario del general Manuel Antonio Noriega.

En suma, vemos como el siglo XX aun siendo el siglo de las dos guerras mundiales, es también, un periodo histórico en el tendrán lugar un número significativo de episodios y acciones no violentas. No en vano, el siglo XX fue también testigo de, por ejemplo, la Revolución de los Claveles en Portugal, el Mayo del 68 en Francia, el Festival de Woodstock y la explosión del movimiento conocido como *hyppie*. Un movimiento contracultural que reclamaba la necesidad de adoptar una cultura pacifista en pleno apogeo de la guerra del Vietnam y se autoproclamaba, al mismo tiempo, heredero de la filosofía de la no violencia y de la acción por la paz, es decir, siguiendo la estela de “una filosofía muy antigua” (Harold, 1971: 3). Contexto en el cual nacerá, por ejemplo, la organización mundial no gubernamental *Greenpeace*, que data de 1971.

Por su parte, no se puede olvidar tampoco lo sucedido en clave no violenta, en el Estado español durante este siglo XX. En este sentido, se puede hacer referencia a muchos y muy diversos episodios como, por ejemplo, las huelgas y movilizaciones políticas que tuvieron lugar a lo largo de dicho siglo desde sectores obreristas y campesinos; entre las cuales destaca la huelga general que se vivió en el País Vasco contra la guerra del Rif en 1921. Especial mención se merece la consolidación de la Segunda República, tal y como relata el historiador Manuel Tuñón de Lara al establecerse este nuevo modelo de estado “sin un tiro, sin una intervención violenta” (1983: 46). Y, sobre todo,

la renuncia explícita que se hace en el texto constitucional de esta segunda república al recurso bélico<sup>371</sup>. Así como tampoco se pueden olvidar acciones como las de Gonzalo Arias, quien en 1968 llevó a cabo la primera acción no violenta pidiendo elecciones a la jefatura del Estado (Ormazábal, 2010: 50). O a Pepe Beunza, primer objetor de conciencia del Estado español (1971). Como tampoco se pueden olvidar acciones desde el ámbito cultural e incluso deportivo<sup>372</sup> en favor de un necesario aperturismo democrático. Una experiencia que será recogida, años más tarde, por organizaciones como Gesto por la Paz, fundada en 1986, en aras a una más que necesaria pacificación de Euskal Herria.

Finalmente, ya en el siglo XXI, importante fue también la movilización masiva en contra de la campaña de Irak en 2003; contienda en la que el Estado español tomó parte activa. Así como se puede hacer mención a la movilización que desde 2009 y desde acciones tan diversas como manifestaciones, iniciativas legislativas populares e incluso la desobediencia civil<sup>373</sup> ha protagonizado el movimiento por el derecho a decidir en Cataluña.

Por último, aunque no menos importante, debe tenerse en cuenta como es en el siglo XX donde empezaron a aparecer y consolidarse institutos, centros de investigación y organizaciones dedicadas, de forma exclusiva, a la no violencia y la paz. Este sentido, es de obligada mención el Centro de Investigación de la No violencia que creó Aldo Capitini en 1951, autor al que ya he hecho referencia en varias ocasiones (Ormazábal, 2010: 39). Así como también el *Peace Research Institute of Oslo*, en 1959, de la mano de Johan Galtung, o la creación del SIPRI (*Stockholm International Peace Research Institute*) en el año 1966. Y, más cercano al momento de realización de la presente tesis, 2008, y en gran medida responsable de la misma ya que sin su ayuda ésta no hubiera podido llevarse a cabo, el Institut Català Internacional per la Pau (Truño, 2008). Una muestra más de la progresiva implantación de la lógica de la *peace research* como alternativa a la clásica perspectiva, algo realista (dicho

---

<sup>371</sup>En su artículo sexto del título preliminar.

<sup>372</sup>Me estoy refiriendo aquí al derbi vasco del 5 de diciembre de 1976 en el desaparecido estadio de Atocha entre La Real Sociedad de Fútbol y el Atlético Club de Bilbao en el que sendos capitanes saltaron al terreno de juego, a modo de protesta, portando una ikurriña sostenida entre ambos, Kortabarria por los *txuri-urdin* e Iribar por parte del conjunto bilbaíno.

<sup>373</sup>El 9 de Noviembre de 2014 la Generalitat de Catalunya organizó, con la participación de una amplia parte de la Sociedad civil una consulta de autodeterminación alternativa, bajo la fórmula del proceso participativo

sea de paso) de los estudios estratégicos; aunque a ello me referiré más adelante.

Hasta aquí este breve repaso sobre las acciones no violentas, algunas de ellas en clave de construcción de paz y pensamiento pacifista *stricto sensu*. Soy consciente que no están todos los ejemplos, episodios y procesos que han acontecido durante este siglo que dejamos atrás recientemente. Sea como fuere, he intentado mostrar, de forma resumida, las experiencias más destacadas atendiendo a su heterogeneidad; es decir, más allá de si se trata de contextos democráticos o no y teniendo en cuenta que, si bien la no violencia no es garantía de éxito, muchos estudios empíricos que se han realizado sobre la materia<sup>374</sup> terminan defendiendo esta modalidad de lucha y confrontación social bajo la premisa de que, en el medio y largo plazo, suele representar un mayor coste para el oponente y, con ello, un mayor índice de efectividad. Argumento que, como hemos visto y veremos, también se sostiene por gran parte de los teóricos de la no violencia como herramienta de lucha. Una labor, la de los teóricos, que exploraré brevemente en lo que resta de epígrafe; sin olvidar, por otro lado, el papel de los activistas no violentos durante este siglo XX<sup>375</sup>.

#### **4.3.2. Activismo y pensamiento pacifista en el siglo XX: la no violencia en primera persona.**

El siglo XX es también un periodo de tiempo a tener en cuenta en relación con el aumento de la reflexión teórica y práctica sobre la paz y la no violencia (Brock, 1970). Y es que será precisamente esta combinación de teoría y práctica, es decir, de reflexión y discusión abstracta junto con un marcado activismo pacifista militante y combatiente, la principal característica de este siglo que dejamos atrás hace poco más de una década. Así las cosas, existen una gran cantidad de aportaciones y ejemplos que harían excesivamente extenso el presente epígrafe, con lo que a continuación se mostrará una

---

<sup>374</sup>Se puede destacar aquí el extenso e interesante trabajo de Chenoweth y Stephan (2011) donde, a través de una combinación de análisis cuantitativo y cualitativo, intentan responder a la no fácil respuesta de investigación de ¿por qué funciona la resistencia civil?

<sup>375</sup>En todo caso, como ya apunté más arriba, en esta parte del trabajo las referencias que se harán acerca de los autores centrales (Gandhi, Galtung, Ferrajoli y Gene Sharp) serán las estrictamente necesarias ya que para su análisis y profundización, se ha reservado un bloque entero dando cabida a cada una de estas personalidades del pensamiento pacifista en un capítulo distinto.



selección de aquellas aportaciones y experiencias que se consideran como más significativas y relevantes. Tanto desde la óptica teórico política como desde la perspectiva del activismo político y la acción social.

En este sentido, la primera de las referencias que se debe tener en cuenta es la de Vinoba Bhaave (1895-1982). Discípulo destacado de Gandhi que continuó con la herencia del pacifista hindú poniendo un mayor énfasis en la reforma social que había apuntado el hindú. De hecho, será Bhaave quien implemente, por así decirlo, las enseñanzas gandhianas en lo que a la cuestión socioeconómica se refiere. Siempre, ni que decir tiene, desde una perspectiva estratégica en consonancia con la no violencia. Este Robin Hood no violento (Díaz del Corral, 1987: 105) confió en una reforma agraria en términos de *swaraj* (autonomía) en el que regía el principio del “uno para todos y todos para uno” con el objetivo de consolidar pequeñas economías autosuficientes para garantizar ordenamientos sociales más justos. La creación de estas aldeas autónomas, organizadas en cooperativas auto gestionadas, supuso un pequeño episodio de alternativa real a los sistemas económicos dominantes en la época de *cool war*: el capitalismo y el comunismo. Hasta los años 80, esta puesta en práctica de los principios de ahimsa (no violencia) y *swaraj* (autonomía-libertad) logró, mediante la persuasión y la no imposición, una reforma agraria y social que abarcó un territorio mayor que el de la península ibérica. Un logro importante en cuanto a reforma social desde la no violencia pero que mostraba sus puntos débiles al necesitar un cierto monopolio de la fuerza por parte de las comunidades liberadas como garantía de protección respecto de posibles amenazas externas. La experiencia de Bhaave pondrá de manifiesto la necesidad de un alcance universal de las hipotéticas políticas de desarme y desmilitarización, para evitar contratiempos a las que me referiré más adelante.

En el contexto europeo contamos, también, con un importante discípulo de Gandhi al que se debe hacer mención: José Juan Lanza del Vasto (1901-1981). Seguidor incondicional de la obra de Gandhi, dedicó toda su obra a pensar sobre la no violencia gandhiana. Tras su viaje a la India en 1936 para conocer personalmente al líder hindú, escribe su obra más importante, *Peregrinación a las fuentes* (1997), en la que encontramos la mayoría de sus aportaciones al pensamiento pacifista y no violento. Como buen entendedor del

mensaje gandhiano, Lanza del Vasto interpretó que el pacifismo debía pasar siempre por la acción no violenta y por ello fundó, en Occitania, la asociación Comunidad del Arca. Una orden patriarcal no violenta en defensa de la lucha cívica por la paz a través de la no violencia. Entre las acciones más destacadas de esta asociación, encontramos el gran ayuno de Roma que intentó que la Iglesia Católica tomara conciencia en la necesidad de proclamar, verdaderamente, la vida como valor prioritario por encima de la ambivalente postura mostrada hasta entonces por parte de la curia. Esta movilización obtuvo sus frutos como muestra el sentido de la encíclica de Juan XXIII *Pacem in Terris* (Del Corral, 1987: 121). El derecho a la objeción de conciencia, la desnuclearización urgente y la condena del militarismo nacionalsocialista fueron también otros objetivos de esta agrupación francesa fundada por Lanza del Vasto. Vemos pues, como el camino activo para la solución de conflictos, herencia del discurso gandhiano, está presente en Lanza del Vasto.

La novedad que aporta este autor reside en la utilización de la no violencia como herramienta para conocer la justicia (el injusto verá con nuestra no violencia el camino de la justicia, afirmará Lanza del Vasto) y también como herramienta de conversión del enemigo en amigo, una vía más para lograr estabilizar un conflicto mediante la estrategia de la no violencia. Todo ello sin renunciar a la doctrina cristiana de la otra mejilla; lo cual como veremos alejará al italiano del hindú.

En este mismo orden de ideas, el principal discípulo de Lanza del Vasto fue Llorenç Vidal, nacido en Santanyí en la isla de Mallorca, el año que precisamente estallaba en España su última guerra civil. Este pedagogo balear puso el énfasis en la cuestión educativa como mejor aliado de la no violencia y, por ello, a él se le debe la instauración del Día Escolar de la No Violencia y la Paz (DENIP) en 1964. Festividad institucional que se celebra cada 30 de Enero, coincidiendo con la efeméride del fallecimiento de Gandhi.

Una herencia, la de Gandhi, que no solo contará con relevo intelectual en el contexto latino sino que verá como en otras partes del planeta se tomarán sus enseñanzas como marcos de referenciales de pensamiento y acción política. Buena prueba de ello son los ejemplos del escritor Romain Rolland (1866-1944), pacifista convencido seguidor, también, de la senda tolstoyana y también del hinduismo no violento de Tagore. Rolland, que criticó con dureza el

episodio de la primera gran guerra, publicó la primera de las biografías de Gandhi en 1942, desde la perspectiva occidental. Algo que encaja perfectamente con su activismo intelectual por la noviolencia como cosmovisión y, al mismo tiempo, como herramienta de lucha política. Por otra parte, pero sin perder de vista la herencia que como veremos dejará Gandhi en el seno del pensamiento pacifista y noviolento, se debe referenciar la aportación de Louise Guieysse-Bréal (1872-1954); fundador de la asociación de Amigos de Gandhi. Un colectivo que dará buena prueba del impacto y la difusión de las enseñanzas del hindú tras su viaje a Europa a principios de los años treinta. En este intento de difusión del pensamiento gandhiano debemos detenernos, también, en Camille Drevet (1899-1969). Esta viuda de la primera guerra mundial tomó el relevo al trabajo iniciado por Guieysse-Bréal en ese intento de difusión y consolidación de una conciencia universal noviolenta, a la que contribuyó mediante trabajos ciertamente pedagógicos y de difusión como *Pour savoir en plus du Gandhi* (1959)<sup>376</sup>.

Por otro lado, como se ha visto anteriormente, el siglo XX es también un periodo de tiempo en el que hay que destacar un aumento considerable de episodios donde el recurso a la noviolencia se entiende como una herramienta de lucha política y social. Si en la primera parte del presente epígrafe repasé muchos de estos acontecimientos a lo largo de este siglo, tampoco se pueden olvidar algunos nombres propios en relación con la noviolencia en su vertiente más activa; es decir, como militantes y practicantes de la noviolencia.

En este sentido, el primero a destacar es el de Richard Bartlett Gregg (1885-1974). A este filósofo político se le atribuye la autoría de ser el primer intelectual americano que se preocupó por teorizar la noviolencia como teoría de la resistencia social y política. En el marco de un modelo de Estado que empezaba a consolidarse, sobre todo en el mundo anglosajón, Bartlett puso sobre la mesa que la noviolencia como opción de resistencia política suponía un órdago para el aparato Estatal dirigido hacia uno de los pilares que identificaban o definían el mismo Estado como organización social y política; es decir, la demanda exitosa para sí del “monopolio de la fuerza física legítima” (Weber, 2003: 83). Con todo, llegó a recomendar un giro noviolento a la organización misma del Estado, en el sentido de una mayor armonización del

---

<sup>376</sup>Edición castellana con el título *Gandhi, su pensamiento y su acción* (1969).

conflicto (algo que recogerá, como veremos más adelante, el mismo Galtung); compensando así los elementos de fuerza y coacción que, según la realidad del momento en el que vivió el Bartlett, se estaban erigiendo como los únicos garantes de ese moderno Estado. El esfuerzo de Bartlett llegó incluso a realizar apuntes noviolentos en relación con aspectos tan alejados de la misma como la criminología o en relación con, por ejemplo, los cuerpos y fuerzas de seguridad del Estado. Sin olvidar, obviamente, la clave cuestión de la prevención; aunque fuere como argumento complementario. De ahí la novedad e importancia de este autor (Arias, 1995: 65 y ss.).

Del mismo modo que, si prestamos atención a la política internacional, la guerra se había consolidado como la herramienta más eficaz (como la continuación de la política en términos clausewitzianos), según el norteamericano, la noviolencia ofrecía unas alternativas ignoradas hasta el momento e incluso transformaba esa diplomacia secreta y, si se me permite, algo maquiavélica, por un modelo distinto donde la cooperación, el acuerdo y la construcción en común eran valores al alza<sup>377</sup>. No en vano, a este filósofo de la política se le considera la antesala de, por ejemplo, Martin Luther King (Kip, 2005: 1318).

Avanzando en este siglo XX, encontramos, también desde la óptica de la filosofía política, la importante huella de dos autores situados, ahora sí, en el ámbito del viejo continente europeo. En este orden de ideas, se debe mencionar a Jean-Marie Müller (1939) como máximo exponente de la filosofía noviolenta de tradición francófona y a Theodor Ebert (1939) por el lado alemán. Ambos autores, que seguirán obviamente la estela de Gandhi, profundizarán en la cuestión de la noviolencia desde perspectivas ciertamente similares. Así las cosas, la relación de la noviolencia con el poder, su implementación estratégica en forma, por ejemplo, de desobediencia cívica e incluso dando forma a una guerrilla noviolenta (Arias, 1995: 102) serán algunos de los ítems que trabajaran estos dos autores clave para entender el desarrollo de la noviolencia durante el siglo XX, más allá del ámbito europeo. Al mismo tiempo, debe ponerse sobre la mesa como, del mismo modo que con autores

---

<sup>377</sup>Estamos aquí, nuevamente, adelantando algunos argumentos que aparecerán directo o indirectamente en el siguiente epígrafe cuando, por ejemplo, abordemos la cuestión del transarmamento (la opción de Galtung) o la defensa de base civil, como introducirá Gene Sharp.

anteriormente presentados, no se les puede tratar simplemente como meros teóricos de la no violencia sino que hay que reconocer, también, un importante papel de militancia no violenta. Un activismo que se puede explicar, por ejemplo en Müller, haciendo referencia al Movimiento por una alternativa no violenta del cual el francés es uno de los fundadores. Así como también, el *Institut de recherche sur la résolution nonviolente des conflits* dirigido también por Jean-Marie Müller. Mientras que en lo que a Theodor Ebert se refiere, se debe vincular su activismo haciendo referencia al ámbito de la investigación por la paz y el estudio comprometido de la no violencia<sup>378</sup>.

También en el ámbito francófono, no se puede olvidar, en este repaso de militantes y teóricos de la no violencia en el siglo XX, la referencia a Albert Camus. (1913-1960). Este novelista, ensayista, dramaturgo, filósofo y periodista francés nacido en Argelia, seguidor del existencialismo y, por ello, enemigo del esencialismo (o filosofía de las esencias) será recordado por la importancia que dará, en toda su obra, a la rebeldía como mecanismo último de afirmación del individuo. Una rebeldía que, para Camus, debía entenderse en términos de desobediencia civil (Falcón y Tella, 2000: 426). Mientras que esa desobediencia civil a la que Camus hacía referencia, tenía indudablemente un carácter colectivo, solidario y, obviamente, no violento: “la solidaridad de los hombres se funda en el movimiento de rebelión y éste, a su vez, no encuentra justificación más que en esa complicidad. (...) Tendremos derecho a decir, por ejemplo, que toda rebelión que se autoriza a negar o destruir esta solidaridad, pierde por ello el nombre de rebelión” (Camus, 1982: 26). Una figura, la de Albert Camus, que no está exenta de contradicciones en relación con el compromiso no violento ya que, en otras etapas de su vida y ante otros retos políticos, como por ejemplo su vinculación con la resistencia francesa durante la segunda gran guerra.

Finalmente, y continuando en el marco de la no violencia en Francia, es necesaria e indicada la referencia a Lionel Colbère (1932-2002). Este biólogo de profesión, no tardó en vincular la cuestión de la no violencia como una de las herramientas más válidas para hacer frente un modelo de sociedad, y por ello

---

<sup>378</sup>En relación con esta última idea, parece bastante ilustrativo hacer referencia a la tesis doctoral que, en 1965, presentó el filósofo alemán bajo el título *La insurrección no violenta como alternativa a la guerra civil*. Lo que puede interpretarse, claramente, como una inequívoca declaración de intenciones.

de política (es decir, de Estado), que cada vez más aceptaba la economía de mercado como la solución óptima. Así las cosas, la apuesta de Colbère por una solución noviolenta escorada a la izquierda se presenta como revolucionaria en cuanto al fondo, reformista en cuanto a la forma. Es decir, sin el recurso a la violencia que, por ejemplo, había caracterizado lo sucedido en el asalto al palacio de invierno en 1917. De este modo, como veremos más adelante, esa propuesta innovadora defendida, también como activista, por parte de Colbère conectará en muchos aspectos con la idea de paz positiva que Galtung. Sea como fuere, a ello me referiré en el siguiente bloque.

Antes de terminar con este breve repaso del pensamiento pacifista en el siglo XX, no querría dejar de hacer referencia a dos grupos (por así decirlo) de autores y referentes del pensamiento pacifista. Me estoy refiriendo por un lado al conjunto de personalidades como Bertrand Russell (1872-1970) o Albert Einstein (1879-1955) que desarrollarán una conciencia pacifista claramente vinculada a un rechazo frontal al nuclearismo. Y, por otro lado, el conjunto de autoras y pensadoras por la paz que encontramos sobre todo en la segunda mitad del siglo XX, que terminarán introduciendo (y a la larga consolidando) la perspectiva de género en relación a la cuestión de la paz. En este segundo paquete de nombres encontraremos, por ejemplo, referencias de la talla de Virginia Woolf (1882-1941), Hannah Arendt (1906-1975) o Petra Kelly (1947-1992).

En primer lugar, y siguiendo este mismo orden de ideas, se puede constatar cómo a partir de la introducción de la tecnología nuclear en los *military affairs* rápidamente, desde posiciones pacifistas o relativas a lo que vengo denominando como *pacif-ism* no tardaron en articular una respuesta (Brock, 1970: 237 y ss.). Así las cosas, la transformación que supone el acceso y el recurso al armamento nuclear, que va a trascender (como se sabe) de lo estrictamente militar, afectando a cuestiones relativas a la geopolítica o las relaciones internacionales, supondrá también la contestación y condena radical por parte de muchos intelectuales del momento. Una respuesta que verá su punto álgido, como es comprensible, tras los episodios de Hiroshima y Nagasaki. En este sentido, es obligada la referencia a Bertrand Russell, Albert Einstein, Max Born, Percy W. Bridgman, Leopoldo Infeld, Federico Joliot-Curie, Germán J. Muller, Lino Pauling, Cecilio F. Powell, José Rotblat y Hideki

Yukawa. Una lista de personalidades que, con el liderazgo de Russell y Einstein, ratificaron públicamente (en el caso de Einstein se puede señalar como fue durante los últimos días de su vida) la condena al armamento nuclear a través del denominado Manifiesto Russell-Einstein (Fernández Buey, 2010: 220). En dicho documento, presentado a la prensa el día 9 de Julio de 1955, se instaba a los jefes de Estado y de gobierno a renunciar al desarrollo nuclear con fines militares con el argumento principal del riesgo destructivo al cual se había llegado. De tal manera, dicho documento no dejaba de ser una condena sin paliativos por parte de la comunidad científica en relación con un tipo de armamento que se servía de los últimos descubrimientos en campos como la física y la química pero lejos de una utilidad civil y, como es conocido, con una altísima capacidad de destrucción. En realidad, la mayoría de periódicos de referencia del momento acompañaron este acuerdo, por así decirlo, entre uno de las referencias de la filosofía contemporánea y, sin duda, el físico más importante de todos los tiempos en lo que se podrá considerar como la primera piedra del exterminismo.

Centrándonos en la figura de Albert Einstein, hay que destacar cómo se trata de, en cierta manera, de un científico que se hace pacifista (Fernández Buey, 2004: 65 y ss.). En este sentido, Einstein es otro admirador de la filosofía gandhiana. Concedor de la teoría noviolenta del hindú Gandhi, Einstein se refirió en varias ocasiones al problema de la guerra<sup>379</sup>, aunque sin ser un teórico del pacifismo *stricto sensu*. De forma que, como dije más arriba, lo debemos considerar como un científico que se hace pacifista, desde una lógica izquierdista, muy crítica con el punto de vista realista que representa la tradición clausewitziana. Terminó defendiendo una posición entre las propuestas legalizadoras, que no pacifistas en sentido estricto, de Kant, y el pacifismo activo noviolento de Gandhi.

Este posicionamiento se corresponde con la paulatina aceptación de la necesidad de la guerra en casos extremos de legítima defensa como en el caso de Hitler, que tan duramente golpeó su Alemania natal. Aunque Einstein compartió los principios del antimilitarismo, como hemos visto, junto con el

---

<sup>379</sup> En este sentido resulta muy ilustrativo hacer referencia a la correspondencia que mantuvieron Einstein y Freud, a propuesta del primero. Unas cartas en las que Einstein muestra su inquietud acerca de la existencia de la guerra, incluso a mediados del siglo XX. Momento político al que se le suponía, según el alemán, un logro de progreso, razón y libertad que se venía cultivando desde la ilustración.

filósofo Bertrand Russell, la agresión nacionalsocialista le llevó a pensar la guerra como necesaria ante lo excepcional y lo extremo desde un punto de vista, cercano a la biología, de auto conservación de la especie. Es por ello, como alerta Fernández Buey (2004) que Einstein criticará el idealismo gandhiano afirmando que una política noviolenta sólo puede realizarse en condiciones ideales, algo muy alejado de la realidad fruto de la revolución que supone la era nuclear. Un hecho histórico, una revolución en la manera de hacer la guerra, que obligará a Einstein a entonar el mea culpa como miembro de esa disciplina científica que hizo posible Hiroshima. Como solución al desconcierto (desequilibrio, si se quiere, desde una óptica neorrealista) que provocaron los efectos distorsionadores de la era nuclear, Einstein pensó también en la necesidad de una autoridad universal, un Tribunal de Arbitraje, capaz de canalizar lo político, sobre todo en lo relativo a los conflictos supranacionales.

En suma, como hemos visto, Einstein insistió acerca de una más que necesaria en la paz y repensó a Gandhi, aceptando las consecuencias directas del antimilitarismo y la desobediencia civil (sobre todo mediante el derecho a la objeción de conciencia). Pero, al mismo tiempo, se acercó al realismo al terminar aceptando la guerra en el caso extremo de la legítima defensa autorizada por la figura de un poder mundial. Situándose, como dijimos, entre el pensamiento pacifista de Gandhi y la visión legalizadora de Kant, muy probablemente como consecuencia de la amenaza del nuclearismo.

Precisamente, el término nuclearismo entendido como exterminismo me sirve para introducir el último autor (restarán, como dije, solo autoras) de este largo repaso del pensamiento pacifista. Así las cosas, el término nuclearismo será rescatado y ampliamente utilizado por el historiador y militante socialista británico Edward Palmer Thomson (1924-1993).

Nos situamos en la segunda mitad del siglo XX, entre el final de la segunda gran guerra y la caída del muro de Berlín; estamos, pues, en plena guerra fría. Durante este período de tiempo de falsa paz y guerra latente, reinó la lógica del equilibrio del terror en base a una disuasión en términos de MAD. Una nueva era nuclear en la que la guerra parece ser un camino bloqueado donde la paz sea, probablemente, una prioridad universal (Bobbio, 1982: 25). Fue en este



contexto, geopolítico e ideológico, el historiador Edward Palmer Thompson decidió protestar fuertemente contra el exterminismo.

Cofundador de la Campaña por el Desarme Nuclear junto con Bertrand Russell, este activista pacifista criticó severamente al nuclearismo por su excesivo gasto que perjudicaba el fortalecimiento del estado del bienestar, la militarización de la vida y por la dinámica del miedo en la que se basaba. De ahí la afirmación de en el sentido siguiente: “las armas nucleares (...) son ya la supresión de la política” (Thomson, 1986: 118). Ante este exterminismo de la era nuclear, Thompson apostó por el desarme unilateral, como extrapolación de la noviolencia a la esfera de lo internacional, al tiempo que confió en un efecto dominó como garantía de una supuesta generalización de ese desarme nuclear.

De esta forma, el exterminismo es, en la teoría de Thompson, el último estadio de la civilización, donde rige una lógica de armamentos autónoma, alejada de los ministerios de defensa. La paz, basada en el equilibrio del terror, se garantiza mediante la acumulación paulatina de armamento lo que puede conllevar una guerra total, más allá de lo conocido. La historia entra, pues, en un nuevo contexto donde el conflicto principal no es ya un problema de clase sino un problema humano fruto de la MAD.

En suma, como hemos visto, Thompson propuso el desarme unilateral al mismo tiempo que confió en un movimiento por la paz en defensa de la civilización basado en el internacionalismo, la desmilitarización y la lógica de la no alineación.

Con el final de la guerra fría, muchos pensaron que todo había llegado a su fin , la consolidación de la democracia liberal y la economía de mercado se consolidaron como el sistema a seguir con la garantía de ser promotor de estabilidad, seguridad y paz; los hechos y la evolución histórica no han hecho, sino, refutar la hipótesis de Fukuyama (1992). Sin embargo, el final del siglo XX y el comienzo del XXI, ha sido escenario de la aparición o reactivación de distintas guerras en muchos rincones del planeta. Incluso en la Europa de finales del siglo XX como fue el fatídico episodio de los Balcanes. Asimismo, el siglo XXI comenzó con un convulso ataque terrorista en territorio estadounidense y una contundente reacción armada (Afganistán e Irak). Con ello, se pone de relieve la centralidad de la guerra y la violencia en el sistema

internacional. Aunque, como contrapunto a esta visión fatalista, si se quiere, no podemos negar la evidencia de una mayor conciencia civil en la importancia de combatir la guerra, o mejor dicho, sus justificaciones, la generalización, en cierta medida, del discurso de Gandhi, la fuerza de las ONG's, junto con los nuevos movimientos sociales y, el empeño de Naciones Unidas, más allá del artículo 42 de su carta fundacional, por la democracia, la paz y la justicia universal. Un trabajo, un mensaje, que también lo encontramos en el pensamiento de autoras y activistas por la paz como Virginia Woolf, Hannah Arendt o Petra Kelly; a las que dedicaré las últimas palabras de este epígrafe. Restándome, solamente, abordar la figura del conocido como "Gandhi negro" (Gomís, 2004: 124), Martin Luther King.

Por orden cronológico, la primera referencia a tener en cuenta es la de Virginia Woolf, conocida escritora y editora inglesa, considerada uno de los mayores exponentes del modernismo literario del siglo XX; aunque aquí nos interese más, como es comprensible, su vertiente como pensadora y activista por la paz. Así las cosas, el pensamiento pacifista de Virginia Woolf se puede resumir con la sentencia siguiente: "hacer la guerra es más de hombres que de mujeres" (Grau, 2004: 91). De esta forma, Woolf defenderá esta idea que vincula masculinidad y conflicto bélico sobre la base de dos postulados que se le suponen a todo conflicto: (i) los motivos impersonales de la guerra y la política, más fácil de reproducir desde roles masculinos; (ii) la relación existente en todo proceso bélico con valores como la virilidad, el heroísmo, la dominación y, porque no decirlo, la testosterona<sup>380</sup>. Ante este escenario, Woolf se preguntará qué pueden hacer las mujeres para evitar la guerra, invitando al género femenino a no participar del desastre ya que "una no sabe a dónde nos llevará el desfile" (Woolf, 2011: 10). Con todo, la conclusión del mensaje pacifista de la escritora británica, terminará por aceptar sugerencias similares que en otros autores del pensamiento pacifista (desde William Penn hasta Gandhi, por poner dos ejemplos). Unas recomendaciones que rezarán la

---

<sup>380</sup>Vale la pena anotar aquí como el argumento que vincula guerra con lo relativo al hombre y paz más vinculado a la figura de la mujer, será recuperado por Galtung en una interpretación más amplia, si se quiere, al introducir (desde una perspectiva estructuralista) el papel del patriarcado como ejemplo de violencia estructural. Sea como fuere, recuperaré esta cuestión en el siguiente bloque; sirva, por el momento, señalar como el mismo Galtung reconoce también la insuficiencia de la variable de género para explicar la violencia (y por ello la guerra) si se toma de forma aislada: "el género masculino como tal no es suficiente si se encuentra aislado" (Galtung, 2003: 77).

necesidad, y la virtud, de la no colaboración con el proceso bélico. Es decir, sosteniendo la necesidad de que las mujeres se mantengan ajenas al orden socio simbólico que sustenta la guerra (Grau, 2004: 97).

La segunda de las referencias obligadas, en el contexto de la aportación de este “pacifismo de género”, no es otra que la figura de Hannah Arendt. Conocidísima politóloga alemana que dedicó parte de su carrera académica a estudiar la modernidad o mejor dicho sus cloacas; es decir, los totalitarismos.

En esta línea, hay que reconocer también un fuerte componente de activismo por la paz a lo largo de la vida de la intelectual. De este modo, se puede (y se debe) mencionar la figura de Hannah Arendt en el sentido de la pregunta que ella misma se formuló: ¿Cómo pudo ocurrir el exterminio nazi? Una pregunta muy en sintonía con una de sus mayores preocupaciones, los totalitarismos, que se acompañaba de una segunda cuestión: ¿Cómo retomar el buen rumbo? (Stolcke, 2004: 101-102). En definitiva, tratar de seguir una combinación de la idea central del proyecto político liberal, la libertad individual, con la garantía de una vida en común realizable (la política del compartir, dirá Arendt, muy en sintonía con la idea habermasiana de la acción comunicativa y, ni que decir tiene, como consecuencia de ese *zoon politikon* que imaginó la alemana). Todo ello en el contexto de una emergente globalización e internacionalización de lo político y, obviamente, sin llegar a la catástrofe del nacionalsocialismo.

Pues bien, esa solución que contempla Arendt, en el sentido de combinar la libertad política individual con el componente plural que conlleva la vida en común, se puede interpretar sin problema como el intento por fusionar dos argumentos nucleares. El primero, la libertad, como elemento central de la teoría política liberal, mientras que el segundo, la construcción en (y de un) común, como esencia de la tradición republicana. En todo caso, y en relación con la cuestión de la guerra y de la paz, Arendt terminará situándose en la órbita de lo que aquí se ha denominado como *pacific-ism* al aceptar la necesidad, aunque se trate de un escenario de *ultima ratio*, de la legítima defensa. Una legítima defensa a la que se llegue tras la justificación de la guerra contra los totalitarismos. Con todo, Arendt adjuntará también la importancia por un “justo arbitrio internacional” (Stolcke, 2004: 116). Y, sin renunciar, a la validez y utilidad de lo no violencia como herramienta de

transformación y lucha (Arendt, 1973), sobre la base del reconocimiento de un derecho a la desobediencia civil (Arendt, 1999: 59-108).

Finalmente, me resta tan sólo abordar la figura de la política alemana Petra Karin Kelly. Esta activista eco pacifista nacida en el Lander de Baviera, se fue consolidando como referente del movimiento pacifista y ecologista durante la segunda mitad del siglo XX, hasta su trágica muerte en 1992 en la ciudad de Bonn. Admiradora de la obra intelectual y política de Luther King, Kelly fundadora del partido verde y más tarde militante en las filas del partido Alianza90/Los verdes (*Die Grüne*), plataforma resultante de la fusión de los Verdes, fundado en 1980, y el movimiento anticomunista de la zona oriental, Alianza 90, Petra Kelly terminará suponiendo una pieza clave para entender la progresiva consolidación del eco pacifismo como ideología política (Dobson, 2002: 147 y ss.). Gracias a su producción intelectual, claramente ubicable en torno a la tipología de pacifismo antinuclear (que ya hemos visto, por ejemplo, en E.P. Thomson)<sup>381</sup> como por su incansable activismo político (Magallón Portolés, 2010: 270). En este sentido, Petra Kelly hizo del Parlamento una plataforma para luchar por el desarme y la neutralidad. Al inicio de los ochenta organizó un tribunal de guerra, en Núremberg, para llevar al banquillo de los acusados a Estados Unidos, la URSS, Inglaterra, China y Francia por su producción masiva de armas. En 1983 organizó protestas antinucleares y por los derechos humanos en Berlín y Moscú; en ambos lados fue arrestada. Ese mismo año participó en varios mítines y bloqueos en las bases militares norteamericanas, lo que nuevamente le costó la cárcel. En junio de 1984 realizó un congreso para buscar una salida no violenta a los conflictos entre la OTAN y el Pacto de Varsovia. En 1985, con sus correligionarios, ocupó durante 48 horas la embajada alemana en Pretoria, Sudáfrica, para protestar contra la cooperación económica y política de Alemania con Sudáfrica durante el Apartheid. Nuevamente fue encarcelada, pero al poco tiempo recibió, en Suecia, el Right Livelihood Award<sup>382</sup>, conocido como el Premio Nobel alternativo. Tras este episodio de encarcelamiento y, al mismo tiempo, reconocimiento, Kelly inició una campaña de oposición al establecimiento de los misiles norteamericanos Pershing II y, durante esta campaña, conoció al

---

<sup>381</sup> Destaca aquí su obra pacifista por excelencia: "Lucha por la esperanza: sin violencia hacia un futuro verde" (1984).

<sup>382</sup> Premio que más tarde recibirá Gene Sharp, por ejemplo.

general Gerd Bastian, alto mando del ejército alemán que se retiró de la vida castrense en protesta por las políticas de la OTAN y el desarrollo de los euromisiles. Ambos se enamoraron y el general Bastian entró a las filas de Los Verdes dando fuerza y credibilidad al discurso eco pacifista. Ambos organizaron las jornadas por el Tíbet y por los derechos humanos en China. Entre sus últimos logros no se puede olvidar el reconocimiento explícito por parte del gobierno alemán Llegando por el bombardeo de Gernika. Una militancia y un activismo que caracterizaron la vida de Petra Kelly hasta que, como decíamos, fue hallada muerta, junto a su pareja el general Bastian en situación algo extraña.

#### **4.3.2.1. Martin Luther King: un sueño de libertad mediante la noviolencia.**

Hijo del pastor bautista Martin Luther King, Sr. y de Alberta Williams King, organista en una iglesia, Martin Luther King Junior, nació en 1929; el mismo año en que la bolsa y economías estadounidenses sufrieron una fuerte caída tras los excepcionales años 20. Comprometido, desde joven, con la lucha y la movilización contra la segregación racial instaurada en los EEUU, este icono político del siglo XX será interpretado en muchas ocasiones y por muchos autores como el “Gandhi negro” (Gomís, 2004: 124) o el importador de las enseñanzas gandhianas en un contexto de lucha por los derechos civiles (Apsey, 2005: 95-100).

Tras estudiar en la Booker T. Washington High School de Atlanta, donde no cursó ni el noveno ni el duodécimo grado, y entró a los 15 años en el Morehouse College, una universidad reservada a los jóvenes negros, sin haberse graduado formalmente en secundaria.<sup>8</sup> En 1948, se graduó en sociología en el Morehouse y se matriculó en el Crozer Theological Seminary en Chester, en Pensilvania, de donde logró la licenciatura en teología dos años más tarde. En septiembre de ese mismo año, King empezó sus estudios de doctorado en Teología sistemática en la Universidad de Boston, recibiendo el grado de Doctor en Filosofía en 1955; a los veintiséis años de edad. Un año antes, en 1954, King fue nombrado pastor de la Iglesia bautista de la Avenida Dexter, en Montgomery. Pero volvamos a 1955. El primero de diciembre de 1955 será recordado como el día en el que, sin saberlo, una ciudadana afroamericana, Rosa Parks, en un claro acto de desobediencia civil (*satyagraha*

en términos gandhianos) decidió no obedecer la norma que obligaba a los usuarios afroamericanos a ceder los asientos al resto de usuarios de raza blanca y retirarse a la parte trasera del vehículo. Por este acto de protesta, Parks fue condenada a prisión, lo que terminaría por revolucionar a los colectivos y asociaciones por la igualdad de derechos entre ciudadanos de distintas etnias; destacando por encima de todas ellas la *National Association for the Advancement of Colored People*, conocida por sus siglas NAACP, fundada en 1909 y a la que en 1955 se unió Rosa Parks.

Como decía, la acción de Parks y la condena por parte de las autoridades gubernamentales, sirvió en cierta medida como catalizador de un movimiento en contra de la discriminación racial que se había consolidado en la sociedad, la política y la justicia norteamericanas<sup>383</sup>. Un movimiento heterogéneo que, dicho sea de paso, no se presentó únicamente de forma no violenta; cuestión sobre la que Luther King se mostró inflexible (Ortega, 2005: 72). Así las cosas, King respondió a la sanción (y abuso) que había sufrido Parks con una campaña de boicot de autobuses, con la ayuda del pastor Ralph Abernathy y de Edgar Nixon, director local de la *National Association for the Advancement of Colored People*. La población negra apoyó y sostuvo el boicot, y organizó un sistema de viajes compartidos. Luther King fue arrestado durante esa campaña, que duró 382 días y que resultó extremadamente tensa a causa de los segregacionistas blancos que recurrieron a métodos terroristas para intentar amedrentar a los negros: la casa de Martin Luther King fue atacada con bombas incendiarias la mañana del 30 de enero de 1956, así como la de Ralph Abernathy y cuatro iglesias. Los boicoteadores fueron objeto constante de agresiones físicas, pero el conjunto de los cuarenta mil negros de la ciudad siguieron con su protesta, llegando en ocasiones a caminar hasta 30 km para llegar a sus lugares de trabajo. El boicot terminó gracias a una decisión de la Corte Suprema de los Estados Unidos del 13 de noviembre de 1956 que declaraba ilegal la segregación en los autobuses, restaurantes, escuelas y otros lugares públicos. Un lo que se debe considerar un éxito de la acción directa no violenta de ese movimiento integracionista capitaneado por M.L. King (Falcón y Tella, 2000: 462).

---

<sup>383</sup>Es preciso puntualizar aquí, por ejemplo, como la NAACP se había fundado en 1909. Con lo que el episodio de Rosa Parks no fue sino aquel acontecimiento necesario aunque muchas veces simbólico que permite a los movimientos sociales una mayor aglutinación y visibilidad; pudiendo desplegar así todo su repertorio de contienda (Tarrow, 1998).

Continuando con la campaña, en 1957, Luther King participó en la fundación de la SCLC (Conferencia Sur de Liderazgo Cristiano, en inglés), un grupo pacifista del que sería presidente hasta su muerte y que se había creado para participar activamente en el movimiento por los derechos civiles organizando a las iglesias afroamericanas en las protestas no violentas. Un movimiento que culminó con La marcha sobre Washington en agosto de 1963 donde Luther King pronunció el conocidísimo discurso en el que hacía referencia a un sueño que había tenido, un sueño de igualdad y derechos civiles para todos los ciudadanos norteamericanos sin que el color de la piel fuese un elemento estructurador.

Así las cosas, la importancia de Martin Luther King no es fruto, solamente, de su activismo político no violento sino que debe tenerse en cuenta, también, su aportación conceptual a través de diversos trabajos y publicaciones. Un desarrollo de un pensamiento y una actitud pacifista que se puede comprender (y resumir) haciendo referencia a cinco características principales<sup>384</sup>. Así pues, la concepción filosófica de la no violencia según el reverendo Luther King pivota alrededor de los siguientes elementos: (i) una profunda raíz cristiana que influye la manera en cómo se ejecuta la resistencia no violenta, la no cooperación y la resistencia pasiva. Es decir, partiendo siempre de la base de ese principio de amor cristiano (o amor al prójimo) y por lo que, como en Gandhi, no se busca vencer sino convencer. (ii) La apuesta por la resistencia no violenta como herramienta de lucha política. Y, al mismo tiempo, como la técnica y el método que mejor cuaja con el ideal cristiano de amor. (iii) Al igual que Gandhi, aunque con diferente confesión, se confía en que la moral cristiana sea el único sistema moral y prácticamente saludable apropiado para los pueblos oprimidos. (iv) Una elaborada crítica del pacifismo convencional, caracterizado por una actitud pasiva de “no resistencia al mal”. Algo completamente alejado de la máxima gandhiana de “resistencia sin violencia”. Es decir, una apuesta clara y comprometida con la no violencia activa. Y, finalmente, (v) una no violencia que terminará siendo algo más que un método para la revolución social y política, entendiendo que, a la postre, se trata sin

---

<sup>384</sup>Sigo aquí el análisis que realiza Eulogio Díaz del Corral (1987: 112-118) en su obra sobre la historia y evolución del pensamiento pacifista.

duda de “un compromiso con un modo de vivir” (King, 1963: 107)<sup>385</sup> o bien, “una sencilla expresión del cristianismo en acción” (King, 1963: 116).

En conclusión, la importancia de Martin Luther King en la construcción del pacifismo político parece indudable. Una validez que, como se ha visto, se razona tanto por su activismo político y su participación activa en la movilización no violenta en favor de los derechos civiles de los afroamericanos, así como también por su esfuerzo de teorización sobre la no violencia, siguiendo la estela de Gandhi y Thoreau, a los que reconoció en varias ocasiones una singular admiración (Carson, 1998). Una centralidad y singularidad que se puede resumir, en gran medida, en la demostración de la validez de los principios expuestos por Gandhi en otros contextos y otras circunstancias (Falcón y Tella, 2000: 458 y ss.).

Luther King falleció, víctima de un asesinato a sangre fría y con arma de fuego por parte de un segregacionista blanco, en el balcón de un motel en Memphis (Tennessee). No sin antes, dejar un importantísimo legado en relación con la teoría y práctica de la no violencia. Una estrategia de acción que se construyó sobre la base de una de las máximas del pacifismo: “toda vida humana es sagrada” (King, 1963: 118).

---

<sup>385</sup>Afirmación que, como ya se ha apuntado en alguna ocasión y se analizará con mayor detenimiento en el siguiente bloque, entronca clara mente con el mensaje y la teoría pacifista y no violenta del líder hindú Mahatma Gandhi.



## **BLOQUE III: ANALISIS PORMENORIZADO DEL PENSAMIENTO PACIFISTA.**

### **CAPÍTULO 5. INTRODUCCIÓN, PRESENTACIÓN Y JUSTIFICACIÓN DE LA ELECCIÓN DE AUTORES, VARIABLES Y DIMENSIONES.**

*“El pacifismo es algo que más que tener la convicción de que la guerra es mala, moralmente mala, y la certeza acerca de la bondad y la deseabilidad de la paz.”*

William James

Llegados a este punto de la investigación y entrando en la parte principal de la misma, me centraré, como apunté al principio del trabajo, en un análisis pormenorizado de las propuestas teóricas y del posicionamiento axiológico de los cuatro autores que he considerado como centrales en representación de esta tradición que vengo analizando que he denominado como pensamiento pacifista.

Al hilo de lo expuesto hasta el momento, he tomado como referencia del pensamiento pacifista la obra de cuatro autores del recientemente finalizado siglo XX (cabe señalar como tres de ellos continúan en activo durante los primeros compases del siglo XXI). Con ello, pretendo poder abordar con más detenimiento, el núcleo duro de las distintas propuestas que se han ido originando en el seno de esta larga tradición que se ha analizado en el bloque anterior. De este modo, y sin dejar de lado esta evolución de lo que he denominado como acervo o tradición pacifista, se ha elegido a cuatro autores como referencia y en representación de las principales ramificaciones del pensamiento pacifista. Cuatro referencias que responden al siguiente orden: Mahatma Gandhi, Luigi Ferrajoli, Johan Galtung y, finalmente, Gene Sharp.

En realidad, la propuesta de estos cuatro autores, se ve motivada por el hecho de que con esta elección se cumplen dos requisitos, dos condiciones, que se fijaron desde el comienzo de la investigación. En primer lugar, una cierta coherencia temporal; es decir, sin resultar excesivamente contextualistas, se apuesta por cuatro aportaciones que pertenecen al siglo XX (aunque tres de ellas también pertenezcan al XXI). Mientras que, en segundo lugar pero no menos importante, con dicha elección se atiende, también, a la gran diversidad de variantes y tipologías que, como se vio en el epígrafe 3.3., resulta un rasgo

característico del mismo pensamiento pacifista. Así pues, la elección de Gandhi, Ferrajoli, Galtung y Sharp se debe considerar como una muestra representativa de las diversas sensibilidades, tradiciones y alternativas que han ido emergiendo en el seno del pensamiento pacifista. Así lo ponen de relieve tanto las citas de las que son objeto en la literatura sobre el pacifismo como el modo en que el movimiento por la paz los ha ido tomando como referentes. Una heterogeneidad de autores y tendencias que dificultan la comprensión del mismo pensamiento pacifista, fruto, precisamente, de esa excesiva variabilidad en las posiciones<sup>386</sup>; lo cual supone, al mismo tiempo, un estímulo para su investigación.

Con todo, si entendemos que el pacifismo como ideología se construye sobre la base de dos asunciones: la deseabilidad de la paz y el rechazo de la guerra, será, como se ha visto<sup>387</sup>, el verdadero alcance de este rechazo al recurso bélico lo que termine resultando como elemento diferenciador. En este sentido, queda bastante claro como el pacifismo no se manifiesta solo de manera absoluta sino que existen otras referencias teóricas que, sin ser exclusivamente herederas de la tradición más absoluta del pacifismo, se pueden (o incluso se deben) ubicar entorno a esta gran tipología como es la de pensamiento pacifista (Cady, 1984: 175).

En suma, cabe señalar como con la elección de estas cuatro referencias del pensamiento pacifista no sólo se está teniendo en cuenta la tradición más absoluta y rígida (como es la posición de Gandhi o Gene Sharp) sino que se cuenta también con el testimonio de dos autores que se deben situar en la órbita de las propuestas pacifistas más flexibles, aunque no por ello belicistas; situados en torno a lo que se ha denominado como *pacific-ism* (Caedel, 1987) Al mismo tiempo, en lo que a las propuestas absolutas se refiere, se logra también dar cobertura a las dos conceptualizaciones de la noviolencia; dos ideas de ésta que piensan la noviolencia de forma distinta. En primer lugar como una manera de estar en el mundo, es decir, una noviolencia ética como la que se desprende del discurso gandhiano, por ejemplo. Mientras que, por

---

<sup>386</sup> En realidad, como ya se ha puesto sobre la mesa, el pacifismo puede acontecer de tres formas distintas: como un compromiso personal, como posición política o en forma de juicio moral (Teichman, 1986); o, ni que decir tiene, como combinación de alguna de estas.

<sup>387</sup> Me he referido en varias ocasiones al criterio de *iusta causa* como elemento de demarcación, no sólo en relación con el pacifismo sino también con el resto de posiciones del debate sobre la justicia de la guerra; es decir, el eje militarismo *versus* pacifismo.

otro lado, una idea de la noviolencia vinculada a aspectos más pragmáticos al entenderla como una herramienta que, por motivos de idoneidad en la mayoría de los casos, es mucho más recomendable que la alternativa violenta. Una postura a la que Gene Sharp apelará sin problemas, indistintamente de su convencimiento pacifista (al cual también haremos referencia).

En conclusión, si al cerrar el tercer capítulo del primer bloque me decanté por una operacionalización del debate militarismo *versus* pacifismo, es interesante rescatar aquí lo afirmado entonces. De esta forma, los autores en los que me centraré en este tercer bloque responden (o representan) a las diversas variantes de pacifismo (se entiende que absoluto) y las dos formas típicas de manifestación del *pacific-ism*. Dicho de otro modo, si Gandhi y Sharp nos remiten a dos concepciones del pacifismo absoluto, una por convicción y la otra por pragmatismo y/o responsabilidad, el testimonio de Galtung y Ferrajoli nos van a permitir adentrarnos en las particularidades de esa suerte de pacifismo relativo como representantes de la *peace research* y del pacifismo jurídico respectivamente. Dos variantes que, como vimos, dan forma a esa tipología que Caedel definió como *pacific-ism* (1987: 5).

Ahora bien, siguiendo con la propuesta de investigación formulada en el segundo capítulo de este trabajo, habiendo demarcado los autores (a los que me he referido en alguna ocasión como centrales) nos resta, todavía, abordar la cuestión del otro elemento de análisis. Es decir, nos falta especificar a qué elementos, dimensiones o variables se ha prestado una especial atención, para analizar pormenorizadamente la teoría política que reside en el interior del pensamiento pacifista y, sobre todo, en sus principales variantes.

Así las cosas, recuperando lo apuntado en el segundo capítulo, se han escogido cinco ítems, cinco cuestiones, que nos han permitido indagar las distintas propuestas teóricas en los autores anteriormente referenciados. Más concretamente, se ha prestado una especial atención a: (i) la definición de guerra y paz, su justificación y alcance, (ii) la idea de poder, Estado y autoridad, (iii) la discusión sobre el programa político *stricto sensu*; atendiendo, por ejemplo, a la idea de justicia, libertad y/o igualdad. (iv) La cuestión relativa a las distintas propuestas de *policy*, en el sentido de alternativas de modelos de seguridad y defensa. (v) Y, finalmente, el debate sobre la legitimidad de un gobierno mundial, su posible necesidad y, si fuese el caso, la forma que éste

debería tomar. Con todo, antes de abordar cada una de las aportaciones de los autores seleccionados, he considerado necesario (e interesante) presentar e introducir brevemente las distintas dimensiones de análisis que se han escogido. Con esta breve introducción cerraré este sexto capítulo dando paso al análisis pormenorizado de los cuatro autores ya anunciados.

### **5.1. Los conceptos de guerra, paz, violencia y noviolencia como elemento diferenciador.**

En relación con los conceptos centrales de guerra y paz, teniendo en cuenta el objeto de estudio de la investigación, es necesario realizar algunas apreciaciones previas a modo de introducción y contextualización. Para ello, me ocuparé en primer lugar del concepto de guerra y, más tarde, de la idea o el proyecto de paz.

La guerra es, como se ha visto, un recurso político y obviamente militar que sustituye la negociación, la palabra y el acuerdo por el recurso a la violencia física y directa. Esta herramienta política a la que se ha recurrido, se recurre y, con mucha probabilidad, se seguirá recurriendo, tanto desde la perspectiva de la política internacional como en el ámbito doméstico, se ha presentado como una opción desde diversas perspectivas. De entre todas ellas, y siguiendo con la lógica argumental de la presente investigación, interesan aquí dos interpretaciones en particular.

Por un lado, aquellas propuestas que entienden que “la guerra como un mal necesario” (Ruiz Miguel, 1988: 87). Es decir, opciones que, sin proponer el recurso bélico como el mejor de los escenarios posibles, o atribuirle una función social y política en muchos casos incluso necesaria (como vimos, por ejemplo, al respecto de las propuestas militaristas<sup>388</sup>), entienden que bajo determinadas circunstancias el recurso a la violencia o a la guerra está justificado. El debate se genera, entonces, alrededor de las distintas justificaciones de la guerra; o dicho de otra forma, en torno al concepto ya presentado de *iusta causa*. Sea como fuere, deberá existir una lógica vinculación entre esta apuesta por considerar la guerra un mal asumible (ya que a veces resulta necesario) y aquellas tradiciones o propuestas teóricas que

---

<sup>388</sup> Ver epígrafe 3.2.3.2.

se ubican en torno a la categoría del *pacif-ism* o pacifismo relativo. Una opción menos exigente en el seno del pensamiento pacifista que, como el resto, también se ha abordado ya<sup>389</sup>.

Por otro lado, encontramos la opción rígida e innegociable del pacifismo en su versión absoluta. Una posición teórica y axiológica que nos remite a no entender la guerra ni la violencia ni como recurso político ni como alternativa moral; aunque en relación con la violencia habrá que hacer algunas pequeñas matizaciones como veremos más adelante. En este contexto, la guerra se interpretará como “un mal absoluto” (Caedel, 1987: 143) o bien como “un camino bloqueado” (Bobbio, 1982: 33).

En todo caso, sea como fuere, a ambos lados del debate existente en el seno del pensamiento pacifista, así como también en el resto de propuestas que conforman el *war-and-peace debate*<sup>390</sup>, la conceptualización de la idea de guerra es siempre la misma. Consenso que no tiene lugar, obviamente, en relación con su justificación o no justificación. Realizo esta puntualización que puede resultar absurda porque no ocurre lo mismo con el concepto de violencia<sup>391</sup>. Me explico.

La idea de violencia, a diferencia del concepto de guerra, va a ser definida de distinta forma, y no sólo por los cuatro autores en los que en este bloque me centraré. Hay una diferente conceptualización basada en niveles distintos de análisis. De esta forma, desde un primer nivel analítico se entenderá la violencia como algo unidimensional, asimilándola únicamente a la existencia de violencia física directa ejercida de uno hacia el otro o de unos hacia otros. Una violencia directa que se utilizará con objetivos diversos (Eggers, 1970) y que en algunos casos podrá estar justificada (Johnson, 1981: 327 y ss.).

Así las cosas, en un segundo nivel de análisis, encontramos la violencia estructural (o institucional) y la violencia cultural. Conceptos que hacen

---

<sup>389</sup> Debo señalar aquí que, en relación con esta primera dimensión de análisis (los conceptos de guerra y paz) en relación con las cuatro fuentes seleccionadas, se prestará una especial atención no sólo al concepto de guerra y paz que se maneje en cada caso, sino también a la cuestión, en el caso de la guerra, de su justificación o, si conviniera, las observaciones relativas al *in bello*.

<sup>390</sup> Ver epígrafe 3.2. donde se han explorado las clasificaciones de Caedel (1987) y Ruiz Miguel (1988) sobre las distintas posiciones en torno al debate de la justicia de la paz y, sobre todo, de la guerra.

<sup>391</sup> He realizado anteriormente un análisis más profundo y una sistematización de ambos conceptos de violencia; ello se recoge, de manera sintética, en la tabla 3 (ver epígrafe 3.1.1.2.).

referencia a un tipo de violencia indirecta “que hace que los humanos nos dañemos unos a otros sin que exista un enfrentamiento directo ni, incluso, voluntad de dañar” (Wigert, 2008: 2006). En este mismo orden de ideas, la violencia estructural o institucional hará referencia a aquellas estructuras y relaciones sociales que impiden el desarrollo de las capacidades potenciales de cada individuo. De modo que existirá violencia estructural cuando acontezca, por ejemplo, una “diferencia entre lo potencial y lo real” (Lederach, 2000: 32). Por su parte, la violencia cultural hace referencia a los sistemas de legitimación que justifican la existencia de violencia directa y la violencia estructural (Weigert, 2008: 2008). En suma, dos tipos de violencia, la directa y la indirecta, que van a suponer escenarios distintos en cuanto a la argumentación y la fundamentación de los distintos discursos en el seno del pensamiento pacifista.

Finalmente, llegamos al concepto de paz con el cual ocurre algo similar que con el concepto de violencia. Y es que, como se verá, la conceptualización de la idea de paz (y de su alcance) irá en consonancia con el contenido que, previamente, se le haya dado a la noción de violencia. De esta forma, más allá de entender la paz como el objetivo a alcanzar (interpretación sobre la cual sí existe un cierto consenso en el seno del pensamiento pacifista; aconteciendo la discusión en un segundo momento en torno a la pregunta que plantea como realizar esta meta), existen, como vimos en el tercer capítulo, varias maneras de comprender esa idea y, por consiguiente, ese ideal de paz.

Con todo ello, tres son los conceptos de paz que se deberán tener presente e irán apareciendo en las diversas aportaciones que centrarán este tercer bloque. En primer lugar, en un primer nivel de análisis (como ocurría con el concepto de violencia), la idea clásica de paz que entiende que con la mera ausencia de violencia directa se puede hablar *de facto* de un escenario pacífico. A esta primera idea de paz se la denomina, como se ha visto anteriormente, paz negativa (Pieper, 2008: 1551). En segundo lugar, introduciendo el concepto de violencia estructural, emerge la idea de paz positiva. Un concepto, el de paz positiva, que supone la ausencia de limitaciones de ningún tipo al libre desarrollo de las capacidades potenciales del individuo (Lederach, 2009). Y, finalmente, una tercera idea de paz (a modo de tercera vía, si se quiere) que supone un giro realista en el seno del pensamiento pacifista, sobre todo en

relación con su vertiente flexible (es decir, con el *pacif-ism*), que renuncia explícitamente a la viabilidad de una paz absoluta, por así decirlo, y se conforma con una cierta parcialidad de la misma. Todo ello, sobre la base de una realista asunción de que existen situaciones en las que “conseguimos el máximo de paz posible de acuerdo con las condiciones sociales y personales de partida” (Muñoz, 2004: 898-900).

Finalmente, dentro de esta primera dimensión de análisis, queda todavía realizar un par de indicaciones sobre la cuestión de la noviolencia. Unos apuntes que, a modo de definición y diferenciación, nos van a permitir poder distinguir por qué opción noviolenta se decanta cada autor; en el caso que éste haya hecho referencia a la cuestión de la noviolencia.

Como ya apunté en el tercer capítulo, la noviolencia se puede entender, principalmente, desde dos perspectivas distintas. Por un lado, como una cosmovisión, como una manera de estar en el mundo, basada en un respeto por todos y por todas las cosas; es decir, sobre la base de una ética basada en todo momento en el paradigma de la *a-himsa*, y lo que de él se desprende. La noviolencia, aquí, adquiere una dimensión global, convirtiéndose, incluso, en una filosofía de la vida (Taylor, 2005: 244-246). Mientras que, por otro lado, se ha pensado también en la noviolencia como una mera alternativa a la violencia. Es decir, como un recurso o una herramienta social y/o política que busca los mismo fines a través de distintos medios (Casado, 2002); ya sea como opción gubernamental, en forma de alternativa a un modelo defensivo basado en la disuasión armada (lo veremos, por ejemplo, en Gene Sharp) o como una herramienta para el cambio social (Ortega y Pozo, 2005), siendo la desobediencia civil el principal exponente y ejemplo de la lucha noviolenta (Adam, 1975). Precisamente, será en relación con esta segunda concepción de la noviolencia cuando aparezcan, en mi trabajo, aproximaciones desde una perspectiva analítica que incluyan la cuestión del *ius ad bellum* y, dado el caso, también aspectos relativos al *ius in bello*. Aunque se trate, en este punto, de una especie de *ius ad inoboedientiam* o bien *ius in inobediento*; si se me permite el juego de palabras.

Finalmente, resta solo poner de relieve (a modo de recordatorio) como precisamente estas dos maneras de dotar de contenido la noviolencia, encajan con las dos descripciones que sobre la misma realizó Burrowes en su

aproximación gandhiana al concepto de noviolencia (1999). De esta forma, se asimilará la noviolencia como cosmovisión a una noviolencia ética, que responde a criterios de convicción y una firme creencia en que dañar es algo erróneo. Mientras que la versión de la noviolencia como un recurso, como una herramienta, se deberá vincular con lo que Burrowes definió como una noviolencia pragmática a la cual se recurre no por motivos éticos y/o morales, sino por la idoneidad del momento; ya sea por motivos de capacidad (posibilidad) o fruto de una mayor garantía de éxito. Esta última apreciación, nos va a aportar un elemento más para el análisis y la reflexión sobre la teoría política del pensamiento pacifista.

## **5.2. La idea de poder, autoridad y Estado como elemento explicativo.**

Hablar de política es, en gran medida, hablar de poder. Tras esta afirmación que muchos profesores de ciencia política reiteramos a nuestros alumnos se esconde una primera consecuencia que reza de la siguiente forma: en toda comunidad o asociación la cuestión del poder (y su distribución) acontece como un elemento clave a determinar (Tönnies, 1947). Y, en el caso de la política, y también para la ciencia política, su distribución resultante acontece un elemento central.

Así las cosas, el poder es producto de una relación social en la que unos actores ejercerán dicho poder para mandar sobre otro grupo (o el resto de actores) que pasarán a obedecer. Esta visión clásica y unidimensional del poder se entiende que opera de la siguiente forma: poder es aquella capacidad de que A consiga que B haga C (suponiendo que C es lo deseado por A), independientemente de las preferencias de B. Esta definición del poder se manifiesta independientemente de si dicho ejercicio de poder recae en muchos, escuela pluralista, o por pocos o algunos, escuela elitista<sup>392</sup>. Sea como fuere, esta clase de poder se va a manifestar como un recurso (algo que se tiene) o bien gracias a una posición que se sobreentiende como (pre)dominante. Con ello, emerge la principal consecuencia del poder: la dominación.

---

<sup>392</sup>No tengo tiempo ni espacio aquí para detenerme sobre el interesante debate que, en el seno de la ciencia política ha tenido lugar al respecto. No en vano, resulta obligado hacer referencia a estas dos visiones del poder, la pluralista con Robert Dahl (2005) como principal referente y la tradición elitista con la clásica referencia a Michels (1915) o, más contemporáneamente, Wright Mills (1961).



Un elemento, el de la dominación, que se lleva a cabo gracias a la existencia de tres elementos. En primer lugar, la fuerza entendida como fuerza represiva u opresiva, vinculada en la mayoría de los casos a la violencia pero que también puede acontecer en formato no violento, y así se ha defendido (como veremos en este tercer bloque) desde algunas voces destacadas del pensamiento pacifista. El segundo lugar, el poder (como recurso o como posición) se puede lograr mediante la influencia; es decir, mediante una serie de capacidades de manipulación, seducción o convencimiento que se le suponen al actor, o actores, que ejercitan ese poder. Finalmente, en tercer lugar, el tercer mecanismo de dominación se refiere al concepto de autoridad. Este atributo que, como veremos más adelante, se debe a diversos motivos (tradicción, carisma, ascendencia moral u otras causas) se ejercerá mediante la violencia o la posibilidad del recurso a ella y, también, se podrá ejecutar mediante mecanismos y procesos relativos a la no violencia. En realidad, esa autoridad en tanto que poder político, buscará una mínima consolidación del proceso de dominación a través de la obtención de garantías de su institucionalización. Con todo ello, se puede observar como este último elemento, el de la autoridad, adquiere un status especial<sup>393</sup>, sobre todo en relación con el objetivo final del proceso que no es otro que la obediencia.

Siguiendo con este mismo orden de ideas, cinco son las condiciones (o elementos) que deben existir para el ejercicio de esta autoridad. En primer lugar, se supone una cierta jerarquía intragrupal e intergrupala. En segundo lugar, los actores con dicha autoridad deberán tener expectativas de poder y conciencia de ello (así como también de que se posee esa autoridad). En tercer lugar, durante todo el proceso, existe también el reconocimiento de unos límites y, por ello, se conoce hasta donde llega la potestad de esa autoridad (sobre que materias o en relación a qué objetivos puede el actor, o actores, dominante ejercer esa autoridad y ese poder). Por su lado, la cuarta condición nos remite a la cuestión de la desobediencia. Una desobediencia que deberá implicar sanción, sin necesidad de que esa sanción sea violenta en sentido estricto; volveré a ello más adelante. Finalmente, aparece el elemento más importante de todo este proceso: la legitimidad. Esta condición necesaria pero no suficiente, que se puede definir como la otra cara del poder, terminará

---

<sup>393</sup>En este sentido, Bárbara Goodwin terminará afirmando la estrecha relación entre los conceptos de poder y autoridad, entendiéndolos como "hermanos siameses" (1988: 285).

proporcionando el encaje y la coherencia entre la decisión tomada por el grupo (o persona) dominante y la aceptación por parte del grupo dominado; en gran medida gracias a una sinergia con el sistema de valores y las creencias de éste. Su carácter es transversal y la conexión con el régimen político resulta evidente.

En este sentido, el sociólogo Max Weber realizó una interesante, y todavía válida, clasificación de las formas de legitimidad (2003: 84-88). En este ejercicio de tipificación de la legitimidad que realizó Weber se contemplan, básicamente, tres tipos de legitimidad. En primer lugar, y muy similar a esa legitimidad de los antiguos, encontramos la legitimidad tradicional. Una primera tipología que nos remite a la costumbre y la tradición en sus diversos usos sociales. El segundo tipo de legitimidad adquiere un matiz más personalista, si cabe. En este sentido, Weber sitúa el carisma del líder como la variable explicativa del proceso de legitimación. De este modo, como decía, la legitimidad acontece como algo relativo a las características y capacidades personales (sobre todo psicológicas) del líder. Finalmente, llegamos al tercer tipo de legitimidad descrita por Max Weber, la legitimidad legal-racional. Este último tipo de legitimidad, con el que el sociólogo alemán terminará explicando el proceso político del Estado moderno, proviene de la ley. Más concretamente, es el resultado de un proceso de organización social basado en la racionalidad que toma, como punto de partida, las principales tesis contractualistas que encontramos en Hobbes (1969), Locke (1990) y Rousseau (1929). El resultado de este proceso, será la asimilación de la legitimidad a la legalidad; o lo que es lo mismo, con arreglo a la ley. Una asunción que, como hemos visto y veremos, será refutada desde algunas proposiciones del pensamiento pacifista.

Ahora bien, teniendo en cuenta lo dicho hasta el momento sobre el poder y a modo de conclusión, cabe puntualizar como dicho proceso puede entenderse de dos maneras distintas. En primer lugar, como decíamos, asimilando poder con dominación de uno(s) sobre otro(s) y, en segundo lugar, como el resultado de "la acción colectiva *para* alcanzar objetivos" (Caminal, 2006: 37). A este segundo enfoque, se le supone la existencia de interferencia pero, a diferencia del segundo, en este caso sin dominación. Y, al mismo tiempo, también se debe tener en cuenta que, en este caso, lo que se impulsará será un proceso de cooperación entre la libertad de unos y la de los otros. En definitiva, dos

maneras de entender el poder y, con ello, la autoridad que serán claves para comprender las distintas explicaciones que Gandhi, Ferrajoli, Galtung o Sharp hayan realizado acerca de estos mismos conceptos y otros aspectos relevantes para entender la teoría política del pensamiento pacifista; como por ejemplo, la recomendación y articulación de la acción no violenta.

Finalmente, dentro de este segundo epígrafe, debo ocuparme también del concepto de Estado como elemento central en el proceso político y, por ello, también social. Un elemento que, ni que decir tiene aunque a veces no se diga, está claramente vinculado con la discusión sobre el poder y la autoridad.

El Estado es el resultado más importante del sistema institucional de una sociedad y éste pende, precisamente, del ordenamiento jurídico y político que emana de esa comunidad; es, en cierta manera, la cara visible de la autoridad y el poder. Fruto, obviamente, de un proceso de evolución histórica, el Estado descansa, en la actualidad sobre tres pilares fundamentales: el territorio geográfico, la población o ciudadanía y la soberanía como elemento que cierra el círculo (o mejor dicho el triángulo). No obstante, una vez considerados estos mínimos, aparecen una serie de características (que serán a su vez condiciones) como por ejemplo el éxito en monopolizar el recurso de la violencia legítima<sup>394</sup> (Weber, 2003: 83), la existencia de una burocracia operativa y, con ello, la especialización de una parte de la ciudadanía en tareas de gestión pública, la homogeneización del derecho y la regulación jurídica y, finalmente, la despersonalización del poder político con la intención de “separarlo (el poder y el estado) de los hombres que lo ejercen para encarnarlo en una institución” (Burdeau, 1975: 13. Citado en Baqués, 2006. 47). En conclusión, entenderemos por Estado a aquella organización política que en ejercicio de su soberanía reclama para sí el monopolio legítimo de la fuerza en un territorio delimitado y en relación a una comunidad social a la que llamaremos ciudadanía. Parte de esa comunidad desarrollará labores de administración y gestión pública (militar y civil), en el seno de un proceso de despersonalización del poder político.

En suma, una conceptualización de tres elementos distintos (poder, autoridad y Estado) que me ayudará, a su vez, a explorar las distintas visiones por parte

---

<sup>394</sup>Elemento que, como veremos, será clave en la elaboración de la teoría política pacifista de Gandhi y Sharp, entre otros.

de los autores que centran este tercer bloque. Será un factor importante a tener en cuenta en cuanto que determinará la habilitación de un tipo de discurso y posicionamiento en clave pacifista. Una constatación a la que volveré más adelante, en cada uno de los restantes capítulos del presente bloque.

### **5.3. El programa político: justicia, libertad, igualdad y la dimensión izquierda-derecha.**

Desde un punto de vista teórico, el debate político supone deliberación y discusión sobre distintas formas, propuestas o maneras de solucionar el conflicto social. Ello significa, entre otras cuestiones, la existencia de distintas opciones sobre cómo distribuir el poder político, la dimensión del derecho a la participación política, la regulación de la propiedad privada o de recursos. Hay, como digo, muchas otras controversias o aspectos, que definen el proyecto político y económico de un discurso. Hacen referencia última a la proyección de un tipo determinado (una forma concreta) de libertad, justicia e igualdad. Así las cosas, el posicionamiento (evolutivo o no) respecto de estas y otras cuestiones por parte de filósofos y teóricos de la política supone una buena herramienta para la comprensión y ubicación de las diversas propuestas, actitudes e ideologías políticas<sup>395</sup>.

Con todo ello, y como ya apunté en los primeros compases del trabajo, esta tercera dimensión de análisis se centrará, principalmente, en explorar los conceptos de libertad, igualdad y justicia en el pensamiento político de cada uno de los autores escogidos. Tengo la intención de, en la medida de lo posible, ubicar a éstos en el contexto, por ejemplo, del clásico *issue* derecha-izquierda. Y, de este modo, poder realizar, en la medida de lo posible, un diálogo (probablemente en forma de debate) entre las distintas formas y conceptos propuestos sobre lo que, como digo, se pueden considerar los debates clásicos de la filosofía política (Bermudo, 2001: 13-20). A mi entender, esto supone la base del ulterior programa político.

El primero de los conceptos sobre los que he prestado un especial interés es el significado de libertad o la idea de libertad que residen en el pensamiento político de cada uno de los autores. Un concepto central en el debate filosófico

---

<sup>395</sup>Me he referido a la cuestión del estudio y de la investigación en teoría política en el segundo capítulo del presente trabajo.

político que se ve acentuado tras la irrupción del paradigma liberal, y el consiguiente debate que se generó dentro de esta propuesta teórico-política. Sea como fuere, la centralidad del concepto de libertad resulta indiscutible, sobre todo por las consecuencias que tiene su conceptualización en relación, por ejemplo, con el papel del Estado, su vinculación con las capacidades del individuo o el impacto sobre el horizonte político de toda ideología o propuesta prescriptiva (Goodwin, 1988: 296).

En este mismo orden de ideas, el concepto de libertad adquiere, tras el impacto del liberalismo político, una centralidad en el debate político que, por así decirlo, llegó para quedarse. Aunque la discusión sobre la libertad y su contenido ha acompañado siempre la evolución misma del pensamiento social, la filosofía y la teoría política, el protagonismo que le otorga el liberalismo supone un salto cualitativo a tener en cuenta. Aunque, incluso dentro mismo del pensamiento liberal, se desarrollarán diversas maneras de concebir dicha libertad. Volveré a ello más adelante.

El liberalismo como doctrina política moderna se construirá sobre la necesidad de edificar una teoría política normativa, pero también un entramado institucional que termine por consolidar, por ejemplo, la figura representativa del parlamento. No es mi intención aquí realizar un extenso análisis sobre el contenido y la evolución del significado del concepto de libertad en el seno de este proceso acumulativo que supone el liberalismo; no obstante, considero oportuno realizar un par de apuntes sobre la cuestión.

En primer lugar, resulta necesario exponer, como punto de partida de cara al posterior análisis, la escisión sufrida en el seno de la ideología liberal. Una bifurcación que, en gran medida, se explica por una distinta concepción de la idea de libertad. En este sentido, como es bien sabido, el liberalismo clásico doctrinario, responsable principal de las teorías contractualistas, entiende que el hombre posee una libertad natural, perfecta e inquebrantable (Locke, 1990: cap. VIII). Una libertad que se vinculará rápidamente con el derecho a la propiedad, ya que esta propiedad será la que, en definitiva, permita a los hombres el ejercicio de esa libertad a la que se hacía antes mención. Unas premisas que, entre otras consecuencias, abonarán el terreno para el surgimiento de diferencias sociales, económicas y, posteriormente, políticas, entre los individuos tras el establecimiento del estado civil, tras el proceso de

pacto social (Rousseau, 1929). Por su parte, la idea de igualdad se situará, desde la distinta óptica del liberalismo social, como condición necesaria e incluso, en algunos casos, suficiente para la consolidación de esa libertad. Con todo, vemos como dentro del liberalismo, y más allá de sus pilares fundamentales, el contenido y la forma que toma el concepto de libertad dibujará una importante (e interesante, sobre todo para el teórico de la política) escisión en el seno del pensamiento liberal. De esta forma, a un lado del debate, preferiblemente el derecho, encontraremos una opción liberal que se decanta por asimilar la libertad a la libertad de propiedad o mejor dicho, a la garantía de un derecho a la propiedad inquebrantable. Tradición que se recoge, por ejemplo, en los trabajos y el pensamiento de Locke, Burke, Cánovas del Castillo y Hayek. Mientras que, por otro lado, hallamos una versión y comprensión distinta del concepto de libertad desde una perspectiva claramente igualitarista. Me estoy refiriendo aquí a la posición del liberalismo radical. Esta tradición liberal apuesta de igual forma por la importancia de la libertad como elemento que identifica (y dignifica) al individuo. Ahora bien, a diferencia del camino por el que opta la opción liberal-conservadora, los liberales radicales entienden (y defienden) la necesidad de vincular la libertad a la igualdad. No en vano, esta tradición liberal terminará aportando argumentos para la consolidación de un mínimo de justicia social (Rivero Rodríguez, 2008). Aunque la discusión, en muchos casos, haya derivado hacia la cuestión de la igualdad material de bienes, desde una perspectiva (neo)marxista, y la igualdad real de oportunidades, desde posturas más moderadas comprensibles entorno al discurso socialdemócrata. Sea como fuere, autores como Stuart Mill, Thomas Paine, John Rawls o Isaiah Berlin aportarán argumentos y llenarán de contenido dichos postulados liberales radicales. En suma, dos maneras de entender la fundamentación ontológica de la libertad (la conservadora y la radical), que he tomado como referencia a la hora de analizar el posicionamiento político en relación con dicha cuestión, por parte de los autores que centrarán este tercer bloque.

Con todo lo dicho, y teniendo en cuenta esta conceptualización que realiza el liberalismo, como proyecto político del humanismo, basándose en la aplicación de criterios razonables e imperativos categóricos que emanan de la razón y el individualismo en su actitud hacia la política, vemos cómo se consolida una

fuerte concepción de la idea de libertad en el seno del mismo liberalismo como corpus coherente de teoría política. Aun así, no podemos (ni debemos) olvidar la conceptualización alternativa de la libertad desde la vertiente republicana; sobre todo por la difusión de ésta en el seno del pensamiento pacifista. Así las cosas, la revisión republicana, sobre todo después de la aportación de Pettit (2009), explorará una tercera vía, por así decirlo, en la que la libertad tiene una diferente dimensión y un mayor alcance normativo. Pero vayamos por partes.

Situados de nuevo ante paradigma el liberalismo político y filosófico, éste entiende la libertad desde dos puntos de vista complementarios. Por un lado la libertad negativa, entendida como la ausencia de interferencia o la capacidad de elegir sin ningún tipo de coacción o injerencia. Y por el otro, la libertad positiva como autodomínio, como la capacidad material de ejercer autónomamente la libertad por parte de cada individuo o mejor dicho, por parte de cada ciudadano; o dicho de otra forma, más coloquial, la conocida como libertad de acción. Estas dos esferas de la libertad responden, como ya apunté más arriba, a una concepción liberal de la misma. El principal derivado de esta definición liberal es una evidente y manifiesta separación entre la libertad pública y la libertad privada. Una separación entre público y privado que encajará con el individualismo que caracteriza al mismo liberalismo. Una posición que avanzo aquí, será criticada por el discurso republicano, ya que esta separación público-privada terminará minando el alcance mismo del concepto de libertad.

Así pues, ante la libertad como no interferencia y como autonomía personal emergerá la propuesta republicana de la libertad como no dominación. En palabras del mismo Pettit, se trata de esa libertad que se erige gracias a la ausencia de dominación (2009: 26). En este sentido, la dominación se entiende como un concepto más amplio que el de interferencia y, también, como algo superior al autodomínio. De esta forma, podemos afirmar que existe dominación cuando A influye sobre B, es decir, tiene una potestad arbitraria. Esta influencia se manifiesta en la capacidad de inferir u ordenar en lo que A elija de un modo arbitrario. Estas características, capacidad de inferir, arbitrariedad y predeterminación absoluta en lo que A elija, deben darse de un modo evidente y apreciable hasta el punto que puede incluso existir cierto

consentimiento. Ello no impide que afirmemos la existencia de dinámicas de dominación.

Por el contrario, la no dominación se entiende como aquel escenario en el que no existe ningún tipo de dominación en presencia de otras gentes. Es una libertad entendida a través de la centralidad política del concepto de *civitas*, de modo que no se trata de una libertad natural sino que es una libertad creada por y para los individuos libres. En palabras del propio Pettit: “posición (de libertad) que disfruta alguien cuando vive en presencia de otros” (2009: 46)<sup>396</sup>.

Finalmente, debemos destacar como la teoría política republicana situará la concepción de libertad como no dominación en un estatus de ideal político; y, por ello, la libertad será el bien capital de la sociedad civil. La libertad republicana se considerará, dentro del propio discurso republicano, como un elemento con un valor supremo. Esta idea de libertad como no dominación será la única referencia para medir la idoneidad de una constitución política y social, al tiempo que debe orientar, en todo momento, el proceso de su elaboración<sup>397</sup>.

En suma, la república basada en una concepción de la libertad como no dominación será una república que respete los principios de un ideal igualitarista. Por todo ello, el ideal igualitario establece que toda república debe tratar a sus ciudadanos de igual manera. Teniendo en cuenta que la libertad como no interferencia se mostrará desigual; la única idea igualitaria de libertad

---

<sup>396</sup> En este contexto, Pettit, como representante de las propuestas republicanas, concibe dos estrategias principales para poder consolidar esta idea de libertad de una manera más palpable y material. En definitiva para poder hablar de una libertad como no dominación garantizada. Por un lado, encontramos el poder recíproco que conlleva una igual situación (igualdad de oportunidades si se quiere) en lo que a recursos del dominador y del dominado se refiere; si todos tienen el mismo poder de defensa ante una injerencia, no existen incentivos para la dominación. Por otro lado, será necesario establecer una prevención constitucional que garantice la no dominación al introducir una autoridad superior, una autoridad constitucional, sin capacidad de dominio pero con una potestad de interferencia consentida a favor de un bien común. Más adelante profundizaré sobre la implementación del ideal de la libertad republicana como no dominación a través de lo que se conoce como el modelo de democracia republicana.

<sup>397</sup> Las características de esta no dominación como ideal político serán: (i) La libertad como no dominación se sitúa, incluso, como condición previa para la libertad positiva y la libertad negativa. Dos libertades que, aunque son jerárquicamente menos importantes en el discurso republicano, también serán contempladas por este. (ii) La no dominación se entenderá como un bien personal. Como un bien instrumental capaz de generar un importante beneficio para la persona. (iii) Al mismo tiempo, la no dominación se encuadrará en el marco de un interés general; de un interés político. Es decir, más allá de la concepción individualista presentada anteriormente, la no dominación supone un bien colectivo que proporciona una libertad tal que sea capaz de garantizar un Estado pluralista moderno ausente de élites de poder. (iv) Y por último, diremos que la no dominación se interpretará como un fin objetivamente creador de libertad; en ningún caso como un mecanismo restrictivo; ya que intenta maximizar el alcance de la libertad.



será la propuesta republicana. En la república hablaremos de un igual disfrute de libertad, de un igual disfrute de medios de poder y de un disfrute entre iguales.

Mientras que el ideal comunitario apunta hacia una concepción del ideal de libertad republicana entendida como un bien común, como un bien social. Y por ello, el establecimiento del principio de ciudadanía en el contexto de una democracia republicana será la base para pensar en un todos común e igual que posibilite una verdadera libertad ciudadana. Una libertad de todos, una libertad en común, frente a la libertad de unos pocos (propietarios) del modelo liberal que rige en la actualidad.

En conclusión, distintas concepciones prescriptivas de libertad, igualdad, y justicia en relación con la organización social, política y económica como esferas más destacadas, que me ayudarán a ubicar a cada uno de los referentes del pensamiento pacifista que abordaré en este tercer bloque.

#### **5.4. Las alternativas de defensa, las opciones a nivel de *public policy*.**

Si entendemos que la política ocupa el espacio de la discusión y acción en relación con las decisiones colectivas; entendemos, al mismo tiempo, que la esfera a la que hace referencia el debate político es, salvo en algunas ocasiones o excepciones, la esfera pública. La diferenciación entre público y privado existente desde tiempos de la Roma imperial (Parsons, 1997: 3) y se construye sobre la base de la constatación que existe una esfera de asuntos que afectan a la colectividad, *res publica*; mientras que por otro lado, existe también una esfera privada relativa a lo individual y particular. Ámbito que fue denominado como *res priva*. De esta forma, el terreno de juego de la política se ubica, como digo, en el primero de los ámbitos; haciendo referencia a todo lo relacionado con la actividad humana y social, su regulación, la acción común y, por ello, la gestión de los asuntos públicos. Y es precisamente esta última característica en torno a la cual pivota esta cuarta dimensión analítica que propongo: una exploración de las diversas opciones de defensa o modelos de defensa; entendiendo que la política de defensa no deja de ser, en ningún momento, una política pública más.

A tenor de lo expuesto, el concepto de *public policy* (política pública) nos remite al “resultado de la actividad de una autoridad investida de poder político y de autoridad gubernamental” (Thoenig y Meny, 1992: 24). Definición que cabe ampliar con el matiz que proponen Laswell y Kaplan en el sentido de introducir la cuestión ideológica y axiológica al entender que se trata de un “programa proyectado de valores, fines y prácticas” (1952: 235). De esta forma, las políticas públicas son todas aquellas acciones gubernamentales de gestión de lo público, lo colectivo a través de una estrategia, una implementación y que responde a unos fines determinados. O, como apuntará Dye (1992), todo aquello que los gobiernos dicen hacer o no hacer; ya que la no respuesta también se considera una respuesta por parte de los poderes públicos (Easton, 1969).

Dicho esto, hemos de tener en cuenta que la seguridad de un Estado, o de una comunidad, es un asunto que afecta al colectivo; es decir, deducible de un interés público. Todas aquellas propuestas, acciones e instituciones que emerjan fruto de esa preocupación por la defensa, habrá que considerarlas, también, como una política pública. En este caso hablaremos de una política pública de defensa (Peña, 2012: 241-242).

Ubicados ya en la cuestión concreta sobre el modelo que garantice la seguridad<sup>398</sup>, cierto es que existe un interesante debate al respecto. Debate que, dicho sea de paso, adquiere cierta relevancia en relación con el estudio del pensamiento pacifista. Así las cosas, la literatura trabajada sobre relaciones internacionales y estudios estratégicos pone de manifiesto cómo, en un primer momento explicativo, el modelo de referencia con mayor difusión y aceptación (explícita o implícita) es, sin lugar a dudas, el modelo de la disuasión (Morgan, 1983: 27). Modelo que hasta la caída del socialismo real, con el fin de la guerra fría, se caracterizó por presumir de un consenso sobre la cuestión.

La disuasión, como modelo de defensa, “constituye una declaración de intenciones con un fin estratégico” (Buzan, 1991: 188), siendo este fin último la garantía de estabilidad defensiva; es decir, la ausencia de ataques. En este sentido, la lógica de la disuasión descansa sobre la base de que el nivel militar y de fuerza de un Estado genere los suficientes desincentivos al resto de

---

<sup>398</sup>No hay que olvidar que la seguridad es uno de los argumentos principales, por no decir el principal, al que recurre Hobbes para fundamentar la superación de ese peligroso Estado de naturaleza que imagina el británico como justificación del pacto social (2008: cap. XVI).

Estados para prevenirse, así, de un posible ataque. Dicho de otro modo, se trata de dar a entender que se está en condiciones, en todo caso, de encajar el golpe y devolverlo. Por ello, toda paz basada en la disuasión se trata de una paz armada, algo que desde la investigación por la paz se considerará como una falsa paz (Lederach, 2000). Volveré a ello más adelante.

Finalmente, en lo que al concepto de disuasión se refiere, resta señalar simplemente algunas reflexiones en torno a su valoración como estrategia en términos de ventajas e inconvenientes. En este sentido, el principal inconveniente resulta ser la carrera de armamentos, como principal consecuencia de esta opción estratégica. Es decir, la adopción del modelo de disuasión por parte de distintos Estados sin ser enemigos potenciales, conlleva un recíproco aumento de la capacidad militar ofensiva y defensiva como mecanismo para generar dichos desincentivos. A lo que hay que añadir como, en caso de producirse alguna agresión, el escenario bélico que se dibuja se tiñe de una enorme peligrosidad fruto de esa carrera de armamentos a la que hacíamos referencia<sup>399</sup>.

Sin embargo, también hay que reconocer los réditos y logros que la disuasión, como estrategia de defensa, ha podido cosechar. A este respecto, cierto es que durante muchos periodos de la historia, como vimos en el tercer capítulo, lo contrario de la guerra significaba disuasión. Sin olvidar cómo, por otro lado, la disuasión y el realismo político (como doctrina comúnmente aceptada entre los estudiosos de la cuestión internacional) han ido de la mano también durante un largo periodo de tiempo. Finalmente, y situados en el contexto de la era nuclear, cierto es también como en un contexto de clara disuasión (en este caso también nuclear) no se produjeron ataques de este tipo, aunque a costa de un nivel de proliferación de armamento altamente destructivo nunca conocido hasta la fecha e incluso superior al que actualmente tenemos en el tablero mundial.

Llegados a este punto, resulta pertinente abordar aquellas propuestas alternativas al modelo de la disuasión. Propuestas que, desde diversos puntos

---

<sup>399</sup>En este sentido, el ejemplo clásico para describir la peligrosidad que genera un escenario de disuasión generalizada en el espacio y el tiempo no es otro que lo sucedido entre la década de los cincuenta hasta el fin de la guerra fría. Periodo que, como ya he apuntado en alguna ocasión, se calificó a través del acrónimo MAD; es decir, *mutual assured Destruction* (Buzan, 1991: 213-218). Haciendo bueno el juego de palabras, en una clara alusión a la locura que ello suponía.

de vista, intentarán lograr los mismos resultados que el paradigma imperante de la disuasión<sup>400</sup>. Algunas, como veremos, desde una perspectiva pragmática y posibilista, mientras que otros modelos no renunciarán a intentar unir los fines (la paz) con los medios (la ausencia de armamento). Empezaré, precisamente, por este último modelo, el del desarme.

El desarme como propuesta de modelo defensivo supone la alternativa opuesta al modelo de la disuasión, es por ello que “se puede entender como su respuesta más directa” (Buzan, 1991: 223). En este sentido, el desarme sostiene la tesis de que en un mundo sin armas las guerras, conflictos armados o agresiones armados son una opción imposible. Es decir, el desarme defiende la validez del slogan *no weapons, no wars*. Así las cosas, el desarme aspira a evitar la guerra porque la hace imposible; haciendo imposible que ésta se lleve a cabo ya que no se dispone de las herramientas para su materialización. Sin embargo, no son pocas las objeciones que levanta esta propuesta.

La primera de ellas, y quizás la más importante, sostiene la dificultad de que realmente el desarme genere un escenario donde la guerra se convierta en una quimera. El motivo principal para sostener esta sospecha no es otro que la condición necesaria (pero no suficiente) de una escrupulosa multilateralidad. Es decir, el desarme solo aporta plenas garantías si se trata de una opción o un modelo aceptado por todos, sin excepciones. De no ser así, aquel actor o aquellos actores que no opten por esta estrategia tendrán, incluso, mayores incentivos para el ataque dada la inexistencia de una potencial resistencia por el resto de actores que no hayan optado por desarmarse.

La segunda objeción a la alternativa del desarme señala una cuestión que, desde los atentados del 11-S, es ciertamente crucial: la imposibilidad de un desarme completo fruto de la posible utilización de herramientas o medios de transporte, por poner dos ejemplos, como armamento (volviendo al caso del 11-S o el del 11-M). No se puede prescindir de la cuestión de la seguridad nacional. Es decir, la pregunta que realizan los objetores al desarme se cuestiona acerca de la viabilidad de este en el sentido que también afectaría al

---

<sup>400</sup>Ni que decir tiene que a efectos de la presente investigación, la cuestión de las alternativas de defensa en relación con el pensamiento pacifista y el debate que internamente se pueda generar adquiere una relevancia considerable. Precisamente por esto he incluido, como ya he dicho en más de una ocasión, esta dimensión relativa a las distintas propuestas de *policy defense* junto con las otras cuatro cuestiones que aquí estoy introduciendo.

armamento que puedan tener las fuerzas y cuerpos de seguridad de los Estados, obviamente *intra muros*.

El tercer argumento de sospecha se sitúa en el terreno estrictamente técnico y económico. Este tercer talón de Aquiles, critica que el desarme sea un proceso largo, costoso y que pueda, incluso, cerrar la puerta a futuros avances tecnológicos ya que la transferencia de conocimiento desde lo militar hacia lo civil quedaría amputada por el lado militar. Finalmente, dentro de este tercer argumento, hay que añadir la valoración del posible impacto económico y social que pudiera tener la clausura de la industria armamentística en un Estado y una economía concretos. De este modo, parece como si ni la disuasión ni el desarme logran un consenso mínimo fruto de los inconvenientes y peligros que de ambos se desprenden. Es precisamente esta insatisfacción que generan estos modelos extremos, por así decirlo, la principal baza de la siguiente opción de defensa: el control de armamentos. Es también conocida como desarme parcial o disuasión reducida, y es que es precisamente entre el desarme y la disuasión donde se debe ubicar esta tercera alternativa (Mistry, 2008 87-89).

En este sentido, el principal argumento que reside en esta propuesta de control de armamento es buscar un equilibrio entre los distintos Estados, de tal manera que se pacte un empate artificial a la baja que todavía sea compatible con la lógica de la disuasión (Buzan, 1991: 348-350). De esta forma, si la disuasión clásica invita a la carrera armamentística, esta opción pactista del control de armamento sugiere mantener la situación de equilibrio. Pero en lugar de correr hacia delante, buscar un empate disminuyendo los arsenales<sup>401</sup>. Esto siempre y cuando los disminuyan todas las distintas partes implicadas, como demuestran los programas: FACE, SAR, STAR, etc. entre otros ejemplos o acuerdos multilaterales o bilaterales.

En relación con este tercer modelo, los problemas sobre el coste de oportunidad se generan sobre la base de los mismos argumentos que vimos en el caso del desarme. Ahora bien, el problema principal radica en la posibilidad real de establecer equivalencias más allá de cálculos cuantitativos cuando, sobre todo, las diferencias son, en muchos casos, cualitativas. Por este motivo,

---

<sup>401</sup>Es por ello que la propuesta de *arms control* se debe ubicar prudencialmente entre la disuasión (que conlleva en mayor o menor medida una carrera armamentística) y la alternativa del desarme; véase gráfico 3.

el control de armamentos en muchas ocasiones sólo puede llevarse a cabo cuando se está negociando sobre un mismo tipo de armamento, lo cual dificulta su generalización como estrategia completa. Es decir, cuando se tiene una lógica y una intención similar a la del desarme.

Figura 4:



Fuente: Barry Buzan (1991) y elaboración propia.

Finalmente, llegamos a la última de las opciones: la defensa no provocativa. Este modelo, que construye su argumentación sobre la base de una diferenciación inicial clave entre armamento ofensivo y armamento defensivo, es la alternativa por la que muchos de los Estados (a los que se les denomina y considera neutrales) tienen en su agenda. De esta forma, y desde una lógica unilateral, el modelo de la defensa no provocativa invita a los Estados interesados a transformar sus armamentos de manera que sólo se tenga capacidad defensiva; eso sí, una muy alta capacidad defensiva. De esta forma, se estarían generando los desincentivos suficientes para que el Estado en cuestión no fuese atacado sin resultar, al mismo tiempo, una amenaza para la paz internacional ya que, en este caso, se trataría de una disuasión defensiva (Buzan, 1991: 382-389).

Este último modelo, ampliamente aceptado ya que (supuestamente) terminaría generando unas relaciones internacionales mucho más sanas, por así decirlo, conlleva también algunos problemas derivados. En primer lugar, y desde un punto de vista técnico militar, se puede mantener la duda de si es posible una distinción absoluta entre armamento defensivo y armamento ofensivo. En segundo lugar, y entrando en las consecuencias del modelo, esta alternativa

exige que llegado el caso de que el Estado no provocativo fuese atacado y pudiera defenderse, éste tendría que sostener un conflicto que se desarrollaría en el interior de sus fronteras (fruto de la incapacidad de atacar al enemigo a distancia al haber renunciado a la posibilidad de articular una ofensiva). En tercer lugar, la defensa no provocativa supone una movilización civil que no es comparable, por excesiva, con Estados que se enmarcan fuera de este paradigma. Al mismo tiempo, vemos cómo en los Estados con defensa no provocativa se termina instaurando un cierto militarismo sociológico; una característica que termina siendo esencial para el funcionamiento mismo del sistema. Y, finalmente, emerge la cuestión del posible aislamiento internacional que pueda suponer optar por la defensa no provocativa siempre y cuando el Estado en cuestión no presente otras credenciales a la hora de negociar alianzas y tratados internacionales como, por ejemplo, una ubicación geoestratégica singular o un importante argumento basado en la cesión (aprovechamiento) de recursos energéticos.

En conclusión, hemos expuesto cuatro opciones o modelos de defensa (uno principal y tres alternativos) a los que me referiré más adelante cuando analice, pormenorizadamente, las aportaciones de cada uno de los autores centrales. Es lo que he denominado como la dimensión de la relación entre medios y fines, a través de la exploración de las distintas opciones de *public policy* en lo que a alternativas de defensa se refiere.

### **5.5. Legitimidad y necesidad de gobierno mundial.**

Llegamos, finalmente, a la última de las dimensiones que centrarán mi estudio pormenorizado del pensamiento pacifista. En este último apartado, como vengo apuntando, me ocuparé del debate existente sobre la cuestión de la gobernanza y organización mundial. Es un debate clásico, que se remonta a los inicios mismos de nuestra civilización y que intenta dar respuesta a la pregunta que, como muchos especialistas en el estudio de las relaciones internacionales, formuló Hedley Bull sobre la mejor forma de gestionar esa sociedad anárquica que resulta ser el sistema internacional (1977). En realidad, si tomamos como punto de partida la obra de Bull, *The Anarchical Society: a study of order in world politics*, veremos cómo el mismo autor explorará las diversas opciones como la reforma del sistema de Estados, la cuestión de un

gobierno mundial o la unión, con una matriz federal, de los diversos Estados que componen este caótico escenario internacional.

Así las cosas, siguiendo con lo expuesto en el segundo bloque, la preocupación por una ordenación razonada (y razonable) de las relaciones internacionales como antesala, garantía o paso previo para la paz, es una cuestión que ha ido apareciendo a lo largo del pensamiento filosófico, social y político desde, podríamos decir, los inicios de los mismos. Con todo, cierto es que determinadas opciones o tradiciones han defendido de forma más marcada la necesidad de fortalecer institucionalmente los vínculos que, en virtud de esa anciana idea de fraternidad universal, serían la antesala de una unión formal de todos los individuos y las sociedades o comunidades de las que forman parte<sup>402</sup>. Así las cosas, esta última cuestión a tratar abordará las distintas propuestas que sobre la cuestión del ordenamiento mundial se han encontrado en las cuatro referencias que he tomado para analizar el núcleo duro del pensamiento pacifista. Aportaciones que terminarán ubicándose en relación con un debate existente y, por ello, tomarán partido alrededor de dos opciones, propuestas o “hipótesis milenarias” (García Picazo, 2010: 277) que serán presentadas a continuación.

La primera opción se decanta por la organización y ordenación de lo internacional a través de una fórmula que podríamos llamar como una unión de Estados. De esta forma, más allá de esa visión aristotélica de la política que ponía punto final a ésta en las murallas de la ciudad, dejando en manos del natural Estado de naturaleza (valga la redundancia), se defiende la viabilidad de una unión de Estados como mecanismo que genere la estabilidad y cooperación suficiente. Este primer posicionamiento, entiende como óptima la justificación y formulación del Estado (en su versión liberal, si se quiere) y aboga por dar un paso más a través del compromiso de estos Estados a nivel internacional. En este sentido, se contemplan, como no podía ser de otra forma, una serie de reglamentos y regulaciones internacionales e incluso la creación de organizaciones e instituciones que, gracias a su nivel ontológico y de actuación más allá del plano nacional estatal, aportarían dinámicas de orden a dicho sistema internacional. Entendiendo todo este esfuerzo de

---

<sup>402</sup>La referencia al cosmopolitismo resulta aquí indispensable (García Picazo, 2010: 276-279), una tradición filosófica a la que ya me he referido anteriormente y que hará de la cuestión de la fraternidad universal uno de sus principales enunciados.



estructuración de una sociedad internacional como “un paso político hacia la paz perpetua” (Bermudo, 2001: 214).

Por su parte, la segunda propuesta resulta, dicho sea de paso, mucho más ambiciosa que la primera. Esta segunda representación del orden internacional en disputa apuesta por la construcción de un Estado Mundial. De esta forma, de la misma manera que en la unión de Estados, el referente sigue siendo la forma de Estado aunque en esta ocasión la propuesta adquiere una dimensión distinta; es decir, el Estado adquiere una dimensión y un nivel internacional. Por ello, el Estado Mundial es, por tanto, fiel a la forma y proceso que caracteriza al Estado Nacional aunque con un salto de escala considerable. Dicho de otra forma, parece como si la idea de este Estado Mundial supusiera una simple expansión de los límites de la forma nacional; una metamorfosis realizable en virtud del argumento de la “analogía interna” (Zolo, 2000). Una hipótesis que plantea la posibilidad de aplicar la misma lógica que se aplicó en la fundamentación y construcción del Estado Nacional a un nivel superior, a un nivel internacional; esperando que los éxitos del modelo estatal se traduzcan en el escenario internacional.

Hasta aquí he presentado las dos opciones principales relativas al debate de la organización política a nivel mundial. Existen, como hemos visto y veremos, variantes y propuestas intermedias o mixtas, sobre la base por ejemplo de una mejora sustancial del sistema de Naciones Unidas o, por otro lado, la renuncia de una convergencia en el nivel político en beneficio del establecimiento de instituciones judiciales internacionales. O incluso, como propuesta más radical del revolucionismo, la reformulación misma del Estado a nivel doméstico como antesala de un cambio en la esfera de lo internacional (Wright, 1994: 47). Propuestas, todas ellas, que desde la perspectiva del pensamiento pacifista cosecharán distintos apoyos.

En suma, esta será la última de las cuestiones centrales que ocupará mi análisis del pensamiento pacifista a través de las aportaciones, como vengo diciendo, de Gandhi, Ferrajoli, Galtung y Sharp. Un último ítem que refleja la discusión en relación con la cuestión del ordenamiento mundial. Un aspecto que, como apunté inicialmente, aglutina aportaciones tan diversas y separadas en el tiempo como las de San Francisco de Asís, Erasmo de Rotterdam, Francisco de Vitoria, Hugo Grocio, William Penn, el Abate Saint Pierre,

Immanuel Kant, Hans Kelsen, Woodrow Wilson, Frank Roosevelt o Jürgen Habermas, entre muchos otros.

## **Capítulo 6. El pensamiento pacifista de Mahatma Gandhi: *satyagraha* o la noviolencia como teoría y práctica.**

*“La noviolencia es la fuerza  
más grande que tiene la Humanidad”*

*“Nos debemos convertir en lo  
que queremos ver en el mundo”*

Mohandas Karamchand Gandhi

Entre los grandes teóricos que modificaron la configuración política e ideológica del mundo en el siglo XX, figura este hombre de austeridad inflexible y absoluta modestia, que se quejaba del título de Mahatma que le había dado, contra su voluntad, el poeta Rabindranath Tagore<sup>403</sup>. En un país en que la política era sinónimo de corrupción, Gandhi introdujo la ética en ese dominio a través de la oratoria y el ejemplo. Vivió en una pobreza sin paliativos, jamás concedió prebendas a sus familiares, y rechazó siempre el poder político, antes y después de la liberación de la India. Este rechazo convirtió al líder de la noviolencia en un caso único entre los revolucionarios de todos los tiempos.

Mohandas Karamchand Gandhi nació el 2 de octubre de 1869 en un remoto lugar de la India, en la ciudad costera de Porbandar, del distrito de Gujarat, en el seno de una familia acomodada. Éste era entonces un mosaico de minúsculos principados, cuyos gobernantes tenían un poder absoluto sobre la vida de sus súbditos. Su padre, Karamchand Gandhi, era el primer ministro de Porbandar y pertenecía a la casta de los *Banias*. Su madre, llamada Putlibai, procedía de la secta de los *Pranamis*, quienes mezclaban el hinduismo con las enseñanzas del Corán. Era una mujer profundamente religiosa y austera que dividía su tiempo entre el templo y el cuidado de los suyos, amén de practicar frecuentes ayunos. En la formación espiritual de Mohandas, que sentía un ilimitado amor por sus padres, además de la adoración a la diosa Visnú que profesaba la familia, concurrieron una serie de culturas y credos amalgamados: el hindú, el musulmán, el jain. Este último tuvo especial influencia en su filosofía ya que los jainistas practicaban la noviolencia no sólo con los animales

---

<sup>403</sup>La traducción literal del vocablo “Mahatma” se comprende atendiendo al significado de sus componentes. Por un lado “maha” que significa grande y, por otro, “atma” que se puede traducir por alma (Rolland, 2010: 33)

y los seres humanos, sino incluso con las plantas, los microbios, el agua, el fuego y el viento.

Ejemplo típico de tardía genialidad, Mohandas fue un adolescente silencioso, retraído y nada brillante en los estudios, que pasó sin llamar la atención por las escuelas de Rajkot. A los trece años, siguiendo la costumbre hindú, lo casaron con una niña de su edad llamada Kasturbai, de quien estaba prometido desde los seis años sin saberlo. El joven esposo se enamoró apasionadamente de la muchacha, y por hacer el amor con ella abandonó el lecho de su padre moribundo la misma noche en que éste murió. El suceso dejó una culpa imborrable en Gandhi, que más tarde se declararía en contra del matrimonio entre niños y a favor de la continencia sexual.

Como sus calificaciones no mejoraron en el instituto, la familia decidió enviarlo a Londres para seguir los cursos de abogacía del Inner Temple, cuyas exigencias eran menores que las de las universidades indias. Con tanto miedo como excitación, Gandhi se embarcó en Bombay en septiembre de 1888. Tenía diecinueve años y acababa de ser padre por primera vez. Antes de partir había prometido solemnemente a su madre no seguir la costumbre inglesa de comer carne, dado que el visnuismo lo prohibía. En Londres vivió tres años, entre 1888 y 1891, período en que se produjo uno de los hechos más determinantes de su vocación: el descubrimiento de Oriente a través de Occidente. En efecto, en la capital inglesa comenzó a frecuentar a los teósofos, quienes lo iniciaron en la lectura del primer clásico indio, el Bhagavad Gita, al que llegaría a considerar el autor por excelencia para el conocimiento de la verdad. También allí entró en contacto con las enseñanzas de Cristo, y durante un tiempo se sintió tan atraído por la ética cristiana que dudó, incluso, entre ésta y el hinduismo. De esa época son sus intentos de sintetizar los preceptos del budismo, el cristianismo, el islamismo y su religión natal, a través de lo que señaló como el principio unificador de todos ellos: la idea de renunciación. Durante estos años decisivos para su formación intelectual leyó a Tolstoi, en quien más tarde encontraría el guía para el perfeccionamiento de la práctica y la teoría de la no violencia, como vimos en el bloque anterior. Finalmente, regresó a la India con el título de abogado. Había ido en busca de la sabiduría occidental y retornaba con el secreto que había hecho sabios a los hindúes.

Al volver a Porbandar encontró a su familia desintegrada: la madre había muerto poco antes y los Gandhi habían perdido toda influencia en la corte principesca. Como abogado no halló muchas perspectivas, ya que su primera actuación profesional terminó en un humillante fracaso, pues enmudeció al dirigirse al tribunal y no pudo continuar. Fue entonces cuando una factoría comercial musulmana le ofreció un contrato para atender un caso de la empresa en Durban (Sudáfrica), y Gandhi no dejó pasar la oportunidad. Se embarcó hacia Sudáfrica en 1893. En el país de los antiguos colonos holandeses vivía una colonia hindú formada en su mayoría por trabajadores, a quienes los ingleses llamaban despectivamente sami. Carecían de todo derecho, se les despreciaba y discriminaba racialmente, como pudo comprobar en carne propia el joven abogado durante algunos de sus viajes en ferrocarril. Pero la situación era más grave aún de lo que parecía. Terminado su trabajo, Gandhi estaba a punto de regresar a la India cuando se enteró de la existencia de un proyecto de ley para retirar el derecho de sufragio a los hindúes. Decidió entonces aplazar la partida un mes para organizar la resistencia de sus compatriotas, y ese mes se convirtió en veintidós años. Durante esa larga etapa de su vida, su mayor preocupación fue la liberación de la comunidad india, y en ella fue dando forma a las armas de lucha que más tarde utilizaría en su India natal.

En los primeros años, convencido de las buenas intenciones del colonialismo británico, abrió un bufete para defender a sus compatriotas ante los tribunales en Johannesburgo y se propuso articular un movimiento dedicado a la agitación por medios legales. Fundó el periódico *The Indian Opinion*<sup>404</sup>, para aglutinar a la comunidad india y, como instrumento de agitación legal, creó el Congreso Indio de Natal. Sus simpatías anglófilas le llevaron durante la guerra contra los Boers a organizar el Cuerpo Indio de Ambulancias, acción que mereció duras críticas por parte de los nacionalistas indios.

A partir de 1904 la actividad de Gandhi sufrió un cambio notable: después de leer la crítica del capitalismo contenida en *Unto The Last*, de John Ruskin, modificó su estilo de vida y pasó a llevar una sencilla existencia comunitaria en las afueras de Johannesburgo donde fundó una comuna llamada Tolstoi. En

---

<sup>404</sup>En realidad, muchas de las obras consultadas con autoría del Mahatma son ediciones y selecciones de artículos suyos publicados en este rotativo.

esa época bosquejó la teoría del activismo no violento, que puso en marcha por primera vez para oponerse a la ley de registro. Esta ley obligaba a todos los indios a inscribirse en un registro especial con sus huellas dactilares. Gandhi ordenó a sus compatriotas que no se inscribieran, que comerciaran en las calles sin licencia y, más tarde, que quemaran sus tarjetas de registro frente a la mezquita de Johannesburgo. Como muchos de sus seguidores, fue a parar a la cárcel varias veces, pero el movimiento de resistencia civil obtuvo varios éxitos parciales.

En 1913 la protesta contra un impuesto considerado injusto se tradujo en una marcha a través del Transvaal, hasta Natal. Al año siguiente las autoridades británicas dieron marcha atrás con dicho impuesto y autorizaron a los asiáticos a residir en Natal como trabajadores libres. La victoria parecía total, y Gandhi, que había abandonado las vestimentas europeas en señal de protesta, partió definitivamente de Sudáfrica con su mujer y sus hijos. A largo plazo todos los logros de la comunidad india se perdieron y las autoridades de aquel país endurecieron aún más su política racista, pero Sudáfrica había sido el banco de pruebas donde Gandhi desarrolló y comprobó las tácticas que más tarde habría de utilizar en su tierra natal.

Gandhi llegó a la India en 1915 como un verdadero héroe, con la aureola de sus campañas en el extranjero. Las masas de Bombay le tributaron un caluroso recibimiento, el gobernador inglés acudió a saludarlo y el poeta Rabindranath Tagore le dio la bienvenida en su Universidad Libre de Santiniketan. A poco de llegar, en la ciudad de Ahmedabad fundó una comunidad casi monástica en la que estaban prohibidas las vestimentas extranjeras, las comidas con especias y la propiedad privada. Sus miembros se dedicaban únicamente a dos trabajos materiales: la agricultura, para obtener el sustento, y el tejido a mano, para procurarse el abrigo. Aquí dio comienzo a una lucha que Gandhi habría de sostener durante toda su vida: la batalla contra las lacras del hinduismo y a favor de los intocables. El primer paso fue admitirlos como miembros de la comunidad.

En esos primeros años Gandhi abandonó toda agitación política a fin de apoyar los esfuerzos bélicos de Gran Bretaña en la Primera Guerra Mundial, llegando incluso al reclutamiento de soldados para el ejército inglés. Su entrada en la política india no se produjo hasta febrero de 1919, cuando la aprobación de la

Ley Rowlatt. Esta ley establecía la censura y señalaba duras penas para cualquier sospechoso de terrorismo o sedición. Rowlatt abrió los ojos acerca de las verdaderas intenciones de los imperialistas ingleses en su país. Gandhi pasó entonces a encabezar la oposición a la ley. Organizó una campaña de propaganda de ámbito nacional mediante la no violencia, que comenzó con una huelga general. Ésta pronto se extendió a todo el país y las protestas se sucedieron en las principales ciudades, donde se registraron algunos focos de violencia pese a la insistencia del líder en el carácter pacífico de las manifestaciones. Cuando acudía a Delhi a apaciguar la población, Gandhi fue detenido. Días después, el 13 de abril, el general Dyer ordenaba disparar a sus *gurkas* sobre la multitud reunida en el Jallianwala Bagh de la ciudad de Amritsar. La dominación inglesa había mostrado su verdadero rostro sanguinario y brutal: casi cuatrocientas personas fueron asesinadas y otras miles heridas. Pero las autoridades británicas se vieron obligadas a reconsiderar sus tácticas y la Ley Rowlatt jamás entró en vigor.

En los años siguientes a la masacre de Amritsar, Gandhi se convirtió en el líder nacionalista indiscutido, alcanzando la presidencia del Congreso Nacional Indio (partido fundado por Alan Octavius Hume en 1885) que él supo convertir en un instrumento efectivo en pro de la independencia. De una agrupación de las clases medias urbanas, pasó a ser una organización de masas enraizada en los pueblos y en el campesinado. Se pusieron en marcha las grandes campañas de desobediencia civil, que iban desde la negativa masiva a pagar impuestos hasta el boicot a las autoridades. Miles de indios llenaron las cárceles y el mismo Gandhi fue detenido en marzo de 1922. Diez días más tarde comenzaba “el Gran Juicio”, en que el Mahatma se declaró culpable y consideró la sentencia a seis años de prisión como un honor; con lo que la sesión terminó con una reverencia mutua entre juez y acusado.

Cuando salió de la cárcel, fruto de una apendicitis que hizo que las autoridades coloniales lo liberaran en 1924, encontró que el panorama político se había modificado en su ausencia: el Partido del Congreso se había dividido en dos facciones y la unidad entre hindúes y musulmanes, conseguida con el movimiento de desobediencia civil, había desaparecido. Gandhi decidió entonces retirarse de la política, para vivir como un anacoreta, en absoluta pobreza y buscando el silencio como fuerza regenerativa. Retirado en su

Ashram se convirtió en esos años en el jefe espiritual de la India, en un dirigente religioso de fama internacional que muchos occidentales en busca de la paz espiritual trataban como un gurú. Se empezaba a gestar la imagen icónica que actualmente mantiene el Mahatma.

Su retiro finalizó de manera brusca en 1927, cuando el gobierno británico nombró una comisión encargada de la reforma de la Constitución, en la que no participaba ningún nativo. A la cabeza de la lucha política, Gandhi consiguió que todos los partidos del país hicieran el boicot a dicha comisión. Poco después, la huelga de Bardoli, en apoyo a la negativa a pagar impuestos, terminaba en un éxito total. La victoria del movimiento animó al Congreso a declarar la independencia de la India, el 26 de enero de 1930, y se encargó al Mahatma la dirección de la campaña de no violencia para llevar a la práctica la resolución. Éste eligió como objetivo de la misma el monopolio de la sal que afectaba particularmente a los pobres, y partió de Sabartami el 12 de marzo con 79 voluntarios con rumbo a Dandi, población costera distante 385 kilómetros. El pequeño movimiento se extendió como las olas de un estanque hasta alcanzar toda la India: los campesinos sembraban de ramas verdes los caminos por donde pasaría ese hombre pequeño y semidesnudo, con un bastón de bambú, camino del mar y al frente de un enorme ejército pacífico. El día del aniversario de la masacre de Amritsar, Gandhi llegó a orillas del mar y cogió un puñado de sal. Desde ese momento la desobediencia civil fue imparable: diputados y funcionarios locales dimitieron, los prohombres locales abandonaron sus puestos, los soldados del ejército indio se negaron a disparar sobre los manifestantes, las mujeres se adhirieron al movimiento, mientras los seguidores de Gandhi invadían pacíficamente las fábricas de sal. La campaña terminó con un pacto de compromiso entre Gandhi y el virrey de su majestad británica, en virtud del cual se legalizaba la producción de sal y se liberaban los cerca de 100.000 presos detenidos durante las movilizaciones. Por otra parte, Gandhi era enviado a Londres para participar en la conferencia que discutía los pasos a seguir para establecer un gobierno constitucional en la India. La presencia del Mahatma en Inglaterra, al margen de la gran acogida popular que le dispensaron los barrios londinenses, no supuso resultados favorables para la causa, y al regresar a su país se encontró con que Nehru y otros líderes del Congreso se hallaban una vez más en prisión.



Varias veces en su vida Gandhi recurrió a los ayunos como medio de presión contra el poder, como forma de lucha espectacular y dramática para detener la violencia o llamar la atención de las masas. La falta de humanidad del sistema de castas, que condenaba a los parias a la absoluta indigencia y ostracismo, hizo que Gandhi convirtiera la abolición de la intocabilidad en una meta fundamental de sus esfuerzos. Y desde la prisión de Yervada, donde había sido confinado nuevamente, realizó un ayuno hasta la muerte en contra de la celebración de elecciones separadas de hindúes y parias. Ello obligó a todos los líderes políticos a acudir junto a su lecho de prisionero para firmar un pacto con el consentimiento de los colonizadores ingleses. La labor de pedagogía popular para curar a la sociedad hindú de sus llagas no terminó aquí. Distanciado del Congreso ante la decepción que le provocaban las maniobras de los políticos, se dedicó a visitar pueblos lejanos, insistiendo en la educación popular, en la prohibición del alcohol, en la liberación espiritual del hombre.

El estallido de la Segunda Guerra Mundial fue el motivo de que Gandhi, una vez más, retornara al primer plano político. Su oposición al conflicto bélico era absoluta y no compartía la opinión de Nehru y otros líderes del Congreso, proclives a apoyar la lucha contra el fascismo. Pero la decisión del virrey de incorporar el subcontinente a los preparativos bélicos de Gran Bretaña sin consultar con los políticos locales, clarificó las aguas, provocando la dimisión en masa de los ministros pertenecientes al Congreso. Tras la toma de Rangún por los japoneses, Gandhi exigió la completa independencia de la India, para que el país pudiera escoger libremente sus decisiones. Al día siguiente, el 9 de agosto de 1942, era arrestado junto a otros miembros del Congreso, lo que produjo una sublevación en masa de los nativos, seguida por una serie de revueltas violentas en todo el territorio indio. Ésta fue la última prisión del Mahatma y quizá la más dolorosa, porque desde su presidio en Poona se enteró de la muerte de su mujer, Kasturba. Era ya un anciano frágil y debilitado cuando salió en libertad en el año 1944.

Finalizada la guerra, y tras la subida al poder de los laboristas en Inglaterra, Gandhi desempeñó un rol fundamental en las negociaciones que llevaron a la liberación. Sin embargo, su postura opuesta a la partición del subcontinente nada pudo contra la determinación del líder de la Liga Musulmana, Jinnah, defensor de la separación del Pakistán. Dolido por lo que consideró una

traición, en 1946 el Mahatma vio con horror cómo los antiguos fantasmas indios resurgían durante la celebración del Nombramiento de Nehru como primer jefe de gobierno, que fue pretexto de violentos disturbios motivados por la pugna entre hindúes y musulmanes.

Gandhi se trasladó a Noakhali, donde habían comenzado los enfrentamientos, y caminó de pueblo en pueblo, descalzo, tratando de detener las masacres que acompañaron a la partición en Bengala, Calcuta, Bihar, Cachemira y Delhi. Pero sus esfuerzos sólo sirvieron para acrecentar el odio que sentían por él los fanáticos extremistas de ambos pueblos: los hindúes atentaron contra su vida en Calcuta y los musulmanes hicieron lo propio en Noakhali. Durante sus últimos días en Delhi llevó a cabo un ayuno para reconciliar a las dos comunidades, lo cual afectó gravemente su salud. Aun así, apareció de nuevo ante el público unos días antes de su muerte.

El 30 de enero de 1948, cuando al anochecer se dirigía a la plegaria comunitaria, fue alcanzado por las balas de un joven hindú. Tal como lo había predicho a su nieta, murió como un verdadero Mahatma, con la palabra *Rama* (Dios) en sus labios. Validaba así, prematuramente, la conocida sentencia de Einstein sobre Gandhi: “quizá las generaciones venideras duden alguna vez de que un hombre semejante fuese una realidad de carne y hueso en este mundo”.

En suma, a la vista de lo expuesto, resulta evidente el encaje de la obra del Mahatma en el conjunto de la presente tesis doctoral. Un encaje que se justifica por sí sólo al ser éste “la piedra angular del pensamiento pacifista” (Díaz del Corral, 1987: 85) pero que proviene también de su doble vertiente: como teórico pacifista y activista no violento. M.K. Gandhi pensó y elaboró una teoría política fundamentada en el hecho espiritual y la confianza en la Verdad (*satyagraha*) de procedencia divina. Una propuesta que se concretaba en la acción no violenta (*ahimsa*) la cual transformaba el posicionamiento pacifista en algo necesariamente activo. Precisamente, este afán por el activismo y la participación en los acontecimientos públicos, nos acercan al terreno de la política el pensamiento de Gandhi. Una política basada principalmente en el rechazo del sistema capitalista como causa principal de la desigualdad y, por ello, generador de violencia. Por ese motivo, Gandhi no tendrá otro remedio que defender la lógica de un cambio sistémico, una reforma social y

económica, dentro del esquema de *satyagraha* y *ahimsa*. Es decir, de un cambio en base a una doble confianza en la Verdad de Dios y la utilidad de la noviolencia” (Gandhi, 1948). Pero vayamos por partes.

### **6.1. La construcción de un mensaje de paz: la centralidad espiritual de la *satyagraha*, la necesidad de la *ahimsa* y el rechazo a la guerra.**

Entrando en materia, y como primera aproximación, el mensaje pacifista del Mahatma se construye sobre la base de una profunda espiritualidad, y por ello una indudable confianza en la verdad que proviene de Dios. A esto hay que añadir una remarcable voluntad y capacidad de organización y activismo político<sup>405</sup>. Por ello, se debe entender que la fuente de todas las propuestas y pensamientos de Gandhi proviene, sin duda, de su fe en Dios. Una profunda religiosidad que explica y estructura todo el pensamiento de Gandhi en su conjunto. Así las cosas, aunque de este posicionamiento inicial se concluyan consejos para la *praxis*, su gestación inicial la debemos buscar en su marcado carácter religioso: “Él (refiriéndose a Dios) me dará la fuerza y me mostrará el camino(...) por tanto la causa de la paz está en las bondadosas manos de Dios (...) no puede acontecer nada más que su voluntad (...) nosotros sólo le conocemos a él y a su ley a través de un cristal oscuro; pero sólo el reflejo de esa ley es suficiente para llenarme de alegría, esperanza y fe en el futuro” (Gandhi, 1983: 249). Pues bien, desde esa confianza en la verdad de Dios (una verdad de amor a Dios y a la vida que de él emana) emergerá la primera idea fuerza del pensamiento pacifista gandhiano: el concepto de *satyagraha*<sup>406</sup>.

Una referencia a Dios que, dicho sea de paso (aunque a veces no se diga), muestra en todo momento una apertura y tolerancia a sea cual sea la forma como éste se presente<sup>407</sup>. Aun así, como ya he alertado anteriormente, no podemos dejar de interpretar el mensaje de Gandhi en términos teórico

---

<sup>405</sup> Hay que destacar aquí, como se verá a lo largo de mi exposición sobre Gandhi, la afirmación rotunda y constante por parte del Mahatma a la hora de desmarcarse de tradiciones y propuestas que, aunque pacifistas, manifestaban un claro posicionamiento favorable a la no reacción en términos similares a lo que he denominado como pacifismo pasivo e ilustrado en torno a la doctrina de la otra mejilla. En relación con esta cuestión, Gandhi será tajante al considerar la noresistencia como una arma débil frente a las potencialidades que presentan, según el hindú, las distintas estrategias de lucha noviolenta (Gandhi, 1962: 24-25).

<sup>406</sup> Idea que se debe traducir, como ya he apuntado en alguna ocasión, como la confianza en la verdad, en la verdad de Dios.

<sup>407</sup> “(...) la noviolencia tiene éxito cuando tenemos una fe viva en Dios, Buda, Jesús o Mahoma” (Gandhi, 1930: 57).

políticos al suponer éste la articulación política de una cosmovisión (Fraga, 1970: 9 y ss.). Una propuesta de acción política que reclama, entre otros ítems, la paz como valor supremo (y por ello objetivo a implementar), en un contexto donde se comprende la bondad innata del individuo y, como consecuencia, se confía en la existencia de una indudable fraternidad entre los seres que habitan el planeta<sup>408</sup>. Dicho de otro modo, y en relación con el acervo pacifista que se ha presentado en el segundo bloque de la presente investigación, la apuesta gandhiana supone la síntesis de los postulados que enunció Tolstoi sobre el esencialismo pacifista del mensaje de Dios (Tendulkar, 1952: 418)<sup>409</sup>. Se une a ello una confianza absoluta en las recetas de acción noviolenta que encontramos en el desarrollo teórico y práctico de la desobediencia civil por parte de Henry David Thoreau (1987) (Holmes y Gan, 2005:65-68).

Con todo, la teoría política del pensamiento pacifista gandhiano, está basada como digo, en esa creencia y confianza de la existencia de un Dios y, por ello, en su protección y los mandatos que de él se derivan. Por lo tanto, la discusión política deberá estar, según Gandhi, basada en la Verdad y la Justicia, ya que ambas son las características que definen al ser supremo. De esta forma, siguiendo a Gandhi, si la verdad es Dios y la verdad es vida y el hombre es la manifestación de Dios en la tierra, entonces el hombre será el único responsable de la vida. De ello se desprenden, principalmente, dos consecuencias básicas: la vida como valor supremo y fundamental, por un lado, y la noviolencia (como no destrucción) en tanto que única conducta válida, por el otro. De ello se desprende como la noviolencia se va consolidando como guía moral y también política en Gandhi. Es una moral activa de construcción de vida, fruto de la búsqueda de la verdad. Los lazos de la política (como acción) y la moral (como pensamiento) se entrecruzan de forma especial aquí, llegando a uno de los rasgos principales de la filosofía de Gandhi: la estrecha relación entre métodos y fines, entre teoría y práctica: “solo podremos ser justos a través de métodos justos” (Gandhi, 1999: 95). Volveré a ello, a la cuestión de los medios, más adelante.

---

<sup>408</sup> En este sentido, no hay debate posible al afirmar como Gandhi apuesta en toda su obra por una vida en armonía con todo lo que nos rodea, una vida basada en un “puro amor entre los hombres (...) y una completa ausencia de mala voluntad hacia cualquier cosa viva” (Gandhi, 1930: 138).

<sup>409</sup> Como ya me he referido anteriormente, el núcleo duro del pacifismo del autor ruso se encuentra, en su mayor parte, en la obra *El reino de Dios está en vosotros* (Tolstoi, 2010).

Siguiendo con este mismo orden de ideas, junto con este primer principio de la *satyagraha* en el que se pueden englobar los presupuestos *iusnaturalistas* del pensamiento gandhiano, pero también, su articulación en tanto que accionar político, Gandhi profetiza la centralidad y la importancia del concepto de *ahimsa*<sup>410</sup>; es decir, el principio de la no violencia como forma de lucha. De esta forma, siguiendo las palabras del propio Gandhi (1983: 127 y ss.) podemos comprender como la no violencia se basa principalmente en la aceptación de cuatro axiomas básicos. Hay que, advertir previamente que el propio Gandhi avisa de la importancia de comprender la propia *ahimsa* como una revolución global en su conjunto, la fuerza de la cual se basa en que es un todo indivisible y “que (...) debe penetrar en todo” (1983: 125).

Así pues, la revolución no violenta: (i) implica una auto-purificación completa de todos y todo, lo que vuelve a poner de manifiesto el marcado carácter teológico del pensamiento gandhiano. (ii) En cada hombre la fuerza no violenta se halla en la misma proporción que la fuerza violenta en el individuo violento; se vuelve al argumento sobre la bondad del individuo, al cual me he referido anteriormente. (iii) En relación con lo anterior, esta no violencia deberá ser considerada como algo superior a la violencia. En este sentido, Gandhi afirmará de forma reiterada como el poder de la no violencia es mucho mayor que el de la violencia, tanto desde un punto de vista moral como práctico. Gandhi muestra aquí una confianza firme en la capacidad de acción de la no violencia. Sin negar que, con la violencia se puedan lograr objetivos, los resultados de la no violencia serán siempre mejores, tanto en términos estrictamente materiales, como en lo que a cuestiones morales se refiere (Gandhi, 1962). En otras palabras, la derrota no violenta es superior a la derrota conseguida a través de la violencia, sobre todo si atendemos a la durabilidad de lo conquistado por métodos no violentos y a su moralidad o ética (Gandhi, 1983: 29-31). De hecho, (iv) Gandhi no creerá en la derrota como objetivo final de la no violencia, sino en una paz basada en el acuerdo y la estabilidad (Gandhi, 1983: 126-128). Ello se debe a que una supuesta derrota puede conllevar inestabilidad futura (una guerra punitiva, por ejemplo) mientras que la consolidación de la paz, con todas sus consecuencias (durabilidad, estabilidad,

---

<sup>410</sup> Si tenemos en cuenta que *himsa* significa dolor, *ahimsa* se puede traducir sin miedo a generar equívocos por no dolor o, en el contexto del presente trabajo, por no violencia.

justicia o de satisfacción como vimos anteriormente siguiendo lo apuntado por Raymond Aron, por ejemplo) no deja espacio para (re)abrir el conflicto.

Con todo, Gandhi visualiza una noviolencia que debe minimizar cualquier expresión de conflicto o violencia, ya sea manifiesta o latente. Ese sería, en definitiva, el triunfo de la noviolencia. Un triunfo que, puntualizará Gandhi, dependerá también de la capacidad de los individuos y las masas de mantener una actitud y compromiso firmes “con esa verdad noviolenta” (Reyna, 1991: 71) y dispuesta a soportar el sacrificio, de modo que “si para la violencia nos preparamos para el miedo, para la noviolencia hay que hacerlo para el sacrificio” (Kumar, 1948: 137). Ello se debe, también, a que en ningún momento promete Gandhi que la revolución noviolenta será rápida y sencilla, sino todo lo contrario, largo, complicada y exigente “pero (contará) con la ayuda de Dios” (Gandhi, 1983: 51).

Por último, en relación con la argumentación sobre la noviolencia, sólo resta ubicar la propuesta de la *ahimsa* gandhiana en relación con las dos clasificaciones que se presentaron en el epígrafe 3.1. El valioso trabajo del profesor Burrowes (1996) que analiza la estrategia defensiva de la noviolencia, detectó dos interesantes dimensiones a tener en cuenta para analizar dicha noviolencia. Como expuse más arriba, por un lado encontramos una noviolencia argumentada por motivos éticos o que responde a unos principios vinculados a un rechazo moral de la violencia o bien la elección de ésta se debe a motivos estratégicos fruto de una elección pragmática en un contexto dado. Mientras que por otro lado, como segunda dimensión, encontramos la dicotomía entre una noviolencia de máximos, que pretende un cambio sistémico y/o revolucionario. O bien, una noviolencia que no pretende un vuelco de tal calado a la que Burrowes denominó como reformista; es decir, que se dirige específicamente a modificar alguna situación o relación social *de facto* y/o *de iure* como, por ejemplo, la campaña de insumisión durante los años 80 en el Estado Español como mecanismo para presionar hacia una supresión del servicio militar obligatorio.

Pues bien, teniendo en cuenta la propuesta de clasificación del profesor Burrowes, y como él mismo ejemplifica al hablar de la Marcha de la Sal protagonizada por Gandhi (Burrowes, 1996: 101), la noviolencia del Mahatma se debe entender en términos de noviolencia ética, ya que su propuesta de

*ahimsa* no responde a ninguna elección puntual o estratégica sino en una profunda creencia en que “la noviolencia supone la fuerza más grande de la humanidad” (Prabhu, 1945: 126). En este sentido, y teniendo en cuenta la exhortación de Burrowes sobre la noviolencia, existe una evidencia clara en como el razonamiento de la opción noviolenta por parte de Gandhi se corresponde con una cosmovisión definida y marcada por ese concepto tan amplio que presenté anteriormente como es el de *satyagraha*. En este sentido, y como principal concepto ligado a él, emergerá la *ahimsa*. Ello se debe principalmente a la unidad entre medios y fines, la aceptación del sufrimiento: (*topasya* o auto sufrimiento), el posicionamiento de la ética como elemento estructurador, o el escrupuloso respeto a la verdad que emana de Dios (Bondurant, 1988: 38 y ss.), serán los motivos principales por los cuales la noviolencia gandhiana deberá entenderse en términos de noviolencia ética (Burrowes, 1996: 100).

En relación con la segunda dimensión sobre el alcance de la noviolencia, se debe ubicar a la noviolencia que imagina el Mahatma entorno a una propuesta de máximos que pretende cambios profundos en la estructura política y social. Buena prueba de ello es, sin duda, la movilización secesionista, democratizadora e igualitarista que, a través de la lucha noviolenta, organizó y promovió este activista y pensador político (Gandhi, 1999: 196 y ss.). Una voluntad de profunda transformación que encaja perfectamente con el diagnóstico que Gandhi realiza sobre, por ejemplo, las llamadas “sociedades avanzadas” (Giddens, 2010). Para el hindú, el sistema de producción capitalista y la democracia liberal han sido como los principales problemas cuya consecuencia más grave supone la fundación del Estado sobre la base de la violencia junto con una desigualdad política, económica y cultural como algo estructural (Gandhi, 1983: 53-55). En suma, el objetivo último del Mahatma, aunque sea algo relativo a la utopía, se orienta en la dirección de un cambio sistémico mundial ya que, como recoge Prabhu, “su mensaje y sus métodos van, esencialmente, dirigidos al mundo entero” (1945: 135). Y, para ello, Gandhi recomendará la elaboración y puesta en práctica de un “programa constructivo” (Ameglio, 2002: 254 y ss.)<sup>411</sup>.

---

<sup>411</sup>A propósito de esta cuestión, la del programa constructivo, cabe señalar como Burrowes incluyó esta cuestión como elemento para diferenciar entre tipos de noviolencia. Del mismo

Avanzando en esta misma línea de argumentación, se puede (y se debe) afirmar que la paz ocupa, en el seno del pensamiento gandhiano, un lugar central. Es por ello que el concepto de paz será considerado por Gandhi como un valor supremo ya que, como él mismo apunta, no es otra cosa que obedecer la palabra y la acción de Dios (1983: 132-134).

Más concretamente, la idea de paz que se desprende del pensamiento gandhiano, hace referencia al modelo de paz positiva que he presentado en el tercer capítulo. Es decir, a la ausencia de violencia estructural o, en palabras de Gandhi, como sinónimo de libertad, estabilidad, crecimiento económico y durabilidad (1983: 79). A lo que se le puede añadir, desde una perspectiva más genérica, como “la paz de la humanidad no está en compartimentos estancos” (Kumar, 1948: 171-172), en una alusión directa a entender la paz más allá de esa definición unidimensional a la que se ceñía la idea de paz negativa al entenderla como la mera ausencia de violencia directa y/o personal. En esta misma línea, por ejemplo, Gandhi sostendrá en todo momento la imposibilidad de un “verdadero desarme, una verdadera paz, mientras diversas naciones del globo se sigan explotando entre sí” (1999: 176). Así las cosas, la paz, para Gandhi, significa bastante más que la mera ausencia de violencia. Ésta supone un escenario último en el que “todos los hombres vivan como amigos y miembros de una misma comunidad” (Gandhi, 1948: 59).

Con todo esto, llegamos a la cuestión de la guerra, el antónimo de la paz negativa, cuestión a la que también prestó atención Mohandas Karamchand Gandhi.

En este sentido, Gandhi nunca negó la centralidad de la guerra en las relaciones entre estados e intra estados, considerándola, en gran medida, consecuencia de éstos. Sin embargo, su posición teórica en relación con el proceso bélico será tajante y radical al considerarla como la causa de que “el vicio haya ocupado el trono de la virtud” (Gandhi, 1983: 78). A partir de esta premisa, Gandhi parte de un pesimismo realista al observar, como se ha dicho, esa centralidad de la violencia y la guerra en las relaciones humanas. Sin embargo, su confianza en la potencialidad bondad del individuo<sup>412</sup> y en las consecuencias de actuar en virtud de la verdad, de la *satyagraha*, abren la

---

modo que introdujo, también, otras variables o dimensiones como el *timeframe*, los objetivos o el análisis del conflicto. Ver tabla 6.

<sup>412</sup> “El hombre es violento, pero en cuanto a espíritu es no violento” (Kumar, 1948: 129).



puerta a la esperanzada (y necesaria) paz. Aunque, y de eso toma buena cuenta, el camino a recorrer sea largo y difícil. Pero de ahí la virtud del *satyagrahi* (Gandhi, 1983: 32).

En suma, la guerra obtiene, en el seno del pensamiento gandhiano, muy malos dividendos. Ello se debe, como he apuntado anteriormente, a la menor utilidad de la violencia (que correspondería a los cobardes) respecto de la no violencia (relativo a los valientes, a los virtuosos) (Gandhi, 1983: 30). Y, a la imposibilidad de negar la guerra mediante otra guerra [“no creo que se pueda evitar la guerra participando en ella, de la misma manera que no creo que se pueda evitar el mal formando parte de él” (Gandhi, 1983: 89)]. Con todo, conceptos como el de guerra humanitaria serán para Gandhi una suerte de broma de mal gusto: “resulta increíble que aún haya personas inteligentes (e ilusos que se lo creen) que confíen en la influencia humanitaria de la guerra” (Gandhi, 1983: 88).

En definitiva, se puede afirmar como la definición crítica de la idea de guerra proviene principalmente de dos argumentos. Por un lado, como se ha visto, la constatación de lo dañino que se desprende del uso de la violencia (tanto a pequeña como a gran escala) y, por el otro, por el hecho de no obedecer a la lógica que emana de esa verdad divina a la que me he referido en reiteradas ocasiones como *satyagraha*. Una *satyagraha* que proviene de “un dios de amor y no de guerra” (Gandhi, 1983: 132).

Ahora bien, si como propuse en el capítulo anterior y en el epígrafe 3.2.3.1., centramos el análisis sobre la guerra en la cuestión de su justificación (en términos de *ius ad bellum*), el criterio de *iusta causa* resulta ciertamente útil como criterio de demarcación. En este sentido, y en relación con el pensamiento pacifista de Gandhi, resulta un elemento clave. Me explico.

Dentro de este esfuerzo que observamos en Gandhi en trasladar la teoría no violenta hacia la praxis que implica la política y las relaciones internacionales, podemos detectar como Gandhi hace referencia (aunque en muchos casos no sea explícita) a algunas de las justas causas; siendo conscientes de que en la teoría de Gandhi no hay lugar, *a priori*, para la guerra.

En todo caso, la acción que legitimará la *iusta* causa, deberá ser en clave noviolenta<sup>413</sup>.

La primera de las cinco causas justas es la legítima defensa. Gandhi se refiere a ella en varias ocasiones y aunque su respuesta es, y será, siempre negativa, podemos realizar algunos matices sobre todo en relación a la posible interpretación que podamos hacer de su visión sobre la noviolencia. Gandhi confía en la fuerza de la noviolencia, una noviolencia entendida como una actitud concreta ante la vida, nunca como un estado de pasividad. Por ello, podemos (y debemos) afirmar que en la doctrina gandhiana hay espacio para la legítima defensa. Eso sí, siempre que ésta se exprese en términos de noviolencia a través, por ejemplo, de las posibilidades que ofrece la desobediencia civil; siendo el perdón la mejor opción *a priori*. Del mismo modo, considero que se puede interpretar la segunda causa justa (la reacción por agresión indirecta) como derivada de ésta primera.

Sobre la cuestión de la guerra punitiva solamente podemos apuntar que la negativa de Gandhi vendría por su rechazo rotundo a la venganza o cualquier acción y/o actitud semejante: “un ejército de resistentes civiles debe estar exento de cólera y no tener intención nunca de venganza” (Gandhi, 1987: 32). Aunque se debe tener presente que la interpretación de la guerra punitiva como una venganza es una interpretación algo forzada (incluso errónea) del tercer supuesto del *ius ad bellum* de la TGJ. E incluso, una guerra punitiva que en realidad supone una *vendetta* pasará inmediatamente a ser considerada como injusta, como apuntó St. Agustín, al que he presentado como antecedente de la tradición del *iustum bellum*. Sea como fuere, Gandhi afirmará reiteradamente que en la guerra no hay beneficios para los vencedores (ni para nadie que en ella participe, dicho sea de paso) (Gandhi, 1948). De ello se puede deducir que no hay incentivos para realizar una guerra en virtud del principio de la guerra punitiva; que busca un beneficio como es el de lograr el restablecimiento del *status quo* o de aquello acordado entre las partes al firmar la paz. En este mismo orden de ideas, se puede volver a traer a colación otro argumento clave en Gandhi que reza de la siguiente forma: la imposibilidad práctica y teórica de

---

<sup>413</sup>Más adelante retomaré esta cuestión para poner de manifiesto como en Gandhi si habrá un lugar, aunque sea residual, para justificar la acción armada en términos, como se verá, de estricta legítima defensa.

lograr justicia (al intentar restablecer, por ejemplo, un daño causado anteriormente y no reparado) a través de la violencia.

En lo que a guerra preventiva se refiere, Gandhi acepta la acción preventiva, de hecho la promueve y la cree necesaria: “dominar la situación por delante” (Gandhi, 1983: 157). Ahora bien, como en el resto de justas causas, Gandhi se está refiriendo a una acción preventiva no violenta. Es decir, a través de la difusión de la doctrina de la no violencia, intentando reformar algunos sistemas de dominación que son causantes de episodios de violencia, en la articulación de una brigada pacífica y su estrategia o, incluso, entendiendo el desarme como una medida preventiva. Sea como fuere, lo que Gandhi no aceptará, bajo ninguna circunstancia, será el supuesto de una acción anticipatoria en términos bélicos.

Finalmente, llegamos a la cuestión de la guerra humanitaria. Esta quinta causa justa es la única a la que, como he adelantado más arriba, Gandhi se refiere de manera explícita. Una referencia directa que se expresa, como no podía ser de otra forma, negándola desde cualquier punto de vista, en base a la creencia de que no existe ninguna vertiente humanitaria en la guerra. El Mahatma se muestra aquí rotundo y explícito, llegando a llamar “bobalicones” a aquellos que crean que la guerra es capaz de defender un propósito humanitario (Gandhi, 1983: 88-89)<sup>414</sup>.

Con todo lo dicho hasta el momento, no debería resultar muy complicado entender como muchas referencias e investigaciones sobre Gandhi sitúan a la no violencia gandhiana en el extremo del pacifismo absoluto (Cady, 1984; Caedel, 1987; Ruiz Miguel, 1988; Holmes y Gan, 2005; entre otros). En la línea de considerar la guerra en su totalidad “como un camino bloqueado” (Bobbio, 1982: 33). Ahora bien, la puntual justificación que Gandhi realiza en algunos pasajes de algunas de sus obras nos obliga, aunque sea de forma excepcional,

---

<sup>414</sup>Realmente ilustrativo resulta, aquí, el posicionamiento de Gandhi contra el recurso a la violencia por parte de los aliados ante la ofensiva nacionalsocialista durante los primeros compases de la segunda gran guerra. Una controvertida recomendación ya que, si por un lado rechazaba la posibilidad de un auxilio internacional humanitario, por otro lado apostaba por soluciones contrapuestas en relación con el mismo principio de legítima defensa. En relación con esto último, señalaré por el momento, el distinto discurso en relación con la comunidad judía ya que a aquellas comunidades judías más débiles (con menos recursos defensivos) les recomendará la no violencia, incluso apostando por el suicidio colectivo; mientras que ante escenarios donde la comunidad judía podía articular una resistencia factible, renunciará a esa rígida no violencia apostando por recomendar una legítima defensa armada (Brock, 1981: 79 y Ruiz Miguel, 1988: 292).

a discutir sobre la cuestión; como la hipótesis de “la guerra como un mal necesario” de fondo (Ruiz Miguel, 1988: 87). En este sentido, y siguiendo lo apuntado por investigaciones y trabajos anteriores sobre Gandhi, como por ejemplo el de Peter Brock (1981: 79) o Howard Zinn (1971: 105), resulta necesario matizar la posición del pensamiento pacifista de Gandhi entorno a ese pacifismo rígido y absoluto.

Tal sospecha existe y se fundamenta en afirmaciones que realiza el propio Gandhi al aceptar, aunque sea de forma muy residual y excepcional, algunos supuestos en los que se podría (e incluso debería) aplicar la violencia en legítima defensa. Es decir, como pone de manifiesto el profesor Burrowes, “al contrario de una posible interpretación dogmática, Gandhi terminará considerando algunas circunstancias en la que está justificado matar” (1996: 111). Esta afirmación de Burrowes se puede ilustrar directamente cuando Gandhi, en referencia a la pasividad y cobardía, afirma rotundamente que prefiere la violencia al amilanamiento: “si tengo que escoger entre cobardía y violencia, prefiero escoger la violencia. (...) por ello hay situaciones en las que uno está obligado a defenderse incluso utilizando el recurso a la violencia (...). Preferiría que India recurriera a la violencia, al uso de las armas que no, de manera cobarde, actuara y permaneciera dando un testimonio inútil de su propia infamia” (Gandhi, 1983: 29). Afirmación que se contradice, por ejemplo, con la que sigue: “no admito el más mínimo recurso a la violencia para alcanzar el éxito. A pesar de toda mi simpatía y toda mi admiración por la nobleza de ciertas causas, estoy totalmente en contra de que se las defiendan por métodos violentos” (Gandhi, 1999: 122) ya que, “en definitiva, todo reside en los medios” (Gandhi, 1999: 121)<sup>415</sup>.

Situados ante esta complicada dicotomía existente en el seno del pensamiento no violento gandhiano, se genera una duda razonable acerca del verdadero

---

<sup>415</sup>Al respecto de esta cuestión, no he logrado despejar la incógnita de si Gandhi, al justificar la violencia en relación con la cobardía, realiza este ejercicio más como una crítica (o una forma de enfatizar dicha crítica) a esa suerte de pacifismo pasivo que encarnaría la tradición de la otra mejilla o, porque valorando ambas opciones, intuya mayores beneficios en la violencia que una reacción relativa a lo que he venido denominando como pacifismo pasivo (Ruiz Miguel, 1988: 94).

Lo que si debe quedar claro es como Gandhi, en realidad, afirmará en todo momento que la acción no violenta es mucho más activa que la violenta: “una persona que maneja armas (...) necesita reposar (...) por tanto está inactivo; no es así con el que está consagrado con la Verdad y la no violencia (...) que residen en el interior del hombre y trabajan tanto si estamos despiertos como dormidos (...)” (Gandhi, 1983: 122).

alcance de esa negativa a recurrir a la violencia<sup>416</sup>. Por un lado, como he venido apuntando, el rechazo al recurso a la violencia en el seno del pensamiento de Gandhi resulta un aspecto central y que deriva directamente de su idea de *satyagraha* dando forma al principio de *ahimsa*. En cierta manera, podemos considerar que esa noviolencia (como actitud o cosmovisión ante la vida) es algo que “lo impone la verdad” (Prabhu, 1945: 126), esa verdad que tiene forma de *satyagraha*. Con todo, *a priori* a tenor del discurso gandhiano, no existe justificación alguna que habilite el recurso a la violencia y la guerra. El concepto de *iusta causa* en todo caso se deberá interpretar siempre en términos noviolentos.

Ahora bien, como he apuntado más arriba, se puede observar cómo esta condena absoluta de la violencia admite, según el propio Gandhi, algunas excepciones (Ruiz Miguel, 1988: 292)<sup>417</sup>. Lo que nos obliga a desplazar la supuesta posición de pacifista absoluto hacia propuestas más cercanas al *pacif-ism*; entendiendo que, quizás, el testimonio de Gandhi sea el más pacifista dentro de la tradición del *pacif-ism*. Volveré a ello más adelante, dentro de este sexto capítulo al ocuparme de las alternativas de defensa y la cuestión de la *defense policy*.

## **6.2. Swaraj o autonomía del individuo frente al poder y la autoridad: la recuperación de la “servidumbre voluntaria” como fundamento del poder.**

La visión sobre el poder, y por ello el Estado, es en Gandhi ciertamente transformadora y revolucionaria. Como punto de partida, se puede tomar la contundente crítica al modelo de organización política, económica y social occidental. Una crisis humana de la cual responsabiliza la centralización del monopolio de la fuerza en el Estado y, junto a ello, el sistema de explotación capitalista (Gandhi, 1983: 55). En este sentido, no son escasas las críticas al modelo de civilización occidental; como si se tratase de una impugnación

---

<sup>416</sup>En cierta manera, la situación no es nueva. Como hemos visto a lo largo del extenso segundo bloque muchos son los ejemplos en los que, partiendo de una radical posición de pacifismo absoluto, se termina aceptando algunas excepciones al recurso a la violencia. Sirva de ejemplo lo expuesto alrededor de la figura de Erasmo de Rotterdam en el epígrafe 4.1.3.1.

<sup>417</sup>Ciertamente ilustrativa resultan aquí las explicaciones públicas a través del rotativo *Young India* que dio Gandhi en relación con su participación en la Guerra de los Boers. En relación con esta cuestión y, más allá de arrepentimientos hacia lo sucedido, cierto es que, como en ante otros escenarios, el Mahatma terminará justificando el recurso bélico y, en este caso, su participación el mismo (Gandhi, 1983: 46-49).

global. En palabras de Gandhi, este moderno modelo de civilización ha sustituido a Dios por el dinero, por la capacidad de acumulación de capital (Parekh, 1989: 11). Crítica, que a su vez, sirve a la causa antiimperialista frente a la ocupación británica de la nación hindú. Sobre este último punto, y a la vista del diagnóstico de Gandhi, existe una triple vertiente de la dominación británica que convierte a los hindús en *englishmen*. En primer lugar, una dominación política que, junto a una dominación económica, termina dando lugar también, a una dominación cultural. Lo que se traduce, como señala Parekh, en “injusticia política, explotación económica y homogeneización cultural” (1989: 35). Dicho de otra forma, Gandhi criticará con dureza “la obsesión por la capacidad coercitiva del Estado”, “la excesiva industrialización” y “la ausencia de un compromiso moral propio y (para) con el resto” (Parekh, 1989: 110). Y será precisamente sobre la base de esta conjunción de elementos de crítica a lo que podríamos llamar como un materialismo político, económico y cultural que Gandhi fundamentará su discurso sobre el Estado y el poder<sup>418</sup>. Una idea de poder que en Gandhi nunca dejará de ser central en el sentido de la “necesidad de una unidad política” que permita “la expresión de la verdad a través de la participación del pueblo” lo que supone, en última instancia”, entender “la desobediencia civil como el depósito (último) del poder” (Gandhi, 2002).

Según lo dicho, llegamos al principal argumento gandhiano sobre esta cuestión: la idea de *swaraj* (autonomía) como otra consecuencia, junto con la *ahimsa*, de la *satyagraha*. Un elemento clave de la filosofía política gandhiana que hace referencia, como veremos, a un doble nivel de autonomía: personal, en referencia al individuo que forma parte de una estructura social o comunidad, y política (o colectiva) que hace referencia al autogobierno en el contexto del movimiento de independencia de India en el seno del imperio británico (Gandhi, 1983: 53). Aunque ambas esferas están, en la obra de Gandhi, ciertamente interrelacionadas, el razonamiento que realiza el Mahatma

---

<sup>418</sup>En relación con esta cuestión, resulta muy ilustrativa la explicación de Naidu (2006: 13) en la que afirma como “el único *ism* que supone un verdadero contrapunto a todos los ideales, objetivos y realidades de la industrialización y el materialismo es el gandhismo”. Por ello, y aunque más adelante presentaré las aportaciones de Gandhi a este debate, su oposición a la economía de masas, al desarrollo de un complejo militar industrial, a una política nacional imperialista, a la burocratización de las relaciones sociales, a la producción en masa y la economía desregularizada de mercado, etc. De esta forma, Gandhi presentará alternativas a esta serie de defectos que según el Mahatma caracterizan la economía y la política de las llamadas sociedades avanzadas (Naidu, 2006: 21).

sobre la cuestión de la autonomía comienza por la vertiente individual para (re)tomar, a la postre, el debate sobre el autogobierno de la India, con una actitud claramente auto determinista, como una consecuencia lógica de todo ello (Arias, 1995: 51-56). La *swaraj* como principio político, aparece en el pensamiento de Gandhi como un derivado de su principal argumento: la *satyagraha*. Pues bien, bajo el paraguas de esa fuerza de la verdad que supone la *satyagraha* (Gandhi, 1962) emerge un principio rector en relación con el papel del individuo en el seno de toda comunidad y, a su vez, el rol de la comunidad en el contexto de una nación. Este principio estructurador se puede traducir en la autonomía del individuo que Gandhi entiende que reside en todos y cada uno de nosotros. Una autonomía que se erige frente a todo poder que no provenga precisamente de la propia persona. De ahí que, conceptos como el de autosuficiencia (que también tendrá una traducción en el ámbito de lo económico), autogestión y autonomía terminen por conformar la definición de la idea de *swaraj*. Concepto fundamental de la filosofía gandhiana que tendrá como principal traducción en el terreno de lo político en una clara apuesta por la descentralización del poder (Gandhi, 1938). Una consecuencia que se puede observar en el *Programa Constructivo*<sup>419</sup> que elaboró Gandhi como referente para la acción política de la India que tendría como objetivo último, lograr “una anarquía ilustrada en la que cada cual fuera su propio legislador” (Reyna, 1999: 79)<sup>420</sup>. Y, como consecuencia de todo ello, una propuesta de independencia de la India, al hilo de lo apuntado anteriormente. En conclusión, si la *satyagraha* se presentaba como el pilar fundamental de la filosofía gandhiana, la *ahimsa* se erigía como principal consecuencia (en términos de acción política pero también como marco moral de referencia), este tercer elemento, la *swaraj*, como autonomía o autosuficiencia, cierra el tercer vértice del triángulo gandhiano (Parekh, 1988: 117).

Siguiendo con este mismo orden de ideas, una de las principales consecuencias se refiere a una conceptualización alternativa en la línea de lo que habían apuntaron anteriormente Étienne de la Boétie y Henry David

---

<sup>419</sup>En varias ocasiones, se ha considerado el Programa Constructivo como una “guía para *satyagrahis*” (Bondurant, 1988: 17).

<sup>420</sup>Reaparecen aquí elementos que ya se habían apuntado anteriormente por autores como De la Boétie, William Penn, Thoreau o el mismo Tolstoi; entre otros. Todas ellas aportaciones precedentes al testimonio de Gandhi. Reflexiones anteriores que no solo se refieren a la cuestión de la obediencia voluntaria y la posible desobediencia civil sino que trabajan, también, sobre la cuestión de la autonomía del individuo frente a los poderes del Estado.

Thoreau. En este sentido, Gandhi apuesta por una legitimación del poder al margen del paradigma liberal que sostiene la legitimidad en base al ajuste de ésta a criterios legal-rationales (Weber, 2003: 85). Por el contrario, la idea de legitimidad proviene, como no podía ser de otra forma, de la adecuación de la autoridad (y de lo que ella se desprende) a los principios que emanan de la *satyagraha* (respeto a la verdad de Dios, encaje con el amor que de Dios se desprende, no violencia, justicia social y, por ello, ausencia de excesivas desigualdades<sup>421</sup>, entre los elementos principales).

Al mismo tiempo, y como consecuencia de ello, el concepto de poder queda resituado en el contexto de la teoría política de Gandhi. Así las cosas, el poder (tanto desde su perspectiva social como desde su vertiente política) se define como un atributo que es otorgado por parte de la ciudadanía. O lo que es lo mismo, y situados en el contexto del discurso y la movilización política protagonizada por Gandhi, debemos entender que “no es que los ingleses hayan tomado la India, sino que nosotros (los hindúes) se la hemos entregado”<sup>422</sup> (Parekh, 1988: 16). Con todo, el poder en Gandhi se configura no como un proceso de dominación que iría de arriba-abajo, sino como la cesión de la voluntad, siguiendo precisamente el itinerario contrario. O lo que es lo mismo, un poder basado en el “*voluntary service*” (Sharp, 1979: 3)<sup>423</sup>. Con todo, la principal consecuencia de esta redefinición del concepto de *autoritas* se halla

---

<sup>421</sup>La posición de Gandhi sobre esta cuestión es ciertamente ambigua. Ello se debe a que, como estamos viendo y veremos más adelante, ni acepta un escenario de igualdad absoluta, ello supondría renunciar al principio básico de *swaraj* (autonomía individual). Pero tampoco verá con buenos ojos a aquellas comunidades o sociedades caracterizadas por niveles extremos de desigualdad. Con ello, podemos considerar que lo que realmente estará defendiendo Gandhi será un modelo en el que, al menos, existan unos mínimos socioeconómicos por debajo de los cuales no deberíamos encontrar a ningún ciudadano. Lo cual nos invita a pensar en una cierta intención redistributiva en el seno del pensamiento político gandhiano. Un objetivo que, dicho sea de paso, encaja con su posicionamiento político en clave socialdemócrata; como veremos más adelante.

<sup>422</sup>Referencia que nos remite, sin lugar a dudas, al diagnóstico elaborado por De la Boétie cuando afirma que “es el pueblo el que se esclaviza, el que se corta el cuello (...) y abandona su libertad” (1986: 12). Y, de la misma manera que Gandhi, el francés ya encontró la solución a esta servidumbre; una solución que pasaba, simplemente, por “no servir para poder ser libres” (De la Boétie, 1986: 15).

<sup>423</sup>En relación con la cuestión del poder y de las diversas fuentes y pilares sobre los cuales éste se va edificando, Lagos Matus, sin dejar de considerar que en “todos los sistemas sociales y políticos de tipo jerárquico existe una cooperación y sumisión voluntaria” (1983: 40), sostiene que estos se asemejan a los que apuntará, décadas más tarde, el *peace researcher* Gene Sharp. Dado que este último autor forma parte, como ya he señalado en varias ocasiones, de este tercer bloque del trabajo y, además, que la teorización sobre las fuentes y los pilares del poder a él le pertenece; me ocuparé de ello más adelante. Sirva, por el momento, apuntar a la obvia conexión entre ambas referencias; la de Gandhi y la de Sharp. Una vinculación que va más allá de la simple teorización sobre el poder, la autoridad y la servidumbre voluntaria.



en esa relación directa que acontecerá con la idea de desobediencia civil. Me explico.

Si se tiene en cuenta esta conceptualización del poder por parte de Gandhi, donde el proceso político y social no se basa en una obediencia racional sobre la base de ningún pacto o consentimiento legal, sino en relación a una servidumbre voluntaria, no es de extrañar que la “desobediencia civil termine considerándose como el depósito último del poder por parte del pueblo” (Gandhi, 2002: 257). Una desobediencia civil que se debe interpretar más allá del derecho como una actitud ante lo político, lo social y, también, lo económico, en tanto que mecanismo para combatir lo injusto, en relación con esa cosmovisión ligada a la idea de *satyagraha* (Falcón y Tella, 2000: 449). Es decir, en consonancia con la verdad y la fuerza de Dios, siguiendo con la doctrina gandhiana. Aun así, tampoco se puede obviar como la desobediencia civil en Gandhi es también un mecanismo de acción, lo veremos más adelante, en el sentido de promover el incumplimiento de una ley injusta asumiendo la sanción: “la no violencia no es una débil sumisión a la voluntad torcida del malhechor sino que implica poner todas las fuerzas contra la voluntad del tirano” (Reyna, 1991: 76).

En suma, Gandhi va a proponer una distinta relación entre ley y justicia. De esta forma, como se ha apuntado, si el paradigma de la democracia liberal se basaba en el Estado de derecho al proclamar el principio de legalidad como principio de legitimidad y, si se quiere, como el contenido mismo de lo que se debe entender por justicia (siendo justo lo que previamente es legal). El pensamiento pacifista de Gandhi va a modificar esta relación situando la justicia por encima de la ley: de modo que lo legal deberá (o debería) ser anteriormente justo. Una reordenación que se realizará, como se ha visto, desde postulados *iusnaturalistas* en base a esa consciencia moral basada en la *satyagraha*. Y, por ello, la ley quedará desplazada a un segundo plano capaz de ser juzgada y analizada por cada uno de los miembros de la comunidad; se abre así la puerta a la desobediencia y la objeción de conciencia siempre que una ley se interprete como injusta.

Finalmente, y para finalizar con este epígrafe sobre el concepto de poder, autoridad y la idea de Estado, resta ocuparse precisamente de esta última cuestión. Un último elemento que se refiere a debates más relacionados con el

diseño institucional y la distribución efectiva del poder que con conceptualizaciones teóricas de éste.

En este sentido, más allá de ese anarquismo cristiano que heredó de Tolstoi (Rolland, 2010), Gandhi se muestra confiado ante la utilidad de las instituciones públicas (Power, 1969: 10), siempre y cuando estas instituciones públicas, estén al servicio de la comunidad y respeten los principios que emanan de la *satyagraha*, la *ahimsa* y la *swaraj* (Cortright, 2010: 25 y ss.). Es decir, siempre y cuando el Estado sea garantía de *sarvodaya*<sup>424</sup> o en su defecto sea una herramienta más para remar en esa dirección. Según esto, tres son las funciones que debe realizar el Estado: (i) “proteger y fomentar la vida en común basada en la verdad”, (ii) dejar la suficiente autonomía al individuo, tanto desde la perspectiva económica como desde la política<sup>425</sup>, (iii) participar en la construcción del bien común de forma desinteresada; lo que Gandhi llamará *anasktiyoga*. Ni que decir tiene que para ello, la mejor manera de lograrlo es a través de la no violencia (*ahimsa*) ya que ésta garantiza mejores resultados y un mejor arreglo con la cuestión moral (Power, 1969: 11), con la intención última de lograr humanizar el poder (Gandhi, 1962: 31-32).

Una humanización de las estructuras de poder que debería permitir una triple transformación económica, política y, finalmente, cultural. Se intentaba implementar el ideal económico, político y cultural basándonos en los conceptos que encontramos en las enseñanzas del Mahatma (Naidu, 2006); de la misma forma que Rawls defendía la posible implementación de su *Derecho de Gentes* fundamentado en la utopía realizable o “utopía realista” (2001: 150). Con todo ello, esta reforma del poder político tiene como objetivo prioritario la *sarvodaya*, ese bienestar común o universal que pivota, principalmente, sobre cuatro ejes prioritarios: (i) un sistema productivo y económico justo que no genere excesivas desigualdades, (ii) la garantía real de que todo miembro de la comunidad tenga cubiertas sus necesidades básicas<sup>426</sup>, (iii) la verdadera

---

<sup>424</sup>Se puede traducir literalmente como “bienestar universal”.

<sup>425</sup>Vuelven a aparecer, aquí, elementos que matizan la posición de Gandhi. Como consecuencia de esa autonomía individual se produce un efecto doble, se puede entender que, en relación al aspecto económico, haya que aceptar (dentro del mensaje gandhiano) elementos liberales en relación a la autonomía, a la postre, del mercado. Volveré a ello en el siguiente epígrafe.

<sup>426</sup>Este elemento, al que Galtung se volverá a referir más adelante (2003), resulta clave para entender también la construcción social del conflicto en el seno de la teoría política de Gandhi. Unas necesidades básicas que se refieren, principalmente, a dos cuestiones relacionadas entre

existencia de una libertad política (en términos, si se quiere, de *swaraj*), y (iv) el enriquecimiento intelectual y cultural (Naidu, 2006). Así las cosas, y tras detectar la incompatibilidad del modelo político occidental con estas verdaderas prioridades morales y espirituales (Parekh, 1988: 112), Gandhi apostará por una doble solución en el sentido de: construir una alternativa al modelo imperante que, a su vez, logre poner fin a la dominación inglesa. En definitiva, un modelo que garantice una democracia real el cual asegure que los más débiles tengan la misma posibilidad que los más fuertes sobre la base de la noviolencia (Kumar, 1948: 143).

Para ello, Gandhi, piensa en una revolución en clave de anarquía ordenada (o anarquía ilustrada). Con ello apuesta por la existencia de un mínimo de orden, en referencia al poder político<sup>427</sup>, que sobre la base de la noviolencia y bajo el amparo de la *satyagraha* construya una alternativa basada en la igualdad, la justicia social, la confianza y la cooperación. Se trata, aquí, no sólo de una (re)construcción del sistema político e institucional, sino también de una resocialización cultural en base a: la verdad (*Satya*), el amor (*prema*), el servicio (*seva*)<sup>428</sup>, bienestar universal (*sarvodaya*), autonomía (*swaraj*) y, como no podía ser de otra forma, noviolencia (*ahimsa*) (Naidu, 2006: 57-61). Unos objetivos que tomarán forma, en el mensaje de Gandhi, a partir del modelo de las “aldeas *panchayat*” (Parekh, 1988: 114 y ss.).

Estas aldeas comunales, de pequeño tamaño y auto-gestionadas serán presentadas por el Mahatma como guía para esta reforma completa del sistema político, social y cultural que él mismo propone. Más concretamente, este proyecto se basa en las siguientes características (Parekh, 1988):

- i. La elección, por parte de la población alfabetizada (que generalmente no solía ser muy numerosa) de cinco cargos electos; elegidos anualmente.
- ii. Existencia de una división de poderes con arreglo a la centralidad de los argumentos morales (como la fraternidad universal) y, también, como garantía de ellos.

---

sí. Por un lado la cuestión de las necesidades biológicas (o genéticas) y, por el otro, las necesidades sociales y psicológicas (Burrowes, 1999: 42-63).

<sup>427</sup>Un poder político que nunca deberá entenderse como un fin en sí mismo, sino como un medio para lograr otros objetivos (Gandhi, 1987).

<sup>428</sup>Entendido de la misma forma que esa virtud cívica de participación que anida en el seno de la tradición republicana (Fraga, 1970).

- iii. Ordenamiento territorial de abajo a arriba, sucesivamente por coronas. Es decir, si la unidad mínima es la aldea *panchayat*, un primer nivel de agrupación de éstas daría lugar a la comarca (*talukas*), luego distritos y, finalmente, provincias. Todas estas unidades con representación política garantizarán esa autonomía política (*swara*) junto con el principio de mutua colaboración (*swadeshi*).
- iv. Al mismo tiempo, Gandhi establece la necesidad de un gobierno central con capacidad y autoridad para gestionar las relaciones entre las distintas aldeas, distritos, provincias y, evidentemente, los habitantes que forman parte de ellas. En este punto, tres son las recomendaciones (puntualizaciones) de Gandhi para una buena implementación de su sistema de distribución territorial:
  - a. La confianza en la autoridad moral de la verdad (*Satya*) por encima de la dominación a través del monopolio de la fuerza.
  - b. El deseo de que ello no suponga una excesiva burocratización. Algo que considera viable ya que el “*decisión-making process* está claramente descentralizado” (Parekh, 1988: 115).
  - c. No elección directa más allá de la representación de las aldeas. Aunque no por ello se trata de una organización jerarquizada. En este sentido, se debe entender el entramado institucional como una “unidad de unidades” (Parekh, 1988: 114): “la vida no debe organizarse de forma piramidal sino como la suma y colaboración de diversas esferas de distribución del poder” (Gandhi, 1938: 28).
- v. Por último, y como propuesta alternativa al modelo clásico de fuerzas y cuerpos de seguridad del Estado, Gandhi teoriza sobre la creación de unos soldados noviolentos, si se me permite la *contradictio in terminis*, a la que llamará “brigada pacifista” y que tendrían la función de sustituir a la policía (Gandhi, 1983: 157)<sup>429</sup>.

En conclusión, Gandhi diseña la reconstrucción del sistema político, social y cultural en base a un innegociable marco ético y moral (la *satyagraha* y la *ahimsa*), en consonancia con una idea de poder político y social que reposa en la libre voluntad del individuo. Precisamente por ello, la autonomía del ciudadano se convierte en un elemento central (*swara*). Sea como fuere, la

---

<sup>429</sup>Volveré a ello más adelante, cuando aborde la cuestión de la política pública de defensa que corresponde con la cuarta dimensión a explorar en cada uno de los autores.

intención de Gandhi no es otra que la de establecer una verdadera democracia capaz de mejorar el modelo de democracia liberal que se empezaba a consolidar contemporáneamente a la vida del Mahatma. Una verdadera democracia construida sobre una correcta educación de las masas que promueva el autocontrol, la autorregulación y las buenas relaciones entre ciudadanos para que la autoridad no deba recurrir al abuso y/o al monopolio de la fuerza<sup>430</sup> (Prabhu, 1961).

### **6.3. Democracia, igualdad y justicia social universal como consecuencias de la *satyagraha*.**

Por lo que respecta al programa político (*issue* socioeconómica) del mensaje gandhiano ya se han apuntado algunas ideas o, mejor dicho, tendencias y objetivos. En este sentido, y de forma introductoria, resulta fácil de sostener, por el momento, la preocupación de Gandhi por la existencia de una mínima garantía de justicia social que pueda sostener un sistema económico en el que todo individuo tenga garantizadas las necesidades básicas para la supervivencia. Con todo ello, la hipótesis de partida no es otra que la de considerar a Gandhi como un teórico político de mentalidad socialdemócrata y ubicado a la izquierda del espectro político. Sin embargo, existen algunas matizaciones y algunos elementos importantes sobre el debate socioeconómico en Gandhi que deben ser analizados con más detenimiento.

Un buen punto de partida para explorar el debate económico y social en la teoría política de Gandhi puede ser su diagnóstico sobre dicha situación en el contexto de esa consolidación del Estado liberal democrático y del modelo económico basado en el capitalismo de mercado. En este sentido, y como vengo apuntando durante el presente capítulo, la crítica de Gandhi hacia ese “materialismo económico, político y cultural” (Naidu, 2006: 11) impugnará la totalidad del sistema sin olvidar ningún aspecto. Así las cosas, Gandhi mostrará su animadversión hacia la economía de masas por ser excesivamente centralista y con unos resultados abrumadoramente desiguales entre la población; sospechará de ese desarrollo tecnológico que deshumaniza y ayuda

---

<sup>430</sup> En realidad, la democracia y la noviolencia serán en Gandhi elementos que aparezcan intrínsecamente ligados; tal y como vengo exponiendo durante todo el capítulo. De esta manera, “los Estados que se dicen democráticos deben convertirse irremediabilmente a la noviolencia” (Gandhi, 1999: 208).

también a aumentar las desigualdades a escala global; censurará abiertamente el papel económico (y también cultural) del complejo militar industrial; censurará el expansionismo imperialista que aún mantenían las grandes potencias durante la primera mitad del siglo XX y, por último, alertará del peligro que conlleva una burocratización de lo político en tanto que deshumaniza la toma de decisiones colectivas y, por ello, lo aleja de la *Satya*, lo aleja de la verdad.

En realidad, el programa político de Gandhi va a sostener, en todo momento, la importancia de la justicia social en base a la igualdad (y por ello inexistencia de una exagerada distribución desequilibrada de recursos) como elementos clave desde el punto de vista de los objetivos políticos, económicos y sociales. De hecho, la igualdad económica en Gandhi supone un argumento que, aunque con algún límite<sup>431</sup>, se establece como central y se considera una condición para, entre otros objetivos, poder combatir la hambruna (elemento generador de violencia estructural) y, con ello, humanizar el sistema productivo. El principio de igualdad económica en Gandhi se presenta como: (i) la base para una futura independencia de la India; (ii) una importante herramienta para la desaparición del conflicto capital-trabajo; (iii) condición para establecer un gobierno no violento; y (iv) un elemento de prevención de conflictos y, por ello, de potenciales escenarios de guerra<sup>432</sup>.

Así las cosas, su receta en clave de política económica tomará como modelo las sistema productivo originario de la India basado en una industria artesanal, también presentado como industrias *khadi*<sup>433</sup> (Gandhi, 2002: 258). De esta forma, a través de este modelo productivo, Gandhi intentará influir en la

---

<sup>431</sup>“(…) no soy socialista, no quiero desposeer a nadie de sus bienes” (Gandhi, 1999: 185). Aunque, por otro lado, el Mahatma terminará aceptando que “hay que reducir en justas proporciones las fortunas de ciertos ricos” (Gandhi, 1999: 187). Lo que podría situar a Gandhi en la órbita de las propuestas socialdemócratas de corte redistributivo.

<sup>432</sup>De ello se puede deducir una apuesta clara, por parte de Gandhi, hacia una concepción del conflicto en términos galtunianos (volveré a ello más adelante), al entender la violencia más allá del paradigma clásico que hace referencia a la violencia directa e introduciendo elementos característicos de lo que se ha venido denominando como violencia estructural: “si el crimen tiene la causa en la pobreza (…) no perseguiré el crimen, sino la pobreza” (Parekh, 1998: 132). En esta misma línea, la estabilidad y el desarrollo (junto con la felicidad y la libertad) serán, en el discurso de Gandhi, elementos clave para la paz (Gandhi, 1983: 78-79); lo cual nos inserta más, si cabe, el concepto de paz positiva en el seno del pensamiento gandhiano.

<sup>433</sup>*Khadi* era el nombre que recibían las pequeñas cooperativas que se dedicaban a la elaboración de tela rústica hilada mediante un proceso de elaboración artesanal. Estas pequeñas agrupaciones preindustriales, proliferaron por todo el territorio hindú, llegando a ser el principal motor económico de la región. Es por ello que Gandhi, en más de una ocasión, las presentará como uno de los símbolos de la “humanidad hindú” (Gandhi, 2002: 259).

estructura social y económica de la India en el sentido de una mayor descentralización de la producción. El objetivo era conseguir mayores cotas de igual distribución de recursos con la intención de garantizar así un reparto equitativo de las necesidades básicas<sup>434</sup>, “de lo necesario para vivir” (Gandhi, 2002: 260). Estas industrias *khadi* van a permitir “extender la no violencia a la economía” (Gandhi, 1999: 184), lo que significa “nada menos que la toma en consideración de los valores morales para fijar reglas en el comercio” (Kumar, 1948: 71). En definitiva, una reforma económica, en clave *satyagraha*, que pretende poner fin a un materialismo, consumismo y una desigual abundancia características de los principales mercados y las más destacadas economías capitalistas, ya que “no queremos imitar a occidente” (Gandhi, 2002: 261). Aun así, junto a este sistema de producción descentralizado, Gandhi prevé, también, la coexistencia con alguna grandes industrias (centralizadas y nacionalizadas) para cubrir la demanda de aquellos bienes que sólo pueda garantizarse de esta forma.

Así las cosas, a partir de 1930, en lo que será su última etapa productiva, Gandhi modificará significativamente esa propuesta de mantenerse alejado de políticas excesivamente intervencionistas (fruto de unas, quizás exageradas, esperanzas depositadas en la acción y reacción de los individuos, en términos de *satyagraha*). De esta forma, Gandhi optará por teorizar, promover y apoyar un papel distinto por parte del Estado. Una propuesta distinta, en términos de que éste “asuma un mayor rol proactivo (...) en relación con la cuestión social y la promoción de la justicia (...) ya que no todo se puede solucionar desde lo moral o espiritual” (Parekh, 1989: 118-119). Por lo tanto, el Estado deberá tener preocupación, y actuar consecuentemente, en lo que hace referencia a la justicia social y económica. Lo cuál en el lenguaje gandhiano se llamará *yajna* y podrá llevarse a cabo a través de un sistema impositivo de distribución de la renta (*zamindari*) y una reestructuración de la productividad y la propiedad.

Para ello, y bajo el paraguas de la doctrina del “a cada cual según sus necesidades” (Gandhi, 1999: 188), Gandhi apuesta por una estrategia basada en tres pilares fundamentales. Por un lado la contención de la producción y, con ello, también del consumo. Una producción que debe estar estrictamente

---

<sup>434</sup>“dada la demanda, no hay duda que la mayor parte de nuestras necesidades pueden ser cubiertas por nuestras aldeas” (Gandhi, 2002: 261).

vinculada y planificada para cubrir las necesidades básicas, lejos de la opulencia y el consumo de masas de las economías de mercado (Naidu, 2006: 14-16); y, que tenga como objetivo, la consolidación de una autosuficiencia económica. En segundo lugar, Gandhi desconfía abiertamente del exceso de políticas de bienestar basadas en un modelo de Estado asistencial que opera con la lógica de la caridad como principal herramienta: “el peligro de la caridad es que fomenta la dependencia y, así, resulta una solución hipócrita” (Gandhi, 1999: 191). Por el contrario, Gandhi piensa en un sistema que incentive el desarrollo individual, también desde un punto de vista económico. Aspecto que no es más que la aplicación del principio de la *swaraj*: “no habrá que dar más masajes, sino masajes más sabrosos” (Gandhi, 1999: 190)<sup>435</sup>. Unas afirmaciones que, paradójicamente, acercan a Gandhi a posiciones liberal-conservadoras. Y, en tercer y último lugar, la propuesta de Gandhi incorpora una serie de recomendaciones a la población, orientada en función del status o la clase social. De esta manera, en relación con las clases altas y propietarios, opta por promover una conciencia altruista en el sentido de “tener menos para que todos tengan más” (Kumar, 1948: 186); en relación con las clases medias, apuesta por una política de contención del consumo (y por tanto de la avaricia) en el sentido de que la satisfacción se sitúe en la cobertura de las necesidades; se vuelve así a lo que sería propio de la tradición liberal. En cambio a las clases más desfavorecidas les recomienda la no violencia como forma de lucha y presión, en la dirección de un cambio sistémico, con el objetivo último de lograr un “igualamiento de estatus” (Gandhi, 1973: 54). Muestra, así, su vis liberal social, como vimos anteriormente.

En conclusión, se puede afirmar como existe, en Gandhi, un ideal económico; una propuesta en relación con el debate sobre el sistema económico y su influencia en la estructura social; un ideal de economía que, como se ha visto, parte de una contundente crítica al modelo productivo occidental basado en una excesiva industrialización y una “tecnologización” de la economía y la sociedad, para ofrecer una alternativa basada en la promoción de las economías de autosuficiencia, un cierto regreso a sistemas de producción artesanal, para lograr una contención de ese consumo materialista exagerado.

---

<sup>435</sup>Gandhi utiliza aquí una metáfora para ilustrar el mal funcionamiento y los insatisfactorios resultados de un Estado excesivamente proteccionista (en sentido asistencialista), comparando esos masajes de la cita con políticas de caridad en lugar de realizar acciones de promoción (cooperación) para el desarrollo.



En definitiva, un modelo que esté más cerca de la humanidad y la madre tierra (Naidu, 2006: 26). Ahora bien, como se ha ido viendo, lo cierto es que la posición de Gandhi en relación con el debate económico y social resulta ciertamente heterogénea. En este sentido, y sin negar la mayoría de conexiones con una doctrina que podríamos calificar de socialdemócrata, hemos visto cómo, lejos de posiciones socialistas, Gandhi va a coincidir, en algunas cuestiones como el miedo a un excesivo Estado del Bienestar, con unos postulados que, trasladados a las ideologías propias de Occidente, serían compatibles con un liberalismo muy ortodoxo e incluso con pinceladas liberal-conservadoras. En suma, entendemos que ubicar a Gandhi en torno al modelo socialdemócrata no es un error, no obstante, como he tratado de demostrar, resultará una afirmación con matizaciones necesarias.

En otro orden de cosas, pero dentro de este mismo epígrafe, resta por abordar el concepto o la idea de libertad en el seno del pensamiento gandhiano. Una cuestión a la que me he referido de forma colateral al analizar, entre otros, los conceptos de *ahimsa* y, sobre todo, el contenido teórico de la *satyagraha*. En esta línea, se puede afirmar que en el pensamiento político de Gandhi existe una cierta vinculación con una conceptualización de libertad liberal radical por un lado, y además, referencias explícitas a entender la libertad según el significado que ésta adquiere en el imaginario republicano. Pero vayamos por partes.

Primeramente, y en relación con ese posicionamiento del discurso gandhiano vinculado al liberalismo radical, se debe poner de relieve la estrecha vinculación entre la libertad del individuo (como un efecto más de la *swaraj* gandhiana) y la importancia de la igualdad entre individuos; a la que he hecho referencia más arriba. Y es que en realidad, el modelo de democracia liberal no es para Gandhi una verdadera democracia (Parekh, 1989: 116). Ello es debido a que éste ha optado por fórmulas tendencialmente liberal conservadoras, y es un modelo que se ha construido exclusivamente sobre la base del principio de libertad individual. Una libertad individual que, a la postre, quedará estrechamente ligada a las relaciones económicas en el seno del mercado capitalista y, por ello, al derecho de propiedad. Por tanto, la igualdad que reclama Gandhi, con la misma insistencia que la autonomía del individuo (Gandhi, 1983), supone un elemento más de esa verdad metafísica (y también

metapolítica) que reside en el interior del concepto de *satyagraha* (Parekh, 1989: 114). Un concepto central, el de *satyagraha*, que nos terminará remitiendo, también, a una idea de libertad republicana en el seno del pensamiento gandhiano.

Como introduje en el capítulo anterior, la idea de libertad republicana pivota alrededor del concepto de *civitas*, haciendo referencia a la construcción social de la ciudadanía y a todo lo que de ello se deriva. Pues bien, la libertad en el pensamiento gandhiano, adquiere también una dimensión republicana en el momento en el que una de las leyes de la *satyagraha* hace referencia al “principio de participación y acción política” de oposición a la injusticia política, social y económica (Gandhi, 1962: 30). De esta forma, este fundamento de la *satyagraha* gandhiana basado en una activa participación en los asuntos públicos, desde la autonomía personal de cada individuo (*swaraj*)<sup>436</sup>, nos acerca la idea de libertad en Gandhi al paradigma republicano. Más aún si tenemos en cuenta las consecuencias de la no violencia (*ahimsa*) como manera de estar en el mundo; entendiendo como posible parte de esa idea de virtud republicana la desobediencia civil como base del proceso político. Podría suponer un punto de encuentro entre *iusnaturalismo* del liberalismo doctrinario y la visión republicana del proceso político, siempre y cuando dicha desobediencia civil se lleve a cabo contra una situación injusta que dañe, precisamente, los fundamentos de dicha república.

Por último, antes de finalizar con el presente epígrafe, considero oportuno abordar la relación de Gandhi con la ideología política socialista, siguiendo así algunas aportaciones realizadas en investigaciones anteriores.

Siguiendo a Ana Fraga (1970) podemos aceptar, como hipótesis, la existencia de un trasfondo de socialismo ideológico en el discurso de Gandhi. Ello se debe, como hemos ido viendo, a una dura crítica del sistema capitalista, del imperialismo o del descontento que le genera un modelo social basado en clases. A ello se ha de añadir, la voluntad de Gandhi por construir una

---

<sup>436</sup>Ciertamente, el hecho de que esta autonomía de la persona que Gandhi entiende como algo natural nos aleja de esta conceptualización republicana de la libertad. No obstante, rechazar por completo esta posibilidad, me parece algo arriesgado ya que, como sostengo, desde esta libertad natural, Gandhi entiende que, como consecuencia de la *satyagraha*, existe un derecho (e incluso un deber) de actuar y tomar parte de la discusión (y la acción) en la palestra pública. Rasgo, éste último, que nos aproxima a la cosmovisión republicana.

comunidad con mayor justicia en la distribución de los recursos<sup>437</sup>, una desconfianza hacia la expresión monopolística de la propiedad privada<sup>438</sup> y, finalmente, también hacia el modelo de democracia liberal considerada como un mero juego entre partidos políticos y base de ese materialismo social que Gandhi tanto sanciona. La consolidación de este posicionamiento ideológico de corte socialista, en el seno de la teoría gandhiana le lleva a profundizar, como hemos visto, sobre la idea de una verdadera democracia a través la igualdad (*sambaha*) como principio fundamental garante de una sociedad pacífica, tanto nacional como internacional, donde la guerra queda, en todo momento fuera de orden. En realidad, el mismo Gandhi llegará a afirmar la evidente relación entre “verdad, no violencia y socialismo” en el sentido que la *satyagraha* transforma la sociedad y todos sus males políticos, sociales, económicos y morales” (Gandhi, 1962: 127).

Ahora bien, como contrapeso a este primer argumento apuntado por Fraga (1970) que vincula sin demasiados matices la teoría política de Gandhi en el ámbito de las ideologías políticas socialistas, es necesario realizar alguna puntualización.

En primer lugar, y tomando como referente matizaciones hechas por el propio Gandhi, se debe recordar la cautela con la que el Mahatma toma distancia respecto del socialismo: “no soy socialista (...) no quiero despojar a nadie de sus posesiones” (Gandhi, 1973: 48). Una afirmación en negativo que pone sobre la mesa ese límite que, respecto de pequeños propietarios, tendrá siempre presente en conexión con uno de los principios de la *satyagraha* como es el de *swaraj*. No obstante, ello no significa que en el seno de la teoría política de Gandhi no haya referencia alguna a ciertas políticas de cambio y/o

---

<sup>437</sup> Es obligada aquí la referencia a dos conocidos argumentos del imaginario socialista que podemos encontrar, también, en la obra del Mahatma. Por un lado, el que reza “a cada cual según sus necesidades” que el Gandhi reformulará en un sentido sinónimo: “un hombre con poco apetito no tendrá necesidad más que de un cuarto de kilo de pan, mientras que otro necesitará un kilo” (Gandhi, 1999: 188). Y, por otro lado, el famoso “la tierra es para quien la trabaja” sobre el cual Gandhi reprodujo sin modificaciones relevantes: “la tierra y toda la propiedad es de aquel que la trabaja” (Gandhi, 1973: 8).

<sup>438</sup> Como he apuntado anteriormente, Gandhi acepta un mínimo de propiedad privada, también como elemento clave para entender esa autonomía (*swaraj*). Lo cual, me obliga aquí a adelantar una cierta matización del argumento de Ana Fraga en el sentido de vincular la teoría política gandhiana al socialismo, sin demasiados desajustes. Posición ambivalente, la de Gandhi, que se ilustra perfectamente con la siguiente referencia: “yo creo en la empresa privada, de ahí la *swaraj*, (...) pero también creo en la producción planificada” (Gandhi, 1973: 26).

de reforma socio-económica<sup>439</sup>. Más bien la realidad sería la contraria ya que en ningún momento Gandhi abandonará esa intención igualitarista.

En segundo lugar, y precisamente en relación con esa predisposición al cambio y la reforma social (en clave igualitarista), Gandhi marcará también distancia respecto de la forma en cómo piensa e imagina el socialismo y el comunismo la revolución. Una revolución que, a través de la violencia, pretende forzar al pueblo en su conjunto mediante la ocupación del Estado. Dos son las enmiendas que presenta Gandhi a esta planificación estratégica. Por un lado, y como muestra de una impugnación general, Gandhi no concibe una revolución mediante el uso de la fuerza. En este sentido, la *satyagraha* como poder de la verdad, supone un límite infranqueable al entender que los fines y los medios son indivisibles ya que, en definitiva, “todo reside en los medios” (Gandhi, 1999: 121). Lo que supone, a la vez, uno de los pilares del pensamiento pacifista que considera que no se puede responder a la violencia (que en este caso es estructural) con más violencia (Ruiz Miguel, 1988: 94)<sup>440</sup>. Y, por otro lado, Gandhi nunca aceptará esa concentración de poder en la figura del Estado como sí se contempla en muchos modelos socialistas, ya que ello pondría en peligro el principio básico e irrenunciable de la *swaraj* (Parekh, 1989: 136).

Finamente, y como tercer elemento de distancia entre el pensamiento de Gandhi y la teoría política del socialismo, se debe hacer referencia a la distinta conceptualización en términos de filosofía de la historia y, también, a través de una distinta cosmovisión; me explico. Tanto el socialismo como el comunismo toman como referente un punto de vista materialista para explicar no sólo la historia sino también las relaciones sociales, políticas e incluso culturales. Punto de partida que, como se ha visto en varias ocasiones, Gandhi impugnará por completo. Algo que no debe resultar extraño si su ideal de economía se define como una “propuesta de economía espiritual” (Parekh, 1989: 137), en la

---

<sup>439</sup> En realidad, la estrategia de Gandhi en relación con las clases con mayor propiedad de bienes y medios de producción se basa en su propuesta de fideicomiso. Es decir, partiendo de esa extrema confianza en la bondad del individuo (real o potencial) que Gandhi siempre tiene presente; entiende, el Mahatma, que es posible “atraer a los ricos hacia la *satyagraha*” de modo que desarrollen una serie de compromisos para con el conjunto de la sociedad y, de esta forma, actuar en consecuencia (Gandhi, 1973: 65). No obstante, en relación con esta cuestión, si finalmente no hay colaboración por parte de las clases más acomodadas, la receta de Gandhi toma la no violencia, la desobediencia civil y la no cooperación (en forma de boicot y huelga) como herramientas de lucha para el cambio (Gandhi, 1973: 67).

<sup>440</sup> Ni que decir tiene, aunque a veces no se diga, que para Gandhi la igualdad económica se debe lograr mediante la no violencia (Gandhi, 1973: 59).

que lo moral (la *satyagraha*) marque y defina, también, la esfera de lo económico. Mientras que, por otro lado, Gandhi tampoco compartirá ni la explicación de la lucha de clases como motor de la historia, ni la centralidad misma del concepto de clase como elemento estructurador. Por el contrario, Gandhi defenderá una visión alternativa en la que el individuo sea la última referencia.

En suma, Gandhi no abrazará por completo los postulados socialistas y, aunque parta de supuestos muy similares, comparta los mismos objetivos y remarque la necesidad de un cambio social, político y económico, ubicarlo junto con estas ideologías políticas sería un error de importante calado. No obstante, y a tenor de lo expuesto, no sería ningún disparate situarlo en torno a propuestas relativas a esa variante al socialismo que caracterizada como socialdemócrata.

#### **6.4. Unidad entre medios y fines: las *peace brigades* y el desarme como garantía de paz universal.**

“Solo podremos ser justos a través de métodos justos” (Gandhi, 1999: 124). Con esta sentencia, Gandhi apuntala en todo momento la necesaria vinculación entre los objetivos políticos y la acción que, en relación a éstos, se articulará. Lo que significa que, si el objetivo (tal y como marca la *satyagraha*) es la construcción de un modelo distinto de sociedad basada en los principios que emanan de la no violencia (como justicia, democracia, igualdad, soberanía, autonomía, etc.), la única manera de actuar será, también, en virtud de esa *ahimsa*. Mientras que, por el contrario, recurrir a la violencia se considerará un pecado (Gandhi, 1957: 8). De esta forma, y como hemos visto a lo largo del presente capítulo, la no violencia no se entenderá solamente como una actitud vital o una cosmovisión, sino también como una estrategia para la acción. Como consecuencia de esta propuesta, la teoría política de Gandhi supone una completa ruptura con la tradición que, desde Maquiavelo, venía supeditando la acción política en función de los objetivos. Una consecuencia, quizás la más importante, es el fruto de esa comprensión del proceso político que entiende la moral como elemento central, tanto desde una perspectiva teórica como en lo que a *praxis* se refiere. Así las cosas, Gandhi considerará que los métodos son justos en base a tres características o principios: (i) una idea de no violencia

entendida como el respeto a la vida en base al amor universal, que antepone la conversión por encima de la destrucción. (ii) La no posesión (*aparygraha*), fruto del principio de austeridad; una característica que el propio Gandhi aplicará a lo largo de su vida. Y, por último, (iii) la igualdad (*sambha*), como garantía de paz y justicia, es decir, de perdurabilidad.

Con todo, para mantenerse dentro de estos principios que emanan de la no violencia Gandhi va a promover una serie de alternativas y recomendaciones tanto en el ámbito nacional como internacional, en las que me centraré durante el resto del epígrafe.

En primer lugar, y como propuesta de lucha en relación con esa soberanía que Gandhi considera que la metrópoli británica ha extirpado al pueblo hindú, encontramos el programa constructivo. Según Gandhi, el cambio social no violento requiere construir una nueva sociedad; a este objetivo lo llamó programa constructivo (Burrowes, 1996). De esta forma, para el individuo, el programa constructivo significaba más poder desde dentro, a través del desarrollo de la identidad personal, la autonomía y la audacia (valentía). En cambio para la comunidad significaba la creación de nuevas relaciones políticas, sociales y económicas. En cierta manera, esta guía para la acción podría ser equiparable al Libro Rojo de Mao. Pero su principal justificación radica en la importancia de la organización y la estrategia en las revoluciones no violentas (Sharp, 2008). Con todo, es preciso señalar como, para Gandhi, existían tres elementos necesarios para la transformación social: la transformación personal, la acción política y, finalmente, el programa constructivo; el éxito llega cuando hay una combinación de los tres. Estos elementos nucleares que Gandhi vio como necesarios para la transformación y liberación de la India tenían que ver con programas que encarnaran la igualdad, liberaran la educación, promovieran la autonomía económica y crearan un medio ambiente sano. Por su parte, el proceso de trabajar con el programa constructivo tiene beneficios fundamentales, siendo el primero el proporcionar asistencia inmediata a quienes están en grave necesidad. Como la gente se une en una acción comunitaria, no individual, construyen grupos de gente para el cambio social. Gandhi vio el programa constructivo como una formación para la desobediencia civil, que en muchas ocasiones incluía la no cooperación. El trabajo constructivo proporciona oportunidades para elaborar

las habilidades necesarias para construir una nueva sociedad. Es decir, era una guía para la acción noviolenta, entendida ésta como una *policy*, pero al mismo tiempo un referente doctrinal en relación con la noviolencia entendida como algo más que una forma de lucha (Gandhi, 2002). Así las cosas, y a modo de ejemplo, dentro de su propuesta de programa constructivo para la India encontramos referencias explícitas a la importancia de que la *satyagraha* como principal axioma moral y político; y, al mismo tiempo, la necesidad de desarrollar un plan nacional de reforma económica, educacional y sanitaria como propuestas (ahora sí, concretas) para que “el congreso, una vez haya logrado la libertad política, pueda conquistar la libertad económica, social y moral” (Gandhi, 2002: 273).

En segundo lugar, y en relación con esta serie de recomendaciones que Gandhi entiende necesarias para liberar verdaderamente a su India natal, Gandhi apostará sin reservas por la supresión del servicio militar obligatorio (Gandhi, 1983: 62). Para el Mahatma, dos son los motivos principales que, en el contexto de la lucha del pueblo hindú por su liberación, invitan a acoger esta negativa frente a la conscripción. Por un lado, se trata de negar esa instrucción militar (que en India tenía lugar durante el periodo universitario) como una medida más de rechazo a la invasión británica. De esta forma, Gandhi sostiene que una multitudinaria campaña de desobediencia civil, en el ámbito de la insumisión, resulta una herramienta muy útil en relación con el objetivo último de emancipación política. Y, al mismo tiempo, es una garantía de que la población no integre un erróneo sentimiento patriótico (Gandhi, 1983: 63). Mientras que, por otro lado y desde una perspectiva más genérica, la negativa a cumplir con el servicio militar obligatoria está vinculada con un claro rechazo a la guerra como instrumento al negarse a participar en uno de los procesos más destacados relacionado con la vinculación de la sociedad en los asuntos militares.

En tercer lugar, y relacionado con el ámbito de la seguridad dentro del Estado, de ese Estado hindú que tanto anhela el Mahatma pero también como recomendación para el resto de miembros de la comunidad internacional, Gandhi apostará por lo que él denominará como *peace brigades*. Sería la alternativa al clásico paradigma de cuerpos y fuerzas de seguridad del Estado e incluso, también, las fuerzas armadas (Gandhi, 1983: 156). Una

consecuencia más de esa intención gandhiana de humanizar el poder en virtud de los principios que emanan de la *ahimsa* y la *satyagraha*; que será considerada, incluso, como superior (en cuanto a sus potencialidades) a los modelos clásicos de defensa nacional e internacional (Power, 1968: 11).

Esta fórmula de la brigada pacifista se resume en ocho características tal y como el propio Gandhi apuntó (1983: 157)<sup>441</sup>: (i) la base de la brigada pacifista no es otra que una fe viva en la no violencia bajo el paraguas de la *satyagraha*; (ii) pueden formar parte de ella cualquier persona, independientemente de la confesión religiosa de la que provenga y, asimismo, deben actuar de la misma forma con toda la ciudadanía, también sin importar la adscripción religiosa del ciudadano auxiliado; (iii) es deseable que los integrantes de esa brigada pacifista tengan residencia y provengan de las mismas localidades sobre las que tendrán jurisdicción; (iv) aunque es preferible que operen con lógica grupal, si algún ciudadano actúa (en virtud de esa *satyagraha*) como miembro de una brigada pacifista de forma individual también puede resultar útil; (v) su principal objetivo será el de cultivar las buenas relaciones (lo que supone una labor equiparable a la que actualmente realizan los agentes de mediación); (vi) la imparcialidad, la justicia y la solidaridad como los tres principios que deberán basar sus actuaciones; (vii) la acción preventiva será preferible a la acción reactiva (una acción reactiva que, de producirse, deberá ser no violenta)<sup>442</sup>; (viii) deberán vestir ropa distinta para que ello ayude a una mejor identificación por parte del conjunto de la población.

Finalmente, y directamente relacionado con esa negativa a participar al reclutamiento, la instrucción militar forzosa y, también, con la propuesta de la *peace brigade*, Gandhi apostará firmemente por el desarme como alternativa de defensa y también como una estrategia para la construcción de unas relaciones internacionales en clave pacifista (Gandhi, 1983: 122). En consecuencia, a nivel internacional, y en relación con la cuestión de la defensa, Gandhi defendió firmemente la política del desarme y de la supresión de los ejércitos.

---

<sup>441</sup>Ocho sugerencias genéricas que Gandhi entiende que deben servir de orientación general ya que, en virtud de esa autonomía política presente en todo momento en el pensamiento político del Mahatma, “cada centro podrá elaborar su propia constitución sobre las bases que se apuntan aquí” (Gandhi, 1983: 157).

<sup>442</sup> Como por ejemplo, una posible confrontación entre dos comunidades dentro que convivían de forma pacíficamente regulada dentro del mismo Estado.



El desarme, que según Buzan se define “como aquella política que interpreta que las armas son las que crean el problema, es mejor librarse de ellas” (1991: 323), está considerado por Gandhi como una condición *sine qua non* para la paz, al tiempo que supone la materialización del proceso previo de aceptación e interiorización voluntaria<sup>443</sup>. Con todo ello, podemos señalar aquí el interés que despierta en Gandhi el caso de Suiza como estado considerado neutral por su modelo defensivo y no agresivo. Más aún, Gandhi recomendará a los hipotéticos estados neutrales una respuesta ante posibles ataques injustos a terceros. La idea que defiende Gandhi aquí es la nocolaboración (como sinónimo de desobediencia civil en el plano internacional, si se quiere) negando asistencia o simplemente oponiéndose al paso de tropas<sup>444</sup>, por poner el mismo ejemplo al que Gandhi hace referencia (Gandhi, 1983: 125)<sup>445</sup>.

Junto a este argumento mediante el cual vemos como el desarme encajaría perfectamente con la propuesta de política internacional gandhiana, observamos también como se afirma la necesidad de terminar con la carrera de armamentos por el enorme gasto que ello conlleva y poder así dedicar esos recursos a causas más nobles como por ejemplo la erradicación del hambre mundial. En palabras del propio Gandhi: “Al comenzar el desarme general en

---

<sup>443</sup> Como hemos ido viendo, la voluntariedad es en Gandhi un punto esencial al afirmar que resulta poco útil, poco ético y contradictorio, intentar inculcar por la fuerza el pensamiento y la acción no violentos. Esa voluntad proviene, obviamente, de la fuerza de la *satyagraha*.

<sup>444</sup> A través, por ejemplo, de una multitudinaria campaña de nocooperación con aquel ejército que invadiese el territorio, aunque fuere de forma coyuntural. Y, evidentemente, alzando la denuncia de los hechos a las autoridades internacionales pertinentes.

<sup>445</sup> En relación con la cuestión del desarme y las referencias al modelo suizo, se nos presenta aquí una clara contradicción interna en el pensamiento de Gandhi. Por un lado, su admiración hacia Suiza no deja de sorprender si tenemos en cuenta el complejo militar industrial que posee dicho Estado, a pesar de su neutralidad y modelo de defensa basado en la no provocación. Por otro lado, Gandhi plantea también la posibilidad de desobedecer a través de una no colaboración o prohibición. Pues bien, cuesta creer en una verdadera capacidad para imponer o proteger esta negativa a colaborar sin el apoyo de la fuerza ante amenazas militares de considerable envergadura como las que puede haber en la actualidad.

En este sentido, resulta interesante recuperar el argumento de Michael Walzer, al hilo del *postscriptum* que encontramos en su ensayo sobre las guerras justas e injustas (2001). En estas últimas siete páginas del libro de Walzer, aparece el planteamiento del interesante debate que el filósofo norteamericano titula: *noviolencia y teoría de la guerra* (Walzer, 2001: 433-440). En él, y tras repasar brevemente los aspectos clave de la propuesta no violenta gandhiana, Walzer plantea la que podemos considerar como la principal duda razonable al respecto de la no violencia como alternativa de defensa a través de una “Civilian Defense Strategy” (Roberts, 1969: 268-272). Una duda que proviene principalmente de la necesidad que tienen las estrategias no violentas (de la dimensión que sea) de que el enemigo sea capaz de, en algún momento del conflicto, aceptar o simplemente entender nuestros envites no violentos apelando a la voluntad y la conciencia moral. De esta forma, argumentará Walzer, si el enemigo no atiende a estas razones, la opción no violenta tiene pocas garantías de resultar exitosa. A no ser que el suicidio sea considerado como escenario ganador; lo cual, dicho sea de paso, genera ciertas dudas razonables incluso sobre el encaje del suicidio en relación con la idea de la no violencia (Ruiz Miguel, 1988: 292).

Europa –a menos que Europa quiera suicidarse- algunas naciones tendrán que atreverse a deponer las armas antes que otras, con peligro de correr grandes riesgos. Si afortunadamente eso ocurre, el nivel de noviolencia de la nación que se decida a hacerlo primero se habrá elevado naturalmente tan alto como para imponer un respeto universal” (Gandhi, 1930: 161)<sup>446</sup>.

Vemos, una vez más, la importancia de adoptar una actitud noviolenta y de que ésta se extienda. Ya que, en el caso que nos ocupa, como alerta el mismo Gandhi, el Estado que primero decida llevar a cabo el desarme, se expondrá a un grave peligro, a no ser que la cultura de la noviolencia está consolidada en todas las partes del planeta (añadiría yo). Vemos pues, como el desarme es condición para una revolución de la política internacional en clave noviolenta. Pero, al mismo tiempo, necesita extraer de éste ciertas garantías. Se trata, pues, de lograr ciertas condiciones ideales más que materiales, que aporten seguridad al proceso de desarme. Y, por ello, aparte de la difusión de la conciencia noviolenta, Gandhi apuntará también hacia una renuncia al afán de poder y, por ende, al mecanismo opresor-oprimido de la explotación capitalista, yendo más allá de una mera propuesta defensiva en términos de desarme. Es decir, una alternativa de defensa que deberá acompañarse de otras reformas (cambio de conciencia, transformación de las relaciones internacionales, etc.) para una implementación exitosa y con garantías. Unas condiciones que, dicho sea de paso, suponen al mismo tiempo elementos de desventaja para la misma propuesta noviolenta, a causa de su alto grado de (auto) exigencia<sup>447</sup>. Y es que es, precisamente por ello, por lo que Gandhi no dejará de insistir sobre la dificultad y complejidad de la opción noviolenta, sólo apta para valientes y comprometidos *satyagrahis* (Gandhi, 1983: 121-123).

### **6.5. Necesidad y factibilidad de una paz internacional.**

Llegados a este punto del análisis, sólo resta abordar la dimensión internacional en el seno del proyecto pacifista de Gandhi. Es una cuestión que ya ha ido apareciendo de forma tangencial al ocuparme, por ejemplo, del

---

<sup>446</sup>Y es que para Gandhi el desarme terminará siendo algo estrictamente necesario dado al nivel destructivo que hace que pensar en una “guerra sin precedentes” (Gandhi, 1999: 179).

<sup>447</sup> Ver nota al pie 36.

programa político o el modelo de *defense policy*, pero aun así, merece una atención especial.

En este sentido, y como primer argumento a tener en cuenta, Gandhi construye su discurso en el ámbito de lo internacional como una consecuencia de lo teorizado para la dimensión estatal. De esta forma, el Mahatma confía en que esa revolución social, política y económica noviolenta que ha imaginado a partir del contexto hindú, pueda tener efectos globales (Gandhi, 1983: 126). Un impacto en la esfera internacional que se debería traducir en ese objetivo final de toda la filosofía gandhiana que es la paz (y no la derrota), sobre la base de que, en última instancia, todo ello depende de una cuestión de esfuerzo, experiencia y, sobre todo, fe (Gandhi, 1983: 128). Pero vayamos por partes.

Como en el caso de la noviolencia a nivel nacional, el punto de partida de Gandhi no es otro que el potencial “amor mutuo” que puede posibilitar “la cohesión entre naciones sobre la base de la reciprocidad” (Gandhi, 1999: 168). Por ello, es preciso afirmar como Gandhi construirá su filosofía de las relaciones internacionales (si se me permite la expresión) alrededor de esta conceptualización que acabo de exponer y que, como se ha visto, coincide en gran medida con la perspectiva cosmopolita y el axioma de la fraternidad universal. Así las cosas, Gandhi entiende que “la humanidad es una, aunque con diferencias” (Gandhi, 1999: 167) de forma que, el objetivo prioritario a escala mundial no deberá ser otro que el de lograr una convivencia caracterizada porque “todos los hombres convivan como amigos y miembros de una misma comunidad” (Gandhi, 1999: 171). Se trata aquí de entender que, en base al principio de autonomía (*swaraj*), fundamento de esa libertad individual que emana de la *satyagraha*, la importancia de que cada uno (en lógica de agregación grupal: individuo, pueblo, comunidad, región, Estado) realice su aportación al conjunto de la humanidad. Una humanidad que para Gandhi combina dialécticamente la interdependencia entre los diversos actores que la componen, con la autonomía que caracteriza, precisamente, a dichos protagonistas. Gandhi piensa en acciones de alcance global desde lo particular y singular de cada comunidad o región existente en el planeta. Esto supone, sin duda, un marcado carácter cosmopolita en el seno del pensamiento político gandhiano: “mi patriotismo pierde su significado si no intenta promover el máximo bien para la humanidad entera” (Gandhi, 1999: 169). Una afirmación

que se debe entender en el contexto de la movilización hindú en favor de su autodeterminación en relación con la ocupación británica. Algo que, como Gandhi pone de relieve, no estará reñido con ese compromiso global, en el conjunto del ideal cosmopolita de la ciudadanía universal (Kant, 1987). Porque, en definitiva, “la humanidad no está dividida en compartimientos estancos” (Kumar, 1948: 171-172).

A partir de aquí, Gandhi construye su propuesta de paz mundial en base a cuatro axiomas básicos. En primer lugar, como no podía ser de otra forma, su confianza en el proyecto de una paz mundial se erige sobre la base del poder de la *satyagraha* y de la no violencia. Dos elementos clave de la teoría política de Gandhi que tendrán, también, validez en lo internacional: “la doctrina de la no violencia será apta, también, para las relaciones entre los Estados” (Gandhi, 1999: 175). Esa validez, se debe, en gran medida a, como he dicho, el valor de la *satyagraha*: “ello es posible gracias al carácter divino de la naturaleza humana” (Gandhi, 1999: 174). En segundo lugar, y muy vinculado como veremos con el tercer argumento, Gandhi entiende que es imposible pensar en un sistema político internacional donde la guerra no sea un elemento central (e incluso que no sea ni un elemento presente) sin un distinto desarrollo económico en términos de igualdad. Es decir, el sistema económico mundial no puede seguir basándose en un mercado materialista y unas relaciones económicas deshumanizadas (Naidu, 2006)<sup>448</sup>. En suma, un sistema distinto productivo, mercantil y financiero como precondiciones para esa paz democrática internacional (Gandhi, 1999: 175)<sup>449</sup>. Precisamente, el argumento democrático será el tercer elemento a tener en cuenta. Lo importante aquí es entender el valor de la democracia como valor, más que como un mero sistema de organización del proceso de toma de decisiones colectivas. En este sentido, se entiende que la aglutinación de los distintos Estados que forman parte de la comunidad internacional, de la misma forma concéntrica que Gandhi prevé la construcción misma de un Estado<sup>450</sup>, es el mejor escenario para poder

---

<sup>448</sup>Reaparece aquí, de nuevo, una conceptualización estructuralista de la paz y la violencia en términos, como puede deducirse, de paz positiva y violencia estructural.

<sup>449</sup>Gandhi es aquí ciertamente exigente ya que entiende que: “no puede haber un verdadero desarme (por ello paz) mientras diversas naciones del globo se exploten entre sí” (Gandhi, 1999: 176).

<sup>450</sup> Me he referido a ello en el epígrafe 6.2.

plantear, por ejemplo, un desarme generalizado<sup>451</sup>. Con todo, Gandhi prevé que esa paz y democracia internacional facilite a “renunciar a armas destructivas (...) y también a las ideas imperialistas” (Gandhi, 1999: 174). Y es que precisamente, el desarme generalizado se presentará como el cuarto argumento posibilitador de esa transformación en clave pacifista del sistema internacional.

En suma, este es el proyecto en clave internacional de Gandhi. Una propuesta basada en la no violencia, la *satyagraha*, la democracia y el desarme, bajo la omnipresencia de esa fraternidad universal en el contexto de una clara apuesta por una visión optimista de la naturaleza humana (o en su defecto, potencialmente optimista). En este sentido, la apuesta de Gandhi aunque comparte algunos elementos con la tradición *ius internacionalista*<sup>452</sup>, como por ejemplo, ese principio de fraternidad universal, no encuentra demasiados incentivos en construir un robusto elenco de organizaciones internacionales o una estructura asimilable a lo que podríamos llamar como un Estado Mundial. Por el contrario, y sin renunciar a los mismos objetivos que los internacionalistas de una paz universal y un saneamiento, por así decirlo, de las relaciones internacionales, Gandhi confía en que la mutua colaboración de los diversos actores implicados, sobre la base de *satyagraha*, permita un entendimiento global y, al mismo tiempo, sea garantía de “renunciar a la violencia también en los asuntos internacionales” (Gandhi, 1999: 199)<sup>453</sup>. Una propuesta similar a la que Kant diseñó en su tratado *Sobre la Paz Perpetua*, en relación con lo que serían los primeros compases (la primera fase) de lo que finalmente deberá ser, según el filósofo, una unión mundial, en clave federal, de repúblicas.

---

<sup>451</sup> Aunque en relación con la cuestión del desarme, como vimos en el epígrafe anterior, el mismo Gandhi entiende que, quizás, algún Estado deba tomar la iniciativa; armado, únicamente de coraje y valentía (Gandhi, 1999: 178).

<sup>452</sup> Ver, principalmente, el epígrafe 4.1.4.1.

<sup>453</sup> En realidad, esta opción al margen de la construcción de un Estado Mundial, en cualquiera de sus alternativas, encaja ciertamente con la desconfianza hacia la autoridad y esa visión de anarquista ilustrado (que heredó, como vimos, de su contacto intelectual con Tolstoi; recordemos también la profunda espiritualidad del ruso). Y, ni que decir tiene (aunque a veces no se diga), de la importancia de la *swaraj*. En suma, se trata de una alternativa de ordenamiento mundial que, precisamente sin un excesivo orden, deposita toda la responsabilidad en la capacidad del individuo por auto-gestionar su bienestar, se sitúa lejos del *homo homini lupus* hobbesiano, y considera, como argumento más importante, “la cooperación humana no violenta en términos de *satyagraha*” (Bondurant, 1988: 172).

## **Capítulo 7. El pensamiento pacifista de Luigi Ferrajoli: razones jurídicas para una paz a través del derecho.**

*“Y la paz, claro, cuya garantía depende de la construcción de una esfera pública supraestatal”*

*“La guerra siempre acontece injusta por violar el ius in bello y castigar al inocente”*

Luigi Ferrajoli

Luigi Ferrajoli nació el verano de 1940, el día 6 de agosto en la ciudad italiana de Florencia. Tras una larga carrera como jurista, desde todas sus facetas, está considerado actualmente como uno de los referentes del *iuspositivismo* crítico y, sobre todo, del desarrollo conceptual y teórico de la teoría del garantismo jurídico (Gascón Abellán, 2001: 195).

Ferrajoli dedicó ocho años de su vida profesional a la judicatura, entre 1967 y 1975. Tarea que compatibilizó con la actividad docente e investigadora que finalmente centraría su desarrollo profesional y, también, como miembro del grupo Magistratura democrática, una asociación judicial de corte progresista. Como docente, ocupó una plaza de profesor de Filosofía del Derecho y Teoría General del Derecho en la Universidad de Camerino desde 1970. Donde además fue decano de la Facultad de Jurisprudencia. Finalmente, en 2003 se trasladó a la Universidad de Roma III para ocuparse de la docencia en Teoría General del Derecho. Labor que sigue manteniendo hasta la fecha.

Discípulo de Norberto Bobbio y Doctor honoris causa por varias universidades<sup>454</sup>, su obra más importante resulta ser, precisamente, la última que ha publicado: *Principia Iuris*. Tres volúmenes que vieron la luz en 2007. En ella recoge, en más de tres mil páginas, lo que él mismo califica como “la obra de una vida”. Un compendio de toda una vida dedicada a la reflexión jurídica y política que se divide en tres volúmenes, haciendo referencia a tres ámbitos distintos aunque relacionados: la teoría del derecho, la teoría de la democracia y la sintáctica del derecho.

Partidario del positivismo jurídico en lo relativo a la teoría del derecho, y cultor de la filosofía analítica respecto de la metodología, Luigi Ferrajoli, en su vasta

---

<sup>454</sup> Buenos Aires, Lamos de Zamora y la Nacional de la Plata.

obra, no se ha limitado a ofrecer una teoría general del derecho positivo, sino que destaca por la originalidad de haber desarrollado también un examen crítico de las teorías acerca su justificación político-moral que se consuma en la postulación de un modelo garantista de sistema jurídico y, en particular, de sistema penal. Su reflexión en la esfera normativa tiene, asimismo, el mérito de estar respaldado no sólo por el estudio de la estructura y contenido del derecho positivo, sino por una visión realista y crítica de la realidad histórica y social en la que éstos toman cuerpo y se desenvuelven.

Uno de los aspectos cardinales de su obra consiste, pues, en la propuesta de un modelo de justificación normativa de sistema jurídico y, particularmente del sistema penal, en el marco de los estados constitucionales. Todo ello bajo la premisa de una reelaboración de la teoría de la democracia y de la concepción del Estado de derecho. Su propuesta, se compromete, en efecto con una concepción sustantiva de la democracia de acuerdo con la cual los derechos fundamentales no pueden ser objeto de limitación o derogación. Y, por otra parte, con una idea del Estado de derecho según la cual no existe poder (ni siquiera el Parlamento mediante decisiones unánimes) que no esté sujeto a las leyes y, más específicamente, a los derechos fundamentales. Es decir, los derechos negativos (como los derechos de libertad y propiedad) e incluso aquellos positivos (como los derechos sociales) que corresponden universalmente a todos los seres humanos en cuanto dotados del status de personas, ciudadanos o individuos con capacidad de obrar. Tales derechos, constituyen límites infranqueables para los poderes públicos, es decir, han de ser entendidos como garantías<sup>455</sup>. De modo que la jurisdicción posee una función cardinal en el sentido de controlar la creación y aplicación de la ley. Ahora bien, a diferencia de los otros poderes públicos, su legitimación no sería de tipo democrática, sino que vendría dada por su sujeción a la ley, por la verdad de la motivación de la sentencia: verdad con relación a la prueba de los hechos, con relación a la ley aplicable, y a la subsunción de aquellos en ésta. El sistema de garantías, si bien no puede eliminar por completo la discrecionalidad judicial, eleva las limitaciones del juez y dota a la actividad jurisdiccional de un carácter cognoscitivo. Su concepción del garantismo se

---

<sup>455</sup> Vamos viendo como Ferrajoli por un lado dota de cierta singularidad a su teoría de la democracia, sobre todo en relación a la importancia de ésta con el proceso garantista. Mientras que, por otro lado, no se desmarca ni abandona los postulados mínimos del paradigma liberal demócrata.

aplica así no sólo en el ámbito del derecho penal (donde hay que situar su origen), sino también al resto del ordenamiento jurídico, y no solamente frente a los poderes públicos, sino frente a los poderes privados, e incluso trascendiendo la esfera de los derechos nacionales para abrazar el derecho internacional. Es, precisamente, este último el aspecto al que se ha prestado mayor atención, a tenor de los objetivos y el ámbito de discusión y conceptualización de la presente tesis doctoral.

En su orientación penal, Ferrajoli se propone efectuar una revisión crítica del modelo garantista clásico de la tradición jurídica ilustrada y liberal, en el plano filosófico, político y jurídico. Más precisamente, propone una re-fundamentación de dicho modelo tanto en lo que respecta a la racionalidad de las decisiones, a la coherencia interna del sistema penal, como respecto de su justificación ético política. Ella tiene por objetivo fundamental ofrecer una teoría del garantismo penal que evite a la vez el racionalismo utópico y el decisionismo irracionalista. Desarrolla, con dicho propósito, un sistema de axiomas garantistas relativos a la pena, al delito y al juicio que permite determinar el grado de garantismo de un sistema penal. Se discuten, así, en esta magna empresa, los grandes temas de la filosofía penal a través de las obras capitales de la teoría epistemológica, jurídica y político-moral.

Con todo, y como ya se ha apuntado más arriba, he considerado interesante (y necesaria) incluir la referencia de Ferrajoli como exponente de esa tradición internacionalista, basada en lo jurídico e institucional dentro del pensamiento pacifista. Heredera del espíritu kantiano de construcción de una paz perpetua mediante la creación y consolidación de un sistema de gobierno mundial en el sentido, ya expresado, de la analogía interna<sup>456</sup>. Una posición, una tradición, que confía en poder lograr una “paz a través del derecho” (Kelsen, 1946)<sup>457</sup>. En realidad, el propio Ferrajoli se auto ubica en esa tradición que él denomina “del globalismo jurídico” (2004: 14) en la línea de Kant, Kelsen y Bobbio; aunque, como veremos, habrá algunas discrepancias y diferencias.

---

<sup>456</sup>Como trataré de demostrar, Ferrajoli tomará cierta distancia (en realidad menos de la que le gustaría) respecto de los diseños basados en la lógica de la *domestic analogy*. Un punto de vista que, como digo, Ferrajoli entenderá problemático e incluso, en alguno casos, incoherente y del que se apartará argumentando que su propuesta no responde al argumento de la analogía interna, ya que en realidad de lo que se trata es de una “suma y una progresión de una red institucional” (Ferrajoli, 2007: 561).

<sup>457</sup>Me he ocupado de esta cuestión en el cuarto capítulo, concretamente en el epígrafe 4.1.4.1.



En conclusión, vemos como el pacifismo jurídico e institucional de Ferrajoli navega entre dos aguas. En primer lugar, una visión que se acerca a la versión absoluta del pacifismo sobre la base de dos axiomas principales: la importancia central de construir una comunidad en torno al acuerdo y la paz (de ahí la relevancia del derecho como resultado y garantía del proceso). Junto con una explícita y omnipresente prohibición de la guerra y el recurso a la violencia como norma fundacional del derecho (Ferrajoli, 2007: 485 y ss.). Mientras que, por otro lado, el pensamiento pacifista de Ferrajoli se distanciará de la versión más rígida del pacifismo político al apostar por una flexibilización de los postulados maximalistas en favor de una cierta operatividad, fruto, como hemos visto, de una necesidad (Bobbio, 1982: 87). Buena prueba de ello es, como veremos, la diferenciación entre guerra e intervención que realiza el propio Ferrajoli. Una distinción que trasciende claramente el ámbito de la semántica y que sitúa al pacifismo de Ferrajoli entre la reafirmación y la adaptación; como si de una reinención se tratara. Pero vayamos por partes.

### **7.1. Guerra y derecho, una relación imposible bajo el paradigma del *inter arma silent leges*.**

Para Ferrajoli, la idea de *iustum bellum* no es más que un oxímoron. El jurista italiano, argumentará en una obra dedicada explícitamente a la cuestión<sup>458</sup>, la imposibilidad de pensar en una guerra justa con arreglo a la ley internacional, más aún, teniendo en cuenta las características de la guerra actual y su capacidad destructiva, lo que convierte la guerra “en un mal absoluto” (Ferrajoli, 2004: 44)<sup>459</sup>. Este será su principal argumento; me explico.

En relación a la legitimidad de la guerra, Ferrajoli, como otros<sup>460</sup>, entiende que existen dos niveles de análisis sobre la cuestión. En primer lugar, el aspecto de la legalidad-ilegalidad y, en segundo lugar, la discusión en términos de legitimidad y/o justicia. En este sentido, la primera de las dimensiones nos sitúa en el terreno de lo jurídico y el juicio sobre la legalidad o ilegalidad de una

---

<sup>458</sup> *Razones jurídicas del pacifismo* (2004).

<sup>459</sup> Ferrajoli considerará el paradigma de la TGJ como algo caduco. Sin entrar a discutir excesivamente las causas (lo relativo al *ad bellum*), el jurista italiano entiende que la suma de las distintas RMA, sobre todo en lo que a desarrollo tecnológico en clave nuclear se refiere, convierte la guerra en algo que “no admite ninguna justificación moral ni política” (Ferrajoli, 2007: 489)

<sup>460</sup> Walzer (2001), Ruiz Miguel (1988), Bobbio (1982), Turner Johnson (1981), entre otros, como referencias principales a las que ya he hecho mención durante el presente trabajo.

guerra “se realiza en función de un juicio de hechos” (Ferrajoli, 1990: 3). Mientras que, por otro lado, la discusión sobre la justicia y la legitimidad de una guerra pende sobre otros factores relativos a la moral, a la ética y, porque no, a la política. En este segundo escenario, la disputa se realiza en virtud de un juicio de valores (Ferrajoli, 1990: 4).

Junto a ello, y en respuesta a la hipótesis de la primera dimensión (sobre la legalidad o ilegalidad de la guerra) Ferrajoli afirma como el Derecho es, fundamentalmente, un instrumento de paz. De esta forma, en base a lo explicitado en la Carta de NNUU, Ferrajoli sostiene que el Derecho supone “una oposición sustancial a la guerra” (2004: 15). Y, en dirección inversa, la guerra supondrá la negación del derecho (Ferrajoli, 1990: 5) por aquello del *inter arma silent leges* (Ferrajoli, 2004: 29)<sup>461</sup>. Todo ello, en un contexto discursivo que confía en la validez y utilidad del DIP en tanto que solución al grave problema de la guerra<sup>462</sup>. Una tradición, la del DIP, interpretado a veces como una “juridificación de la tradición de la guerra justa” (Arcos Ramírez, 2006: 86). Y, por su lado, una TGJ que también será interpretada por Ferrajoli como un esfuerzo para restringir las justificaciones al recurso bélico (2004: 28) pero que, en todo caso, habría quedado obsoleta (Ferrajoli, 2004: 30). Una relación entre el DIP y la TGJ que me sirve para profundizar sobre el núcleo duro del pensamiento pacifista de Ferrajoli.

Como dije anteriormente, el principal argumento a tener en cuenta, en el contexto de la obra y el pensamiento del jurista italiano, es el de la imposibilidad de pensar y defender la viabilidad del concepto de guerra justa. Por su parte, cinco eran los supuestos de *iusta causa* que maneja, en suma, la tradición de la TGJ (guerra en legítima defensa, guerra por legítima defensa indirecta, guerra punitiva, guerra preventiva e intervención humanitaria). Respecto de estos cinco escenarios, y como también he explicitado en diversas ocasiones a lo largo del tercer capítulo, podemos considerar que, en el marco del DIP sólo se admite uno de los supuestos de guerra justa, el de la legítima

---

<sup>461</sup> Argumento que ya apuntaba Bobbio, maestro de Ferrajoli, al entender la “paz como razón misma de la existencia del Derecho” (Bobbio, 2009: 558).

<sup>462</sup> Aunque Ferrajoli sitúa sus reflexiones en el contexto post guerra fría, cierto es que tampoco renuncia a una versión de la guerra (pre nuclear, si se quiere) altamente destructiva y como algo nocivo para el desarrollo de la humanidad (Ferrajoli, 1990). Y, en todo caso, su visión del marco del DIP se resume en una aceptación de los presupuestos principales, junto con una enérgica crítica en relación con una positivización e implementación que considera insuficientes.

defensa<sup>463</sup>. Lo cual nos llevaría a pensar, bajo el paradigma *iusinternacionalista*, en la guerra defensiva tradicional en la que las fuerzas armadas de un Estado reaccionan ante una injusta e ilegítima agresión por parte de un segundo Estado<sup>464</sup>. Pues bien, llegados a este punto, el principal argumento que esgrime Ferrajoli para defender que en este escenario tampoco es adecuado recurrir a la noción guerra justa (es decir, legal ya que se trataría de una guerra por legítima defensa) hace referencia precisamente al carácter defensivo de ésta. Por ello, no se debe hablar de justicia (García Manrique, 2006: 130) ya que, en realidad, tampoco se puede hablar (bajo este supuesto de *iusta causa*) de guerra: “no es guerra sino defensa de ella” (Ferrajoli, 2004: 32)<sup>465</sup>. Con lo cual, en el conjunto del pensamiento pacifista de Ferrajoli, como representante de esa tradición internacionalista que confía en la regulación jurídica de lo internacional como antídoto ante la guerra, ésta se considerará como ajena al DIP. Con todo, lo que para algunos (incluyendo mi visión) es un simple juego semántico (Zolo, 2000), para otros sirve como razonamiento para considerar que “el capítulo VII no autoriza a guerrear” (Ferrajoli, 2004: 33) sino precisamente a lo contrario: a defenderse de una agresión<sup>466</sup>. Sea como fuere, a lo que sí autoriza es al recurso a la violencia y, sin denominarla guerra, lo encuadra en relación con una defensa legítima. Razonamiento que, teniendo en cuenta el criterio de demarcación que vengo utilizando, me obliga a

---

<sup>463</sup>Capítulo VII de la carta de NNUU. Siendo, en todo momento, una excepción ya que la paz prevalece como principio y propósito de la misma carta (artículos 2.3. y 2.6.)

<sup>464</sup> Razonamiento que adquiere cierto status al considerar “el derecho inmanente de legítima defensa”, artículo 51 de la Carta de NNUU, como límite general en relación al resto de disposiciones de la misma.

<sup>465</sup>Ferrajoli considera que existe una importante diferencia entre una guerra ofensiva o coercitiva y una acción en legítima defensa. En este sentido, y recuperando el espíritu del artículo 42 de la Carta, Ferrajoli entiende que “existe una línea de separación” (Ferrajoli, 2007: 491) al incorporar además criterios de *ultima ratio*, proporcionalidad, tutela y protección del inocente y, sobre todo, por tener como único objetivo el mantenimiento de la paz; es decir, la vuelta a una situación de justicia.

<sup>466</sup>Argumento que, como recuerda García Manrique (2006: 129), recupera la idea de Erasmo de Rotterdam que entiende que toda guerra es injusta por la previsible vulneración del *in bello* (Erasmo, 1964: 103) o los daños irreparables que muy probablemente va a suponer la contienda (Erasmo, 1964: 107).

Planteamiento que, dicho sea de paso, también es compartido por autores poco susceptibles de ser encasillados en el ámbito del pacifismo. Es el caso de Danilo Zolo, quien afirmará que “la guerra moderna, hecha con armas nucleares (o cuasi nucleares, como en la Guerra del Golfo de 1991), es un acontecimiento inconmensurable en el plano ético y jurídico porque tiene, por su propia naturaleza, la función de destruir (sin proporcionalidad alguna) la vida, los bienes y los derechos de miles o cientos de seres humanos, prescindiendo de toda consideración de responsabilidad de sus comportamientos. Por tanto, la guerra se sustrae, exactamente igual que el terrorismo, a la aplicación de cualquier posible técnica normativa” (2005: 130).

Con todo ello, aparece en conjunto, entre Erasmo, Ferrajoli y García Manrique, la sospecha acerca de la verdadera utilidad de la guerra.

desplazar a Ferrajoli hacia el marco de lo que se ha denominado como *pacifism* o pacifismo relativo. En suma, Ferrajoli se muestra inflexible sobre esta cuestión, sobre la legalización de la guerra. Una inflexibilidad que, al mismo tiempo, le llevará a criticar con dureza aquellos casos en los que, por varios motivos, como por ejemplo el razonamiento humanitario<sup>467</sup>, se haya intentado dar cobertura legal a la acción bélica; a lo que nuestro autor florentino responderá que no se puede ir más allá de lo defensivo (Ferrajoli, 2004: 15-17). Con lo cual, habrá que descartar el resto de supuestos, de causas justas, que vimos en el marco de la TGJ. Y, muy especialmente, los escenarios de intervención por prevención y de injerencia humanitaria (Ferrajoli, 2007: 491).

Con todo, Ferrajoli no hace sino rescatar el argumento que en décadas precedentes esgrimió Hans Kelsen al afirmar la Paz, como la ausencia de guerra, a la que se llegaba a través del Derecho; entendiendo el “estado como el tipo más perfecto de orden social (...) garantía de paz y estabilidad nacional” (1946: 29). Y, sobre todo, confiando en que una “unión de todos los Estados en un Estado mundial (...) con un gobierno mundial” (1946:30)<sup>468</sup> fuera la garantía más plausible para lograr esa tan ansiada paz internacional. Sin embargo, Ferrajoli pondrá sobre la mesa una (para él) gran diferencia respecto del jurista alemán. Este desencuentro se sitúa precisamente en relación con la cuestión de la justificación de la guerra. Una habilitación a la guerra que, en la teoría de Kelsen, terminará siendo un elemento de sanción dentro de esa unión de estados. Y, con ello, la guerra en Kelsen, se podrá interpretar como una opción plausible en el contexto de un ordenamiento supraestatal, entendido como la consideración jurídica (positiva) del *ius gentium* (García Pascual, 1999: 2). Esto es algo inaceptable en el seno del pensamiento de Ferrajoli, ya que se estaría habilitando la posibilidad de que los Estados pudieran recurrir a la guerra. Lo cual, dado el alto nivel destructivo de las guerras a partir del siglo XX, debería

---

<sup>467</sup> Sobre la cuestión de la guerra por motivos humanitarios, podríamos decir que Ferrajoli es, en parte, esclavo de sus reflexiones. Ello se debe a que, más allá de no considerar este escenario como un escenario de legítima defensa en sentido estricto, la crítica que expresó sobre la intervención en los Balcanes (Ferrajoli, 2004: 37 y ss.) y la animadversión hacia una guerra, la moderna, que sobrepasa (siempre) los mínimos humanitarios fijados por las distintas convenciones bélicas (Ferrajoli, 2004: 13 y ss.), le obligan a situarse contra este criterio de *iusta causa*.

<sup>468</sup> Reaparece aquí el argumento de la analogía interna como aquella idea que confía en que el pacto social que sirvió como fundación del modelo de Estado liberal democrático, y sus consecuencias (gobierno, monopolio de la fuerza legítima, garantías jurídicas, derechos fundamentales, etc.) puede trasladarse a la esfera internacional; superando los problemas que el cambio de escala pueda conllevar.

resultar impensable (Ferrajoli, 2007: 488). Y es que, como veremos, para Kelsen, el derecho es una organización de la fuerza. Un marco en el cual habrá lugar para la guerra como sanción (Kelsen, 1946).

En este mismo orden de ideas, observamos como Ferrajoli desarrolla su pensamiento pacifista en el marco general de su idea de garantismo jurídico (Ferrajoli, 2006). Es en este marco analítico en el que, como hemos visto, encaja la idea del *inter arma silent leges*. Así las cosas, interpreta que no existe margen alguno para la guerra en el contexto de Naciones Unidas. Distingue aquí la *intervención* de la guerra, que es precisamente lo que se aborda en el capítulo VII de la Carta. En el discurso de Ferrajoli no existe, pues, ninguna guerra legal ni justa. En todo caso existirá la intervención por legítima defensa que, como ya he apuntado anteriormente, no debería ser considerada guerra “sino defensa de ésta misma” (García Manrique, 2006: 130)<sup>469</sup>. Una proposición que se enmarcaría en la línea del argumento que Bobbio expone sobre “la guerra como una mal necesario” (1982: 87). Lo que situaría a Ferrajoli en el

---

<sup>469</sup> La condescendiente relectura de Ferrajoli por parte de García Manrique (2006) aporta interesantes argumentos que hacen más creíble la perspectiva del italiano, más allá del insatisfactorio debate semántico.

En este sentido, la argumentación de García Manrique toma el mismo punto de partida que Ferrajoli. El filósofo español afirmará en primer lugar la imposibilidad del concepto de guerra justa. La razón principal, no se ciñe en este caso a la cuestión de las causas sino versa sobre las consecuencias. Con todo, dirá García Manrique, no existen guerras justas ya que “siempre mueren inocentes” (2006: 124). Es decir, más allá de las posibles justificaciones (que, como veremos, también interpreta como dudosas) el argumento de la vulneración del *ius in bello* en relación con los no combatientes parece ser el criterio de demarcación para considerar a todas las guerras modernas (a partir del siglo XX si se quiere) como injustas. García Manrique es en este punto rígido y claro al afirmar que, en efecto, en todas las campañas bélicas vemos como existe una cuota de bajas civiles (aunque también militares que, por estar fuera de la zona de exclusión, como en el caso del Belgrano en la Guerra de las Malvinas, tampoco deben ser objetivo militar). Lo que, en caso de aceptar la guerra por legítima defensa (a la que más adelante me referiré), nos llevaría a sostener que si la guerra de defensa mata a civiles, no será justa (Nagel, 1972: 133 y 136). Pero es que en realidad, el problema quizás radica en considerar sólo los dos escenarios. Es decir, entender que lo que no es justo es necesariamente injusto, y a la inversa. Sin contemplar, por ejemplo, escenarios donde (por las características del contexto o del caso) el juicio en relación con la justicia sea algo extremadamente complicado e incluso impropio; entendiendo que “lo que no es justo no debe ser necesariamente injusto” (García Manrique, 2006: 136).

A propósito de este argumento, que invalidaría parte de la propuesta de la TGJ (la que se refiere al *ad bellum*), se puede introducir, como también hace García Manrique (2006: 135), la idea de estado de necesidad; argumento que esgrime razones similares al supuesto de emergencia suprema que vimos en Walzer (2001: 335 y ss.) y Rawls (2001: 117-118). Según esto, el supuesto de estado de necesidad habilitaría la adopción de una decisión bélica en el sentido expresado, por ejemplo, por Ferrajoli. De esta forma, una guerra de defensa se considerará una guerra irremediable donde, tras haber agotado la última de las reuniones posibles, se opta por el recurso a la violencia (defensiva). Sin que ello la convierta en justa, ya que el hecho de “que una guerra sea justa no la convierte en justa” (García Manrique, 2006: 113).

marco conceptual del *pacif-ism* sin que ello signifique, *per se*, una automática legitimación de la violencia en sentido defensivo.

Con todo ello, junto a este categórico posicionamiento y como garantía del mismo, Ferrajoli apostará por la validez e importancia de la Organización de Naciones Unidas, aunque con algunas reformas considerables. Volveré a ello más adelante; baste apuntar por el momento cómo el jurista italiano considera esta institución como un elemento básico para entender su idea de gobierno mundial como principal derivado de su confianza en lo jurídico como alternativa (un claro ejemplo del globalismo jurídico compartido por el Abate de St. Pierre, Kant, Kelsen y Habermas, entre otros)<sup>470</sup>.

Por último, dentro de este primer epígrafe, resulta necesario abordar el concepto de paz en el seno del pensamiento pacifista de Ferrajoli.

En primer lugar, se debe remarcar como la paz (entendida en sentido negativo) es para Ferrajoli un elemento prescriptivo clave. Su modelo de sociedad internacional, a la que me referiré más adelante, toma como punto de partida la importancia de proteger a los Estados del flagelo de la guerra; parafraseando el preámbulo de la carta de NNUU. Precisamente, preguntado sobre la realidad del sistema internacional, Ferrajoli entiende las dificultades que se pueden generar al implementar su paradigma garantista y una constitución global; dos elementos clave para la construcción de esa tan necesaria esfera pública mundial (Ferrajoli, 2006). Unos problemas que se generarían en relación con el propio funcionamiento del mercado y el sistema económico internacional, el impacto en sobre las soberanías estatales (que podrían incluso menospreciar los diferentes sistemas garantistas desde una perspectiva estatista) y la posibilidad real de una estructura asimilable como gobierno mundial. Aun así, Ferrajoli afirma que lo realmente difícil (e incluso algo suicida) resulta continuar con el *statu quo* y las relaciones internacionales tal y como las conocemos actualmente: altos índices de desigualdad (nacional e internacional), una ONU débil y a veces ninguneada, un excesivo recurso a la guerra y una periódica

---

<sup>470</sup> En relación con NNUU, y como abordaré en el último epígrafe del presente capítulo, Ferrajoli se muestra, a la vez que optimista (ya que confía en la organización como actor constructor de paz y de unas distintas relaciones internacionales), ciertamente crítico. Una posición agridulce que se desprende de la dura crítica del papel actual de la organización como herramienta al servicio de los más poderosos (Ferrajoli, 2004: 22). Precisamente, este es el principal motivo de su interés por una reforma de NNUU; sobre todo en relación con el Consejo de Seguridad y el proceso de toma de decisiones de la organización.

amenaza de terrorismo internacional. Es decir que, en cierta manera, defiende un cambio sistémico ideal desde una motivación y argumentación realista<sup>471</sup> (Ferrajoli, 2006: 116). Con todo, tras constatar dicha dificultad, Ferrajoli confía en que el desarrollo realizado por parte del DIP está bien encaminado, aunque “resulta necesario mejorar lo que hay” (2006: 117). De esta forma, será necesario trascender los límites que el propio DIP ha ido dibujando, y sobre todo trabajar en la consolidación del Derecho a la Paz en el marco, como ya he apuntado, de una constitución cosmopolita (una mejora de la carta de NNUU, si se quiere), en la que conste, como norma fundamental la prohibición al recurso de la guerra. Una prohibición que no estará reñida con el supuesto de guerra defensiva que, desde el monopolio de la fuerza internacional, esgrimiría como argumento esa nueva organización internacional, universal y cosmopolita (Ferrajoli, 2006: 119)<sup>472</sup>. Un Derecho a la Paz que, dicho sea de paso, no se debería entender como la mera ausencia de violencia sino que incorpora (del mismo modo que consta en el mismo preámbulo de la carta de NNUU al hablar de progreso social, libertad y nivel de vida) aspectos de paz positiva<sup>473</sup>. De todos modos, y aunque hemos ido viendo algunas referencias en clave de paz positiva, el grueso de la argumentación de Ferrajoli se referirá, explícitamente, a la paz entendida como la ausencia de guerra. Afirmación que se sustenta en los fundamentos y objetivos que tendrá ese Derecho a la Paz en el

---

<sup>471</sup> Utilizo aquí el adjetivo realista para describir la actitud de Ferrajoli, no tanto en relación con la tradición teórica propia de los estudios internacionales.

<sup>472</sup> Aparece aquí, de nuevo, esa habilitación al recurso de la fuerza (llamémosle guerra, agresión o violencia legítima; la distinción semántica no es aquí un aspecto que haga variar el argumento) que, como se ha visto, situaría al pensamiento pacifista de Ferrajoli entorno a la tradición del *pacif-ism*.

<sup>473</sup> A propósito de la idea de paz positiva, y volviendo a los comentarios del profesor García Manrique sobre la justicia de las guerras y la visión de Ferrajoli, se puede hacer referencia al debate que el mismo García Manrique expone sobre la cuestión de la guerra en defensa de los DDHH. En este sentido, el argumento de la guerra por motivos humanitarios, emerge como escenario plausible (siempre tras agotar, obviamente, el criterio de *ultima ratio*) pero, sobre todo, tras haber demostrado que se han agotado, también, todas las vías posibles para la protección de esos DDHH (García Manrique, 2006: 140). Así las cosas, y aunque el autor no haga referencia a la cooperación al desarrollo y otros mecanismos similares de ayuda transnacional, aparecen en este momento del debate una serie de criterios claramente vinculados a la idea de paz positiva. Me estoy refiriendo a: la construcción de sociedades o comunidades más igualitarias, la ausencia de explotación, el respeto a la diversidad cultural y/o religiosa, etc. Elementos que serán tenidos en cuenta por el profesor García Manrique para establecer cuándo un Estado puede actuar, militarmente, en defensa de los DDHH. La idea subyacente es que dicho Estado sólo pueda recurrir a la fuerza por motivos humanitarios siempre y cuando haya agotado primeramente las vías de trabajo anteriormente apuntadas. Y es que, precisamente, este argumento resulta tan de *ultimísima ratio* que “parece improbable que, justamente, pueda realizar una guerra para proteger los Derechos Humanos” (Arcos, 2002: 83).

pensamiento de Ferrajoli. Unas características con las que cerraré este primer epígrafe del séptimo capítulo.

El Derecho a la Paz en Ferrajoli se debe interpretar como una norma constitutiva del mismo derecho internacional (Ferrajoli, 2008: 363). Éste debe ser entendido desde una doble vertiente: una primera interna, como la constatación de que un Estado es democrático (ya que lo incluye en su ordenamiento nacional); y una segunda externa, como sinónimo de unas relaciones internacionales más justas. Más concretamente, dicho derecho se fundamenta en cinco pilares fundamentales:

- i. La prohibición absoluta de la guerra, como la plasmación de la contradicción que supone el supuesto de *ius ad bellum* con la constatación de que (y más en el caso de la guerra moderna) *inter arma silent leges* (Ferrajoli, 2008: 365). Lo que significa, como se ha visto, que sea cual sea el debate moral acerca de las causas de la guerra, lo que realmente termina por decantar la balanza es el argumento del *in bello*. Es decir, de lo que suceda durante la batalla. Unas características del combate que, para Ferrajoli, serán inasumibles.
- ii. La convicción de que la guerra, siguiendo a Kant (1989), niega la identidad a los ciudadanos (Ferrajoli, 2008: 366). Es decir, volviendo al argumento de que la guerra significa la supresión del derecho, no debe resultar complicado aceptar que sin la validez del pacto jurídico y social, cuesta poderse referir al concepto de ciudadanía, con todas las características y consecuencias que ello conlleva.
- iii. Prohibir la guerra ya que ésta supone un elemento antidemocrático y despótico: “la guerra, al reducir al pueblo a cosa, equivale a la negación no sólo del derecho sino también de la democracia” (Ferrajoli, 2008: 367).
- iv. La imposibilidad de un verdadero respeto a las normas de *ius in bello*: “la guerra es una pena de muerte (...) infringida además a personas inocentes” (Ferrajoli, 2008: 369).
- v. En definitiva, la guerra supone la ruptura del pacto, plasmado en Naciones Unidas, dado que el Estado de guerra supone la desaparición del Estado civil.



En conclusión, Ferrajoli cree y confía en la necesidad de consolidar la prohibición de la guerra como una norma constitutiva del ordenamiento internacional y descarta cualquier escenario bajo el cual pudiera considerarse justa. En el contexto de la construcción de un nuevo sistema mundial donde, de forma preeminente, encontraríamos una organización internacional formada por todos los Estados y con atribuciones de gobierno mundial. En este sentido, esta nueva carta de Naciones Unidas deberá ser interpretada como un *pactum subjectionis* que configurará una comunidad internacional, un nuevo ordenamiento mundial. Al tiempo que supone el “ésta supone el principal exponente del pacifismo jurídico” (Ferrajoli, 2008: 370).

## **7.2. Poder y estado: el modelo garantista como condición para la redimensión democrática.**

Como ya he apuntado al inicio del presente capítulo, Luigi Ferrajoli se debe integrar en esa tradición que, a partir en gran medida de Kelsen, se posiciona radicalmente a favor del positivismo jurídico (Ferrajoli, 2005: 21). Con todo ello, y desde una posición filosófico-política que entiende el poder desde un punto de vista pluralista<sup>474</sup>, Ferrajoli defenderá una mejora de aquel sistema jurídico político que emana de las revoluciones francesa, inglesa y americana que conocemos cómo liberal-democrático. Una mejora en clave garantista.

En este sentido, Ferrajoli tomará el mismo camino que su maestro, Norberto Bobbio, al que admiró cómo intelectual que dedicó su vida académica al estudio y la reflexión sobre la relación entre derecho y democracia. Bobbio entendía que existía una cuádruple relación entre distintos nexos teóricos. Una relación que se presenta de la siguiente forma: democracia y derecho, derecho y razón, razón y paz, paz y derechos humanos (Ferrajoli, 2005: 31); comprensible, a su vez, como una cadena causal. De esta forma y presentado muy resumidamente, para Bobbio, la democracia se construye sobre el Estado de Derecho. Un Estado de Derecho que se entiende como un producto de la razón. Una razón que entiende como prioritario la paz, en tanto que convivencia. Y, finalmente, una convivencia que debe basarse en los derechos

---

<sup>474</sup>Visión que estará presente en toda su obra, tanto política como jurídica, que se debe entender como una garantía última de una verdadera democracia no exclusivamente procedimental (Ferrajoli, 2007).

humanos. Pues bien, para trabajar en estos cuatro pilares fundamentales, Ferrajoli defenderá su propuesta garantista como la mejor manera de perfeccionar el sistema jurídico constitucional de los actuales Estados basados en democracias liberales (Ferrajoli, 2000: 851). Una reforma en clave garantista que Ferrajoli resume en tres puntos principales; explicación a la que añadiré sus reflexiones sobre los derechos fundamentales.

En primer lugar, el garantismo es para Ferrajoli un modelo de derecho, de Estado de derecho y democrático basado en un modelo normativo que deberá “maximizar la libertad y minimizar la violencia” (Ferrajoli, 2000: 852). Está basado en una constitución, por lo que hablaremos de Estado legal, donde todo poder público está sujeto a leyes (plano formal) y la función de dichos poderes públicos deberá ser la garantía de los derechos fundamentales (plano sustancial). Es decir, un modelo normativo basado en una constitución, junto con una realidad efectiva que permita el monopolio de la coerción<sup>475</sup>; en un contexto en el que la democracia, como sistema y como valor, será el único modo de entender lo político.

En segundo lugar, y en relación con discusiones relativas a la teoría del derecho, Ferrajoli entiende que es necesario hablar de “derecho ilegítimo” (Ferrajoli, 2000: 853). Se trata aquí de elaborar una teoría jurídica de validez y efectividad, que sea coherente desde un punto de vista teórico y factible desde un punto de vista práctico; se logra así una conjunción entre norma y aplicación. Así las cosas, el argumento de fondo aspira a lograr una codificación de la legislación; es decir, una configuración de aquello que quedaría fuera de la ley. Un proceso que aspira a ser una cláusula de verdadera garantía.

Finalmente, en tercer lugar, para Ferrajoli el garantismo debe dotarse de una filosofía del Derecho y una crítica de éste que establezca como imprescindible la tutela y la garantía de los derechos y las libertades; con un doble efecto:

---

<sup>475</sup> Aparece aquí un elemento interesante para nuestro análisis: la visión del monopolio legítimo de la fuerza *intra* Estado. Como puede verse, y al hilo de esa hipótesis que propuse anteriormente que enmarca a Ferrajoli en el contexto del *pacif-ism*, en relación con la violencia legítima dentro de un Estado, el jurista italiano no presenta diferencias significativas (en cuanto al concepto como tal) a la visión, ampliamente repetida, de Max Weber. Aunque, en todo caso, las diferencias puedan existir y aparecer en relación a la forma que debe tomar el Estado; aspecto al que precisamente me estoy refiriendo en el presente epígrafe. Sea como fuere, y en comparación con Gandhi, Ferrajoli no propone nada original en relación con el uso de la fuerza (legítima) dentro de los límites soberanos de un Estado.

sobre el derecho y sobre el Estado. Dicha tutela debe entenderse como la función principal de los poderes públicos y de la misma ley.

En suma, estos son los tres elementos principales (comprensibles, también, como tres acepciones distintas del modelo garantista) que se derivan de la propuesta de mejora, y renovación, del modelo liberal democrático en el seno del pensamiento de Luigi Ferrajoli. Tres aspectos cruciales junto a la cuestión de los derechos fundamentales.

Sobre esta cuestión, Ferrajoli toma como punto de partida la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 y los sucesivos pactos de la década de los sesenta, así como también las distintas convenciones realizadas en el marco de Naciones Unidas, a las que he hecho referencia en alguna ocasión. Tras este punto de referencia, Ferrajoli enuncia tres cuestiones clave para la definición de dichos derechos fundamentales (Ferrajoli, 2008: 43).

En primer lugar, y como principal argumento, el Derecho a la Vida. Un elemento que ya abordamos más arriba y que vuelve a aparecer vinculado a la integridad personal, la dignidad, la justicia y la libertad (entre demás valores). A su vez, una verdadera y efectiva existencia de este derecho, supondrá para Ferrajoli, una real garantía de los derechos fundamentales (Ferrajoli, 2008: 46-48).

En segundo lugar, desde una perspectiva global, Ferrajoli entiende que es necesario disminuir los niveles de desigualdad norte-sur (volveré a ello en el siguiente epígrafe), junto con una más que necesaria protección de la singularidad, en relación con el debate multicultural (Ferrajoli, 2008: 50). Es decir, profundizar en dos valores clave del sistema democrático: la igualdad y la tolerancia. Se trata, en definitiva, de ir más allá de la doctrina del choque de civilizaciones en un intento por construir una democracia internacional por la vía de un constitucionalismo universal (también volveré a esta última cuestión más adelante).

En tercer y último lugar, Ferrajoli apunta a la importancia que la construcción de este sistema (esta refundación, en cierta medida) se haga respetando criterios que favorezcan al más débil; una idea que calificará de universalismo con reservas. Se trata aquí, en definitiva, de intentar proteger los derechos de los más desfavorecidos. Un ejercicio contra ese universalismo excesivamente

relativista (Ferrajoli, 2008: 52) que afirma que existen ciertas cuestiones que podríamos considerar como universales (como por ejemplo la libertad de culto) más allá de lo que se dicte o se decida mediante el principio de mayoría (Ferrajoli, 2008: 55). Pero siempre con la garantía última de la protección de aquél que se encuentre en las posiciones (económicas, sociales, culturales, etc.) más desfavorecidas.

Este es, en definitiva, el modelo de Estado que proyecta la propuesta del garantismo jurídico de Ferrajoli. Una propuesta de mejora y perfeccionamiento basada, como se ha visto, en la consolidación de un Estado que garantice la democracia (desde un punto de vista procedimental pero también en relación a valores), sobre la base de la centralidad de la norma fundamental. Una norma fundamental, una constitución, que deberá proteger y fomentar unos derechos fundamentales en las direcciones apuntadas: paz, igualdad y ley del más débil. Unos derechos fundamentales que, a la postre, terminarán desarrollando una doble función (clave para todo el sistema): en primer lugar, una labor de legitimación sistémica (del poder y del Estado) y, en segundo lugar, con importantes efectos a modo de contrapoder (Ruiz Saldaña, 2011: 383)<sup>476</sup>. Un modelo que, finalmente, encaje en un contexto de globalización política y financiera, con hegemonías desiguales y una (todavía presente) centralidad de la guerra. Para ello, el jurista italiano apostará por una imprescindible reforma del sistema de NNUU, ya que la considera una institución incapaz de proporcionar esas garantías necesarias. Una constatación que le hará pensar en la idea de una esfera pública mundial; volveré a ello al final del presente capítulo.

### **7.3. Derecho y garantismo social como elementos para la justicia y la democracia. Paz positiva y constitucionalismo global.**

La figura de Luigi Ferrajoli ha destacado, también, por su militancia política, lo cual nos facilita, relativamente, ubicar dicho autor en relación con el debate

---

<sup>476</sup>Como bien apunta Ruiz Saldaña en su investigación doctoral centrada en la evolución política y la obra académica de Ferrajoli, la democracia para Ferrajoli adquiere un papel fundamental. No en vano, la propuesta del italiano consiste en una redimensión de la misma. Ello se debe, fundamentalmente, a que ésta se integra de derechos, de modo que “la democracia tiene *dimensiones* (la sustancial y la formal), *formas* (política y civil), *contenidos* (liberales y sociales) y *niveles* (infra y supra nacionales)” (Ruiz Saldaña, 2011: 384. Cursivas originales).

político en clave económica y social. En este sentido, se pueden apuntar varias tendencias ideológicas a las que me referiré a continuación.

Si atendemos al contexto de su madurez política e intelectual, Ferrajoli es hijo de la cultura antifascista en el seno de la Italia *dopoguerra*. Y, si a ello le añadimos su militancia en *nuova sinistra*, obtenemos un perfil que a priori parece ubicarlo en la órbita del marxismo. Sin embargo, como el mismo Ferrajoli ha apuntado en más de una ocasión, su visión del marxismo ortodoxo y las propuestas garantistas le han terminado por situar en una suerte de “marxismo algo *sui generis*”<sup>477</sup>. De todas formas, y como punto de partida, resulta interesante entender a Ferrajoli como la síntesis de dos realidades paralelas. Por una lado, como militante de esa *nuova sinistra*, que no renuncia a la revolución en el marco de un análisis marxista de la sociedad postindustrial. Y, por otra parte, el Ferrajoli académico que se mostrará preciso y escrupuloso en la elaboración minuciosa de una deconstrucción del paradigma del Estado de Derecho de tradición liberal y que terminará en la senda (ya explorada) del garantismo jurídico<sup>478</sup>. Tradición liberal que, dicho sea de paso, nos ayudará a advertir una cierta “continuidad ideológica” basada en, como digo, “su liberalismo” (Ruiz Saldaña, 2011: 382). Con todo ello, y a tenor de lo apuntado hasta el momento, se dibuja una hipótesis de partida que apuesta por entender el pensamiento político de Ferrajoli (debate económico y social) en torno al paradigma del liberalismo social. Un referente liberal que estará presente sobre todo en relación con el desarrollo de su teoría del Estado de Derecho. Pero vayamos por partes.

Hasta el momento, nos hemos referido en varias ocasiones a la preocupación de Ferrajoli por garantizar el valor de la igualdad. Una igualdad formal, relativa por ejemplo a la esfera de lo jurídico, y una igualdad material que hace referencia a la disminución de desigualdades en cuanto a recursos económicos, sociales y culturales (Ferrajoli, 2008: 43). Es por ello que, en el esquema último de esa democracia constitucional universal (a la que volveré en el quinto epígrafe de este mismo capítulo) y como sustento de esos

---

<sup>477</sup>Tomo como referencia aquí las aportaciones sobre la evolución de Ferrajoli en cuanto a pensamiento político se refiere que se recogen, a modo de investigación doctoral, en el trabajo de José Roberto Ruiz Saldaña (2011: 21 y ss.).

<sup>478</sup>En realidad, el Derecho será para Ferrajoli la herramienta más eficaz para luchar contra las consecuencias del fascismo: ausencia de democracia, concentración de poder, nulidad de derechos, etc. (Ruiz Saldaña, 2011: 38).

capitales derechos fundamentales, la igualdad resulta ser un valor prioritario. Una igualdad interpretada en términos rawlsianos ya que se entiende desde la perspectiva del *maximin*. Es decir, maximizando los mínimos, a través por ejemplo, del desarrollo de legislación proteccionista para con los débiles (Ferrajoli, 2008: 50). Sin embargo, la complejidad de la propuesta ferrajoliana nos obliga a no detener el análisis aquí.

En este sentido, y al hilo de lo apuntado anteriormente en relación con ese particular pensamiento político que procesa el mismo Ferrajoli, resulta interesante detenerse en su exploración del concepto de propiedad. En relación con esta cuestión, es preciso realizar algunas matizaciones ya que la visión de Ferrajoli resulta, a la postre, ciertamente complicada si atendemos a su particular teoría del Derecho.

El jurista italiano, distingue en primer lugar entre derechos fundamentales y derechos patrimoniales. Los primeros serían de rango superior e innegociables en relación con los segundos (donde ubicará el derecho de propiedad, tomando distancia como él mismo indica de lo explicitado en el artículo 2 de la *Déclaration* de 1789 o del *Segundo tratado* de Locke). De esta forma, pudiera parecer como si la noción de propiedad queda algo apartada en el seno del pensamiento ferrajoliano. Sin embargo, aunque *a priori* como digo, la libertad no vaya de la mano de la propiedad, Ferrajoli entiende que “esos derechos reales, sobre todo el de propiedad (...), son derechos patrimoniales y, como tales, singulares y disponibles (...) es decir, pertenecientes a sus titulares con exclusión de los demás (...)” (Ferrajoli, 2007: 727). Con todo ello, la propiedad como concepto y principio axiológico no quedará del todo marginada en el pensamiento político de Ferrajoli; llegando incluso a ser un elemento suplementario de autonomía individual y, por ello, de garantía. Y, es precisamente por ello, por lo que el propio Ferrajoli matiza su posicionamiento ideológico, al desmarcarse por completo, con las posiciones más ortodoxas y deslizándose, como vimos también en Gandhi, hacia la senda reformista de la socialdemocracia<sup>479</sup>.

En otro orden de cosas, pero todavía dentro de este tercer epígrafe, resulta interesante (y a su vez necesario) abordar la idea de libertad en el seno del

---

<sup>479</sup>Ferrajoli es, en este sentido, bastante claro al imaginar un sistema internacional con una red asistencial de garantías sociales mínimas en el sentido asegurar unos mínimos; como por ejemplo: el agua, la alimentación y los fármacos necesarios (Ferrajoli, 2007: 576).

pensamiento político de Ferrajoli. En este sentido, como puede deducirse en relación con lo señalado hasta el momento, la idea de libertad resultará un principio básico y fundamental en este contexto teórico práctico de democracia y garantismo (Carbonell, 2005). Sin embargo, resulta preceptivo realizar algunas puntualizaciones.

Primeramente, vemos como Ferrajoli sitúa la libertad como uno de los resultados básicos de esa combinación que repite innumerables veces entre derechos fundamentales e igualdad jurídica. Más concretamente, Ferrajoli entiende que existen dos tipos de libertades: la libertad *de* y la libertad *frente a*; lo que a la postre terminarán formando parte del conglomerado de derechos fundamentales que el italiano imagina en el marco garantista. No obstante, y sin entrar en profundos debates sobre teoría del derecho, ya que ni es el lugar ni soy la persona más indicada, lo que sí que se puede constatar en este contexto es el significado del concepto de libertad. Hasta el momento, Ferrajoli baraja los modelos de libertad liberal, la positiva y la negativa. Es decir, la que hace referencia a la no interferencia (libertad frente a) y la que se refiere a la cuestión de la autonomía personal (libertad de). Sin embargo, si incorporamos en un segundo momento el debate sobre la cuestión internacional, veremos cómo habrá que referirse, también, a la idea republicana de libertad. Me explico.

Ferrajoli, tras criticar diferentes aspectos del que denominará como desorden global<sup>480</sup>, optará, entre otras soluciones por la construcción de lo que denominará como “una esfera pública mundial” (Ferrajoli, 2007: 531). Ello supone, a grandes trazos, la reestructuración del sistema político mundial a través de diversas dimensiones que irían desde la redefinición del papel de Naciones Unidas hasta la consolidación de una democracia en clave cosmopolita que incorporaría una reforma de las numerosas (y para Ferrajoli poco operativas) organizaciones internacionales. Ello sugiere, que Ferrajoli entiende como elemento clave la participación libre y cívica de la ciudadanía en este proceso de cambio sistémico. En cierto modo, ello se convierte en un requisito en un contexto discursivo que trasciende los límites de la perspectiva liberal (derecho a la vida) e incorpora la dimensión social (ausencia de hambrunas, sistema redistributivo a través de la conocida *Tasa Tobin*,

---

<sup>480</sup>Volveré a ello con más detenimiento al final del presente capítulo.

educación, sanidad e incluso una protección civil internacional) (Ferrajoli, 2007: 574). Se amplía, por tanto, el concepto de libertad acercándose (quizás no completamente, todo sea dicho) al paradigma republicano y a esa serie de realidades que emanan del concepto de *civitas* como la participación individual como elemento clave para la construcción de la cosa común. Una *res publica* que para Ferrajoli abarcará, a la postre, el nivel de lo internacional.

En conclusión, la posición de Ferrajoli ante el debate socioeconómico resulta ciertamente clara, aunque, como hemos visto, con algunos matices interesantes. De esta forma, sobre la base de un sólido desarrollo (y una centralidad) de los derechos fundamentales, Ferrajoli levanta su edificio político y jurídico que toma la democracia y el garantismo como referentes respectivos. Unos referentes que, a su vez, servirán como legitimación del poder institucional y, al mismo tiempo, como contrapoder de esas mismas instituciones resultantes. En suma, se trata de apostar por “un modelo jurídico político, de democracia constitucional, a efecto de acercarnos a una sociedad más justa en la que imperen más los principios de civilidad” (Ruiz Saldaña, 2011: 383). Unos principios de civilidad que se ilustran con conceptos e ideas del pensamiento ferrajoliano como por ejemplo: una democracia social, la lucha por reducir las desigualdades económicas o el respeto a las minorías culturales y políticas, entre otros elementos. En definitiva, una apuesta clara por lograr una democratización *de iure*, pero sobre todo *de facto*, de los derechos humanos a través de la consolidación de un sistema constitucional y garantista. Y es que, para Ferrajoli, esa tan ansiada paz (no sólo a nivel interno de los Estados sino, también, a nivel mundial) no se entiende sin la consolidación de una esfera pública mundial edificada a base de cooperación, desarrollo, redistribución con el objetivo de lograr unos mínimos de justicia social, como respuesta a la peligrosa y exagerada desigualdad (Ferrajoli, 2007: 510). Con ello, como apunté en el primer epígrafe del presente capítulo, Ferrajoli recurrirá, en cierto modo, a la argumentación en términos de paz positiva. Una garantía, la de paz positiva, que junto con el monopolio de la fuerza (interna para los Estados y externa para NNUU) y una política de control de armamentos deberán ser consideradas como las tres garantías de paz en el contexto de la propuesta ferrajoliana de constitucionalismo global (Ferrajoli, 2007: 507). Pasemos, pues, a analizar con más detenimiento la cuestión armamentística.



#### **7.4. Prohibición, acuerdo y control de armamentos como premisas para la paz. Las alternativas realistas a un desarme imposible e incoherente.**

El argumento central de la propuesta pacifista de Ferrajoli toma como elemento central e irrenunciable la ilegalidad de la guerra y, por ello, su ilegitimidad. Así las cosas, el punto de partida ferrajoliano se sitúa en esa ilicitud que supone la guerra en el contexto del marco del actual DIP. Es pues, un posicionamiento que entiende que “existe una oposición sustancial entre Derecho y guerra” (Ferrajoli, 2004: 29), de modo que no se podrá hablar, en ningún caso, de guerra legal ni de guerra justa<sup>481</sup>. Desde un punto de vista moral por resultar éticamente imposible y desde una perspectiva jurídica, por ser una vulneración del capítulo VII de la Carta de Naciones Unidas en particular, y de uno de los principios justificadores del nacimiento de la propia organización internacional en general. Un Derecho que, en definitiva, deberá suponer la herramienta más eficaz contra el recurso bélico<sup>482</sup>. Ante tal diagnóstico, la hipótesis para el caso de Ferrajoli en lo que a alternativas de defensa se refiere, se situará, como veremos entre el desarme gradual y parcial hasta el control de armamentos.

Así las cosas, Ferrajoli entiende que el recurso a la fuerza militar solo se justifica como una excepción. El italiano, se referirá a este escenario como “la excepción bélica” (Ferrajoli, 2007: 490), y lo ubicará en el marco del capítulo VII de la Carta de NNUU, afirmando (aunque, como hemos visto, con una sentencia más que discutible) que en realidad no se trata de una guerra sino de una actuación en defensa de ésta. Esta habilitación de una legítima defensa,

---

<sup>481</sup>Ferrajoli señala, en más de una ocasión, la caducidad del debate planteado por la TGJ fruto de las distintas consecuencias (sobre todo cualitativas) que comporta la guerra en la actualidad (Ferrajoli, 2004: 43). Lo que significa, entre otras cosas, que la manera de hacer la guerra (el tipo de armamento utilizado) terminará siendo, como digo por sus consecuencias, un argumento fuerte de demarcación. En este sentido, “la guerra (moderna), por sus características ilimitadamente destructivas no admitirá ninguna justificación moral o política” (Ferrajoli, 2007: 489); entendiendo que la guerra no es otra cosa que “un mal absoluto” (Caedel, 1987: 143) o, en palabras del maestro de Ferrajoli: “un camino bloqueado” (Bobbio, 1982: 25).

<sup>482</sup>Como ya he apuntado varias veces, Ferrajoli entiende que la carta de NNUU (capítulo VII principalmente) no habilita a hacer la guerra a los Estados miembros (Ferrajoli, 2004: 32), sino que en realidad se trata de una legítima defensa de la guerra a través del uso de la fuerza, siempre defensiva (Ferrajoli, 2004: 32). Un único supuesto que entiende la situación como *ab limitem* y, por ello, nos hemos referido a ello “de estado de necesidad” (García Manrique, 2006: 135), recuperando (en cierto modo) la idea de emergencia suprema que ya aparecía en Walzer (2001: 335 y ss.) y Rawls (2001: 117-118). Aunque el discurso de estos dos últimos se refería a la posibilidad de prescindir del *ius in bello* ante determinadas ocasiones, la asimilación que realiza Ferrajoli, se refiere no sólo a las reglas para un combate justo sino a la posibilidad misma de combatir; aunque, como indicaba García Manrique, ante estas coyunturas resulta más indicado no hablar de justicia sino de necesidad (2006: 130).

deberá completarse con una reforma general del sistema de NNUU y una profundización en lo que a estructuras jurídico-políticas internacionales se refiere<sup>483</sup>. La intención, en este punto, no es otra que la de refundar ese complejo institucional de gobernanza mundial que, desde el final de la segunda gran guerra, se ha ido construyendo alrededor de una posición hegemónica estadounidense bajo el amparo de NNUU, dirá Ferrajoli (2004: 74). Se trata, aquí, de huir de ese escenario apocalíptico que se dibuja alrededor del concepto de guerra infinita; es decir, abandonar el marco de la inseguridad infinita (Ferrajoli, 2007: 502)<sup>484</sup>. En este punto, Ferrajoli no ahorra críticas en lo que a “la política de las armas” se refiere (2004: 71), una realidad que no ha hecho, sino, prolongar ese escenario de militarización que arrastramos desde la segunda mitad del pasado siglo, junto con un vacío institucional y un peligroso imperialismo estadounidense (Ruiz Saldaña, 2011: 316)<sup>485</sup>.

Más concretamente, y siguiendo a Ruiz Saldaña (2011), podemos identificar tres consecuencias primeras de ese desorden global:

- i. El crecimiento exponencial de la inestabilidad política en los países ocupados, también de las amenazas del terrorismo internacional y, con todo ello, un lógico rearme que, en consecuencia, provoca una mayor situación de inseguridad<sup>486</sup> (incluidos los mismo EEUU).

---

<sup>483</sup>Volveré a ello en el próximo epígrafe.

<sup>484</sup>Para Ferrajoli, el caso de Irak en 2003, ejemplifica perfectamente esa idea, fuertemente criticada, de “guerra infinita” (Ferrajoli, 2004: 65 y ss.). Un episodio, el de la segunda guerra del golfo que, como iremos viendo, irá consolidando una doble tendencia en el seno del sistema internacional. Por una lado una disminución de la importancia de NNUU (llegando incluso, dirá el italiano, a forzar su desaparición), y por otro lado, la consolidación de la hegemonía yanqui que, a través de la guerra como instrumento principal, irá afianzando sus intenciones imperialistas.

<sup>485</sup>En este punto, resulta necesario hacer referencia explícita a la obra de Ferrajoli que vengo citando en el presente capítulo, *Razones jurídicas del pacifismo* (2004). En dicho trabajo, el profesor Gerardo Pisarello recoge varios escritos del jurista italiano sobre la cuestión de la guerra, la gobernanza mundial y el estado de las cosas desde un punto de vista internacional. Entre ellos destacan sendas críticas a las intervenciones en Irak (primera y segunda guerra del golfo), los Balcanes y Afganistán. En este sentido, Ferrajoli critica con dureza las inconvenientes de esa voluntad de dominio universal por parte de los imperialistas norteamericanos. Una situación a la que, a la postre, habrá que sumar le las consecuencias de la globalización (política y económica) como la síntesis de ese “capitalismo voraz” (Ruiz Saldaña, 2011: 317). O, como afirmará Bobbio, son “los problemas de la guerra y de la miseria, del absurdo contraste entre el *exceso de potencia* que creó las condiciones para una guerra exterminadora y el *exceso de impotencia* que condena grandes masa humanas al hambre” (1997: 43). Diagnóstico, el de Bobbio, que compartirá en su totalidad Ferrajoli.

<sup>486</sup>Aparece aquí el argumento que, desde otras voces del pacifismo político también se esgrimirá en el sentido de entender que un desarrollo del complejo militar, de la capacidad destructiva, etc. no tiene por qué suponer menores cotas de inseguridad y/o vulnerabilidad (Galtung, 1948c: 145 y ss.). Volveré a ello en el siguiente capítulo cuando me ocupe del investigador por la paz Johan Galtung.

- ii. Se produciría un aumento en todo el mundo del rechazo (y quizás también de odio) hacia lo occidental, en lo que podría suponer un colapso de su sistema de valores y, obviamente, su consecuente descrédito.
- iii. Se generaría, por tanto, una crisis entre los países que apoyan directa e indirectamente el proyecto norteamericano (ya sea a través de su participación en la OTAN, como a través de colaboraciones y tratados bilaterales o multilaterales).

Pues bien, ante este escenario, y en relación con la cuestión de las alternativas de defensa, es decir, en relación con el debate entre el desarrollo armamentístico como antesala para la disuasión y, en el otro extremo, el desarme absoluto como solución (con las opciones intermedias que he apuntado en el capítulo quinto); Ferrajoli se mostrará partidario, en primer lugar, de entender el desarme total y global como un horizonte lejano (es decir, como lo deseable). En segundo lugar, propone un desarme paulatino y gradual que afecte tanto a la producción, al comercio y, con ello, también a la posesión (Ferrajoli, 1990: 7; 2004: 66; 2008: 346). Una estrategia que, como vemos, contempla no sólo el papel de los Estados, también el de las empresas del complejo militar industrial y que, a su vez, vendrán acompañadas de otras medidas en aras a la construcción de unas relaciones internacionales menos caóticas y más justas (Ferrajoli, 2007: 507 y 533)<sup>487</sup>. Es por ello que, a la vista de lo expuesto, entendemos que la opción de Ferrajoli se decanta más por la vía del *arms control* que por la solución del desarme generalizado<sup>488</sup>. La limitación de armamentos será, pues, la alternativa más factible en un

---

<sup>487</sup>Aunque volveré a ello más adelante, dentro de este mismo epígrafe y, en mayor medida en el siguiente, adelantar aquí que la propuesta de Ferrajoli para la construcción y garantía de esa tan ansiada paz internacional se basa en la construcción “de una sociedad civil internacional que abra la puerta al (re)surgir de la razón que refuerce el modelo de NNUU hacia un modelo de Estado de derecho internacional” (Ferrajoli, 2007: 506). A través de la combinación de tres elementos: (i) el monopolio jurídico de la fuerza (interna para los Estados y externa para NNUU), (ii) ese progresivo desarme al que acabo de hacer referencia y, finalmente, (iii) la promoción de esa esfera pública mundial a través de la cooperación en aras a consolidar, a nivel internacional, un escenario de mayor redistribución y justicia social (Ferrajoli, 2007: 507 y ss.).

<sup>488</sup>La prohibición de los ejércitos y de las armas, constituye para Ferrajoli la garantía última de paz negativa. Para defender este argumento, el italiano rescata el texto de Kant, *Sobre la paz perpetua*, y nos remite al tercero de los capítulos preliminares. Sin embargo, Ferrajoli verá irremediable la introducción de ciertas dosis de realismo lo que le llevará a defender, a la postre, esa alternativa de control de armamentos que tomará como elemento principal para su evaluación ese principio de legítima defensa. Consecuentemente, armamento para uso privado, armas nucleares y otro tipo de tecnologías contempladas, por ejemplo, en los Convenios de Ginebra sí que deberán ser destruidos (Ferrajoli, 2007: 509).

escenario antesala a esa unión global de Estados que vislumbra el italiano y que, entre otras labores, también monopolizaría el asunto de la seguridad (Ferrajoli, 2007: 118).

En este mismo orden de ideas, dicho control de armamentos afectará, como apunté anteriormente, a tres esferas. En primer lugar a la esfera individual, anulando la posibilidad de que los ciudadanos pudieran tener en su haber armamento del tipo que fuese, más allá de la regulación interna de que cada Estado hubiera realizado a este respecto. De ahí la importancia y el impacto de ese constitucionalismo global que reivindicará Ferrajoli. Mientras que, en segundo y tercer lugar, el italiano entiende la importancia y centralidad de controlar la producción de armamentos, por un lado, y su comercio, por otro; haciendo un especial hincapié, como dije, en aquellas tecnologías altamente destructivas, muchas de ellas actualmente ya prohibidas (Ferrajoli, 2007: 509 y 533). Una idea que Ferrajoli ha defendido durante su larga producción académica e intelectual (Ruiz Saldaña, 2011: 308)<sup>489</sup> y que se situará, en el seno de su pensamiento pacifista de, como garantía primaria de paz; lo cual nos ayuda a intuir la importancia de la cuestión en este esfuerzo demostrado por el italiano en construir unas relaciones internacionales más pacificadas.

Para finalizar, con esta cuestión, me gustaría introducir un último apunte sobre por qué se debe descartar, en cierta medida, la opción del desarme como tal, en el seno de la propuesta de Ferrajoli. Lo que, al mismo tiempo, me va a permitir marcar la distancia respecto del siguiente autor que trataré, Johan Galtung<sup>490</sup>; no sin antes ocuparme del debate sobre la cuestión de la gobernanza mundial en el pensamiento de Luigi Ferrajoli.

Como se ha apuntado en varias ocasiones, el desarme en Ferrajoli aunque resulta una opción contemplada e incluso deseada, su enorme dificultad y, sobre todo, el modelo defendido por el italiano la alejan del terreno de lo

---

<sup>489</sup> Como pone de relieve el profesor Ruiz Saldaña, la idea del control internacional sobre la producción y el comercio de armas no es ningún arrebato final en su dilatada obra, sino todo lo contrario. Prueba de ello es el trabajo que realizó el italiano junto con Salvatore Senese en 1991 en la que ya apuntaba hacia cuatro propuestas de paz. Junto con este control de armamentos, figuraban también, unas nuevas reglas en materia de cooperación al desarrollo (muy en la línea del argumento de la paz positiva), un reforzamiento de la jurisdicción internacional y, finalmente, una democratización del sistema de NNUU (Ferrajoli y Senese, 1992).

<sup>490</sup> Aunque volveré a ello más adelante, en el siguiente capítulo, considero oportuno adelantar aquí como la opción defensiva por la que Galtung muestra mayor simpatía es la alternativa de la defensa no provocativa como resultado de ese transarmamento que recomendará en multitud de ocasiones.

plausible. En este sentido, entiendo que sobre las dificultades de un desarme generalizado ya he dedicado algunas líneas<sup>491</sup>, prefiero centrarme en los argumentos que, desde el propio Ferrajoli, se muestran contrarios a esa idea de desarme generalizado.

En este mismo orden de ideas, el principal argumento que me hace sospechar acerca de esa imposibilidad de pensar el desarme en el seno del pensamiento ferrajoliano hace referencia a esas fuerzas armadas internacionales que contempla el propio Ferrajoli como un elemento más de esa reforma del sistema internacional. Una “fuerza armada de policía internacional” (Ferrajoli, 2004: 62) que desarrollará, como veremos, funciones diversas. Desde la mediación en conflictos transnacionales (Ferrajoli, 2004: 17) hasta la intervención en caso de amenaza para la paz; muy en sintonía en lo que se expone en el capítulo VII de la carta. Una interpretación de la carta que se hará siempre en términos de legítima defensa y nunca, afirma el italiano, por motivos humanitarios (Ferrajoli, 2004: 15). Y es que nuestro autor siempre desconfiará de la defensa de los DDHH mediante el camino bélico (Ferrajoli, 2007: 551); sobre esta cuestión su posición será absolutamente radical en sentido negativo. Y, junto a ello, repite en más de una ocasión la importancia de desarrollar políticas en clave de paz positiva como garantía para la construcción de una verdadera paz y democracia internacional. En este sentido, “la justicia y el desarrollo serán la mejor prevención del terrorismo” (Ferrajoli, 2007: 511).

En conclusión, vemos como la alternativa en relación a la opción de defensa que propone Ferrajoli aun partiendo del supuesto de la ilicitud de la guerra, apostará, finalmente, por el mantenimiento de un mínimo armamento para poder dotar de fuerza a esa policía internacional que imagina el italiano. Una fuerza podrá ser, y es que Ferrajoli no indica lo contrario, de tipo ofensivo y defensivo aunque, como recurso, solo pueda utilizarse para defenderse de un ataque (para defenderse de la guerra, dirá Ferrajoli). Como ya apunté anteriormente, sorprende que, por ejemplo, Ferrajoli no se pronuncie sobre la estrategia del transarmamento que terminaría poniendo sobre la mesa el modelo de la defensa no provocativa. En todo caso, es de suponer que ese monopolio de la fuerza internacional que Ferrajoli propone (2007: 119) reuniría

---

<sup>491</sup>Véanse epígrafes 5.4 y 6.4.

ambos tipos de tecnologías, la defensiva y la ofensiva, al tiempo que hará impensable (por incoherente) la opción del desarme. Una idea que quedará, en todo caso, como el más deseable de los objetivos últimos.

### **7.5. La consolidación de una esfera pública mundial y un constitucionalismo global como fundamentos para la paz universal. Entre el cosmopolitismo kantiano y la solución *iusinternacionalista* de Kelsen.**

Para analizar la cuestión del debate sobre la legitimidad e idoneidad de un gobierno mundial o de la construcción de estructuras que faciliten la gobernanza internacional en el pensamiento de Ferrajoli, propongo iniciarlo a partir del diagnóstico que, sobre el estado de las cosas en la esfera internacional, realiza el italiano. En este sentido, tanto el escenario como la situación de las relaciones internacionales en los albores del siglo XXI son, para Ferrajoli, ciertamente insatisfactorios (Ferrajoli, 2007: 480-482). Así las cosas, el diagnóstico pesimista de Ferrajoli combina diversos argumentos. Desde las catástrofes bélicas de finales del XX y principios del XXI, el miedo a que se instaure la dinámica de la guerra infinita (Ferrajoli, 2004: 69), la peligrosa hegemonía imperialista del modelo yanqui que supondrá, *de facto*, una defunción prematura de la ONU (por resultar inoperante) (Ferrajoli, 2004: 10), hasta el excesivo desarrollo tecnológico y militar que, aunque ya no se define bajo el antiguo paradigma de la MAD, continua significando una amenaza para la paz y la seguridad. Una capacidad destructiva que, en lo que a debate académico se refiere supondrá, dirá Ferrajoli, la defunción de la teoría del *iustum bellum* por aquello de que una guerra nunca se librará justamente. O dicho de otra manera, de nuevo aparece el argumento sobre que ese modo de hacer la guerra en la actualidad supondrá, irremediablemente, una violación del *in bello* (Ferrajoli, 2004: 43).

Con todo ello, Ferrajoli entenderá que es necesario proponer una solución ante esta situación, para él suicida. Una solución que, en el contexto del pensamiento ferrajoliano, vendrá (como no podría ser de otra forma, dicho sea de paso) de la mano del derecho. Se trata, pues, desde un punto de vista general, de entender la importancia del derecho en cuanto que éste supone, como ya he apuntado en varias ocasiones, la negación de la guerra. Mientras que la situación inversa supone aceptar aquello de que *inter armas silent leges*

(Ferrajoli, 2004: 29). De tomar, por otro lado, el referente de NNUU como un buen comienzo e intentar mejorar lo existente, tomando como referente el modelo de la UE que, ni es una federación, ni se puede considerar tampoco una mera organización internacional (González Ibán, R. y Ahijado Quintillán, M., 2000)<sup>492</sup>. En este sentido, Ferrajoli es consciente que en el plano internacional resulta difícil pensar en el desarrollo del paradigma garantista y/o una constitución global (por los problemas que este ocasionaría en el sistema económico mundial, por el impacto en las soberanías estatales que menoscabarían el garantismo interno y por la posibilidad real de un gobierno mundial) (Ferrajoli, 2006: 115). Sin embargo, el mismo Ferrajoli afirma con más contundencia, que lo que es realmente difícil o impensable es la permanencia de un sistema internacional desigual, como el que actualmente existe. Lo que supone, para Ferrajoli, la verdadera tesis realista, al margen del tradicional concepto de realismo que encontramos en el debate teórico sobre las relaciones internacionales (Ferrajoli, 2006: 116).

Así las cosas, tras constatar dicha dificultad parece evidente la necesidad de promover la (re)construcción de unas distintas relaciones internacionales. Para ello, como decía, Ferrajoli parte de la premisa de que el desarrollo realizado por el DIP no es del todo insatisfactorio aunque “es necesario mejorar lo que hay” (Ferrajoli, 2006: 117). Se trata de intentar combinar las mejores propuestas del derecho cosmopolita para lograr consolidar instituciones de garantía de los derechos (sobre todo el derecho a la paz), fruto de la elaboración de una constitución cosmopolita (una mejora de la carta de NNUU, si se quiere) en la que conste la prohibición a la guerra como norma fundamental, tal y como resulta actualmente. Una prohibición que no debe estar reñida con lo concentración legítima de la fuerza; es decir, lo que habilitará, a la postre, una intervención legal siempre que sea legítima defensa. Pero vayamos por partes.

Como se ha visto, una de las preocupaciones de Ferrajoli será, sin duda, mejorar la situación de las relaciones internacionales. Una mejora que no sólo deberá afectar a las vinculaciones políticas, sino que deberá asumir también una mejora global de las condiciones sociales, económicas y culturales del

---

<sup>492</sup>Sobre esta cuestión de la excepcional forma y naturaleza de la Unión Europea, viene muy al caso recuperar la expresión utilizada por Delors el 9 de septiembre de 1985 en una conferencia intergubernamental en la que usó las siglas “OPNI” para referirse a la Unión Europea en tanto que se trataba de un “objeto político no identificado” (Drake, 2000).

conjunto de los habitantes del planeta. Y, precisamente con este objetivo, Ferrajoli elaborará, en relación al debate sobre el ordenamiento de lo internacional, una propuesta de cambio y reforma del sistema. En relación con este aspecto del debate, se debe tener en cuenta como la cuestión de la soberanía y, con ello, también el concepto de ciudadanía, ocupan en Ferrajoli un lugar ciertamente central. Y será, precisamente a partir de la preocupación del italiano por ese (des)orden internacional y, al mismo tiempo, su particular cruzada en relación a la cuestión de la guerra cuando ambos conceptos cobren cierta relevancia en el discurso ferrajoliano (Ferrajoli, 1998).

En particular, debemos entender como el concepto de soberanía se ve cada vez más desplazado fruto de la difusión que produce el proceso de globalización económica y política. En cambio, el concepto de ciudadanía se consolida, en la política nacional y el derecho interno, como la condición para formar parte del grupo y poder disfrutar de sus privilegios. Así pues, será precisamente la constatación de esta tendencia donde las consecuencias de la estructura estatal (lo que haría referencia a la soberanía) cotizan a la baja, por tener tantos frentes abiertos (hacia los ayuntamientos o regiones, por un lado y hacia organismo internacionales o, en nuestro caso, con el proceso de integración europea, por el otro). Por el contrario, el concepto de ciudadanía (y sus consecuencias jurídico políticas) adquiere una dimensión y centralidad considerable lo que, finalmente, influirá de manera decisiva en la propuesta de reforma de ese sistema internacional<sup>493</sup>. Y, es precisamente por esto, por lo que Ferrajoli dudará repetidamente, y así lo argumentará, sobre una solución basada, principalmente, en la construcción de un Estado Mundial, siguiendo la lógica de la analogía interna (Pisarello y de Cabo, 2005: 486), a la que ya he hecho referencia. Considera también junto con algunos peligros e inconvenientes en relación a ese ordenamiento mundial en base a una figura

---

<sup>493</sup> Concretamente, como desarrollaré en lo que resta de epígrafe, la transformación de dichos conceptos y el impacto sobre lo político y lo jurídico hace reflexionar a Ferrajoli alrededor de tres ideas en relación con el objetivo de construir un verdadero constitucionalismo global garantía de paz y estabilidad (Ferrajoli, 1998: 177-183): (i) la necesidad de instituciones reales que proporcionen garantías judiciales (de paz y Derechos Humanos); (ii) la importancia de superar el concepto de ciudadanía, ampliándolo o situándolo en un nivel distinto, una vez que se ha constatado el cambio de lugar de las garantías constitucionales como consecuencia de la debilitación de la soberanía de los estados; (iii) y finalmente, la necesidad de consolidar un derecho de asilo como contrapeso y, también, como muestra de esa superación del concepto de ciudadanía en relación con un (deseado) proceso de desnacionalización de los DDHH, en el contexto de una democracia cosmopolita. Como digo, volveré sobre ello durante el presente epígrafe.



homóloga a la forma del Estado-Nación. Problemas, sospechas e inconvenientes que servirán para motivar, en el propio Ferrajoli, la elaboración de una propuesta implementable y plausible a través de la cual intentar solucionar ese pesimista estado de las cosas desde una perspectiva internacional.

En relación con el primer aspecto, el de la analogía interna, Ferrajoli adopta, en cierta medida las objeciones que sobre la misma cuestión realizaron anteriormente Raymond Aron, que considera la cuestión demasiado abstracta e inconcreta, ya que las dinámicas que se generarían a nivel internacional son, para él, del todo inciertas, así como las soluciones que desde ese Estado Mundial podrían ofrecerse (Aron, 1963: 823)<sup>494</sup>. Y, contemporáneamente al trabajo de Ferrajoli, Danilo Zolo enmendó también la lógica de la analogía interna (Zolo, 2000: 181). A decir verdad, la enmienda de Zolo se debe considerar bastante más global que la de, por ejemplo, Aron ya que Zolo criticará en su conjunto ese modelo cosmopolita de Santa Alianza<sup>495</sup>. Una crítica que no sólo se centrará en los decepcionantes dividendos (desigualdad norte-sur, preponderancia de la guerra como recurso, amenaza terrorista, catastrofismo medioambiental, por citar cuatro ejemplos a los que Zolo hace referencia), sino que también por los enormes obstáculos que, desde un escenario previo a su implementación, presenta el citado razonamiento. En este último paquete de argumentos, Zolo hará mención, en la línea de Aron, a las diferencias existentes que se derivan de ese gran salto de escala que se le presupone a la lógica de la analogía interna (Zolo, 2000: 179). Y, al mismo tiempo, los problemas derivados de una centralización del poder a nivel mundial (Zolo, 2000: 169) que resultaría ineficaz para la gestión de una diversidad y heterogeneidad tal como la que caracteriza al planeta desde distintos puntos de vista: cultural, económico, religioso, político, etc. En suma, una serie de objeciones que pondrán en duda la tesis que confiaba en la factibilidad de un Estado Mundial como la manera de lograr la paz a través del

---

<sup>494</sup>Ferrajoli considerará que, en parte, “la ineffectividad estructural de NNUU se debe a un error en la tesis de la analogía interna” que atribuye a Kant, Kelsen y Bobbio (Ferrajoli, 2007: 483). Como veremos, en realidad, el argumento de la *domestic analogy* no será respaldado por completo por ninguno de los autores citados por el jurista italiano.

<sup>495</sup>Fórmula que usará Zolo para referirse a ese modelo que se inició a principios del siglo XIX, continuó con la Sociedad de Naciones para transformarse, tras la segunda gran guerra en la actual Organización de Naciones Unidas. Una fórmula que, como expondré a continuación, la considerará como una “prolongada agonía” (Zolo, 2000: 38).

derecho: “aquellos que deseen estudiar el problema de la paz mundial de manera realista deberán tratar ese problema como el del perfeccionamiento lento y constante del orden jurídico internacional” (Kelsen, 1946: 22-23)<sup>496</sup>.

Por otro lado, y volviendo a Ferrajoli, quedaba pendiente mostrar los problemas e insuficiencias que detecta el italiano en relación al sistema de NNUU y el orden mundial que de éste emana. Sobre esta cuestión, Ferrajoli adopta una perspectiva realista y pondrá sobre la mesa una serie de carencias y/u objetivos no conseguidos como: el reiterado y generalizado incumplimiento de los Derechos Humanos, un preocupante aumento de las desigualdades económicas y sociales y, finalmente, la peligrosa reaparición de la guerra como herramienta para solucionar los problemas y conflictos políticos, así como también un alarmante proceso de justificación de la misma (Ferrajoli, 2007: 482). Con todo, Ferrajoli entiende que, en la coyuntura actual a caballo entre los siglos XX y XXI, la sociedad internacional se muestra inhábil y desregularizada, en un estado de anomia general y, al mismo tiempo, inmiscuida en una peligrosa regresión neo absolutista fruto de la supremacía del complejo militar industrial. Comparte, en cierta medida, lo apuntado cuatro décadas antes para el caso norteamericano por el sociólogo Wright Mills (2000). Como consecuencia de este diagnóstico, dos son los peligros que vislumbra Ferrajoli, por un lado las amenazas a la paz y seguridad internacional (una de las principales preocupaciones de NNUU tal y como se desprende de

---

<sup>496</sup> Vaya por delante que Kelsen no se mostrará tan crítico con la fórmula de la analogía interna como Aron y, sobre todo, Zolo; aunque si la abordará presentando al mismo tiempo algunas dudas razonables.

Kelsen, como muchos otros, entiende que el sistema internacional se define, por sí mismo, como aquél estado de naturaleza, previo al contrato civil, que encontramos en el pensamiento de Hobbes (2008). Por lo tanto, es de suponer que, aplicando la misma solución que encontramos en el seno de la teoría política de los contractualistas, las perspectivas de organización de esas caóticas relaciones internacionales irán en aumento. Este sería, como he apuntado en varias ocasiones, el principio fundamental del razonamiento de la analogía interna. Ciertamente es que Kelsen mostró, inicialmente, algunas reservas sobre la supuesta rentabilidad de dicho razonamiento (Kelsen, 1946: 36), considerando que una traducción completa de todos los mecanismos e instituciones de lo nacional a lo internacional resultaría muy complicado, casi imposible. Y, temiendo, al mismo tiempo que ese Estado Mundial se construyese a partir de la imposición del más fuerte (Kelsen, 1946: 31). Sin embargo, estas dudas no harán, sino, generarle un mayor interés por solventar la cuestión. En este sentido, el razonamiento de Kelsen entiende que “se necesita algo más que la analogía interna” (Kelsen, 1946: 39). Ello supone que deberán convivir (y complementarse) una serie de normas de distinta procedencia y destino (nacional e internacional), siendo lo más relevante un encaje productivo entre ambas. Para ello, junto con la necesaria unión de estados (en términos de representatividad) habrá que añadir: un marco jurídico estable y viable de derecho internacional, la creación de instituciones de cooperación, la prohibición del uso de la guerra como principio rector y, sobre todo, un tribunal penal internacional (Kelsen, 1942 y 1946). Un modelo que, décadas más tarde, Ferrajoli recuperará ampliamente.

su texto fundacional) y, con ello, el advenimiento de una crisis de la democracia y del modelo de Estado de Derecho que tanta estabilidad ha venido aportando (Ferrajoli, 2007: 484 y 485). Tal situación, como ya he adelantado, le llevará a proponer una necesaria reforma del sistema político y jurídico institucional a través de la idea de lograr un constitucionalismo global (y yo añadiría garantista) en el contexto de una esfera pública mundial (Ferrajoli, 1998). Una propuesta de ordenamiento democrático y constitucional a nivel global, como muestra de su pacifismo jurídico. A través, principalmente, de una reforma de NNUU y la consolidación de un tribunal penal internacional, tomando como modelo el espíritu y la forma de la Unión Europea (Córdova Vianello, 2005: 447-463). En suma, una transformación general de la organización de las relaciones internacionales con la que cerraré mi exposición sobre Ferrajoli<sup>497</sup>.

En este mismo orden de ideas, y como ya he apuntado anteriormente, la propuesta de Ferrajoli pretende ser una garantía para la paz; lo que, por su parte, fundamentará la existencia misma del DIP. Así las cosas, en el contexto de lo que más adelante desarrollará como una propuesta de globalismo jurídico y de democracia cosmopolita, Ferrajoli entiende que, lo más necesario, en un primer momento, será aportar esta garantía de paz a la que vengo haciendo referencia (Ferrajoli, 2007: 506). En este sentido, Ferrajoli apuesta por establecer tres garantías para esta paz universal: en primer lugar, la monopolización del uso de la fuerza (nacional e internacional); en segundo lugar un desarme gradual bajo la lógica del *arms control*; y finalmente la promoción de una esfera pública internacional que potencie dinámicas de cooperación en términos de paz positiva. Prestaré algo más de atención a la primera y tercera garantía ya que sobre la cuestión del progresivo desarme ya me he ocupado en el epígrafe anterior.

---

<sup>497</sup> Son muchas las referencias bibliográficas en las que Ferrajoli aportará su visión sobre la situación internacional y propondrá alternativas e indicaciones para su mejora. No obstante, y tras dos entrevistas que realicé con Luigi Ferrajoli, él mismo me indicó que el núcleo duro de su propuesta se encuentra compactado en lo que viene a ser su *magnum opus*, *Principia Iuris* (2007). Obra a la que vengo haciendo referencia y que, como el mismo autor presenta, sintetiza toda su obra intelectual (jurídica y política, principalmente) en tres volúmenes, con más de mil páginas. Así las cosas, para finalizar el presente capítulo, centrándome en la propuesta de constitucionalismo global y esfera pública global, tomaré como referencia principal lo apuntado en dicha obra. Publicación que, por otro lado, es ciertamente reciente, lo que permite recoger y valorar las últimas respuestas en relación a debates y problemas a los que Ferrajoli ha ido dedicando su vida académica e intelectual.

La primera de las garantías se construye sobre el supuesto de que la guerra no se refiere al uso legítimo de la fuerza (reaparece aquí el dudoso argumento ya apuntado de que la guerra defensiva no es guerra sino defensa de ella). En relación con este aspecto, se trata pues, de consolidar en lo internación lo que a nivel doméstico se ha logrado en aquellos escenarios donde el paradigma del Estado liberal y de derecho se ha ido imponiendo. Un monopolio legítimo de la fuerza internacional que exigirá, por lo tanto, la creación de verdaderas (y permanentes) instituciones en el marco del capítulo VII de NNUU; es decir, lo relativo a la cuestión del estado mayor (Ferrajoli, 2007: 508)<sup>498</sup>. Y, junto a esta estructura institucional que emergería en virtud de la implementación del capítulo VII de la carta, Ferrajoli entiende que será también necesaria la verdadera ratificación de la Corte Penal Internacional, aumentando sus funciones, ampliando la jurisdicción, en definitiva, dotándola de verdadera operatividad y, dicho sea de paso, utilidad.

Por su parte, la tercera de las garantías para la paz que reclama Ferrajoli intenta recuperar el espíritu del capítulo IX de la Carta, especialmente su artículo 55, para promover una fructífera (y necesaria) esfera pública internacional. Entiende aquí, el italiano, que las reformas no sólo deben darse en la esfera política y jurídica, sino que deben tener también su traducción en aspectos sociales y económicos en clave de mayor redistribución y, con ello, mayores cotas de justicia social. Muy en la línea, como ya he apuntado en varias ocasiones, de los argumentos que se desprenden de la idea de paz positiva.

Esta esfera pública internacional, es imprescindible en el diagnóstico de Ferrajoli ante la situación mundial de desigualdad extrema (Ferrajoli, 2007: 531), el vacío o la inoperancia del DIP y el lugar residual que ocupan los DDHH en la actualidad. Como digo, el objetivo principal de esta esfera pública internacional de colaboración y cooperación no será otro que “poner fin a esta

---

<sup>498</sup>Se trata aquí, como apunté anteriormente (también refiriéndome a Kant y el tercer artículo preliminar de su obra *Sobre la paz perpetua*), de entender que ese monopolio legítimo de la fuerza internacional terminaría convirtiendo los ejércitos, o mejor dicho, esa unión de ejércitos bajo el mandato de NNUU en torno al capítulo VII, en una suerte de policía mundial. Como resultado de este proceso, los ejércitos pasarían a ser una institución ilícita; así como también, la posesión de cualquier tipo de armamento (por cualquier ciudadano) que no estuviere contemplado dentro de esta función de mantenimiento de la paz a través del monopolio de la fuerza. No obstante, esta última consecuencia se deberá enmarcar dentro de la segunda de las garantías para la paz; es decir, la que hace referencia directa a la cuestión del desarme.

desigualdad (...), condición indispensable para garantizar la paz y la seguridad” (Ferrajoli, 2007: 532). Lo cual nos remitirá indefectiblemente a una comprensión de la paz en base al supuesto de paz positiva. Así las cosas, para la creación de esta esfera pública internacional, Ferrajoli entiende que será necesario crear y articular una serie de instituciones y funciones de garantía y gobierno. Para ser más precisos, Ferrajoli apuesta por dos tipos o niveles institucionales. Por un lado, una serie de instituciones (a las que denominará como primarias) dedicadas exclusivamente a la tutela del Derecho de libertad y a la satisfacción de los derechos sociales. Mientras que, por otro lado, unas instituciones secundarias dedicadas a la verificación y reparación de las violaciones de aquellos derechos salvaguardados por las instituciones primarias<sup>499</sup>. Finalmente, para sostener toda esta reforma y el nuevo sistema resultante, Ferrajoli entiende, a modo de condición de posibilidad, la necesidad de establecer una fiscalidad mundial a través de un poder impositivo supraestatal, lo que nos puede recordar, comprensiblemente, a la conocida tasa tobin. En suma, una serie de propuestas y reformas con el objetivo de cambiar, como decíamos, la coyuntura actual de las relaciones internacionales. Unos cambios que, por su parte, se producirán a través de la modificación del modelo de derecho internacional existente, y que, como consecuencia, deberían dar paso a una democratización de lo internacional. Dos aspectos, la reforma cosmopolita del derecho internacional y la democracia internacional, también en clave cosmopolita, con los que cerraré el presente epígrafe y capítulo.

En relación a la cuestión del derecho internacional, Ferrajoli apuesta por un cambio de paradigma que se aleje del “globalismo jurídico unicéntrico” (Ferrajoli, 2007: 534) que tan malos dividendos ha cosechado, en favor de un “cosmopolitismo jurídico policéntrico y pluralista” (Ferrajoli, 2007: 535). Ello supondrá, en primer lugar, una reforma del sistema de NNU que permita

---

<sup>499</sup>Ferrajoli aportará algunos ejemplos, a modo de clarificación, sobre la cuestión de la diferencia entre garantías primarias y secundarias. En este sentido, el desarme generalizado y la prohibición del comercio se deberá considerar como una garantía primaria. Mientras que la creación de la fuerza policial internacional (en relación con el artículo 47 de la Carta y esa acción colectiva internacional a la que hace referencia) se considerará como una garantía secundaria. Por otro lado, la operatividad de esa CPI en relación con una importante labor de definición y jurisdicción sobre casos de amenaza para la paz o legítima defensa, será comprendida como seguridad secundaria. Las organizaciones como la FAO o la OMS, todas ellas redimensionadas y mejoradas en términos de utilidad y centralidad en relación con el conjunto del sistema internacional, formarán parte del grupo de instituciones primarias de seguridad.

abandonar ese “confederalismo débil que actualmente lo caracteriza” (Ferrajoli, 2007: 536). E intentar lograr, así, ir más allá de la lógica estatalista<sup>500</sup>, a través de una transformación gradual hacia una modelo federal, en la línea de lo que apuntaban Kant o Hamilton en relación a esa doble obligatoriedad federal: sobre los Estados y sobre los individuos. Se mantendría el principio de solidaridad, logrando una verdadera universalización de los DDHH y, finalmente, que también lo político consolide una posición preeminente sobre lo económico. Tres características que nos remitirán, de nuevo, a esos objetivos de lograr una esfera pública mundial en el marco de un constitucionalismo y federalismo global multinivel<sup>501</sup>.

Por último, y si se quiere como resultado de todo el modelo, resta analizar la cuestión de esa democracia cosmopolita internacional que anunciaba Ferrajoli. Como se ha visto, la apuesta de Ferrajoli incluye también el objetivo de desarrollar y consolidar un modelo de democracia internacional de base cosmopolita. Un elemento que, a la postre, puede interpretarse, como dije, a modo de resultado de todos los cambios anteriormente apuntados. Esta democracia internacional se entenderá como la principal consecuencia sistémica de ese garantismo constitucional de los Derechos Humanos a nivel supranacional. Un modelo de desarrollo normativo que marcará distancias respecto del *western globalism* (defendido, respectivamente, por Hedley Bull y Danilo Zolo) (Ferrajoli, 2007: 548-549), ya que entiende que: (i) los DDHH son garantía de y para todos<sup>502</sup>; (ii) la guerra como una contradicción *de iure* y *de*

---

<sup>500</sup>Ferrajoli entiende, aquí, esta superación de la lógica estatal supone la construcción de un constitucionalismo multinivel sin Estado, sobre la base de un pluralismo de ordenamientos que deberán coexistir y, en el caso de los marcos estatales, deberán integrarse.

<sup>501</sup>Dos son las condiciones que intuye Ferrajoli en relación con la cuestión federal a nivel internacional (Ferrajoli, 2007: 543). En primer lugar, entender que la federación resultante, construida como una red de relaciones, va más allá del concepto de Estado federal y, obviamente, de un modelo como el autonómico. Y, en segundo lugar, la conceptualización de ese federalismo como una herramienta para garantizar la unión, y no la desunión, a través de esa serie de organismos comunes de garantía de libertades y derechos.

Junto a estas dos condiciones de posibilidad, Ferrajoli entiende, también, que existen algunos elementos a considerar como estructurales. En este sentido, la importancia del nivel constitucional (es decir, de su centralidad) de algunas garantías como, por ejemplo, la prohibición de la guerra, así como también la primacía de algunas instituciones de garantía internacional, la jerarquía de fuentes (federal primero, estatal después), el desarrollo legislativo de, por ejemplo, ese principio de paz o la articulación multinivel de la esfera pública internacional (separación horizontal y división vertical), son buenos ejemplos de estas cuestiones primordiales.

<sup>502</sup>Resulta interesante remarcar aquí como Ferrajoli, al defender esa validez universal de los DDHH, estará ofreciendo, como él mismo apunta, una alternativa al fundamentalismo humanitario de Zolo, la occidentalizada teoría de la guerra justa de Walzer o el pacifismo global

*facto* con esos DDHH; (iii) confía en las potencialidades de un buen desarrollo de la Carta de NNUU; (iv) y finalmente, se trata de un constitucionalismo global que no surge de un pacto social clásico, como si defendía por ejemplo Kelsen (1946). Es decir, el sistema se fundamenta en una suma de tratados e instituciones existentes (el punto de partida no es, pues, similar al del estado de naturaleza que vemos en el razonamiento contractualista), de modo que se asemeja más a una alternativa de federalismo internacional que a un modelo que proyecta la idea de gobierno mundial (Ferrajoli, 2007: 553).

Con todo, Ferrajoli entiende que esta democracia cosmopolita debe trabajar sobre cuatro dimensiones fundamentales:

- i. La dimensión política: la democratización de las relaciones internacionales. En relación con esta primera dimensión, Ferrajoli señala como cuestión primordial una transformación de NNUU en aras a una mayor democratización de la organización. Se trata aquí de terminar con la posición privilegiada de las cinco potencias que disfrutaban del controvertido derecho de veto en el seno del Consejo de Seguridad y, al mismo tiempo, dotar de más funciones y de una cierta capacidad vinculante a la Asamblea General. Junto a ello, el diseño político institucional tomará como referencia la existencia de dos niveles, el federal y el estatal, del mismo modo que deberán existir dos niveles institucionales, el de garantía y el de gobierno.
- ii. La dimensión civil: por una carta internacional de bienes fundamentales. Ferrajoli teoriza esta segunda dimensión, la civil, a partir del artículo 23 de la Declaración de DDHH que hace referencia a la dignidad laboral, la protección del trabajador, etc. En este sentido, el italiano entiende que la “construcción de una esfera pública internacional (...) supone la refundación del principio de legalidad como límite a los poderes económicos (Ferrajoli, 2007: 563). Entiende, por ello, que es necesario anteponer la política a los mercados, limitando en algunos aspectos la autonomía empresarial (sobre todo aquellos que hacen referencia, por ejemplo, al comercio de armas y/o aquellos casos que pudieran ser dañinos

---

de Habermas; situándose, en todo caso, en la línea del humanismo militante de Beck (Ferrajoli, 2007: 549-550).

medioambientalmente hablando. Por todo ello, Ferrajoli apostará por la elaboración de una Carta Internacional de bienes fundamentales a partir de la cual ir consolidando esa regulación, limitación e inspección, con el objetivo de “salvar a las generaciones futuras del desarrollo insostenible” (Ferrajoli, 2007: 565).

- iii. La dimensión liberal: la consolidación de la libertad y la igualdad jurídica de las diferencias. En este punto, Ferrajoli se muestra ciertamente beligerante contra lo que denomina como la falacia del choque de civilizaciones. Una engañosa construcción ideologizada que no tienen en cuenta la importancia de la interdependencia, sobre todo en los albores del siglo XXI y las conocidas tendencias de globalización. Ante ello, Ferrajoli entiende que es posible (y necesario) construir e implementar un concepto nuevo concepto de ciudadanía que incluye, realmente, a toda la población mundial. Una nueva idea de ciudadano que deberá mantener, también, una relación directa con esa nueva esfera supraestatal.
- iv. Dimensión social: la garantía de derechos sociales y el desarrollo global. En esta última dimensión, pero no por ello la menos importante, se reivindicará la validez de aquellos artículos de la Declaración de DDHH que hacían referencia a “la dignidad y libre desarrollo de la persona” (Ferrajoli, 2007: 571), así como también aquellos pactos, acuerdos y convenios ratificados con intenciones similares en relación con derechos sociales, económicos y culturales. En este sentido, para Ferrajoli, estos esfuerzos no han mostrado ser suficientes y será necesario introducir algunos cambios o modificaciones en aras a mejorar y consolidar esa esfera pública internacional. Unos cambios y mejoras que irán desde la reorganización del FMI y la OMC, el refuerzo de la FAO, la OIT o la OMS, hasta la consolidación de un sistema internacional de prestación social, protección civil y asistencia sanitaria (ampliando así el derecho a la vida más allá del paradigma liberal ortodoxo que vincula, únicamente, ese derecho como a la existencia de seguridad y una cierta garantía a no ser matado) (Ferrajoli, 2007: 576). Y, para llevar a la práctica tan ambiciosos programa socioeconómico, Ferrajoli prevé, como he apuntado anteriormente, un sistema



impositivo global redistributivo, desvinculado de la idea de caridad o limosna y que, en definitiva, sirva de garantía material de los derechos establecidos

En conclusión, este es el modelo de organización de lo internacional que propone Ferrajoli. Una propuesta que confía, precisamente, en esa esfera pública internacional, sobre la base de un constitucionalismo global en aras a la construcción paulatina de un modelo, que el propio Ferrajoli califica de democracia cosmopolita. Una alternativa a la falacia realista, dirá Ferrajoli, que entiende que no hay nada natural sino que todo es producto de lo político; afirmando, al mismo tiempo, que “lo irreal es la propuesta realista, tanto a corto plazo como a largo plazo” (Ferrajoli, 2007: 585). Una alternativa que, como se ha visto, combinará elementos del pacifismo jurídico kelseniano que confía en la viabilidad e idoneidad de un gobierno mundial, con la introducción de correcciones cosmopolitas que vimos en Kant y Rawls, por ejemplo, a propósito del concepto de ciudadanía universal y, sobre todo, en relación con la supremacía del derecho como elemento de garantía de paz y, en menor medida, con la propuesta kantiana de una unión mundial de cooperación mutua. Propuesta similar que vimos, también, en Gandhi; no obstante, debo remitir al lector al primer capítulo de las conclusiones, donde presentaré último un análisis conjunto de todos los autores seleccionados.

## **Capítulo 8. El pensamiento pacifista de Johan Galtung: la ciencia al servicio de la paz, la perspectiva estructuralista y la *peace research*.**

*“Kant aspiraba a las repúblicas y la democracia,*

*los liberales al libre mercado y la democracia,*

*los marxistas a la producción social y las democracias tuteladas,*

*y los mundialistas a una ONU fuerte.*

*La estela de sus planteamientos nunca trajo paz”*

*“La humanidad muere un poco en cada guerra”*

Johan Galtung

Johan Vicent Galtung nació en Oslo un 24 de octubre de 1930 en el seno de una familia burguesa vinculada, tras varias generaciones, al mundo universitario. Quizás por este motivo Galtung estudió dos grados universitarios ciertamente distintos como matemáticas y sociología, en la misma universidad de su ciudad natal, Oslo. Un comienzo en el mundo universitario que todavía a fecha de hoy continua vivo y muy productivo. Precisamente fruto de esta dedicación a la academia, en 1975 recibió el primero de los nueve *honoris causa* que posee, este por la Universidad de Tampere. Previamente, y de ahí el reconocimiento académico y universitario, Galtung había fundado, en 1959, el primer instituto de investigación por la paz: el International Peace Research Institute. Una institución independiente dedicada al estudio del conflicto y de la paz desde la novedosa e incipiente perspectiva de la *peace research*, el cual fue dirigido por el mismo Galtung durante sus primeros diez años de existencia. Un instituto, el IPRI, bajo el cual acabó potenciándose la creación del *Journal of Peace Research*. Una publicación interdisciplinar dedicada a la difusión de trabajos sobre el conflicto desde la lógica del *peacemaking* y el punto de vista de la *peace research*. Con todo, y por otros motivos que iré mostrando a lo largo del presente capítulo, Johan Galtung debe considerarse como el padre fundador de la investigación por la paz (Brewer, 2010: 7). Por el momento basta con mencionar también, su prolongada dedicación universitaria de Galtung a la investigación por la paz; ocupando, por ejemplo, la primera cátedra sobre investigación sobre conflictos y paz en la Universidad de Oslo; durante los años 1969 y 1977. O sus numerosas visitas a universidades y

centros de investigación a lo largo y ancho de la geografía del planeta. También hay que citar su colaboración con organismos internacionales tales como la Organización de Naciones Unidas. Unos resultados académicos y profesionales que conectan claramente con el carácter comprometido con el antimilitarismo que le llevó a declararse, en 1951, objetor de conciencia. Acto que le reafirmó en su gandhismo militante<sup>503</sup>, visión que terminaría utilizando para sus trabajos como *peace researcher*, y que por la cual tuvo que pasar algunos días entre rejas.

Así las cosas, no son de extrañar, como ya he puesto de manifiesto, los numerosos reconocimientos que ha ido recibiendo Galtung a lo largo de su dilatada carrera como investigador por la paz. Aun así, de entre todo el elenco de galardones cabría destacar dos. En primer lugar el Right Livelihood Award (premio Nobel alternativo) recibido en 1987 y, en segundo lugar, el Premio Gandhi seis años más tarde. Unos reconocimientos explícitos a su intenso trabajo (más de mil artículos y medio centenar de monografías), su militancia por la paz y su extensa labor de difusión de un pensamiento y una perspectiva que ha revolucionado, en cierta medida, la investigación en Ciencias Sociales.

Precisamente, lo importante de Galtung en el contexto de la presente investigación doctoral, es este impacto en el seno de la investigación sobre y acerca de la paz. Una obra elaborada desde multitud de perspectivas como la sociología, la economía política, la matemática, la antropología e, incluso, la filosofía que ha intentado ser, desde su nacimiento, una alternativa (pacifista) al punto de vista que venían esgrimiendo los llamados estudios estratégicos (Grasa, 1990: 517). Como el propio Galtung apuntó, el tiempo de los estudios estratégicos había acabado (Galtung, 2003: 48). Una diferente opción intelectual que puede entenderse como el resultado de que, por primera vez, un académico de formación gandhiana se ocupara, desde las Ciencias Sociales, de una cuestión tan compleja como la guerra y la paz desde el exigente nivel analítico de las relaciones internacionales.

En este mismo orden de ideas, me gustaría presentar, también, tres aspectos fundamentales del pensamiento de Galtung que más adelante abordaré con mayor profundidad. En primer lugar su visión sobre la violencia. Una violencia

---

<sup>503</sup>Destacable resulta aquí la conferencia que Arne Naess pronunció sobre Gandhi la cual ayudó a desarrollar, en palabras del propio Galtung, su sentimiento antimilitarista.

que acontece tripartita, como ya me he referido en el tercer capítulo, al tiempo que emerge la novedad del concepto de violencia estructural en contraposición con la clásica visión de la violencia personal o directa. Seguidamente, en segundo lugar, cabe hablar de las definiciones de paz. Unas definiciones que se derivan del diagnóstico sobre la violencia y que pivotan, principalmente y como ya apunté en el capítulo de definiciones de partida, alrededor de dos concepciones de la idea de paz: una primera concepción que entiende la paz como la mera ausencia de violencia (paz negativa), y una segunda acepción que describe la paz en términos positivos (de ahí el concepto de paz positiva) en el sentido de ausencia de violencia estructural, de límites sistémicos y estructurales al desarrollo de las capacidades potenciales del individuo. Es decir, un mínimo común denominador en términos de justicia social (Galtung, 1995: 346 y ss.). Finalmente, en tercer lugar, Galtung terminará aportando una última descripción del imperialismo en lo que se ha considerado, por Raymond Aron entre otros, como el punto de llegada de la posición del pensamiento leninista.

En suma, vemos como la obra y la herencia de Galtung resulta ciertamente destacada en relación con la cuestión de la paz desde una perspectiva académica. Tanto en lo que hace referencia a sus investigaciones, como a la influencia de éstas en discípulos directos o indirectos del noruego. Es por ello que, como ya he argumentado en alguna ocasión, me pareció oportuno (y necesario) situar al noruego dentro de los autores considerados como centrales en tanto que máximo exponente de la investigación por la paz y uno de los responsables de la introducción de la conciencia en la ciencia, en el ámbito de las relaciones internacionales y los estudios estratégicos. Y, entendiendo la importancia del pacifismo como compromiso, antes que como una obligación (Grasa, 1990: 509).

### **8.1. Paz positiva y violencia estructural como primer argumento. La redefinición del conflicto como giro epistemológico en relaciones internacionales.**

Al hilo de lo que he apuntado en la anterior introducción, resulta ciertamente sencillo aceptar la importancia, la huella, de Galtung en la construcción del discurso pacifista, así como también su articulación en tanto que movimiento social e incluso como política pública. Aunque volveré a estas relaciones más adelante, considero interesante comenzar mi exposición a partir del giro epistemológico que propuso la investigación por la paz (o *peace research*), a mediados del siglo pasado. La investigación por la paz nace en el contexto histórico posterior a la segunda gran guerra, con un recuerdo del holocausto todavía presente y por la preocupación, no sólo académica sino también ciudadana, por la era nuclear que se estaba gestando durante estos primeros compases de la guerra fría. Por su parte, el contexto académico en el ámbito de las ciencias sociales estaba viviendo la conocida como revolución conductista que intentaba introducir en la disciplina un considerable cambio de paradigma. Ante tal coyuntura, y como fruto de una necesidad, fue apareciendo, y buscando cierta consolidación, la perspectiva de la *peace research*, como una propuesta de cambio de paradigma y apoyando una lógica evolución científica respecto del clásico punto de vista de los estudios estratégicos (Grasa, 1990: 20-27). Un primer momento en el que la *peace research* cosechó distintas conceptualizaciones: como disciplina (Galtung, 1983), como un programa de investigación (Rapoport, 1968), como un movimiento (Young, 1980) e incluso como un desafío intelectual (Krippendorf, 1973)<sup>504</sup>. Con todo, la propuesta de la investigación por la paz quería, principalmente, ofrecer una alternativa a la perspectiva realista que copaba las cátedras y los grupos de investigación dedicados al estudio de las relaciones internacionales. Su desarrollo le llevó, quizás de forma involuntaria, a provocar un giro epistemológico (una nueva agenda, si se quiere) a partir de una distinta conceptualización del conflicto, más allá de los intereses estatales y la visión explicativa del equilibrio de poder (Galtung, 2003: 49).

---

<sup>504</sup>Sigo aquí las puntualizaciones que al respecto realizó Rafael Grasa en su investigación doctoral centrada, como ya he apuntado anteriormente, en la investigación por la paz y la figura de Johan Galtung (Grasa, 1990: 19).

Con todo ello, Galtung intentará consolidar una alternativa a la clásica vía platónica hobbesiana, maquiavélica y weberiana que imperaba en las academias a la hora de explicar la formación y gestión de la vida en común (Paige, 2012: 40-43). En este sentido, y sin huir del consenso sobre la existencia de conflicto como algo (casi) connatural a la existencia humana, Galtung elaborará una distinta comprensión del conflicto a partir de la redefinición de algunas asunciones de partida, así como también de algunos conceptos básicos como el de violencia y paz, entre otros; recoge propuestas anteriores como por ejemplo los trabajos de Lewis Fry Richardson, Rapoport o la visión del mismo Gandhi. En suma, una distinta visión del conflicto que será bautizada como “creativa” (Galtung, 2003: 115). Una interesante alternativa que tendrá sus consecuencias, como veremos, en relación al proceso de reconstrucción, reconciliación y resolución de conflictos, tomando como hipótesis de partida que “la paz es lo que tenemos cuando el conflicto puede manejarse de forma creativa (Galtung, 1998: 101) y no violenta (Galtung, 2003: 161 y ss.).

En el marco de esta visión positiva y constructiva del conflicto, Galtung desarrollará su (re)definición de los conceptos de violencia y paz, en este orden; al entender que la paz es algo más que un “después” de la violencia (Galtung, 1998: 12). En este mismo orden de ideas, Galtung toma como punto de partida el supuesto de que la violencia no es algo natural sino que procede, en todo caso, de una relación causal; ya sea entre individuos, estructuras o contextos culturales. Con lo cual, se identificarán tres tipos de violencia: (i) la violencia personal o directa; (ii) la violencia estructural; (iii) y finalmente la violencia cultural. Pero vayamos por partes.

La deconstrucción que realiza Galtung del concepto de violencia parte de la siguiente definición: “la violencia está presente en cuanto los seres humanos se ven influidos de tal manera que sus realizaciones efectivas, somáticas y mentales, están por debajo de sus realizaciones potenciales” (1985: 30); es decir, cuando existe una relación desequilibrada. Con todo, Galtung realizará una primera clasificación de la violencia en la que establecerá tres dimensiones, para centrarse, finalmente en la última de ellas. La violencia, según el noruego, podrá ser: (i) deliberada o no deliberada; (ii) manifiesta o latente; (iii) y personal o estructural. Al mismo tiempo, dentro de esta tercera

dimensión, habrá que añadir dos distinciones para cada una de las tipologías. De esta manera, tanto la violencia personal como la estructural podrán ser con o sin objetivos y podrán tener una manifestación física o psicológica (Galtung, 1985: 42). Dos dimensiones, la estructural y la directa, a la que más adelante añadirá la tipología de violencia cultural; entendiendo que esta última cuestión se referiría a aquellos aspectos de la cultura que pueden utilizarse para justificar o legitimar la violencia directa (la violencia personal) o la violencia indirecta (o estructural). Pone como ejemplo la ideología, la religión, la educación, el arte, la memoria, entre muchos otros elementos (Galtung, 2003: 7-8). Como conclusión, hasta el momento, deberemos retener la triple conceptualización de la idea de violencia. En primer lugar, aquella que hace referencia a la interacción directa entre individuos que pelean o guerrearán; será la violencia personal (o directa). En segundo lugar, encontramos la violencia estructural o indirecta. Este segundo tipo de violencia, como ya apunté en el tercer capítulo cuando abordé la cuestión de las definiciones conceptuales y operativas, se refiere, en caso de acontecer, a la existencia de impedimentos para la realización humana fundamental (Lederach, 2000: 83). Más concretamente, Galtung se estará refiriendo a comida, vestimenta y techo, salud, la comunidad (como necesidad social) y, finalmente, la educación (Galtung, 1981:20)<sup>505</sup>. Y, finalmente, añadiremos esa tercera dimensión que hacía referencia a los marcos culturales (incluso cosmovisiones) que acompañarían y legitimarían cualquier tipo de violencia. Con todo ello, una sospecha se empezará a generar, la de que luchar por la paz no supondrá, solamente, oponerse a la guerra (Galtung, 2003: 11). Volveré a ello más adelante, en el presente epígrafe y también a lo largo de este capítulo. De momento me ocuparé, siguiendo con esta lógica explicativa, del concepto de paz en Galtung.

---

<sup>505</sup>Para profundizar sobre esta cuestión, Galtung dirá: “esta lista de cinco necesidades nos parece esencial a nosotros que estamos empapados de elementos como el aire que respiramos. Sin embargo, después de dos o tres millones de años de vida sobre la tierra, particularmente después de 500 años de decrecimiento económico, la humanidad aún está en la situación en que estas necesidades están lejos de verse satisfechas por la mayoría. Estos problemas, extremadamente fundamentales y elementales, aún encabezan (o tendrían que hacerlo) la lista de prioridades políticas. (...) El fracaso de no satisfacerlas [las cinco necesidades básicas que Galtung considera como fundamentales] es evitable, lo que quiere decir que hay violencia presente” (Galtung, 1981: 21, explicación añadida). Ni que decir tiene, aunque a veces no se diga, que para Galtung, como argumento último de la violencia estructural hará referencia a la explotación y al intercambio desigual (Galtung, 1978a) o directamente a la desigualdad (Galtung, 1985: 52).

Para Galtung, como ya he apuntado anteriormente, la paz es algo más que la mera ausencia de violencia. Algo que no nos debería sorprender, si tenemos en cuenta que “una definición ampliada de violencia, exige también una concepción ampliada de paz” (Galtung, 1985: 64). De este modo, Galtung establecerá la siguiente correlación:

violencia personal → paz negativa (investigación del conflicto)

violencia estructural → paz positiva (investigación del desarrollo)

Una correlación que nos mostrará, claramente, la ubicación de los dos tipos de paz y, al mismo tiempo, nos apuntará hacia su contenido conceptual (Galtung, 1995: 347).

En primer lugar, Galtung entiende que, por mucha ampliación conceptual que proponga, es necesario reservar un espacio para esa idea de paz unidimensional vinculada a la ausencia de violencia directa, de violencia física o personal. Aunque junto a esta definición, no ahorrará esfuerzos en advertir que la (verdadera) paz deberá construirse en la cultura y la estructura, no siendo suficiente un alto el fuego (como durante el periodo de entreguerras, por ejemplo) (Galtung, 1998: 17). Y es que, en realidad, la novedad de la propuesta y el enfoque de Galtung hace referencia al concepto de paz positiva. Ahí radica, en parte, uno de los pilares de ese giro epistemológico al que hice referencia más arriba. Con todo ello, emergerá, en segundo lugar, la idea de paz positiva como aquel concepto que aglutina una serie de condiciones vinculadas, como hemos visto, con la ausencia de violencia estructural; es decir, la ausencia de condicionantes exógenos que obstaculice el libre desarrollo de los individuos. Lo que nos remitirá, finalmente, a un debate sobre el desarrollo, la justicia social y el nivel de desigualdad, entre otras muchas cuestiones, ya que “la paz será un problema de organización social” (Galtung, 1968: 30)<sup>506</sup>.

---

<sup>506</sup>Cierto es, como pone Grasa sobre la mesa (1990: 446), que las diversas definiciones que Galtung realiza sobre el concepto de paz positiva, entre otros, pueden resultar un tanto ambiguas. Afirmación con la que estoy, en parte, bastante de acuerdo. No obstante, hay que considerar, también, la importancia del cambio conceptual que planteó Galtung, a mediados del siglo pasado, introduciendo aspectos no sólo de desarrollo estructural, sino también de desarrollo personal. Lo que terminó significando una importante primera piedra para la posterior consolidación de la perspectiva de la *peace research*; de la mano, entre otros de Jean Paul Lederach quien, como se ha visto, avanzó y profundizó en la investigación sobre la paz en términos de paz positiva.



En suma, la paz en el argumentario de Galtung se construirá a partir de una relación triangular. Un triángulo formado por la unión de tres vértices en referencia a cada uno de los conceptos de paz; es decir, la paz negativa, la paz positiva y, finalmente, la paz cultural (Galtung, 2003: 22)<sup>507</sup>. Una última idea, la de paz cultural, que hará referencia a la ausencia de argumentos, discursos y marcos conceptuales que faciliten una legitimación de la violencia en cualquiera de sus manifestaciones (directa y/o estructural). Con lo cual, dirá Galtung, las agendas de paz deberán trabajar, también, en el ámbito de la cultura (Galtung, 2003: 23). Y es que la construcción de paz pasará a ser uno de los objetivos principales de la investigación por la paz, en el marco de esta “concepción más rica de paz” (Galtung, 1985: 103) que incorporará, como hemos visto, el bienestar, la prosperidad y el equilibrio como objetivos finalistas. Unos objetivos que, ni que decir tiene, deberán realizarse en sintonía con los argumentos y las políticas ubicadas en el ámbito de la noviolencia. Una prueba más de la vinculación existente Galtung con la herencia de Gandhi y sus principales postulados en relación a la resolución noviolenta de conflictos (Grasa, 1990: 409-415). Posicionamiento que, por su parte, nos ayuda a comprender mejor la afirmación del propio Galtung en relación con su definición de pacifismo. Un pacifismo que será definido, según el noruego, como “aquella doctrina que define ciertas normas de comportamiento social, tomando como referente desestimar el recurso a la violencia directa y la violencia indirecta” (Galtung, 1959: 67). Pero detengámonos en la anterior cuestión, la propuesta de la vía noviolenta como opción para la resolución de los conflictos.

Cierto es que la propuesta central de Galtung en relación con el pacifismo, como lo venimos trabajando, no destaca en gran medida por el desarrollo de una profunda teorización sobre la noviolencia y la acción noviolenta. En realidad, sobre esta cuestión ya se han incluido dos autores centrales como el propio Gandhi y Gene Sharp, del que me ocuparé en el próximo capítulo, así

---

<sup>507</sup>Con esta propuesta como conclusión, Galtung hará bueno su diagnóstico sobre el concepto de paz. Un diagnóstico que entendía como insuficiente la clásica conceptualización de la paz, asimilada a la idea de *pax romana* con un evidente sesgo occidental (Galtung, 1985: 99). Un concepto de paz que, según Galtung, ha servido simplemente para el mantenimiento de un *statu quo* nacional, basado en la explotación capitalista en el seno del Estado-Nación y, en el ámbito internacional, en el control del criterio de *iustum bellum* (en base al ordenamiento jurídico internacional) por parte de las superpotencias; hace especial hincapié en la responsabilidad de EEUU. Como alternativa, y tras analizar las distintas cosmologías sobre la paz, Galtung optará, como se ha visto, con una definición mucho más amplia de paz que incorpore definitivamente la preocupación por la *res comunitae* (Galtung, 1985: 105).

como también resulta interesante hacer referencia a la gran variedad de autores y activistas no violentos tal y como he tratado de ilustrar durante el segundo bloque<sup>508</sup>. Galtung apostará decididamente por ese tipo de no violencia que combina el convencimiento absoluto que se está optando por la mejor de las alternativas posibles en términos morales (Galtung, 1955), frente a otras opciones como la no violencia del débil, aquella que simplemente se considera como un recurso, y la no violencia del cobarde, aquella que responde a la lógica de la otra mejilla (Grasa, 1990: 399).

Así las cosas, Galtung enunciará repetidamente y con contundencia la necesidad de construir la paz a través de medios pacíficos (Galtung, 2003). Una afirmación que, junto con otros elementos como la importancia de la educación por la paz, la comprensión del desarme (o en su defecto la defensa no provocativa) y la insistencia en la centralidad del concepto de paz positiva, nos invita a interpretar la posición de la investigación por la paz en relación a la legitimidad de la guerra como recurso; aunque sea, siempre, el último de los recursos posibles.

A propósito de esta cuestión, y conectando con las explicaciones del epígrafe 3.2.3.2. cuando presenté la posición de la investigación por la paz en el conjunto del *war-and-peace debate*, cabe entender que en el seno del pensamiento pacifista de Galtung no hay lugar para la guerra, para el recurso a la violencia, salvo en el caso excepcional de la legítima defensa. De esta forma, aparte de ubicar a Galtung y la *peace research*, en el terreno del *pacifism*, considero interesante tomar el argumento de la opción por la alternativa de una defensa no ofensiva a través de una estrategia de *transarmament* (Galtung,

---

<sup>508</sup>Resulta interesante aquí, en relación con el debate entre la argumentación sobre la no violencia en el seno del pensamiento de Galtung, recuperar algunas cuestiones relevantes. En este sentido, es necesario poner de relieve ese esfuerzo de reconstrucción por parte de Galtung y Naess para reescribir el núcleo duro del pensamiento pacifista gandhiano alejándolo de las preconcepciones teológicas (Korhonen, 1990: 16 citado por Grasa, 1990: 395). De modo que, sin renunciar al concepto de *satyagraha*, este se vinculará en relación, por ejemplo, a la idea de un buen gobierno que respete la autonomía, y se desvinculará, en parte, a esa estrecha relación que vimos en Gandhi en relación de la verdad que provenía, exclusivamente, de Dios. Aunque, de todas formas, continuaremos encontrando referencias al compromiso personal con la ética no violenta en el pensamiento de Galtung (1955). Una relación que, en definitiva, nos permite encontrar un fuerte común denominador sobre la cuestión de la ética política (Grasa, 1990: 401). Una ética política que responderá a los se reforzará a través de los siguientes elementos: (i) la no violencia como principio fundamental; (ii) la existencia de un código de conducta acorde con los principios de la *satyagraha*, como primera consecuencia; (iii) la importancia del programa constructivo como antesala de la acción; (iv) la presentación de alternativas como condición de una no violencia constructiva (Galtung, 1998: 39); (v) y finalmente la cooperación como actitud fundamental a consolidar entre los actores.

1984a y 1984b) para diferenciar la posición del noruego respecto de la que se desprende del marco del DIP. Una interpretación que se argumenta fácilmente entendiendo la apuesta de Galtung, más allá de ese deseado aunque poco factible desarme generalizado, por la transformación de los arsenales en, exclusivamente defensivos<sup>509</sup>. Una opción que, sin ser la única contemplada por Galtung<sup>510</sup> (2003: 22), considero que es la que el noruego ha venido primando a través de su dilatada obra.

Por su parte, para finalizar, y en relación al resto de causas, apuntar solamente que resulta difícil imaginar la guerra por legítima defensa indirecta más allá de aquellas operaciones que podrían llevarse a cabo con arsenal defensivo. Lo mismo ocurriría con el supuesto de guerra punitiva, aunque Galtung en algunas ocasiones se ha referido a la necesidad de reparación o restitución de un *statu quo* anterior a propósito de los procesos de reconciliación tras episodios de violencia (Galtung, 1998: 80). Un momento de la resolución del conflicto en el que también se puede contemplar la disculpa o el perdón (Galtung, 1998: 82). Finalmente, restarán los supuestos de la actuación preventiva y la injerencia<sup>511</sup>. Estos dos últimos escenarios, sí están contemplados directamente por Galtung pero, evidentemente, en clave no violenta; es decir, se podrá (e incluso deberá) actuar preventivamente pero no a través de la violencia (la guerra) sino mediante, por ejemplo, una acción política activa en clave de construcción de paz positiva. Y es que “la paz es una idea revolucionaria (...), deberá hacerse esa revolución por medios pacíficos (...) lo que define esa revolución como no violenta” (Galtung, 2003: 353).

---

<sup>509</sup>Obviamente, en este caso, me estoy refiriendo a la cuestión defensiva en términos de operativos. Doy por asumido que, tanto para la *peace research* como para el DIP, la justificación pivota, en ambos casos, alrededor del criterio de legítima defensa como *iusta causa*.

<sup>510</sup>Como digo, Galtung no contempla únicamente la opción de la defensa defensiva ya que en más de una ocasión hace referencia explícita al desarme (total o parcial) y a la defensa no militar, la defensa de base civil. No obstante, como remarco en mi exposición y tras haber analizado el conjunto de la obra del noruego, entiendo que la propuesta de transformación de armamentos en exclusivamente defensivos (*transarmament*) termina situándose como la opción más deseada por ser la más verosímil o, incluso, la única realmente plausible.

<sup>511</sup>Vale la pena aquí matizar la importancia que le da Galtung a la cuestión preventiva pero, evidentemente, en términos no violentos. Galtung apuesta firmemente por actuar contra la violencia estructural (construcción de paz positiva), unas acciones que tendrán, debido a sus consecuencias, efectos de prevención de conflictos (Galtung, 2003: 24-46). Una intención que se trasladará también al ámbito de la intervención en terceros Estados al considerar necesaria esa actuación más allá de si el Estado en cuestión (el que recibirá esa ayuda para la construcción paz positiva) lo haya considerado necesario; es decir, “con o sin invitación” (Galtung, 2003: 354).

## **8.2. La visión estructuralista del poder, la peace research y el análisis del imperialismo como sospecha principal.**

Galtung define y entiende el poder de forma pluralista. Y será, en parte, gracias a esta interpretación que podrá elaborar la teoría sobre el conflicto que hemos presentado y analizado anteriormente. El poder, en Galtung, no aparece como un juego de suma cero, sino todo lo contrario (Galtung, 1976). De esta forma, el poder en Galtung se presenta de forma no fatalista en el que uno de los elementos más importantes resulta ser la autonomía, en un intento por construir una alternativa más allá de la lógica estatocéntrica<sup>512</sup>.

En realidad, esta concepción abierta y plural del poder, no hace sino reafirmar la visión que vimos de Galtung sobre el conflicto. Un conflicto que no tiene por qué tener connotaciones negativas, por naturaleza<sup>513</sup>, que se muestra abierto, que se soluciona a través de la interacción de todos los actores posibles (Galtung, 1984c: 63) y respecto del cual se debería contemplar una salida no violenta. Una última cuestión, la de la no violencia, que nos empuja todavía más, si cabe, a defender esta conceptualización pluralista del poder por parte de Galtung. Ello se debe, principalmente, al papel que le hemos otorgado a ésta o en, su defecto, al potencial rol que ésta pueda desarrollar en la resolución de conflictos. Un rol o un papel vinculado a la sospecha sobre el papel de la autoridad, su legitimidad y, por ello, su respetabilidad. Nos ubicamos en la otra orilla frente a esa violencia legítima que monopolizaba el Estado.

Por otro lado, si el primer elemento al que hacíamos referencia era el conflicto y la conceptualización que de éste hacía Galtung, la segunda cuestión a tener en cuenta no es otra que la idea de paz positiva. Así las cosas, como he tratado de exponer, la idea de paz positiva está vinculada a una serie de valores y realidades dentro de las cuales podríamos vincular no solamente el paquete entero de DDHH, sino más concretamente, por ejemplo, aspectos relativos a una organización política justa, es decir, democrática. Con todo ello, si tenemos

---

<sup>512</sup> Esta centralidad de los Estados en el sistema internacional será vista por Galtung como una de las principales causas del belicismo que viene caracterizando las relaciones internacionales desde hace ya décadas e incluso siglos; una coyuntura que se ha visto enfatizada con el nuclearismo de la guerra fría. Una realidad que el noruego calificó de “omnicidio” (Galtung, 1984: 34).

<sup>513</sup> Una visión claramente opuesta a la de Hobbes. Y es que, del mismo modo que lo vimos en Gandhi, aparecerá también en Galtung una confianza (optimista) en la bondad innata del individuo.

en cuenta la importancia que Galtung daba a la autonomía, y le añadimos la centralidad de la participación, como consecuencia de la democracia pero también como característica de esa paz positiva<sup>514</sup>, podremos entender con más claridad, si cabe, esa idea pluralista del poder. Ni que decir tiene, la democracia para Galtung terminará siendo un elemento central en su teorización de lo internacional. Un proyecto de resolución del conflicto internacional que pasará, como apunta Galtung, por la participación heterogénea de los diversos actores involucrados, donde a nivel internacional se considerará, incluso, una reforma de NNUU a través de la introducción de mecanismo que acerquen a dicha organización hacia el sufragio universal (Galtung, 1998: 73); apostando nuevamente, y en un nivel superior, por la autonomía como alternativa (Grasa, 1990: 504). Volveré a ello más adelante, en el último de los epígrafes de este capítulo. No obstante, y en relación con la lectura que realiza Galtung de las relaciones internacionales, y dentro de este primer epígrafe dedicado a la idea de poder, he considerado oportuno incluir aquí la visión estructuralista del noruego sobre el imperialismo. Una cuestión con la que cerraré dicho epígrafe.

Galtung enuncia una teoría estructural del imperialismo (Grasa, 1990: 423), con la cual reduce el papel de la dominación y la realidad imperialista a su existencia condicionada por el contexto de una economía de mercado (Galtung, 1995). Según esta última visión, imperialismo y dominación caerán de su lugar hegemónico en el momento en que las condiciones capitalistas de intercambio cesen, desaparezcan. Un argumento que a la postre terminará vinculándose con la idea de paz positiva, en este caso a nivel mundial (Galtung, 2003: 178). En este sentido, según la óptica de Galtung, el imperialismo no es más que una relación estructural entre dos sujetos colectivos. Una relación que debe ser entendida a nivel general y tratada en sus más específicas manifestaciones, o en palabras del autor: “así como la viruela es mejor entendida en una teoría de enfermedades epidémicas, éstas son mejor entendidas en un contexto de patología general” (Galtung, 1995: 356). En suma, el imperialismo resultará ser un sistema que separa colectividades y, al mismo tiempo, pone en relación algunas de sus partes. Una relación que acontece de dos maneras: (i) bajo la

---

<sup>514</sup>Estoy defendiendo aquí la siguiente hipótesis: la posible negación de participación significaría la negación de potencial cualidad que pertenece al individuo, por parte de una estructura (política, económica y/o social), y por ello podría considerarse violencia estructural. Véase el epígrafe anterior.

forma de relaciones armónicas (o de armonía, coincidencia, de interés) o bien, por el contrario, (ii) bajo la forma de relaciones no armónicas (o de conflicto de interés).

Así las cosas, ese modelo inicial de imperialismo que divide la realidad internacional en dos mundos, será definido como una manera bajo la cual una nación central tiene el poder respecto de una nación periférica. Dos núcleos relacionados entre sí a través de una relación no armónica de conflicto de intereses. Más concretamente, el imperialismo según la visión estructuralista de Galtung, será una relación entre el centro y periferia caracterizada de la manera siguiente: (i) la existencia de una armonía de intereses entre el centro de la nación central y el centro de la periferia; (ii) la existencia de mayor desencuentro de intereses dentro de las naciones periféricas que las centrales. (iii) la existencia de no armonía entre las naciones periféricas; (iv) y finalmente, como idea central, el centro de la nación central en una posición preeminente.

Por su parte, en el interior de los Estados<sup>515</sup> existe al mismo tiempo una relación de no armonía de intereses. Además, se trata de una brecha que no disminuye, sino que en el mejor de los casos se sostiene<sup>516</sup>. Pero, lo más importante, es que la brecha es mayor dentro de la periferia que dentro del país central, lo que significa que hay mayor desigualdad en el país periférico que en el central. O, dicho de otra manera, en la nación periférica, el centro crece más rápidamente que la periferia. Ello se debe, parcialmente, al modo de interacción entre, precisamente, el centro y la periferia. No obstante, sin grandes diferencias económicas, el centro (periférico) es más rico que la periferia. Sin embargo, parte de este enriquecimiento sólo sirve como correa de transmisión de valor hacia las naciones que ocupan el centro, en detrimento de su periferia.

El conjunto global la periferia interpreta a la periferia central más como asociada a su centro que a su condición de periferia en términos globales. Y, precisamente, este último aspecto es uno de los elementos esenciales del sistema, de forma que las alianzas entre las dos periferias serán evitadas; mientras que, por el contrario, los centros entienden que la mutua cooperación

---

<sup>515</sup>Hasta el momento he utilizado la expresión nación, para respetar la manera expositiva de Galtung. Sirva, para este caso, el concepto de Estado como sinónimo.

<sup>516</sup>Se le podría achacar aquí a Galtung, acertadamente, un excesivo pesimismo e incluso una incoherencia al aceptar, él mismo, el modelo de bienestar nórdico como sistema deseable que "minimice la agresión" estructural (Grasa, 1990: 435).

favorecerá y posibilitará la consecución de sus intereses. Intereses que, dicho sea de paso, cada vez aparecerán más cohesionados y coordinados. Como consecuencia de ello, las naciones periféricas encontrarán serias dificultades en sus intentos de establecer relaciones y estrategias mutuas a largo plazo. Y, una segunda consecuencia, que Galtung presentará como elemento definitorio de este imperialismo, operaría de la siguiente manera: “la nación del centro tiene poder sobre la nación de la periferia para que se provoque una situación de desarmonía de intereses entre ambas” (Galtung, 1995: 360).

Ahora bien, encontrar estos patrones hasta ahora mencionados no implica, por sí mismos, que exista una estructura imperialista entre determinadas naciones sino que, en todo caso, sirve de alerta al investigador, dirá Galtung, a la hora de dirigir sus preguntas en dicho sentido. En suma, un diagnóstico, el del noruego, que servirá también para comprender los dos grandes mecanismos que acontecerán en esta relación de poder descrita desde una perspectiva estructuralista a partir del modelo del imperialismo galtungiano que vengo exponiendo. En este mismo orden de ideas, Galtung resumirá en dos los mecanismos de relación entre los diferentes Estados. Dos tipos de relación basados, respectivamente, en dos principios distintos de interacción: el principio de interacción vertical (que haría referencia a la forma) y el principio de interacción feudal (que nos definiría el fondo) (Galtung, 1995: 365).

Con todo ello, y aquí aparece uno de los aspectos más relevantes del diagnóstico de Galtung, las consecuencias económicas de dicho modelo de estructura serán las siguientes:

- i. La concentración de socios comerciales. En este sentido, es de esperar altos niveles de monopolización en las importaciones y en las exportaciones de la periferia. Algo que no ocurrirá en el centro. Un centro que resultará ser más libre a la hora de establecer sus relaciones comerciales hacia donde considere(n) más oportuno.
- ii. La concentración de la oferta exportable. De esta forma, se observa una tendencia a que los Estados periféricos reduzcan oferta de exportaciones a muy pocos productos de origen primario. Además, se deberá tener en cuenta que dicho proceso es acumulativo y establece relaciones de producción y dominación específicas.

Por último, la explicación estructuralista de Galtung terminará fijando cinco tipos distintos de imperialismo en base, precisamente, al tipo de intercambio que acontezca en cada caso (Galtung, 1995: 379). De esta forma, el noruego identificará cinco variantes de imperialismo: (i) el económico, (ii) el político, (iii) el militar, (iv) el de comunicación y, finalmente, (v) el cultural. Lo que, en definitiva, serán cinco tipos de dominación imperialista del centro hacia la periferia<sup>517</sup>.

Tabla 9:

	<b>Económico</b>	<b>Político</b>	<b>Militar</b>	<b>Comunicación</b>	<b>Cultural</b>
<b>La nación del centro provee</b>	Procesado y medios de producción	Decisión de los modelos	Protección y medios de destrucción	Noticias y medios de comunicación	Enseñanza, medios de creación (autonomía)
<b>La nación de la periferia provee</b>	Materias primas y mercados	Obediencia e imitación	Disciplina y armamento tradicional	Acontecimientos, protagonistas y productos	Aprendizaje y validación (dependencia)

Fuente: Galtung, 1995: 381.

Una realidad que, en perspectiva histórica se habrá ido concretando de la siguiente forma. En primer lugar, una primera fase (el pasado) correspondiente a la ocupación. Es decir, la etapa de colonialismo propiamente dicho. En segundo lugar, un segundo momento de consolidación a través de la organización de este sistema colonialista en base al establecimiento de un sistema de organizaciones internacionales, una jurisdicción internacional y una *praxis* mercantilista que garanticen dicho sistema de dominación. Esta etapa correspondería al presente y Galtung la etiquetó como la etapa neocolonial. Finalmente, en tercer lugar, Galtung sospecha que, a medio o largo plazo (etapa del futuro) las relaciones acontecerán en el terreno de la comunicación, entrando en la etapa de neoneocolonialismo<sup>518</sup>. Con todo, finalmente, Galtung

<sup>517</sup>Ver tabla 9.

<sup>518</sup>Resulta preciso puntualizar aquí como Galtung formuló este modelo explicativo a mediados de los noventa. Con todo, es de suponer que esta última etapa centrada en las nuevas



recomendará una estrategia bicéfala ante esta situación descrita. En relación con el sistema internacional, una política de horizontalización y de desfeudalización a través, por ejemplo, de una democratización de la toma de decisiones en NNUU. Y, por otro lado, en relación con el sistema intranacional, Galtung considera prioritario una armonización entre los centros, disminuir la desarmonía existente en la periferia y, también, cambios en el centro. Unas propuestas que analizaré, precisamente, en los epígrafes siguientes.

### **8.3. Igualdad y libre desarrollo de las capacidades potenciales del individuo como argumentos de paz. La implementación del argumento de la paz positiva.**

El posicionamiento de Galtung en relación con el debate socioeconómico se debe contextualizar en relación con el argumento de la paz positiva. Como se ha visto, el concepto de paz positiva es el resultado de la distinta visión que Galtung ofrece sobre el conflicto y la violencia. Una definición de violencia ampliada que va más allá de la violencia directa o personal y que se define a través de los impedimentos que puedan existir en relación con “las realizaciones efectivas, somáticas y mentales (...) es decir, sus realizaciones potenciales” (Galtung, 1985: 30). De modo que, esta redimensión del concepto de violencia va a suponer una redimensión del concepto de paz (Galtung, 1985: 64), emergiendo, como dije, la idea de paz positiva que estará siempre vinculada con el debate sobre la justicia social entendida, por el noruego, sobre la base de una doble dimensión vertical y horizontal (Galtung, 1985: 67). Me explico.

Galtung entiende que el problema de la construcción de la paz se reviste de múltiples variables y dimensiones, de ahí la complejidad (fruto del tamaño) del concepto de violencia estructural. Una dificultad que proviene, también, de las numerosas definiciones que el propio Galtung viene realizando a lo largo de su dilatada vida académica. No obstante, considero interesante rescatar aquí una esquematización que realizó en 1990 a través de la publicación de un artículo en el *Journal of peace research*. En dicho artículo, Galtung introduce cuatro

---

tecnologías de la información y la comunicación esté ya aconteciendo. Una realidad que, por ejemplo, se explicaría a través de la brecha tecnológica existente entre, usando el mismo vocabulario que Galtung, el centro y la periferia.

dimensiones (o necesidades) que considera mínimas o básicas y las vincula con los dos tipos de violencia; la directa o personal y la indirecta o estructural. De esta forma, Galtung entiende que son cuatro las posibles dimensiones a tener en cuenta: la necesidad de supervivencia, la necesidad de bienestar, las necesidades identitarias y la necesidad de libertad; es el resultado el siguiente modelo:

Tabla 10:

	<b>Necesidad de supervivencia</b>	<b>Necesidad de bienestar</b>	<b>Necesidad de identidad</b>	<b>Necesidades de libertad</b>
<b>Violencia Directa</b>	Muerte	Mutilaciones, acoso, sanciones o miseria	Resocialización: ciudadanos de segunda	Represión, detención o expulsión
<b>Violencia Indirecta</b>	Explotación A	Explotación B	Penetración o segmentación	Marginación o fragmentación

Fuente: Galtung, 2003: 10.

Un modelo que, como dije, resume con bastante claridad el significado preciso de los distintos aspectos que supone la vulneración de esas necesidades. Y, como consecuencia de ello, la lucha por la paz no será, únicamente, una lucha contra la guerra (Galtung, 2003: 11).

En suma, el argumento de la paz positiva supone la determinación de unos mínimos sociales, políticos y económicos (entre otras variables) que se pueden ilustrar a través de los siguientes objetivos: la erradicación de la pobreza y la explotación, la democratización nacional e internacional, el establecimiento de un orden económico y político justo, la equidad como norma, así como también la defensa y protección de los derechos humanos y las libertades democráticas (Thee, 1983: 207)<sup>519</sup>. Y es que Galtung, como veremos, no solamente elaboró una teoría crítica sobre los conceptos de violencia y paz, sino que, junto con

<sup>519</sup>Resulta ciertamente ilustrativo aquí la reflexión de Martínez Guzmán (2001) en relación con la implementación de ese objetivo explícito que supone la construcción de paz positiva entendida como la lucha contra la injusticia social y en favor de los derechos fundamentales (Grasa, 1990: 442). Según el filósofo valenciano Vicent Martínez Guzmán, estas necesidades básicas pueden asimilarse a los criterios con los que se trabaja en el marco del PNUD; es decir, enseñanza básica, salud y nutrición, garantías mínimas de nutrición y vivienda (Martínez Guzmán, 2001: 273).

ello, realizó también un esfuerzo intelectual y académico intentando proponer objetivos y soluciones hacia la consolidación de esa tan necesaria paz positiva.

En este sentido, las propuestas de Galtung, que se orientarán hacia los dos niveles (el nacional y el internacional) (Galtung, 1998: 73), contemplarán acciones y transformaciones en el terreno político, económico y cultural (Galtung, 2003: 22). En relación con el ámbito nacional, Galtung admite abiertamente su preferencia por el modelo de bienestar nórdico; y, al mismo tiempo, lo señalará como el modelo de estructura social ideal (Grasa, 1990: 430). Un modelo de organización política de lo económico y lo social basado en la integración social, la redistribución y un potente sector público. Mientras que, en el ámbito internacional, apostará por la cooperación como herramienta para la construcción de un “mejor clima internacional” (Galtung, 1984c: 349). No olvidar el fomento de unas relaciones internacionales más justas, más democráticas, lejos de la bipolaridad y la unipolaridad. En suma, una serie de materias y propuestas destinadas a una reestructuración del estado de las cosas en clave de equidad, justicia y ausencia de desigualdad. Con todo, dichas propuestas se pueden resumir en la tabla que el mismo Galtung propone en una de las obras que se ha traducido a más idiomas, *Paz por medios pacíficos*. Véase tabla 11.

Tabla 11:

	<b>Paz Negativa</b>	<b>Paz Positiva</b>
<b>Política</b>	Democratización de Estados DDHH Descentralización	Democratización ONU (eliminar veto, segunda asamblea, modelo confederal). Elección directa (un escaño/un millón de votos).
<b>Economía</b>	Autogestión (recursos propios) Internalizar las externalidades o efectos colaterales.	Cooperación sur-sur. Intercambio horizontal. Compartir las externalidades.
<b>Cultura</b>	Desafiar la singularidad, la homogeneización, conceptos como “pueblo elegido” y discursos legitimadores de violencia.	Civilización global (un centro en todas partes). Equilibrio medioambiental. Valores vitales: justicia, solidaridad, vida.

Fuente: Galtung, 2003: 22.

En suma, el debate sobre la cuestión económica y social ocupa, en Galtung, un lugar ciertamente central. Una centralidad que proviene de la importancia que, en el discurso de Galtung, toma el concepto de paz positiva. Un concepto que, sin ser nuevo<sup>520</sup>, significará, en el contexto del pensamiento pacifista (y en su traducción a movimiento social), significará la consolidación de un giro epistemológico y ontológico en relación con la construcción de paz.

Con todo, como hemos visto, la idea de paz positiva nos remite a la necesidad de construir unos mínimos sociales y económicos que garanticen ese derecho a construir cada uno de nosotros nuestro propio modelo de vida. Está muy en sintonía con la teoría de las capacidades de Amartya Sen (Martínez Guzmán, 2001), lo que me ayudará a abordar el debate sobre el concepto de libertad, con lo que finalizaré el epígrafe.

<sup>520</sup>Recordemos, por ejemplo, las indicaciones de San Francisco de Asís al comprender la violencia como una causa directa de la violencia. Las afirmaciones de Erasmo en un sentido similar al entender la necesidad de una “buena y justa distribución de los productos necesarios” (Erasmo, 1964: 78) o, sin tanta distancia cronológica, las aportaciones de Tolstoi, Gandhi o M.L. King.

Para el economista y filósofo bengalí, Amartya Sen, las capacidades serían aquellas oportunidades que tiene el individuo para llevar una u otra vida. Así mismo, es mediante estas capacidades como se obtiene, a la postre, la noción de bienestar agregado (utilizada en los informes del PNUD). Y, de ese bienestar social, junto al concepto de capacidad y su impacto, se terminará generando una teoría de la libertad alternativa a los modelos liberal y republicano. Se entiende así “la libertad como capacidad” (Cejudo Córdoba, 2007: 10). Así las cosas, los distintos estudios de Sen sobre el hambre, el desarrollo, la elección social o los derechos, convergerán en una noción de libertad que aspira a superar las diferencias (económicas, políticas y culturales), conservando siempre ese mínimo de autonomía que Sen entiende como necesaria<sup>521</sup>. Finalmente, de todo ello se desprenderá, como hemos ido constatando a lo largo del presente epígrafe, la importancia de las políticas de bienestar en aras a la consolidación de una “ética de vida buena” (Cejudo Córdoba, 2007: 20). Lo que, una vez más, nos sitúa la propuesta galtungiana (a través de esta conexión que he establecido con el concepto de capacidades de Sen) en un contexto socialdemócrata en relación con el *issue* socioeconómico, poniendo “de relieve la importancia de las políticas públicas de igualdad y desarrollo” (Cejudo Córdoba, 2007: 20). Un desarrollo que, en la teoría de Galtung, se entenderá como la suma de tres definiciones: (i) la expansión de una cultura, una cosmovisión; (ii) la progresiva satisfacción de las necesidades humanas (comenzando por aquellos que más lo necesitan); (iii) crecimientos económico pero no a costa de alguien (Galtung, 2003: 177-180). Una triple conceptualización que no hace, sino, confirmar la tesis que vengo defendiendo sobre el posicionamiento de Galtung en el debate económico y social en su conjunto (diagnóstico, comprensión crítica y proposición de alternativas). Sin olvidar, evidentemente, la estrecha relación entre la paz (en su sentido amplio) y el desarrollo, como objetivo pero también como política pública. En definitiva, una redimensión del concepto de paz que terminará introduciendo una nueva lógica en las agendas y, más concretamente, en las agendas de paz.

---

<sup>521</sup>La igualdad en Sen se refiere a los resultados. Lo que nos remite, al hilo de lo que vengo exponiendo, con el concepto de capacidades. No obstante, intuir en el seno de este concepto, elementos de libertad positiva tampoco sería un error.

Del mismo modo que esta igualdad de resultados no será, en ningún caso, una igualdad de resultados en términos marxistas sino una versión atenuada en la línea, por ejemplo, del principio de la diferencia que plantea Rawls (1995).

#### **8.4. El transarmamento y la defensa no provocativa como estrategias de invulnerabilidad y seguridad.**

Una de las cuestiones que, en Galtung, toma mayor interés es la cuestión (dentro de su teoría del conflicto) de la vulnerabilidad. Una vulnerabilidad que, en relación con el papel de los Estados, estará directamente conectada con la posible estrategia de seguridad<sup>522</sup>. Es un debate sobre el cual Galtung viene manteniendo una visión homogénea a lo largo de su dilatada obra, aunque con algunos matices al respecto. Con todo ello, considero que una buena manera de iniciar el análisis sobre esta cuestión, es empezar prestando atención al diagnóstico que Galtung realiza sobre la cuestión de la seguridad (entendida en el sentido de la vulnerabilidad-invulnerabilidad) y, desde una perspectiva más general, su visión sobre el estado de las relaciones internacionales.

Galtung no se muestra muy satisfecho ante la situación resultante y las consecuencias tras el episodio de la guerra fría. Un periodo histórico que, como ya me he referido en varias ocasiones, se caracterizó por recurrir al paraguas nuclear como elemento de seguridad. En este sentido, según Galtung, y como ya hemos visto en otros autores, la situación resultante, la MAD, no es (ni será) en ningún caso, un escenario que genere garantías de seguridad e invulnerabilidad. De hecho, Galtung señalará (durante los años ochenta) que los Estados alineados en torno a la OTAN y el Pacto de Varsovia como los países más inseguros. A mucha distancia de, por ejemplo Suiza (Galtung, 1984c: 28-29). Un ejemplo que nos adelanta, en parte, la opción defensiva que cobrará más énfasis en el seno del pensamiento pacifista de Galtung. Pero no abandonemos, aún, la cuestión sobre el diagnóstico en relación con las alternativas de defensa<sup>523</sup>.

---

<sup>522</sup>Galtung afirma que hay cuatro aspectos fundamentales (cuatro dimensiones) que se deben considerar de forma conjunta y que suponen una mejor estrategia que, por ejemplo, alinearse en torno a la estrategia de una superpotencia (Galtung, 1984c: 32). Estas cuatro dimensiones son: (i) el grado de credibilidad del carácter no provocativo del sistema de defensa del país (lo que conlleva preguntarse acerca del nivel de capacidad militar ofensiva); (ii) el no alineamiento en relación a ningún bloque (en el contexto de la guerra fría y la MAD) o a ninguna superpotencia (contexto actual); (iii) el grado en que dicho país es fuerte desde un punto de vista internacional (energía, salud, defensa, balanza comercial, etc.); (iv) y finalmente, vinculado con ésta última cuestión, el grado en el cual un país es útil para el resto (la relevancia en términos políticos y/o geopolíticos).

Vaya por delante que, como vengo haciendo durante este tercer bloque, en el presente epígrafe me ocuparé principalmente en la cuestión de las alternativas de defensa. Es decir, en relación al primero de los puntos aquí enunciados.

<sup>523</sup> Si recuperamos lo que señalé en el quinto capítulo sobre las alternativas de defensa, veremos cómo, junto con la estrategia de disuasión, también teníamos sobre la mesa la

En primer lugar, debemos situar el modelo basado en la disuasión como la situación que cosecha, en la obra de Galtung, un mayor número de críticas y argumentos de rechazo. Así las cosas, y más allá de una estricta contextualización en torno al escenario de guerra fría, la disuasión es para Galtung la peor de las opciones posibles. En este sentido, Galtung desconfía de la validez y utilidad del concepto de equilibrio de poder; él le llamará equilibrio de fuerzas (Galtung, 1984c: 147 y ss.). Para Galtung, lo que realmente genera la búsqueda de esa disuasión es, precisamente, lo contrario: un aumento de la inseguridad fruto de lo que se ha venido denominando como la carrera de armamentos (Galtung, 1984c: 169). Un riesgo inasumible, sobre todo, en el contexto nuclear (Galtung, 1984c: 171), ya que “las carreras armamentísticas tienden a terminar en guerra” (Galtung, 1984c: 181). Por ello, Galtung terminará sentenciando como a consecuencia de la búsqueda de seguridad a través de la una disuasión armada, generará precisamente la ausencia de dicha seguridad.

En segundo lugar, aunque en un mismo nivel analítico y barajando argumentos similares, Galtung presenta sus dudas acerca del modelo del control de armamentos. En este sentido, y desde un punto de vista técnico, entiende que resultará ciertamente complicado alcanzar acuerdos o empates justos debido a la diferencia entre, por ejemplo, la capacidad destructiva potencial y la capacidad destructiva efectiva (Galtung, 1984c: 157)<sup>524</sup>. Una constatación que, con la introducción del recurso al armamento nuclear y las nuevas maneras de hacer la guerra, cobrará aún más relevancia. Lo que le llevará a interpretar este hipotético equilibrio de fuerza a través de la estrategia del control de armamentos como algo quimérico; usando expresiones del propio Galtung, será como “buscar el unicornio” (Galtung, 1984c: 162) o “la cuadratura del círculo” (Galtung, 1984c: 181).

Con todo llegamos al desarme como alternativa para la seguridad y la defensa, la alternativa clásica del movimiento pacifista (Galtung, 1985: 110). En relación con esta propuesta Galtung muestra una opinión ciertamente ambivalente. Ello

---

alternativa del control de armamentos, la defensa no provocativa y el desarme. En este caso, para contextualizar la propuesta de Galtung, mostraré primero su visión sobre la disuasión, el control de armamentos y el desarme, para, finalmente, ocuparme de la que será la opción más recomendada por el noruego, la defensa no provocativa.

<sup>524</sup>En este punto, Galtung sostiene, como premisa a tener en cuenta, el carácter cualitativo (no absoluto) del concepto de seguridad (Galtung, 1984c: 195).

se debe a que si bien por un lado entiende que el objetivo último deseable debe ser el desarme general y completo, por otro lado, entiende que es una alternativa que conlleva una enorme complejidad, que se convierte en algunos casos en imposibilidad<sup>525</sup>, y que ha cosechado diversos fracasos (de los que fue testigo). Lo demuestran los diversos fracasos de las conferencias de desarme (Galtung, 1984c: 240-243). Y, finalmente, este necesario pero complicado proceso de desarme completo y generalizado cuesta de imaginar sin una autoridad mundial (con poder de coerción) que suponga la garantía última del cumplimiento de los paulatinos acuerdos (Galtung, 1984c: 267).

En suma, el diagnóstico de Galtung toma como primer argumento la imposibilidad real y moral de que el sistema internacional, en su conjunto, deje la seguridad en manos de la disuasión. Asimismo, aunque admite que el desarme completo y generalizado resulta un escenario ciertamente deseable, considera que se trata, cuanto menos, de un objetivo quimérico. Finalmente, ante la alternativa al desarme (el control o la reducción de armamentos) la considera factible aunque con serias dificultades y, al mismo tiempo, no termina de resultar satisfactoria ya que “sigue presente la condición de librarse de la capacidad ofensiva” (Galtung, 1984c: 217). Y, como consecuencia de ello, le llevará a contemplar la conversión del armamento ofensivo en defensivo (generando escenarios de defensa no provocativa) como la opción más plausible (Galtung, 1984c: 272-274). Una alternativa que se basará, como digo, en una estrategia de transarmamento, de conversión de armamento ofensivo en defensivo, con la intención de lograr un doble efecto: invulnerabilidad interior sin que ello suponga la existencia de una amenaza (aunque sea en forma de disuasión) hacia el exterior (Galtung, 1984a: 4).

Así las cosas, el modelo defensivo basado en el transarmamento, se construye sobre la base de una premisa fundamental: la distinción entre armamento defensivo y armamento ofensivo; una distinción que se debe situar por encima del debate sobre las motivaciones subjetivas, al tratarse de una cuestión/discusión técnica que hace, simplemente, referencia al alcance geográfico (Galtung, 1984b: 128). A partir de aquí, el modelo se construye sobre la base de, como digo, aportar seguridad *intramuros* sin necesidad de

---

<sup>525</sup> Muy pertinente resulta aquí la afirmación de Galtung en el sentido que “no haremos ningún avance en absoluto a menos que la doctrina militar experimente algún cambio” (Galtung, 1984c: 226).



que signifique la necesidad de generar inseguridad *extramuros*. De esta forma, los Estados deberán ir transformando sus arsenales, de modo que, a medida que éstos vayan destruyendo aquellas armas y dispositivos ofensivos, se vayan dotando de una mayor y más eficaz capacidad defensiva: Lo cual les va a permitir, a la postre, generar los elementos necesarios para: (i) no suponer un problema o una amenaza para el conjunto de las relaciones internacionales; (ii) generar garantías de invulnerabilidad interior, es decir, desincentivos para un posible ataque contra ellos (más o menos en los mismo términos que opera la disuasión pero sin contemplar la potencial amenaza ofensiva como argumento a tener en cuenta). Una estrategia a la que habrá que añadir, confluyendo en parte con Sharp, la defensa no militar de base civil (Galtung, 1984b: 131). Aquí introduce una serie de elementos como la rápida articulación de campañas de no cooperación o desobediencia civil que sirvan, también, como desincentivos ante una supuesta invasión extranjera (Galtung, 1981).

En suma, una propuesta de defensa no provocativa que, sin ser garantía total y absoluta de paz e invulnerabilidad<sup>526</sup> y acompañada de una actitud y una política internacional de “desacople” (o no alineación) (Galtung, 1984c: 319 y ss.), será sostenida por Galtung como aquel modelo defensivo que aporta más garantías de paz en cualquiera de sus dos visiones: la positiva y la negativa<sup>527</sup>.

Tabla 12:

	<b>Paz Negativa</b>	<b>Paz Positiva</b>
<b>Política Militar</b>	Defensa Defensiva Deslegitimación armas Defensa no militar	Fuerzas de paz Técnicas no militares Brigadas de paz internacionales

Fuente: Galtung, 2003: 22.

<sup>526</sup>Galtung alertará, para relativizar este contratiempo, que ninguna alternativa de las analizadas aporta las garantías suficientes para asegurar un éxito completo (Galtung, 1984a: 13). Y, en todo caso, ésta sería la que más garantías genera.

<sup>527</sup>Véase tabla 12, con la que se completa la tabla 11.

### **8.5. La visión estructuralista de las relaciones internacionales. La reforma como necesidad y garantía paz (positiva) mundial. La profundización en el argumento democrático.**

Por último, como vengo haciendo con el resto de autores, queda por analizar la forma en qué Galtung propone solucionar u ordenar las relaciones internacionales; es decir, el debate acerca de la legitimidad de un posible gobierno mundial, junto con su formulación y articulación.

Pues bien, en primer lugar debo señalar que en el conjunto de la obra de Galtung esta cuestión no ocupa un lugar central ni protagonista. Ello se debe, principalmente, a que la preocupación de Galtung (como *peace researcher*) prioriza esa máxima de introducir conciencia en la ciencia a través del giro epistemológico que pivota, principalmente, alrededor del concepto de paz positiva y su ubicación explicativa en relación con la nueva teoría del conflicto y la violencia resultante (Galtung, 2003: 49). Así las cosas, como digo, pocas son las referencias, propuestas y opiniones que encontramos en Galtung sobre dicha cuestión del ordenamiento internacional. No obstante, tras analizar conjuntamente la obra del noruego, se pueden realizar al respecto algunos comentarios e indicaciones.

Como punto de partida, resulta necesario rescatar dos cuestiones que venimos viendo en Galtung y que nos van a ayudar a contextualizar e introducir las propuestas del ámbito político internacional del noruego.

De esta forma, en primer lugar, es importante volver a poner sobre la mesa el diagnóstico de Galtung sobre la situación de las relaciones internacionales. En este sentido, como señalé en el anterior epígrafe, Galtung no ofrece una opinión muy optimista sobre la situación social, política y económica del planeta tierra. Galtung sancionará esa forma imperialista y excesivamente estatocéntrica que se ha venido consolidando en el sistema internacional donde, más allá de una relación internacional existirán, también, unas causalidades de dependencia entre Estados y dentro de algunos Estados, dando forma a unas muy desiguales relaciones internacionales (Galtung, 1995: 355). Habría que añadir los efectos de la paulatina supremacía del modelo occidental (bloque OTAN); es decir, las consecuencias de pasar de un modelo bipolar a un modelo de hegemonía unipolar (Galtung, 1995: 360). Efectos que en el terreno de la estrategia militar se han venido caracterizando por la idea de

MAD, *arms race* y ejército permanente. Una serie de características que, junto con las nuevas amenazas del siglo XXI (y las operaciones internacionales que se vienen realizando desde los ataques del 11-S) están redimensionando el concepto mismo de seguridad (Galtung, 1995: 427). Una redimensión que me sirve para introducir el segundo elemento de partida, el concepto de paz positiva.

La idea de paz positiva, como hemos visto, redimensiona completamente la comprensión del conflicto ya que incluye, como cuestión principal, todos aquellos elementos de violencia estructural que puedan estar aconteciendo. En este sentido, la construcción de paz a nivel internacional y su posible traducción en acuerdos, pactos u organizaciones gubernamentales y no gubernamentales. Así las cosas, como se puede observar en las tablas 11 y 12 (a través de la tabla 13), existe una evidente diferencia entre las políticas motivadas a construir paz negativa y las encaminadas a ir más allá, en clave de paz positiva.

Tabla 13 (paz positiva y objetivos para el ámbito internacional):

	<b>Paz Positiva</b>
<b>Política</b>	<p>Democratizar NNUU (un voto por Estado; eliminación del veto; segunda asamblea de representación a modo de un escaño = un millón de votos)</p> <p>Reorganización por confederaciones</p>
<b>Militar</b>	<p>Fuerzas de paz</p> <p>Brigadas de paz internacional</p>
<b>Economía</b>	<p>Autogestión e interdependencia</p> <p>Compartir las externalidades o efectos colaterales</p> <p>Intercambio horizontal (regulación Norte-Sur)</p> <p>Cooperación Sur-Sur</p>
<b>Cultural</b>	<p>Civilización global (conciencia global: justicia, igualdad y equilibrio medioambiental)</p> <p>Un centro en todas partes</p> <p>Holismo (comprensión conjunta)</p>

Fuente: Galtung, 2003: 22 y elaboración propia.

Pues bien, ante este escenario o diagnóstico y teniendo en cuenta los objetivos que se derivan de la idea de paz positiva en relación con el ordenamiento de lo internacional, Galtung terminará enunciando una serie de recomendaciones en aras a esa tan ansiada mejora de las relaciones internacionales. Unas recetas que, en definitiva, van a combinar una doble razón de ser: la promoción de esta autonomía que Galtung entiende en todo momento como algo vital, junto con la construcción de una red de interdependencia para poder dar respuesta a esos

problemas o escenarios que requieren una actuación común (Galtung, 1978b). Es decir, trabajando por consolidar esa mutua interdependencia económica, política, cultural, industrial, etc. tan necesaria (Galtung, 1959: 74).

Con todo ello, he sintetizado las propuestas de Galtung para la esfera internacional en cuatro bloques.

- i. Democratización de la sociedad internacional en su conjunto. En primer lugar, Galtung considera como algo más que necesario una reforma global del sistema internacional (órganos de gobierno, organizaciones internacionales, tratados, convenios, etc.); una reforma que deberá aportar mayores cotas democráticas haciendo más horizontal el proceso de toma de decisiones (Galtung, 2000: 144 y ss.). Para ello, Galtung apostará por diversas medidas en concreto: Por un lado, una reforma de NNUU a través de la introducción, como se ha visto, del sufragio universal (Galtung, 1998: 73). Al mismo tiempo, en relación con la misma organización, Galtung apuesta por adaptarla a un modelo confederal que permita por un lado conservar cierta autonomía de las entidades nacionales y, al mismo tiempo, sea una representación del conjunto del planeta a través de esa segunda cámara que apunté anteriormente. En este sentido, el objetivo no será otro que el de consolidar, verdaderamente, a la Organización de Naciones Unidas, como el real protagonista de la toma de decisiones internacionales a través de una efectiva participación y una adecuada representación. Pero Galtung, por otro lado, entiende que solamente con la reforma de NNUU no es suficiente. Es por ello que apuesta activamente por promocionar una sólida sociedad civil internacional que, a la postre, suponga un actor activo en ese proceso de armonización que intuye como tan necesario. Buena prueba de ello será, por ejemplo, el papel preponderante que imagina para las ONG's (Galtung, 2000: 159).
- ii. El fomento de la cooperación. Es decir, la construcción y consolidación de una serie de "normas de tráfico para un clima internacional más moderado" (Galtung, 1984c: 349). En este punto, Galtung entiende que lo importante será construir y consolidar una serie de dinámicas que logren generar beneficios mutuos (Galtung,

1984c: 345). El objetivo es lograr que “cada parte vea que en la seguridad del otro se encuentra, en parte, la de uno mismo” (Galtung, 1984c: 351). Con todo ello, esta promoción de la cooperación que se construye, en gran medida, desde un reformado sistema de NNUU tomará como objetivos principales trabajar a favor de los siguientes principios: (i) simetría e igualdad entre participantes; (ii) disminución de la dependencia; (iii) homología (similitud estructural); (iv) simbiosis (cooperación realmente importante); (v) instrumentalización a nivel supranacional; (vi) entropía en todos los ámbitos. En suma, se trata en definitiva de poder sustituir las dinámicas y estrategias de disuasión por un escenario donde la cooperación sea un elemento no sólo necesario sino beneficioso para la sociedad internacional en su conjunto; logrando así “que los países sean mutuamente útiles para el otro” (Galtung, 1984c: 353).

- iii. La promoción de los Derechos Humanos. Con este tercer elemento, se pone de manifiesto la vinculación existente, en el seno del pensamiento pacifista de Galtung, entre el concepto de paz positiva y el contenido de los DDHH. En relación con esta cuestión, Galtung establece tres vías de trabajo. En primer lugar a través de los diversos compromisos que se puedan ir logrando por parte de los Estados. En segundo lugar, a través de la labor que puedan realizar las diversas organizaciones internacionales que trabajen en algún ámbito relacionado con la promoción, consolidación y el respeto de los DDHH. Y, en tercer lugar, mediante la participación activa de la investigación por la paz en tareas, sobre todo, vinculadas a la promoción de esa distinta visión del conflicto que hemos visto (Paige, 2012: 108).
- iv. La construcción de una autoridad mundial. Sobre este punto, Galtung muestra una postura, como he dicho, ciertamente ambivalente. Ello se debe, principalmente, a que por un lado entiende que es necesaria una institución de gobierno (o *pseudo* gobierno, si se quiere) que, por ejemplo, tutele los procesos de transarmamento (Galtung, 1984c: 267)<sup>528</sup>. Por otro, vemos como las propuestas

---

<sup>528</sup> Una autoridad a la que le sería adjudicada, también, la gestión de esas fuerzas internacionales de paz que apuntamos más arriba.

concretas del noruego no van mucho más allá de una reforma de NNUU en virtud de, por ejemplo, esos principios de democratización y cooperación que servirán para construir unas relaciones internacionales más justas más allá del actual sistema de Estados (Galtung, 2003: 346). Es un contrapeso a la idea de gobierno mundial *stricto sensu* que se refuerza con la firme apuesta por la autonomía (económica, política, cultural, etc.) como principio rector. Un fundamento que para Galtung no será incompatible con la construcción de una organización de NNUU más justa.

En conclusión, podemos afirmar que Galtung, sin huir del debate sobre el gobierno y/o la gobernanza mundial, no propone una alternativa (en este punto) excesivamente arriesgada. De esta forma, como se ha visto, Galtung abogará por promover un cambio en clave de cooperación en el seno de la sociedad internacional, a través de (como principal argumento) una reforma del sistema de NNUU, que logre frenar la lógica resultante del imperialismo (Galtung, 1995) para fomentar ese nuevo orden mundial basado en unas relaciones justas entre norte y sur (Galtung, 1978).

## **Capítulo 9: El pensamiento pacifista de Gene Sharp: teoría y práctica de la noviolencia como herramienta de transformación social.**

*“La violencia, sin embargo, no es la única posibilidad. A veces se ha aplicado otra forma de lucha. Esta otra táctica ha estado basada en la capacidad de ser obstinado, de rehusar la cooperación, desobedecer, y resistir poderosamente a los oponentes. En estos casos, la noviolencia ha ido mostrando sus credenciales.”*

Gene Sharp

Gene Sharp nació el 21 de enero de 1928 en North Baltimore, Ohio, en el seno de una familia protestante. De formación sociológica y politológica, está considerado actualmente como uno de los principales exponentes de la teoría política de la noviolencia. En realidad, su vida no académica también está vinculada a la lucha noviolenta y pacifista, aunque el propio Sharp huirá siempre del calificativo pacifista en el sentido de resistencia pasiva ligado a un dogma religioso (doctrina de la otra mejilla) (Sharp, 2003b:1). Es por ello que durante los años cincuenta ingresó varias veces en prisión como consecuencia de su oposición frontal a la guerra de Corea y su negativa a enrolarse en el ejército estadounidense, declarándose insumiso. Una militancia y un activismo pacifista que no abandonará y que llevará en su maleta en las numerosas visitas y estancias en otras universidades del planeta. Gracias a una de las cuales llegará a conocer, de la mano de Arne Naess, el testimonio y las propuestas de uno de los autores centrales de la presente tesis doctoral, el Mahatma Gandhi.

Considerado como el Maquiavelo o el Clausewitz de la noviolencia, Gene Sharp ha trabajado, como decíamos, en numerosas instituciones y centros universitarios. Destacando, sobre el resto, su estancia en Oxford (dónde realizó su tesis doctoral *The politics of nonviolent action* en los últimos compases de la década de los sesenta<sup>529</sup>), una ayudantía como asistente en la Universidad de Harvard en el Departamento de Relaciones Internacionales, la concesión de *Honoris Causa* por la Manhattan College en 1983 y una última etapa como profesor visitante en la Universidad de Oslo, antes de volver definitivamente a Boston para seguir dirigiendo la Albert Einstein Institución. Un centro de

---

<sup>529</sup> Finalmente su Trabajo doctoral verá la luz en 1973 bajo el mismo título: *La política de la acción noviolenta*.



promoción e investigación de la noviolencia como herramienta de lucha y elemento clave para toda democracia creado por el mismo Sharp en 1983. Actividad que compatibiliza con su condición de profesor emérito de la Universidad de Massachusetts<sup>530</sup>. Candidato en varias ocasiones (2009, 2012 y 2013) al Premio Nobel de la Paz finalmente ha obtenido reconocimientos internacionales por parte del Parlamento Sueco con el premio *Right Livelihood Award*<sup>531</sup> y el *Distinguished Lifetime Democracy Award* que otorga la Fundación Zambrano para el fomento de la democracia. Ambos galardones fueron recogidos durante el año 2012. Habiendo obtenido el año anterior el *El-Hibri Peace Education Prize*, concedido por la Fundación de fomento de la paz *El-Hibri*, en reconocimiento a su labor como investigador y activista por la paz.

Es precisamente su trabajo como investigador y teórico de la noviolencia lo que realmente interesa en el marco de la presente investigación doctoral, al tiempo que justifica su presencia. En este sentido, hay que destacar, sin entrar demasiado por el momento ya que me ocuparé de ello más adelante, sus investigaciones y conclusiones sobre la ontología y la forma del poder político y el poder social, su teoría sobre la obediencia (en la línea de lo que varios siglos antes había apuntado Étienne de la Boétie) o su desarrollo teórico y práctico de la lucha noviolenta como una herramienta política (Sharp, 1986: 3 y 2005: 247 y ss.) siguiendo la estela iniciada por Thoreau y Gandhi. Y llegando a elaborar una alternativa de defensa que, habiendo superado la encrucijada y los problemas que conlleva el modelo defensivo basado en el desarme, apuesta por una opción basada en la defensa de base civil; que también abordaré a continuación.

En suma, a la vista de lo expuesto, resulta evidente el encaje de la obra del norteamericano en el conjunto de la presente tesis doctoral. Un encaje que, como iremos viendo, se debe encuadrar en la tradición más radical e incondicional del pensamiento pacifista, en su vertiente activa, que no renuncia a la lucha política y a la acción social en favor de la justicia siempre, eso sí, desde la perspectiva de la noviolencia activa (entendida, precisamente, como una herramienta de lucha).

---

<sup>530</sup> Información extraída, en su mayoría, de la página web de la propia Albert Einstein Institution ([www.aeinstein.org](http://www.aeinstein.org)). Consultada a fecha 24 de octubre de 2014.

<sup>531</sup> Premio al “Sustento bien ganado”, conocido también como el Premio Nobel de la Paz Alternativo, promovido por Jakob Von Uexkull desde 1980.

### **9.1. La guerra y la violencia: dos alternativas innecesarias. La idoneidad de la lucha noviolenta.**

La guerra y la violencia son, para Gene Sharp, dos alternativas de acción política e institucional que en gran medida pueden considerarse como prescindibles. Un punto de partida que, como Galtung, entiende que es posible (y necesario) generar soluciones más creativas (Sharp, 2003a). Soluciones que se sitúen lejos de ese complicado escenario que supone la guerra después del impacto que tuvo la MAD desde el punto de vista destructivo (bombas nucleares, armamento bacteriológico, etc.), y que nos debería hacer dudar, según Sharp, acerca del carácter noble de esa última sanción que supone la guerra defensiva (Sharp, 1993: 8). De esta forma, Sharp nos da a entender su punto de partida, una posición inicial en el que ningún Estado (ni individuo) puede renunciar a la defensa, a sentirse seguro y, a partir de esta premisa, trabajar en una propuesta plausible y razonable que suponga una alternativa a la guerra ni utópica ni ilusoria (Sharp, 1993: 4). Un objetivo que le conducirá a la senda de la opción noviolenta, con el convencimiento que “hay alternativas realistas” (Sharp, 2003a).

En este sentido, Sharp entiende que la argumentación noviolenta debe dar una respuesta, más allá de la fe, a dos ámbitos distintos. Por un lado, en el ámbito internacional, una solvente teoría noviolenta deberá construir una opción distinta al clásico recurso de la guerra defensiva. En este ámbito, Sharp terminará defendiendo un modelo, un sistema, de defensa civil basado en métodos noviolentos en los que “la población civil está entrenada para preservar su libertad, soberanía y sistema institucional de una usurpación interna o amenaza exterior” (Sharp, 1993: 18). Es decir, Sharp presentará la defensa de base civil como una alternativa noviolenta al problema de la guerra. Volveré a ello con más detenimiento en el cuarto epígrafe cuando aborde, como vengo realizando con el resto de autores, la cuestión de la alternativa de modelo de defensa.

Mientras, por otro lado, en relación al ámbito doméstico, Sharp llegará a la conclusión de que “no es suficiente sermonear” (1988: 4). Con esta rotunda afirmación, comienza Gene Sharp la exploración acerca de la política de la acción noviolenta (*The politics of nonviolent action* de 1973) una obra formada por tres volúmenes, como resultado de su investigación doctoral, en los que

nos aporta toda clase de instrumentos, métodos y caminos para usar la noviolencia como herramienta de transformación social y política<sup>532</sup>. El objetivo de Gene Sharp, comprometido como hemos visto con la noviolencia y en el contexto conceptual de lo que se ha denominado como pacifismo activo, no es otro que la búsqueda de estrategias y alternativas noviolentas para lograr cotas de libertad, igualdad y justicia. Se trata pues, de lograr la “adopción de formas de sanción y luchas pacíficas” (Sharp, 1988: 2). El propósito no es otro que el de lograr influir en el comportamiento de la comunidad, algo que normalmente se consigue a través del uso de la violencia, bajo la premisa de que el poder del gobierno (de cualquier tipo) se sostiene sobre la base del consentimiento por parte del gobernado. La figura de Gene Sharp intentará aportar algo de orden en torno a la idea de la noviolencia como herramienta de transformación social Insertándose en una larga tradición de pensamiento social y político. Bajo la premisa básica de que, si el poder se fundamenta en el uso de la fuerza, resulta más lógico confrontarse con él en otro terreno, en el terreno de la noviolencia: “el tirano tiene el poder de obrar sólo donde se carece de fuerza para resistir” (Sharp, 2003b: 13). Así las cosas, sin abandonar la idea de desobediencia civil y en base a un sencillo diagnóstico sobre el poder social y el poder político (me referiré a ello, con más profundidad, en el siguiente epígrafe<sup>533</sup>), la noviolencia terminará presentándose como un útil mecanismo para cambiar el *statu quo* (Sharp, 1980).

---

<sup>532</sup> Ciertamente, parece como si las aportaciones de Gene Sharp se realizaran desde un estricto punto de vista pragmático. Incluso el mismo Sharp llega a afirmar que no se trata de una valoración ética sino que su posicionamiento se acercaría más a las condiciones de posibilidad de éxito de la estrategia noviolenta. Aun así, se debe matizar esta cuestión, entendiendo que Sharp parte de posiciones éticamente vinculadas con el pacifismo (lo demuestra su negativa en los años cincuenta a la llamada del ejército de los Estados Unidos o su admiración por la filosofía gandhiana) para, más tarde, desarrollar una teoría que, para obtener ciertas garantías de exportación e implementación, se defiende desde posicionamientos cercanos a su utilidad y pragmatismo (Sharp, 2014). Es decir, se trata de una combinación de ambos argumentos.

Precisamente, en relación con la utilidad del pensamiento gandhiano, Sharp reconoce sin problemas, incluso dedicando un artículo entero, la importancia y su vigencia actual (Sharp, 1991). Es cierto que las referencias al punto de vista de Gandhi se deben ubicar en la primera etapa de Sharp como teórico de la noviolencia. No obstante, ello no debe implicar que una evolución desde un pacifismo de fe (Sharp, 1986a) hacia posiciones más cercanas a una opción pragmática (Sharp, 2007), haya supuesto un abandono absoluto de los principales postulados gandhianos. Unos postulados que Sharp entenderá como una filosofía o cosmovisión, y al mismo tiempo como una estrategia política (Gandhi, 1979). Un posicionamiento inicial que, como digo, irá mutando hacia comprender la noviolencia no como una nueva religión, un una nueva filosofía, sino como simplemente una técnica de lucha (Sharp, 1988: 21). Volveré a ello más adelante.

<sup>533</sup> Sharp entiende que una adecuada comprensión y descripción del poder responde a una forma poliédrica, y por ello plural. De modo que, no existe solamente un centro de poder sino

Así las cosas, tras fijar como punto de partida de la aceptación de que el poder es inherente a toda relación social y/o política (ver nota al pie 5) y tras haber identificado los elementos que dan forma al poder y de ahí al proceso político, Sharp, recuperando a De la Boétie (1986), afirmará que el elemento que finalmente acaba aportando poder a los gobernantes no es otro que la obediencia y el consentimiento en relación con las fuentes y los pilares del poder. Y, asimismo, por diversos motivos (hábito, miedo a la sanción, interés, etc.) la causa real de las relaciones de poder acabará siendo la obediencia de los dominados hacia los que dominan. Sin ella la realización efectiva del poder sería imposible. Es aquí donde empieza Sharp a detectar los límites del poder, tanto en democracia como en dictadura, alrededor del concepto de lealtad y sumisión. En cierto modo, parece como si en este punto Sharp hiciese una interesante síntesis de la herencia de De la Boétie (1986) y de Thoreau (1987) al mismo tiempo. Del primero estaría tomando la perspectiva, el diagnóstico. Y de Thoreau la receta política, la modalidad de acción. Proclamando, así, la capacidad de rebelarse ante la injusticia y señalando algunas indicaciones para el camino a tomar.

La propuesta de Sharp se basa en el desarrollo de lo que se denomina como desafío político masivo (Helvey, 2004). Una estrategia de lucha no violenta que, desde la desconfianza en posibles negociaciones dado que pueden suponer un límite para las expectativas de liberación (Sharp, 2003b: 11), afirma la idoneidad del uso de la no violencia por encima del uso de la violencia. A sabiendas de que es en esta esfera, en la de la violencia, en la que un régimen dictatorial se siente más cómodo y seguro (Sharp, 2003b: 26-28). O dicho de otro modo, Sharp considera que la mejor manera de derribar a una dictadura y la más eficaz, es por la vía de la no violencia a través de la negativa del consentimiento; que es, precisamente, donde muchas dictaduras no logran penetrar por completo. Por tanto, el desafío político se basa en el ataque

---

que existen e interaccionan varias fuentes de poder (autoridad, recursos humanos, habilidades y conocimientos, factores intangibles, necesidades materiales y capacidad sancionadora). Estas fuentes de poder se canalizan a través de lo que Sharp denomina pilares de apoyo (policía, militares, empleados públicos, medios de comunicación, comunidad empresarial, estudiantes y jóvenes, trabajadores, organizaciones religiosas y ONG's) obteniendo como resultado de esta interrelación la acción efectiva del poder. Una acción efectiva basada, a su vez, en la obediencia. Esta obediencia, que puede estar motivada por tradición, conveniencia o por miedo a posibles represalias, será otro elemento a tener en cuenta al diseñar una estrategia de revolución no violenta. Se trata pues, de retirar el consentimiento, retirar la obediencia (Sharp, 2006: volumen 1).

directo a las fuentes y pilares de poder existentes a través del mecanismo del judo (o *jiu-jitsu*) político<sup>534</sup> en un intento por atacar a los talones de Aquiles del régimen (Sharp, 2003b: 25) bajo unas condiciones necesarias como la pérdida del miedo, la valentía, la disciplina, la estrategia, la franqueza, la clandestinidad y el comportamiento intachable. En este sentido, Gene Sharp identifica cuatro mecanismos de lucha noviolenta que se ejecutarán a través de 198 métodos<sup>535</sup> (Sharp, 2006: volumen 3).

En conclusión, a sabiendas que la libertad no es un bien gratuito, Gene Sharp y sus colaboradores aportarán una teoría y un método para hacer posible la transformación social y política hacia escenarios donde la libertad, la justicia y la igualdad no sean la excepción, sino la norma. Un método basado en la noviolencia como forma de transformación social implica la concepción de ésta misma como algo que va más allá del mero rechazo a la violencia<sup>536</sup>. En suma, el diagnóstico de Gene Sharp y sus recetas, parecen seguir en la línea de la afirmación de Gandhi cuando, en su Programa Constructivo, apuntaba que la “desobediencia civil, masiva o individual, es una ayuda al esfuerzo constructivo y un válido equivalente de la rebelión armada. Es necesaria una preparación ya sea para la desobediencia civil o para la rebelión armada” (Gandhi, 1993: 254). Aunque, al mismo tiempo, realiza un esfuerzo para ampliar sus límites, que como hemos visto van más allá de la desobediencia civil. Comparte, eso sí, el núcleo duro de la tradición de la acción noviolenta y la desobediencia civil, sobre todo aquello de que “el poder está en la gente” (Gandhi, 1993: 257). Una propuesta de acción noviolenta, que aunque mantiene una clara vinculación con esa tradición de pensamiento que vimos en el capítulo 4, con Étienne de la Boétie, Henry D. Thoreau o el mismo Mahatma Gandhi, se debe conceptualizar como “una confrontación noviolenta (protesta, no colaboración e intervención) que se lleva a cabo de manera desafiante y activa, con fines políticos”(Sharp, 2003b: 5). Al introducir esta idea, el mismo Gene Sharp puntualiza<sup>537</sup> que el término se originó como respuesta a la confusión y distorsión creadas cuando se daban por iguales la lucha noviolenta con el pacifismo o la noviolencia

---

<sup>534</sup>El concepto de judo político (o *jiu-jitsu* político), se presenta también como la capacidad y la posibilidad de revertir la dirección de las acciones que un régimen pueda llevar a cabo para reprimir la disidencia. Se trata, pues, de lograr que estas acciones se viertan en su contra.

<sup>535</sup> Ver apartado de notas.

<sup>536</sup>De ahí la diferenciación entre no-violencia, con guion, y noviolencia sin guion a la que he hecho referencia en varias ocasiones.

<sup>537</sup> Nota al pie número 1 en Sharp (2003).

religiosa. Detrás de esta puntualización, está el intento de Sharp de desmarcarse, como veremos, de la tradición del pacifismo pasivo que pueden ejemplificarse con la máxima de Confucio “no hagáis a los demás lo que no queréis que los demás os hagan a vosotros mismos” (1954: 47), la Doctrina de la otra mejilla o la afirmación de Erasmo de Rotterdam que rezaba de la siguiente forma: “no hay paz tan inicua que no sea preferible a la más justa de las guerras”(1985: 91). Y es que el pacifismo de Sharp, se debe ubicar en torno a esa tradición de pacifismo activo que entiende la no violencia como una herramienta de lucha, es decir “un medio de combate como la guerra” (Sharp, 1986b: 9).

## **9.2. El poder social como consecuencia de la obediencia y su importancia para la transformación política.**

Como se ha visto a lo largo del anterior epígrafe, Sharp construye su teoría de la acción no violenta a partir de una concreta conceptualización sobre el poder, una conceptualización pluralista.

En este sentido, Sharp se muestra insatisfecho con el punto de vista monolítico, realiza un esfuerzo para lograr una definición y una descripción más detallada del poder (Sharp, 1980: 11-.13). La conclusión a la que llega es que en realidad el poder no se muestra de manera unidireccional y monolítica sino que adquiere una forma poliédrica, criticando abiertamente la concepción de Hobbes sobre el poder ya que no sólo, como se verá, se basa en el miedo (Sharp, 1988: 29). El poder resulta ser la síntesis de una relación entre diferentes actores, diversas dinámicas y la confluencia de distintas lógicas (Sharp, 1988: 22). Más concretamente, el punto de partida de Sharp se sitúa en la aceptación de que el poder es inherente a toda relación social y/o política. Al mismo tiempo, afirma que este poder y su control suele acontecer, principalmente, como un problema en la teoría y la práctica política fruto de las dinámicas de dominación y obediencia que se generan como resultantes.

En este mismo orden de ideas, y centrándonos en la idea de poder en el seno del pensamiento político de Sharp, es necesario iniciar la exposición a través de la diferenciación que realiza Sharp sobre el concepto mismo de poder. De este modo, existen según Sharp dos tipos ideales de poder. Por un lado el

poder social que se entiende como la capacidad de control sobre el comportamiento de la comunidad (grupos, individuos, instituciones, asociaciones, etc.). Y por el otro, el poder político, que no es otra cosa que el poder social con fines políticos. Con todo, el resultado de esta interrelación nos sitúa ante un escenario donde el poder se presenta de forma más difusa, aunque detectable, al tiempo que se multiplican lo que Sharp denominará como fuentes de poder (Sharp, 1980: 21-68).

Estas fuentes de poder ocupan un lugar central en el seno de la teoría de Sharp. Ello se debe a que son presentadas como las raíces del poder político, el origen, la causa. Sobre todo si tenemos en cuenta, como razonamiento general, que en todo proceso político en el que se habla de poder, el componente de obediencia y permisividad por parte de la ciudadanía está siempre presente (De la Boétie, 1986: 11). Una aceptación de los procesos de dominación que tendrá la misma incidencia tanto si nos encontramos en un contexto donde el poder se interpreta de forma monolítica como si, como es el caso de Sharp, lo hace de forma más difusa y poliédrica. En suma, estas fuentes del poder, serán los “atributos de la población presentes en toda sociedad que (...) quien los posee es gracias al consentimiento y la cooperación de la gente” (Helvey, 2004: 12).

Más concretamente, Sharp identifica seis fuentes de poder distintas (Sharp, 2014: 29-30) que pueden interpretarse, si se quiere, como variables explicativas ya que nos ayudarán a comprender la existencia o inexistencia de obediencia y cooperación (Sharp, 2014: 31). Así las cosas, las seis fuentes de poder son las siguientes:

- i. La autoridad, entendida como aquello que se obtiene de la legitimidad y que se definiría como “el derecho a mandar y dirigir, a ser escuchado y obedecido por otros” (Sharp, 2006: 11). De esta forma, la autoridad se acepta por las personas de forma voluntaria (de ahí su automatismo), sin la necesidad de recurrir a la sanción o al castigo, añadirá Sharp.
- ii. Los recursos humanos, o el apoyo real de la ciudadanía que obedece y colabora activamente. En este apartado se incluye el argumento de que el poder (y su credibilidad) de los gobernantes siempre se verá afectado por el número de personas que precisamente obedezcan, cooperen y

suministren una asistencia específica en las diversas instituciones estatales.

- iii. Las capacidades, habilidades y los conocimientos, relacionado con el nivel de desarrollo de la sociedad y sobre todo con el uso de la tecnología. Un elemento que también incidirá en el modo en que los gobernantes ejercerán su poder.
- iv. Los factores intangibles, donde encontraremos desde aspectos psicológicos e ideológicos, hasta elementos relacionados con la cultura, la tradición, la religión, etc.
- v. Los recursos materiales como el transporte, la comunicación, las infraestructuras, el sistema productivo o los recursos naturales. En este punto Sharp entiende que el grado de control de la propiedad de estos recursos materiales ayudará a determinar la extensión o los límites del poder de los gobernantes.
- vi. Las sanciones, entendida como la capacidad para forzar el cumplimiento de órdenes. El tipo y la escala de las sanciones o los castigos que están a disposición de los gobernantes, tanto para usar contra sus propios sujetos como en conflictos con otros gobernantes, serán otra fuente de poder.

Con todo ello, Sharp entiende que estas fuentes de poder recurrirán a un conjunto de pilares de apoyo, a través de los cuales intentarán canalizar las diversas dinámicas de potencial obediencia y dominación. Más concretamente, Sharp detecta un total de ocho:

- i. La policía y las Fuerzas armadas, vistos como los garantes del monopolio de la fuerza.
- ii. Los empleados públicos o aquellos que tienen los conocimientos y la formación adecuada para gestionar los asuntos civiles desde dentro de la administración.
- iii. Los medios de comunicación, en tanto que significan en la actualidad agentes de socialización por excelencia, creadores de opinión pública y factores intangibles.
- iv. La comunidad empresarial y los propietarios de los medios de producción, como elemento central del ámbito económico, financiero y productivo.



- v. Los jóvenes, entendiendo que son el futuro de la comunidad.
- vi. Los trabajadores, la mano de obra que sustentan el sistema productivo.
- vii. Las organizaciones religiosas, asociaciones culturales y otras agrupaciones generadoras de esos intangibles que vimos más arriba.
- viii. Las ONG's que aunque funcionan al margen del gobierno movilizan a la ciudadanía y generan opinión pública, entre otras atribuciones de impacto.

Una vez identificados estos elementos que dan forma al poder y de ahí al proceso político, Sharp, recuperando como he dicho a De la Boétie, afirmará que el elemento que finalmente acaba aportando poder a los gobernantes no es otro que la obediencia y el consentimiento en relación con las fuentes y los pilares del poder. Asimismo, y por diversos motivos como el hábito, el miedo a la sanción, el interés personal, la indiferencia o la identificación ideológica con el poder, como principales aspectos (Sharp, 2014: 11), la causa real de las relaciones de poder acabará siendo esa obediencia de los dominados hacia los que dominan. Una característica sin la cual resultaría imposible la realización efectiva del poder, apareciendo de nuevo la vinculación entre Sharp y De la Boétie.

Llegados a este punto, y en relación directa con la teoría política que construye Sharp sobre la acción no violenta, el elemento clave es la conclusión que se desprende de la conceptualización que se realiza sobre el poder. En este sentido, Sharp afirmará la dependencia del gobernante, una dependencia que se verá modulada en función de la distribución de relevancias entre los diversos elementos del poder que se acaban de exponer (Sharp, 1986b: 5). Con todo ello, Sharp llegará a la conclusión de que los límites de la autoridad, y por tanto de la obediencia, habrá que buscarlos precisamente en la actuación o reacción de estos elementos señalados. Unas fuentes y unos pilares de apoyo que terminará siendo, como veremos, el objetivo de las acciones no violentas, en el contexto de esta (re)definición del poder en clave pacifista, el llamado poder pacifista (Muñoz, 2000).

### **9.3. Libertad y justicia como objetivos a consolidar a través de la noviolencia.**

En relación con el debate sobre la cuestión social y económica en el pensamiento político de Gene Sharp, es preciso realizar una puntualización inicial. Me refiero aquí a la relativa ausencia de información al respecto, motivada fundamentalmente por el hecho que el autor estadounidense ha centrado su productividad intelectual en desarrollar una teoría política de la acción noviolenta priorizando, en la mayoría de los casos, la estrategia y la cuestión de los medios. Algo que, por ejemplo, no ocurre con Thoreau, autor que, más allá de la distancia cronológica, guarda cierta proximidad con Sharp a la vista de lo que vengo exponiendo. No obstante, y tras trabajar exhaustivamente sus textos principales podemos realizar algunas puntualizaciones al respecto.

En primer lugar, y ubicados en los primeros compases de su vida académica, el protagonismo de Gandhi, su relación con Galtung en Oslo y algunas acciones que él mismo realizó en primera persona, nos indican ligeramente un cierto alineamiento con algunos postulados de partida tales como: la innecesaria acumulación excesiva de bienes, un inicial rechazo a una economía capitalista de consumo (sobre todo teniendo en cuenta el peso e impacto de la globalización en diversas partes del planeta); y con ello, la importancia de una vida sencilla, artesanal, sin grandes posesiones y que confía en la autonomía como pieza clave de la organización económica; la misma que vimos en la obra del Mahatma Gandhi.

En este sentido, y también en relación con el mensaje gandhiano, Sharp va a remarcar la importancia de elementos tales como: la unidad comunal, un mínimo de estado del bienestar que sirva para contener posibles escenarios o contextos caracterizados por una excesiva desigualdad y la consolidación de los derechos sociales (Sharp, 1991: 19). Así como también, aunque de manera algo más tímida, vamos a encontrar algunas referencias críticas en relación a un capitalismo desregulado que Sharp, igual que Gandhi y Galtung, vinculan con la naturaleza misma de unas relaciones internacionales bélicas; es decir, con la guerra, por motivos significativamente similares: explotación, desigualdad, violencia estructural, etc.

En segundo lugar, y de una manera más evidente, Sharp justifica gran parte de su discurso en favor de la acción noviolenta a partir de la necesidad de construir sociedades y Estados basados en sistemas democráticos y, por ello, alejados de formas autoritarias o totalitarias. En este sentido, Sharp se muestra abiertamente partidario por la necesidad de transformar aquellos sistemas que no son democráticos, en los que no hay un mínimo respeto por las libertades fundamentales. Ahora bien, una transformación que, para que sea exitosa, difícilmente podrá venir de la mano de la violencia: “los que se opongan a la dictadura deberán buscar otra opción” (Sharp, 2003b: 5). Y, al mismo tiempo, tras el accionar de la noviolencia, Sharp entiende también la necesidad de consolidar esa democracia como elemento de prevención ante posibles retrocesos (Sharp, 2003b: 71), donde la ausencia de injusticias sociales y económicas así como también las prácticas democráticas y el respeto a los DDHH serán garantías para el proceso (Sharp, 2003<sup>a</sup>: 15). Un sistema democrático resultante en el que, para Sharp, la desobediencia civil puede aportar una serie de cualidades en clave de participación política, siempre noviolenta (Sharp, 1980: 129).

Con todo, en tercer lugar, el concepto de libertad en Sharp se debería ubicar en una posición intermedia entre los dos tipos que vengo trabajando hasta el momento. Por un lado, en relación con una idea de libertad en el contexto liberal, vemos cómo Sharp expresa su interés a través de esa importancia que le da a las libertades fundamentales en el contexto de un sistema democrático. No obstante, por otro lado, del modo en que Sharp plantea la noviolencia, se puede interpretar que ésta hace referencia a la participación política, a la toma en consideración y participación en los asuntos públicos (Sharp, 2005). Lo que no deja de ser una invitación a entender la noviolencia como esa herramienta a través de la cual el ciudadano se rebela contra la injusticia y en virtud de ese proceso de construcción mutua de la *polis*, se moviliza a través de una “lucha cívica” (Sharp, 1991: 18). Una movilización política que tendrá, como principal objetivo, consolidar una distribución justa del poder (Sharp, 1991: 21)<sup>538</sup>.

---

<sup>538</sup>Para ilustrar esta relación de la teoría noviolenta de Sharp con movimientos políticos o revueltas populares, cobran particular interés los trabajos de Peter Ackerman sobre los conflictos noviolentos durante el siglo XXI (*A force more powerful* [2000] y *Strategic nonviolent conflict of People power in XXth century* [1994]), así como también la obra que el mismo Gene Sharp publicó con Ronald M. McCarthy sobre la acción noviolenta (*Nonviolent action, a research guide* [1997]). En estas investigaciones, se abordan todo tipo de episodios en los que

Por último, en cuarto lugar, es preciso hacer referencia a la cuestión de la desigualdad, sobre todo material. Para Gene Sharp, una situación de extrema desigualdad económica y desprotección social supone un ejemplo claro de una situación injusta (Sharp, 1980: 309 y ss.). En este sentido, la injusticia provocada por el poder significa, para Sharp, una de las principales causas que justifican el recurso a la lucha no violenta<sup>539</sup>. Una afirmación de la que podemos derivar una cierta ubicación del autor en relación con aquellas propuestas que, desde la teoría política, han venido comprendiendo que en escenarios de excesiva desigualdad la libertad queda desdibujada.

Ahora bien, más allá de estas puntualizaciones respecto del pensamiento político de Sharp, en términos de debate socioeconómico, resulta ciertamente complicado ubicarlo (como he venido haciendo con el resto de autores) en relación a, por ejemplo, el marco argumentativo del socialismo, la socialdemocracia, el liberalismo social o el liberalismo conservador; entre otros ejemplos. Una dificultad que atribuyo, como dije, al hecho de que Sharp se haya centrado en la teorización de una herramienta política, la no violencia, al margen de grandes debates éticos, político o económicos.

#### **9.4. No violencia y *Civilian based defense* como alternativas factibles.**

La no violencia es para Sharp una alternativa realista en tanto que resulta factible, por un lado, su puesta en marcha y, por otro lado, porque aporta también argumentos para confiar en su utilidad. Se trata de una técnica que intenta, como hemos visto, dar la vuelta a la situación a través de la acción y la lucha no violenta; herramientas que serán presentadas por Sharp como “la otra *ultima ratio*” (Sharp, 2003<sup>a</sup>: 4). Una opción por la no violencia que vendrá

---

se ha optado por los recursos que ofrece la lucha no violenta. Muchos de ellos, están referenciados en el último epígrafe del segundo bloque; baste recordar aquí la gran variedad de contextos en los que se han desarrollado luchas no violentas y la gran diversidad de motivos o justificaciones que se han tenido en cuenta. Una heterogeneidad que englobaría desde luchas anticoloniales, movilizaciones a favor de los derechos civiles, en contra del servicio militar obligatorio, en rechazo al armamento nuclear o boicots de consumo como respuesta a situaciones vulneración de derechos laborales.

<sup>539</sup> Cabe puntualizar como, sobre esta cuestión Sharp no se muestra muy preciso y, por ello, resulta complicado establecer con exactitud aquellas variables que explican esa injusticia estatal a la que Sharp hace referencia y que, a la postre, van a justificar el recurso luchar mediante la no violencia. No obstante, si creo poder apuntar algunas indicaciones al respecto: (i) respeto a los DDHH; (ii) inexistencia de escenarios de excesiva desigualdad social; (iii) respeto a las libertades y los derechos fundamentales. Elementos que extraigo, sobre todo, tras haber observado los escenarios y episodios de lucha no violenta que Sharp toma como ejemplo y referente para su exposición (Sharp, 1997).

motivada, en mayor medida, por motivos pragmáticos relativos a la idoneidad del método (noviolento) en relación con los fines<sup>540</sup>, siendo conscientes de que la paz no es un valor moral de igual importancia para toda la ciudadanía (Sharp, 2033<sup>a</sup>: 3). Aunque, sin embargo, tampoco podremos negar un mínimo de acuerdo, en el seno de la teoría de Sharp, con el argumento ético gandhiano que entiende la importancia de comprender los fines y los medios como una unidad inseparable; en la línea, como digo, del argumento de Gandhi que apostaba por la imposibilidad de ser justos a través de métodos injustos (Sharp, 1979: 75)<sup>541</sup>. En suma, una noviolencia que, en relación con la cuestión de los medios y la estrategia, aportará soluciones tanto para la esfera del ámbito doméstico, como en relación con las alternativas de defensa; una discusión que concierne más al ámbito internacional.

Así las cosas, a nivel nacional, es necesario hacer referencia a los mecanismos de actuación de la noviolencia, junto con los diversos métodos que Sharp ha ido teorizando a lo largo de su vida académica y que sintetizó en su obra de referencia *The politics of nonviolent action* (2006), aunque se pueden encontrar referencia a éstos en la mayoría de sus trabajos.

Así las cosas, los cuatro mecanismos mediante los cuales la acción noviolenta podrá ver adjudicadas sus demandas serán (Sharp, 1988: 127-142):

- i. La conversión: cuando el régimen se ha convencido de que sus intereses pueden verse beneficiados al adoptar una recomendación o demanda del grupo en lucha. El ejemplo que, desde la AEI, se pone en este contexto se sitúa en Birmania cuando el General Ne Win accedió a anular la prohibición del uso del inglés en la educación por las contrapartidas económicas y políticas (a nivel de relaciones internacionales) que ello conllevaría.

---

<sup>540</sup>Recordemos aquí el argumento de Sharp que apuesta porque la mejor manera de plantar cara a un dictador no debe ser a través de la violencia, que es donde precisamente éste fundamenta su dominio y poder, sino que es precisamente en el terreno de la obediencia (en relación con los distintos pilares del poder) donde a través de la noviolencia se puede causar un mayor impacto (Sharp, 2014: 12-17).

<sup>541</sup>Como puede verse, la referencia con la que ilustro esta aceptación de Sharp de los presupuestos gandhianos en relación con la noviolencia está ubicada en la fase más temprana de la producción académica del norteamericano. En este sentido y como ya apunté anteriormente, parece desprenderse una cierta evolución desde postulados que defienden la noviolencia a través del argumento ético hacia posiciones que la sostienen, básicamente, por motivos pragmáticos. De ahí que, en muchas ocasiones Gene Sharp sea presentado como “el Maquiavelo de la noviolencia”.

- ii. La acomodación: entendido como una concesión que se realiza para rebajar la tensión y calmar los ánimos. El régimen se adapta relativamente para lograr cierta perpetuidad del modelo en el poder. Un buen ejemplo de acomodación sería la liberación de presos por parte del régimen militar de Rangun en Birmania.
- iii. La coerción: cuando el régimen no tiene más remedio que aceptar las demandas. Es decir, la lucha y movilización noviolenta han creado una situación *de facto* que empuja al régimen a una rendición en forma de aceptación. Eso fue lo que sucedió en Serbia durante las elecciones de octubre del año 2000 cuando la oposición a Milosevic se adelantó al fraude electoral y ocupó el parlamento de forma noviolenta denunciando así, esta situación de excepcionalidad. El resultado fue el desalojo de Milosevic<sup>542</sup>. Un año después se sentaría ante el Tribunal Penal Internacional por crímenes de guerra durante el conflicto de los Balcanes.
- iv. La desintegración<sup>543</sup>: entendido como el proceso de desaparición de la dictadura, del sistema y de las dinámicas de dominación por completo. Aquí el poder tiránico ni se transforma, ni huye, ni se adapta; simplemente desaparece. La caída del muro de Berlín y los cambios acontecidos en la Alemania oriental, pueden servir de ejemplo para mostrar los efectos de la desintegración fruto de la lucha y la acción noviolenta.

Una vez establecidos los mecanismos, las vías, en que la lucha noviolenta puede lograr su objetivo, Sharp enumera una lista aún más larga de 198 métodos a través de los cuales poner en práctica dichos mecanismos. Estos

---

<sup>542</sup>En el apartado final de notas se amplía esta cuestión. Reproduzco allí los resultados de una investigación sobre lo sucedido en Serbia a principios de milenio vinculado con algunos de los 198 métodos de lucha noviolenta. El objetivo es el de ayudar al lector a visualizar mejor los métodos de noviolencia que propone Sharp en el contexto de lo que podríamos denominar el repertorio de contienda de OTPOR, el grupo que decidió movilizarse noviolentamente contra Milosevic.

<sup>543</sup> Este último mecanismo de lucha noviolenta, si bien no aparece en *“The politics of nonviolent action”*, ha sido añadido posteriormente tanto por Gene Sharp (2014) como por Bob Helvey (2004), y se le atribuye cierta importancia que anteriormente había pasado desapercibida. En todo caso, si se quiere, se puede interpretar como variante del mecanismo de coerción.

métodos de acción no violenta se presentan agrupados en tres categorías (Sharp, 2006: volumen 2 y Sharp, 2014: 26-50)<sup>544</sup>:

- i. Métodos no violentos de protesta y persuasión: estos métodos buscan la influencia del adversario, la movilización social y la presión del oponente político. Algunos ejemplos serían: las manifestaciones, las protestas masivas, las asambleas públicas o la difusión de propaganda subversiva.
- ii. Métodos no violentos de no cooperación: la no cooperación se divide en tres subgrupos, la no cooperación social (ostracismo, plantón en eventos sociales, culturales o deportivos, etc.), la no cooperación económica (el boicot y la huelga) y la no cooperación política (rechazo a la autoridad, desobediencia civil, entre los principales ejemplos).
- iii. Métodos de intervención no violenta: donde podemos situar la intervención física (sentadas, plantones, obstrucción), la intervención social (re-educación, teatro de guerrilla) o la intervención política (saturación del sistema burocrático administrativo o la creación de gobiernos paralelos), entre otros ejemplos.

Finalmente, tanto Sharp como Helvey van a añadir una serie de consejos de corte estratégico para una correcta implementación de toda lucha no violenta dado que ésta “necesita estrategia, organización y planificación” (Sharp, 2003b: 82). Este análisis estratégico intenta abordar todas las cuestiones relativas a como maximizar las posibilidades de éxito. En este sentido se advierte de la conveniencia de un liderazgo fuerte, la necesidad de una gran movilización, la importancia de no sucumbir a las provocaciones o represalias violentas con violencia, entre otros muchos consejos (Helvey, 2004). Una propuesta que no desestimará los postulados básicos de Sun Tzu pero aplicados, en este caso, a una planificación estratégica no violenta (Helvey, 2004: cap. 6); donde, sobre todo, se prestará una especial atención a la creación y aplicación de una estrategia que movilice “el conjunto de recursos, influencias y presiones disponibles (...) para alcanzar los objetivos de quien detenta el poder, especialmente a los gobiernos, Estados y grupos contrarios” (Sharp, 2003b:

---

<sup>544</sup>En el apéndice he incluido el listado de todos los 198 métodos organizados tal y como los presenta la AEI en su web: <http://www.aeinsteinst.org/198-methods-of-nonviolent-action-list/>.

38). En suma, una estrategia que deberá ser realista<sup>545</sup>, consciente de los límites y que no deje espacio para la improvisación (Sharp, 2003b: 42). Una planificación que, como señala Sharp (2003<sup>a</sup>: 26-29), se puede desarrollar a través de cinco fases:

- i. Primera fase de asesoramiento y análisis. Se trata de una fase de recogida de información y de creación de conocimiento sobre el contexto, los objetivos, los recursos disponibles (económicos, de infraestructura, etc.), la viabilidad, el oponente, las dinámicas singulares, las características del terreno, los factores externos, etc. Con una especial atención a ir detectando las debilidades del rival (Sharp, 2003b: 28).
- ii. Segunda fase de desarrollo de la estrategia (Sharp, 2006b: 45-48). Siguiendo el siguiente orden: (i) gran estrategia (aspectos macro y más generales); (ii) la estrategia (concreción operativa de los objetivos delimitados; es decir, la relación entre fines y medios); (iii) la táctica (optimización, en función del contexto, de los diversos métodos que se han planificado); (iv) los métodos (especificación concreta de los medios de acción).
- iii. Tercera fase de chequeo y comprobación. Se trata aquí de verificar los diversos aspectos que se han ido planificando y concretando, tratando de dar respuesta a las siguientes preguntas: ¿existe realmente la capacidad de ejecutar el plan? ¿existen argumentos sólidos para confiar en su impacto?
- iv. Cuarta fase de lucha. En esta cuarta fase, es en la que se implementarán aquellos métodos y tácticas que se diseñaron en la segunda fase.
- v. Quinta fase de finalización del conflicto. Finalmente, en función de aquellos objetivos y escenarios hipotéticos que se han ido consensuando, se llegará al momento en el que habrá que decidir poner punto final a la movilización. Con un especial interés a aquellos elementos que aporten garantías de que, en caso de haber logrado el objetivo, no exista involución posible (Sharp, 2003b: 77-81).

---

<sup>545</sup>En el sentido de no ser idealista, para no confundirlo con la tradición teórica existente en el debate sobre la guerra y la paz; es decir que sea plausible, realizable.



Sin embargo, como ya apunté anteriormente, la teoría de la noviolencia de Sharp no termina aquí sino que aporta, también, una propuesta distinta en relación con las alternativas de defensa; lejos, obviamente, del concepto de disuasión armada pero también al margen del desarme. El desarme se interpretará como algo inaceptable (para el caso del desarme unilateral) y como una opción improbable en relación con las propuestas de desarme multilateral (Sharp, 1993: 3). Con todo, la propuesta de Sharp se centrará en construir una sólida teoría de la defensa de base civil. Pero vayamos por partes.

El punto de partida de Sharp, en relación con el problema sobre la seguridad y la defensa, resulta ciertamente realista. Ello se debe principalmente a que, a diferencia de posturas idealistas, entiende que la existencia de una necesidad de seguridad es un elemento que no puede ser obviado. En este sentido, afirmará que un modelo de seguridad eficaz y eficiente necesita establecer como prioritario la cuestión de la defensa en tanto que política pública (Sharp, 1990: 3). Siguiendo con este mismo orden de ideas, Sharp entiende también que la doctrina clásica de la disuasión no es la única opción; afirmando, incluso, que una mayor capacidad destructiva (entendida por muchos como generadora de disuasión) lo que realmente supone es un verdadero aumento de la vulnerabilidad y, por tanto, de la peligrosidad (Sharp, 1985: 16). Y, precisamente por ello, se planteará la necesidad de construir alternativas más allá de la propuesta realista (la disuasión) y de la opción opuesta, el desarme, que pertenece, sobre todo, a posiciones pacifistas rígidas e idealistas, lo que he venido denominando como pacifism absoluto.

En este sentido, la primera de las alternativas a la que prestó atención fue la opción de Galtung, la defensa defensiva a través del transarmamento. Ahora bien, Sharp no tardó en entender los problemas que, según su punto de vista, conlleva la propuesta (Sharp, 1990: 4): (i) riesgo de un excesivo complejo militar (aunque sea solamente en base a criterios defensivos); (ii) alto coste para el defensor ya que la guerra se desarrolla en su territorio; (iii) las consecuencias se puedan generar<sup>546</sup>. Por todo ello, ante la insatisfacción que genera la ausencia de soluciones efectivas, Sharp apostará por la defensa social como aquella alternativa real de disuasión hacia invasiones exteriores,

---

<sup>546</sup>Consecuencias tanto en caso de victoria, como por ejemplo la gestión de los posibles prisioneros; o en caso de derrota, teniendo que pagar un alto precio reconstruyendo las infraestructuras dañadas (en la línea del argumento anterior).

ocupaciones o usurpaciones internas del poder (Sharp, 1990: 6). Lo que va a suponer una aplicación de los principios de la estrategia noviolenta de Sharp para el ámbito de la defensa y la seguridad, en un intento por ofrecer una alternativa creíble (Sharp, 1985: 25).

Así las cosas, el argumento principal de la defensa de base civil se basa en el siguiente razonamiento: generar desincentivos ante una hipotética invasión exterior (o usurpación interior) a través de una movilización y organización de la sociedad que garantice que, en caso de producirse dicha invasión, resulte improductiva. La comunidad invadida responderá de forma rápida y eficaz mediante cuantos métodos de noviolencia disponga. Dicho de otro modo, el objetivo es el de negar la posible rentabilidad que se puede derivar de esa invasión (apropiación de recursos naturales, control de puntos geoestratégicos, etc.); logrando así una disuasión política, no militar ni geográfica (Sharp, 1985: 27).

Más concretamente, la *Civilian based defense* debe considerarse como una estrategia política, como una opción en relación a las políticas públicas del ámbito de la defensa y no como una doctrina, ya que lo que busca no son creyentes sino militantes ejecutores (Galtung, 1984: 35). Una propuesta que pretende aportar un elemento innovador más allá, como se ha dicho, de las clásicas opciones ofrecidas desde la tradición realista o el pensamiento pacifista. Un modelo que incorpora las formas de lucha noviolenta con el objetivo de garantizar que la población de un país, de forma coordinada, ordenada, preparada, consciente y estratégica, sepa poner en marcha unos protocolos de defensa a través del llamado desafío público masivo (Galtung, 1990: 82). Un desafío que se logrará a través de la nocooperación y la desobediencia con la intención de “negar servilismo a las diversas fuentes del poder y, con ello, dañar y debilitar esa hipotética invasión extranjera” (Sharp, 1990: 7). Lo que se deberá entender como una verdadera política de defensa “post militar” (Galtung, 1990: 83). Con este objetivo, Sharp va a desarrollar diversas investigaciones para aportar conocimiento académico sobre la cuestión, con la intención de lograr ofrecer una alternativa creíble (Sharp, 1985: 22). En este sentido, Sharp entiende que es imprescindible un proceso hacia la

defensa civil<sup>547</sup>. También ve necesario, un esfuerzo constante por parte de los investigadores por la paz para aportar el relato de aquellos episodios de defensa civil que se vayan generando, con el objetivo de fortalecer (aportando mayores garantías) posibles procesos de reconversión que puedan venir más adelante (Sharp, 1990: 149). En suma, una opción, la de la defensa civil, que ocupará un lugar central en tanto que alternativa de defensa propuesta desde la no violencia y el pacifismo, ahora sí, absoluto (más allá del pragmatismo estratégico con el que Sharp defiende la no violencia entendida como una herramienta de transformación social) (Sharp, 2005: 247 y ss.).

### **9.5. Necesidad de paz y desconfianza de un gobierno mundial.**

Por último, resta por abordar el debate sobre la idea de un gobierno mundial en el seno del pensamiento pacifista de Gene Sharp. Una cuestión sobre la cual Sharp se mostrará ciertamente distante de los otros tres autores que vengo trabajando con mayor profundidad. Me explico.

La cuestión del gobierno mundial es en Sharp una quimera irrealizable, una opción que es mejor no contemplar. Ello se debe fundamentalmente a que el norteamericano construye toda su teoría política de la no violencia sobre la base de una perspectiva realista, en el sentido de no idealista. Así las cosas, considera Sharp, que dicho proyecto de gobierno mundial (una tesis que como se ha visto si encuentra apoyo en diversos autores y tradiciones) resulta algo irrealizable (Sharp, 1993: 3).

Ahora bien, esta desconfianza hacia la viabilidad de un gobierno mundial no significa que Sharp renuncie, como se ha visto, a la construcción de unas relaciones internacionales más pacíficas. Un objetivo compartido con, por ejemplo, el Abate de St. Pierre, Kant, Kelsen y Ferrajoli pero que no presenta las mismas estrategias para su consecución. En este sentido, al hilo de lo expuesto, hemos visto como la estrategia de la no violencia es, según Sharp, la propuesta más realista de lograr una disminución de la centralidad de la guerra

---

<sup>547</sup>Este proceso de reconversión se podría resumir en tres fases: (i) creación de un departamento de defensa civil que coordine su planificación, implementación y que se encargue de liderar el proceso; (ii) lograr un buen nivel de cooperación institucional (multinivel) y por parte de la sociedad civil (escuelas, sindicatos, colegios profesionales, asociaciones culturales, iglesias, etc.); (iii) consolidar un eficaz programa de educación y entrenamiento en calve de defensa civil.

y, por ello, también de la violencia (Sharp, 1997). Una noviolencia que se materializará en los dos ámbitos, el internacional, por así decirlo, a través de la propuesta de la *Civilian based defense* y el nacional, mediante los 198 métodos de no cooperación y desobediencia civil (Sharp, 1980: 129).

Y es que la ausencia de una propuesta concreta sobre la articulación de un gobierno mundial, no significa que Sharp se conforme con muchas de las características del sistema internacional, como por ejemplo, la peligrosidad que conlleva la carrera de armamentos y los problemas derivados de la disuasión (Sharp, 1985: 35). De la misma forma que tampoco restará importancia al papel que tengan o puedan tener NNUU en, por ejemplo, el apoyo diplomático y de mediación, en relación a la construcción de un sistema internacional menos militarizado (Sharp, 1990: 110).

En conclusión, la visión de Sharp en relación con el debate sobre la gobernanza mundial es ciertamente pesimista ya que no confía en la viabilidad real de una transformación en la esfera de lo internacional de tan grande calado. No obstante, como he intentado demostrar, y más allá de esa faceta de estrategia que parece monopolizar los trabajos y las reflexiones del norteamericano, seríamos injustos con él si no pusiéramos de relieve su preocupación por el problema de la guerra (y la violencia). En definitiva, su deseo por lograr un mundo más pacífico (Sharp, 1985: 15).

## **BLOQUE IV: RESULTADOS Y CONCLUSIONES FINALES**

### **Capítulo 11: La teoría política del pensamiento pacifista: valoración, compilación y análisis conjunto.**

*“Los pacifistas comienzan a discrepar en cuanto dan el paso inmediato y se preguntan hasta qué punto es en absoluto posible la desaparición de las guerras”*

Ortega y Gasset

Con todo lo que se ha mostrado a lo largo de la investigación, principalmente en el bloque precedente, debo comenzar este primer capítulo de conclusiones, dedicado a un análisis integrado de las principales fuentes del pacifismo, haciendo referencia a la heterogeneidad que caracteriza al pensamiento pacifista como tradición teórica. No obstante, como intentaré demostrar, se trata de un marco argumentativo en el que también podemos encontrar algunos mínimos de consenso o, en su defecto, con poca disidencia en el debate. Así las cosas, en relación con el análisis del pensamiento pacifista, el primer elemento a tener en cuenta debe ser esta amplitud argumentativa que abarca todas aquellas opciones situadas entre el pacifismo más rígido hasta su relativización en forma de *pacif-ism*. Lo cual nos obliga a aceptar la división entre pacifismo rígido (absoluto) y pacifismo flexible (relativo) como referencia de partida a tener en cuenta. Sea como fuere, este capítulo me va a servir para completar la explicación pormenorizada de las diversas referencias a través de un análisis conjunto de todas ellas. Para realizar este ejercicio de comparación revisaré, de forma inversa (es decir, desde la dimensión o variable hacia el autor) todos los aspectos que he trabajado durante el bloque precedente.

La primera de las dimensiones que he analizado ha sido la discusión sobre los conceptos de guerra y de paz. De esta forma, como ya apunté en el quinto capítulo, situaba en primer lugar de la investigación la discusión principal al hilo de lo que anteriormente había analizado en el marco del *war-and-peace debate*.

En este mismo orden de ideas, y para sintetizar el análisis comparativo de las diversas aportaciones, me he centrado en cuatro aspectos que han ido apareciendo de forma más o menos explícita en dichos autores. Cuatro aspectos que son: (i) la definición de paz; (ii) la definición de violencia (y

colateralmente de guerra y/o conflicto); (iii) la justificación de la guerra, recuperando el debate sobre si se hace referencia a ella como “un mal necesario” (Ruiz Miguel, 1988: 87) o, en caso de una condena radical, considerándola “un mal absoluto” (Caedel, 1987: 143); (iv) finalmente, he considerado relevante, por la naturaleza del objeto de estudio, incluir la cuestión de la noviolencia y si ésta está contemplada, y de qué manera, en cada una de las propuestas.

Así pues, la primera de las cuestiones, la paz, resulta una de las cuestiones clave. En este sentido, como he tratado de exponer en este bloque y en los epígrafes conceptuales del tercer capítulo, debo constatar la multitud de formas que existen de conceptualizar la paz, en función, en la mayoría de casos, de la dimensión que a ésta se le dé. No obstante, he podido constatar una tendencia mayoritaria en el seno del pensamiento pacifista hacia la construcción ideológica (en aras a su consolidación) de un relato en términos de paz positiva. Me explico.

Si bien es cierto que no todos los autores hacen referencia directa al concepto de paz positiva como tal<sup>548</sup>, una visión de conjunto permite intuir una evolución de conjunto, si se me permite el juego de palabras. Es decir, una tendencia que con mayor o menor intensidad va situando la idea de paz entre los parámetros de la paz. Hemos visto como en Gandhi ya existen referencias a la construcción de una paz basada en la justicia, sin hacer referencia explícita a la idea de paz positiva. También en Sharp vimos una apuesta clara por la noviolencia que sirve para construir una sociedad caracterizada por una estructura social y un sistema político más justo. Y, aunque de forma más tímida, en Ferrajoli veíamos una voluntad de armonizar la sociedad internacional en términos de reducción de la extrema desigualdad que la caracteriza si atendemos a la comparación norte *versus* sur. Una comparación a la que también recurrirá Galtung, quien sí apuesta firmemente por la validez (y la necesidad) del concepto; no sólo a través de su teoría del imperialismo

---

<sup>548</sup>Recordemos aquí, como se ha visto anteriormente, que la autoría del concepto de paz positiva como tal, pertenece a Galtung y hay que ubicar la construcción del mismo a principios de la segunda mitad del siglo XX. Un momento en el que emergerá con mayor fuerza la perspectiva de la *peace research* y su apuesta por (re)definir el conflicto, la violencia y, también, la idea de paz; recompone así la clásica tradición que interpreta la paz como la mera ausencia de violencia y se consolida “una nueva teoría política del no matar” (Paige, 2012: 126). Una opción que influirá, también, en la construcción paulatina de un nuevo concepto de seguridad Sánchez Cano, Javier (1999).

sino, también, como consecuencia de la (re)lectura que propone la investigación por la paz a propósito de la naturaleza del conflicto fruto de una (re)construcción de la idea de violencia.

Con todo, la paz obtiene valoraciones distintas según sea la perspectiva que se tome. Por un lado encontramos la visión absoluta de Gandhi que considera la paz como el valor más importante; un valor que, en virtud de la *satyagraha*, proviene de una suerte de mandato divino. Por otro lado, y como consecuencia de la máxima del *inter arma silent leges*, que repite constantemente Ferrajoli, podría parecer que para el italiano la paz también es el valor máximo a respetar. No obstante, como se ha visto, la aceptación por parte de Ferrajoli del criterio de legítima defensa nos introduce serias dudas acerca de este último argumento. Aunque dicha legítima defensa, no sea para él una justificación para hacer la guerra sino para organizar una actuación en defensa de ella. Un argumento que, como he apuntado en más de una ocasión, me parece un algo confuso y contradictorio.

Por otro lado, Sharp y Galtung no parece que inserten en su discurso la idea paz (el valor paz) como máxima moral, como el valor prioritario. Lo cual no quiere decir que, *ipso facto*, deban ser considerados como belicistas<sup>549</sup>. Sino que, por diferentes motivos, entienden que existen otros escenarios y otras realidades, quizás más flexibles, que obliguen a ponderar misma máxima que la *satyagraha*. Ello se debe, por ejemplo, a la deriva pragmática de Sharp (aunque, como veremos, terminará siendo el autor más pacifista, en términos absolutos, de los cuatro). O bien a la aceptación de la legítima defensa, a través de la defensa no provocativa en el seno de la propuesta galtungiana. Una legítima defensa que vimos también en Ferrajoli. Argumentos que, por su parte, terminará siendo clave en la discusión sobre la legitimidad de la guerra en el seno del pensamiento de cada uno de los autores.

---

<sup>549</sup>A propósito de esta cuestión, considero necesario poner de relieve una impresión que durante toda la investigación se me ha ido reiterando en relación a interpretaciones y trabajos sobre objetos de estudio similares al que aquí nos ocupa. Esta impresión no es otra que la constatación de un grave error fundamentado por automatismos como el que vengo de puntualizar en el texto. Dicho de otro modo, el estudio del debate sobre la guerra y la paz requiere de mayor esfuerzo y precisión; lejos de la lógica de amigo-enemigo ya que, como demostraré más adelante, las posiciones absolutas (situadas en los extremos) terminan siendo las menos populares. Y, precisamente, donde el debate cobra más importancia es en la zona intermedia.

Sobre esta cuestión, como ya he señalado anteriormente, son dos las opciones principales que se han ido configurando. Por un lado la apuesta que pertenecería al pacifismo absoluto que considera, bajo cualquier circunstancia aunque por motivos distintos (capacidad destructiva, inmoralidad, destrucción del derecho, negación de la vida, etc.) la guerra como un mal en términos absolutos. Un argumento que, como se ha visto, aparece sobre todo en Gandhi y, en menor medida, en Ferrajoli, Galtung y Sharp<sup>550</sup>. Mientras que, por otro lado, encontramos la opción, más flexible, que interpreta que en algunos casos la guerra resulta algo necesario. Un argumento que abre la puerta a esa tradición que vengo denominando como *pacific-ism* y que, como hemos visto, se inserta sin problemas en las propuestas de Ferrajoli, Galtung y, aunque sea de forma muy residual y anecdótica, también en Gandhi<sup>551</sup>. Mientras que Sharp, en este caso, quedaría al margen de la discusión por: (i) considerar la noviolencia (como estrategia nacional e internacional) más útil que la guerra. (ii) Y por huir de debates y discusiones situadas en la esfera de la moral.

En suma, como vemos, el debate sobre la guerra y la paz toma distintas formas<sup>552</sup> aunque encuentra, también, algunos puntos de consenso como por ejemplo el concepto de paz positiva. No obstante, donde mayor discusión se genera es alrededor de la justificación del recurso bélico. Una discusión que va a contribuir a considerar seriamente esa apuesta por la tercera vía que significa la idea de paz imperfecta a la que volveré más adelante como parte de las conclusiones.

Tabla 13:

---

<sup>550</sup>Es preciso recordar aquí cómo, más allá del inicial consenso entre Sharp y los postulados gandhianos, el grueso de su obra (y de su discurso) no opta por la noviolencia por un criterio ético o moral, sino como consecuencia de su mayor fiabilidad y probabilidad de éxito; es decir, con una perspectiva claramente pragmática.

<sup>551</sup>Como ya apunté en el capítulo dedica íntegramente a Gandhi, el Mahatma terminará aceptando, aunque como algo excepcionalísimo y ante escenarios muy concretos y nada generalizables, pero al fin y al cabo habilitando, el recurso a la violencia (Brock, 1981: 79 y Ruiz Miguel, 1988: 292). Más allá de la injusticia que suponen las consecuencias de la doctrina de la otra mejilla, Gandhi termina afirmando su preferencia a una respuesta violenta en (términos defensivos) antes que la ausencia de una respuesta por pasividad o cobardía. Y, al mismo tiempo, también podremos observar una cierta condescendencia con la necesidad de monopolizar la violencia interna del Estado (Gandhi, 1973: 86), como elemento complementario a esa estrategia de brigadas pacifistas que apuntaba el hindú.

Con todo ello, vemos como Sharp, al que he considerado en más de una ocasión discípulo ideológico de Gandhi, terminará mostrando una mayor incondicionalidad hacia la noviolencia aunque, a diferencia del mahatma, defendida desde el convencimiento de que ésta supone una más que posible solución real a los conflictos.

<sup>552</sup>Ver tabla 8.



<b>Autor</b>	<b>Justificación guerra/violencia.</b> <i>¿iusta causa?</i>
<b>GHANDI</b>	Impugnación general de la guerra y la violencia ( <i>satyagraha</i> )  (Excepciones aisladas en forma de aceptación de la legítima defensa: casos <i>ad limitem</i> , antes que pasividad/cobardía. Las dudas las genera el hecho que ante el mismo caso, invasión Alemana de Polonia y Dinamarca, la respuesta es distinta (ver epígrafe 6.1.).
<b>FERRAJOLI</b>	No existe justificación para hacer la guerra (ofensiva). Ello supone negación del derecho ( <i>inter armas silent leges</i> ), la negación de lo civil.  No obstante, se articula un mecanismo de legítima defensa (marco NNUU) que, en la teoría de Ferrajoli no es guerra sino defensa de ella. Aunque, obviamente, supone recurrir a la violencia.
<b>GALTUNG</b>	Legítima defensa como <i>ultima ratio</i> después de la opción de la noviolencia. Destaca, también, la insistencia de Galtung en la prevención en términos de construcción de paz (positiva).
<b>SHARP</b>	No existe justificación a la guerra/violencia. Supone un objetivo realista y alcanzable. Criterios inicialmente éticos, finalmente pragmáticos.

Fuente: Elaboración propia.

En la segunda dimensión que he abordado en los capítulos precedentes, me he centrado en la cuestión del poder, la autoridad y la legitimidad. He atendido, así, a uno de los conceptos clave en ciencia política. Expongo, a continuación, las siguientes reflexiones fruto de un análisis conjunto de las distintas aportaciones.

En primer lugar, como se ha visto, existe un amplio consenso en lo que a una interpretación pluralista del poder se refiere. De esta forma, aunque con diferentes intensidades y en algunos casos, como el de Ferrajoli, sin referirse

de manera explícita, podemos afirmar que entre los autores escogidos (así como también entre aquellas otras fuentes a las que me he referido como autores periféricos, en gran medida durante el segundo bloque) comparten una visión pluralista del poder. Como digo, la definición de Sharp (incluyendo ese exhaustivo repaso de las fuentes de poder y los pilares de apoyo, por ejemplo) resulta mucho más explícita que en Ferrajoli. No obstante, como se ha visto, el modelo garantista del jurista italiano pretende, precisamente, dar cobertura a esa naturaleza plural del poder en el marco de un sistema político que cabe dentro de la tradición liberal y democrática. Por su parte, la centralidad del concepto de *swaraj* en Gandhi y las consecuencias políticas de la idea de paz positiva que defiende Galtung, terminarán remando en la misma dirección en lo que a una concepción plural del poder se refiere<sup>553</sup>. Asimismo, se trata de una argumentación doble ya que no sólo contempla la vertiente descriptiva, sino que también encontramos en las cuatro referencias una clara apuesta por construir o mantener este rasgo definitorio del poder.

Como consecuencia de este primer argumento, los conceptos de autoridad, legitimidad y legalidad cosecharán, por su parte, algunas singularidades, sobre todo en aquellas propuestas pacifistas más cercanas al polo del pacifismo absoluto. Así las cosas, tanto Gandhi como Gene Sharp, y en menor medida, Galtung, van a sugerir modificar la relación entre los conceptos de legalidad y legitimidad. Por todo ello, teniendo en cuenta que el paradigma de la democracia liberal se basa en la validez del Estado de Derecho como sistema de organización política (al proclamar el principio de legalidad como principio de legitimidad), buena parte del pacifismo, sobre todo aquél que se sitúa en la órbita de su vertiente más rígida o absoluta, va a modificar dicha relación. Un cambio que va a situar la justicia, haciendo referencia a lo legítimo, por delante de la ley; es decir, por anteponiéndose al principio de legalidad. Por consiguiente, la ley va a quedar desplazada a un segundo plano argumentativo

---

<sup>553</sup> Vale la pena puntualizar aquí cómo esa tendencia libertaria que observamos durante los primeros epígrafes del segundo bloque a través, por ejemplo, de las figuras de William Penn, Thoreau o Tolstoi no va a obtener continuidad en el marco del debate en torno al pacifismo durante el siglo XX. De esta forma, el ideal anarquista que propugna una relación directa individuo-poder y, por ello, la posibilidad de crear comunidades auto gestionadas a partir de la participación directa solo va a obtener el apoyo inicial por parte de Gandhi gracias, precisamente, al desarrollo del concepto de *swaraj*. No obstante, como he puesto de relieve en el epígrafe 6.2., la evolución del pensamiento gandhiano irá alejándose progresivamente de estos postulados; aceptando, en cierta medida, la consolidación de estructuras de poder sólidas aunque, eso sí, con un alto grado de descentralización.

y podrá ser juzgada y valorada por cada uno de los miembros de la comunidad. Se abre así la puerta a la desobediencia y la objeción de conciencia siempre que una ley se interprete como injusta (Thoreau, 1987: 34). Como consecuencia de todo ello, aparece aquí otro rasgo ampliamente compartido que sitúa a muchas de las apuestas políticas del pensamiento pacifista en una lógica que he denominado como anti *establishment*. Es decir, se ha observado una preferencia compartida en impugnar el estado de las cosas y, sobre todo, las formas tradicionales de pensar y distribuir el poder; lo que supone una referencia explícita a debatir las consecuencias de una concepción weberiana del poder, en un poder construido sobre el monopolio de la violencia.

Por otra parte, en relación con el tercer elemento de análisis que he trabajado en cada una de las fuentes, debo comenzar señalando cómo, sobre esta cuestión, es donde existe un mayor consenso. No obstante, adelanto aquí que la intensidad en la que aparece el debate sobre la *issue* social y económica varía según el autor.

Así las cosas, son varios los puntos en común que hemos encontrado entre las diversas fuentes seleccionadas. Una tendencia que, por otro lado, encaja bastante con la intención que se ha podido ver a lo largo de aquellas aportaciones que, desde la tradición pacifista, hemos explorado a lo largo del segundo bloque.

Concretamente, he detectado un acuerdo ampliamente generalizado en relación a la idea de Derechos Humanos, y a los valores que de ellos emanan y representan. De esta manera, y desde distintos puntos de vista de Gandhi, Ferrajoli, Galtung y Sharp<sup>554</sup>, se defiende la promoción y protección de estos derechos entendiendo que suponen un mínimo exigible para considerar la justicia de un sistema político. Por otro lado, como se ha visto, existe también un cierto consenso en relación con la importancia de desarrollar (y proteger) un Estado del Bienestar que sepa dar cobertura a los derechos fundamentales (Ferrajoli), que ponga freno a la violencia estructural (Galtung) y que disminuya

---

<sup>554</sup> Me estoy refiriendo aquí a que cada una de las fuentes seleccionadas, como se ha visto, proviene de una tipología distinta de pacifismo y, además, hace hincapié en elementos diferentes. Así, por ejemplo, si Ferrajoli, consciente de la importancia positiva del derecho, apostará por desarrollar un sistema garantista que proteja y promueva los DDHH; Sharp optará por garantizarlos mediante una fuerte organización de la sociedad en términos de capacidad de lucha no violenta. Galtung, por su parte, a través de la construcción de escenarios y dinámicas de paz positiva. Mientras que Gandhi, supone, en cierta manera, una síntesis de las anteriores propuestas en relación con el debate socio-económico.

una de las principales consecuencias del capitalismo: la desigualdad (Gandhi). Por último, ni que decir tiene (aunque a veces no se diga), hay que subrayar la importancia que en todas las referencias hemos encontrado en relación con la idea de democracia. Es decir, podemos afirmar que el pacifismo político apostará, sin vacilaciones, por ser eminentemente democrático. Tanto desde la perspectiva más procedimental, como sistema de toma de decisiones, como los valores que de dicha idea emanan valores como la participación, la ausencia de discriminación o la igualdad de derechos.

Por su parte, la cuestión de las alternativas de defensa ha generado, como se ha visto, un mayor debate como consecuencia de las varias alternativas que de forma individual o en más de una referencia, han ido apareciendo. Y es que precisamente, esta variedad de opciones debería interpretarse no como un ejemplo de desencuentro<sup>555</sup> sino como la voluntad de construir alternativas viables a la disuasión y, por lo tanto, al modelo que *arms race* que ella genera. En definitiva, una variedad de opciones y alternativas que hacen más plausible la propuesta del pensamiento pacifista ya que, como se ha podido comprobar, va mucho más allá del desarme. Pero vayamos por partes.

En relación con la propuesta del desarme solamente Gandhi apostará firmemente por esta opción y, aunque es consciente de sus limitaciones y problemas de implementación, terminará apoyándose en la fuerza de la *satyagraha* y de la *ahimsa* para su puesta en práctica. En este punto, hay que mencionar también al resto de autores que, aunque aceptan el modelo del desarme como la alternativa más deseada, entienden que los inconvenientes que genera el mismo concepto así como también las dificultades que conlleva su implementación<sup>556</sup>, les obliga a trabajar en la construcción de alternativas. Un esfuerzo por proponer alternativas plausibles que terminará superando la posición de Gandhi al situar el desarme como condición para la no violencia.

Así las cosas, la primera de las alternativas (siguiendo el mismo orden que en la figura 4), la defensa de base civil será la apuesta de Gene Sharp y, en menor

---

<sup>555</sup> En relación con esta cuestión, donde sí hay desencuentro, como vengo demostrando, es a propósito de la justificación del recurso bélico o, lo que es lo mismo, la aceptación del criterio de legítima defensa como elemento que posibilita (justamente) el recurso a la violencia política legítima y organizada. No obstante, y en relación con este cuarto elemento de análisis, el posicionamiento de cada uno de los autores no es fruto de su posicionamiento en relación a este *issue* sino que, en todo caso, la elección de una u otra *defense policy* debe considerarse como una consecuencia de la opción tomada previamente en términos de *ad bellum*.

<sup>556</sup> Me he ocupado de ello en el quinto capítulo (epígrafe 5.4.).

medida de Galtung. Mientras que encontraremos la situación inversa en relación con la defensa no provocativa; es decir, un mayor apoyo por parte de Galtung y, de forma menos directa, por parte de Gene Sharp<sup>557</sup>. Una alternativa basada en un profundo proceso de transarmamento que será la opción por la que, con más insistencia apueste Galtung; y, como digo, Sharp en menor medida y Ferrajoli de forma muy residual e incluso generándose contradicciones internas al contemplar el italiano la justa posibilidad de la legítima defensa y con ello, quizás, la necesidad de disponer de armamento ofensivo. Y es que, en definitiva, la opción de Ferrajoli no distará en exceso de lo que vimos en el marco del actual DIP; es decir, la política de control de armamentos.

Tabla 14:

	<b>Alternativa de defensa (<i>defense policy</i>)</b>
<b>GANDHI</b>	Desarme
<b>FERRAJOLI</b>	Control de armamentos
<b>GALTUNG</b>	Defensa no provocativa ( <i>transarmament</i> )
<b>SHARP</b>	Defensa civil ( <i>civilian based defense</i> )

Fuente: Elaboración propia.

<sup>557</sup> En realidad, la aceptación de la defensa no provocativa por parte de Sharp, en detrimento de su primera opción, la defensa de base civil como la única *defense policy* asimilable en términos de no violencia, viene sugerida ante aquellos escenarios en los que dicha defensa civil no sería operativa. Una inoperancia vinculada, sobre todo, a la naturaleza misma de esta estrategia defensiva. Me explico.

Como ya he expuesto, la defensa de base civil entiende que una sociedad altamente organizada y adoctrinada en la lucha no violenta genera los suficientes incentivos para que un posible invasor extranjero desestime la opción por el alto coste que le supondría tener que lidiar, por ejemplo, con grandes campañas de desobediencia civil. El escenario que imagino aquí se asemeja completamente al mismo que propone Walzer para discutir la validez o, mejor dicho, la viabilidad de la no violencia ante determinadas situaciones (Walzer, 2001: 435). Un escenario en el que, por ejemplo, el invasor pretenda realizar una exhaustiva limpieza étnica. Un supuesto de hecho que, precisamente, es uno de los argumentos responsables de la principal escisión en el seno de la tradición pacifista entre pacifistas absolutos y *pacifistas*. De la misma forma que, en el discurso de Walzer, una gran amenaza como por ejemplo un escenario similar al del holocausto, también tendrá un impacto considerable al suponer una posible flexibilización del *ius in bello* como consecuencia de esa situación de emergencia suprema (Walzer, 2001). Volveré a ello en el siguiente bloque, a modo de conclusión.

Asimismo, en este y otros casos, como también señala Walzer, la no violencia va a necesitar que la agresión y el agresor cumplan algunas características concretas como, por ejemplo, el respeto a la convención bélica, la aceptación de un mínimo suelo ético y que, en definitiva, pueda vislumbrarse un punto de encuentro entre su moral y la del colectivo que ha decidido defenderse no violentamente.

Finalmente llegamos a la última dimensión analizada: el debate sobre la necesidad/legitimidad de un gobierno mundial. Una discusión que, como he demostrado en el capítulo cuarto, lleva muchas décadas instalada en el seno de la filosofía y la teoría política.

Situados en este punto, debo iniciar mi explicación habiendo constatado como existe un consenso generalizado entre, no sólo los autores que he analizado en este bloque, sino también en muchos de los que me han ayudado a construir el relato cronológico del segundo bloque. Un acuerdo que hace referencia a una insatisfacción general acerca de estado del sistema internacional, de la sociedad internacional, y por ello de las relaciones internacionales. Una constatación que, como hemos visto, ha generado la necesidad, desde todas las perspectivas, de construir propuestas y alternativas de mejora. Será precisamente sobre estas propuestas donde sí aparecerán las discrepancias. Una discusión en la cual se contemplarán las distintas formas a través de las cuales deberían ordenarse las relaciones internacionales. Un debate que, en definitiva, pivotará alrededor de la propuesta de un gobierno mundial o, en su defecto, la consolidación de un entramado institucional internacional generador de dinámicas de armonización.

Tabla 15:

	<b><i>International Politics</i></b>
<b>GANDHI</b>	Sobre la base de la idea de fraternidad universal (fruto de la <i>satyagraha</i> ) preocupación por lo internacional.  Ausencia de gobierno mundial (impensable e injusto).  Confianza en las capacidades (bondad) del individuo ( <i>swaraj</i> ).
<b>FERRAJOLI</b>	Esfera pública mundial (constitucionalismo global) de garantía.  Reforma de NNUU y Tribunal Penal Internacional.  Dudas acerca de la operatividad de un gobierno mundial.
<b>GALTUNG</b>	Cooperación y paz positiva como mecanismo y objetivo, respectivamente, para armonizar las relaciones internacionales.
<b>SHARP</b>	Gobierno mundial como objetivo utópico.  Realismo noviolento como solución (∇ de la carrera de armamentos, potencialidades del sistema de NNU, colaboración multilateral en términos de cooperación al desarrollo).

Fuente: elaboración propia.

Centrándonos en las distintas opciones y en relación con la idea de un gobierno mundial es preciso puntualizar que, aunque son muchos los autores que contemplan este escenario, existe también una gran variedad de formas de pensar dicho proyecto. Así las cosas, vamos a encontrar desde propuestas claramente institucionalistas que apuestan por una (re)edición del pacto social a nivel internacional, dando por bueno el argumento de la analogía doméstica. Hasta diseños institucionales menos osados Como es el de Ferrajoli, que sobre una razonable desconfianza del criterio de la *domestic analogy*, entiende que se debe construir una esfera pública global (no sólo política) sobre la base de una reforma de NNUU, junto con la consolidación de un Tribunal Penal Internacional que aporte las garantías jurídicas y políticas necesarias a este nuevo escenario que el italiano define como un “nuevo constitucionalismo global” (Ferrajoli, 2007: 506). Un nuevo marco de organización política de lo internacional en el que el Derecho a la paz deberá ocupar un lugar central.

No terminan aquí las propuestas del pensamiento pacifista en relación con esta necesaria ordenación de las relaciones internacionales. Y es que, como se ha podido constatar, existe también por parte de algunos autores como Galtung y Sharp, una manifiesta desconfianza hacia la viabilidad del proyecto de un gobierno mundial y/o proposiciones similares. Pero ello no significa que no aporten propuestas alternativas. De esta forma, Gene Sharp, rescatando la confianza mostrada por Gandhi en relación con el poder de la *satyagraha* (y uno de sus principales derivados, la *swaraj* o autonomía) apostará por la fuerza y la capacidad de la no violencia, tanto a nivel interno (con los recursos que ofrecen los 198 métodos de acción no violenta<sup>558</sup>) y la adopción paulatina del modelo de la *civilian based defense* como el antídoto ante el desorden que caracteriza el estado de las cosas en el ámbito internacional. Unas potencialidades de la no violencia que, junto con la colaboración internacional que sugiere Sharp para construir un mundo más pacífico, termina de configurar esa especie de realismo no violento característico del norteamericano<sup>559</sup>. Ésta última cuestión, acerca de la cooperación internacional, será central en la propuesta de Galtung. Y es que en el caso del noruego, el ordenamiento de la esfera internacional, pasará, irremediablemente, por la construcción y consolidación de escenarios de paz positiva y, por ello, de ausencia de violencia estructural. Lo que debería suponer una democratización de las relaciones internacionales o la consolidación de los Derechos Humanos, con el objetivo de establecer un nuevo modelo de relación norte-sur. Una apuesta que, en definitiva, interpreta que la estabilidad social y económica internacional serán factores clave para una estabilidad a nivel político y también humanitario<sup>560</sup>. Lo que, por su parte, será también un punto de encuentro con opciones provenientes de la tradición del pacifismo jurídico o institucional al entender la necesidad de crear “nuevas instituciones e instrumentos de acción

---

<sup>558</sup> En el último bloque, en el apéndice y el apartado de notes he incluido una relación de los 198 métodos de lucha no violenta que ha ido consolidando Sharp como el ejemplo más claro de las posibilidades reales y potenciales que puede generar la lucha no violenta. Asimismo, he incluido también una relación de aquellos métodos de lucha no violenta que, tras tomar como estudio de caso lo ocurrido en Serbia a través de la movilización protagonizada por OTPOR, fueron puestos en práctica.

<sup>559</sup> Lo que aquí quiero exponer es el hecho de que, más allá de la coincidencia con Gandhi en cuanto a los postulados de partida, la apuesta de Sharp terminará construyéndose sobre la base de un razonamiento en términos de eficiencia y pragmatismo al apostar por la no violencia como la mejor (por su factibilidad e idoneidad) de las opciones posibles.

<sup>560</sup> Razonamiento, este último, que se construye de forma muy similar al argumento de la analogía interna y, por este motivo, cosechar, también, algunas desconfianzas (Ferrajoli, 2007: 557).



que permitan resolver sin necesidad de recurrir a la violencia individual o colectiva conflictos sociales cuya solución ha sido confiada tradicionalmente a la acción violenta” (Bobbio, 2003: 203).

### **10.1. ¿Qué es el pensamiento pacifista? Una propuesta.**

Una vez trabajadas todas las referencias sobre el relato de lo que vengo considerando como pensamiento pacifista (bloques segundo y tercero), y teniendo en cuenta lo dicho hasta el momento en este décimo capítulo dedicado al análisis comparativo de los cuatro autores centrales, creo estar en condiciones de responder a las preguntas de investigación que planteé en el segundo capítulo. Pero vayamos por partes.

En primer lugar, como he intentado demostrar, el pacifismo en calidad de tradición teórica se muestra excepcionalmente amplio y heterogéneo. Es decir, muy diverso y con un intenso debate interno sobre cuestiones centrales cómo, por ejemplo, lo que yo he utilizado como criterio de demarcación: el argumento de la *iusta causa*. Una discusión interna que, como vemos, no hace referencia a elementos de matiz sino que, en muchos casos, termina disputando aspectos que afectan a la identidad misma de este posicionamiento teórico. Por ello, considero que se debe responder con cautela a la pregunta de si el pensamiento pacifista puede entenderse como una ideología. Me explico.

Si tenemos en cuenta la definición de ideología política que tomé al principio de este trabajo<sup>561</sup>, podemos observar cómo, ciertamente, el pensamiento pacifista responde a una tendencia (o una dirección) de interpretar, y juzgar, algunos aspectos de la realidad. No obstante, se ha podido constatar también, cómo dentro de este relato sobre el debate guerra-paz las opciones a escoger sean quizás demasiadas. Una afirmación que debe interpretarse en relación con la pregunta planteada<sup>562</sup> que fijaba como objeto de la presente investigación averiguar si en el seno del pensamiento pacifista existían los elementos suficientes para poder afirmar la existencia de un cuerpo doctrinal coherente entendido como una teoría política. Una pregunta a la que respondo negativamente aunque, al mismo tiempo, añado algunos matices y explicaciones importantes.

---

<sup>561</sup> Ideología como *weltanschauung* (como cosmovisión).

<sup>562</sup> Véase epígrafe 2.1.

Pues bien, hasta el momento hemos detectado cómo el pensamiento pacifista, desde un punto de vista teórico, resulta ciertamente heterogéneo. Una mescolanza de opciones que si no se explican bien pueden llegar a desdibujar la existencia misma del pensamiento pacifista como tal. Una tradición de pensamiento viable que, como he intentado demostrar, está formada por dos ramas principales: la opción más rígida o absoluta y otra que, al integrar otros elementos de análisis y valoración, se muestra más flexible<sup>563</sup>. Con lo cual, no me resulta incoherente considerar dicha tradición como una meta teoría, al suponer un marco de referencia, antes que un tipo ideal concreto de ideología política. Así las cosas, de la propuesta del pensamiento pacifista se desprenden, como digo, dos soluciones políticas distintas.

En primer lugar, la alternativa del pacifismo en su versión más rígida o absoluta. Una primera opción que incorporará como referentes lejanos los marcos axiológicos del jainismo, el budismo y el cristianismo primitivo. Continúa esta revisión del pacifismo por la senda de la no violencia religiosa con Erasmo como principal exponente, para pasar a las experiencias y reflexiones de William Penn, Thoreau y Tolstoi. Finalmente, encontrará como referencias más modernas a Gandhi, pero sobre todo en Sharp. Autor, éste último, que va a definir la operacionalización de la opción del pacifismo absoluto como un pacifismo radical activo con voluntad política desde la ética (Sharp, 1979). Una opción que, dicho sea de paso, cuenta también con multitud de ejemplos y experiencias cronológicamente constatables<sup>564</sup>. En definitiva, una posibilidad que defiende una interpretación de la guerra como un mal absoluto (Caedel, 1987: 135). No renuncia a combinar dicho punto de partida idealista con soluciones realistas como la no violencia o la defensa de base civil; intentando

---

<sup>563</sup> Como trasfondo de este argumento, defiende la tesis de que la referencia “pacifismo” sin acompañamiento alguno resulta poco específica; sobre todo en el ámbito académico al que le exigimos un plus de rigurosidad y precisión. En cierto modo, me ocurre algo similar a lo que comenta Baqués en su investigación doctoral (2003). El profesor Baqués, tras analizar en profundidad el conservadurismo de finales del siglo XX, junto con una revisión de referencias precedentes de esta tradición (siglos XVIII y XIX), llega a la conclusión de que la aceptación del liberal conservadurismo como un tipo ideal resulta una herramienta útil y fundamentada en un amplio consenso. Mientras que, por el contrario, si proponemos esta ideología por separado, atendiendo por un lado a la tradición liberal y, por otro, a la conservadora, el recurso pierde capacidad explicativa y, en cierto modo se desdibuja (Baqués, 2003: 515). Pues bien, como ya apunto en el texto, y trataré de demostrar en este último bloque, en el caso del pacifismo ocurre una cosa similar. De este modo, la palabra pacifismo sin demarcación alguna resulta excesivamente etérea y vacía de contenido, precisamente por hacer referencia a demasiadas opciones y demasiado distintas.

<sup>564</sup> Me he ocupado de éstos escenarios en los epígrafes 4.3.1. y 4.3.2.

aglutinar, en algunos casos, una conciencia basada en una ética claramente delimitada, con una voluntad de cambio e intervención que, en muchos casos, desplaza el debate hacia posiciones más pragmáticas.

Por su parte, en segundo lugar, creo haber podido demostrar la existencia de una importante alternativa en el seno del pensamiento pacifista. Una segunda vía que, sobre la base de una flexibilización del criterio de *iusta causa*, terminará relativizando esa rotunda y radical condena de la guerra por parte del pacifismo absoluto, llegando a aceptar, como excepción excepcional (valga la redundancia), el recurso a la violencia con fines políticos. Me estoy refiriendo, siguiendo a Caedel (1987), a la opción denominada como *pacific-ism*. Una alternativa que, como se ha visto, estaría integrada por las propuestas de Galtung y de la *peace research*, junto con el marco teórico del pacifismo jurídico de Ferrajoli. Todo ello se acompañará de un intenso debate y más de una posibilidad de enmienda (me referiré a ello más adelante). En definitiva, una propuesta, la del italiano, que supone una de las soluciones posibles (hay que contar también con el cosmopolitismo y la tradición de los arbitristas<sup>565</sup>) a esa opción que contempla la posibilidad de lograr la paz a través del derecho (Kelsen, 1946). Otras alternativas que, dicho sea de paso, van a mantener también un intenso debate, sobre todo en relación a la premisa de la legítima defensa; discusión a la que añadiremos la tradición del *iustum bellum*. Aunque, como advertencia, tanto el marco del DIP, como la propuesta cosmopolita y la opción de la TGJ no tendrán cabida dentro de este paquete etiquetado como *pacific-ism* (Teichman, 1986)<sup>566</sup>.

Llegados a este punto de la explicación, y dando por sentado todos los consensos y disensos en relación con las distintas variables analizadas a lo largo de todo el bloque anterior, parece bastante evidente que se confirma la viabilidad del esquema propuesto, como conclusión parcial, en el epígrafe 3.3.3. Una propuesta a la que, no obstante, es preciso realizar algunas puntualizaciones.

---

<sup>565</sup> Me he ocupado de esta cuestión en el segundo bloque, concretamente en el epígrafe 4.1.4.

<sup>566</sup> En este sentido, es importante subrayar aquí la idea de que no todas las propuestas que regulan, y por ello restringen, la opción a la guerra pueden enmarcarse en el contexto del pensamiento pacifista. Me he referido a muchas de ellas durante el segundo bloque entendiendo la necesidad de abordar otras referencias dentro del debate ya que, en todo caso, no dejan remar en una dirección similar, aunque llegando a distintos puertos.

En primer lugar, como se ha visto, es preciso introducir una pequeña enmienda (aunque con mayores consecuencias) a la interpretación de las posiciones de Erasmo y Gandhi en calidad de pacifistas absolutas. Una puntualización que alerta de la excepcional posibilidad que en ambos autores vimos en relación con el recurso a la violencia. De esta forma, en el caso de Erasmo vemos cómo terminará aceptando la legítima defensa frente a la agresión turca, en un escrito dedicado precisamente a esta cuestión: *Utilísima Consultatio de Bello Turcis inferendo* (Consulta sobre si se ha de hacer la guerra a los turcos) publicada en 1530. Y, en relación a Gandhi, advertiremos una mínima (y necesaria) aceptación de la concentración del recurso a la legítima violencia por parte del Estado (Gandhi, 1973: 86). También sitúa, y de manera más rotunda, la violencia antes que la cobardía y la pasividad: “prefiero que India recurra a las armas para defender su honor, antes que, de manera cobarde, se mantenga como testimonio inútil de su propia infamia” (Gandhi, 1983: 29). De la misma forma que ante la amenaza extrema del nacionalsocialismo (Brock, 1981: 79)<sup>567</sup>.

En segundo lugar, debo dirigir mis comentarios en relación a la cuestión del pacifismo relativo o *pacific-ism*. Una variante compuesta por las aportaciones de Ferrajoli, en representación del pacifismo jurídico (al que también se le denomina como pacifismo institucional), y de Galtung en representación de la tradición, más reciente, de la investigación por la paz. Una tendencia que, dicho sea de paso, quizás habrá que interpretar al margen del concepto de pacifismo.

En relación con la apuesta de Ferrajoli, que sintetizará los elementos que viene defendiendo la posición del DIP en términos de *ad bellum* e *in bello*, debe considerarse también, como una profundización de dichos postulados. Intenta consolidar paulatinamente una mayor restricción de los supuestos de legítima defensa, junto con una coherente modificación de las relaciones internacionales en función de las instituciones existentes. Unos objetivos que

---

<sup>567</sup> Como he apuntado anteriormente, la opinión de Gandhi frente al órdago exterminista de Hitler es ciertamente ambivalente (Ruiz Miguel, 1988: 292). Así las cosas, sorprende la dualidad de criterios al recomendar, el Mahatma, escenarios distintos en función de las diferentes coyunturas. De esta manera, en relación a la comunidad judía polaca, Gandhi entiende que, ya que no hay probabilidad alguna de victoria (ni a través de la violencia ni de la noviolencia) la rendición (por tanto, el suicidio colectivo) debería ser el escenario más plausible. Mientras que, en relación con los mismos sucesos en Dinamarca y los Países Bajos, Gandhi recomendará inicialmente la resistencia noviolenta para terminar, aunque de forma muy puntual, aconsejando una legítima defensa a través del uso de la fuerza (Brock, 1981: 79).

conectan directamente con la premisa fundamental del italiano que irá recordando, en todo momento, aquello de *inter arma silent leges*.

No obstante, como ya he apuntado al ocuparme del autor italiano, su posición en relación con el principio de legítima defensa resultará algo particular y, dicho sea de paso, peligrosamente ambivalente. Una ambivalencia fruto de una complicada combinación del principio de legítima defensa en el marco de NNUU, afirmando al mismo tiempo que, en caso de ponerse en práctica, no se está recurriendo a la guerra sino que, precisamente, se está actuando para contenerla. Una afirmación que, a la postre, no debería sorprender que genere serias dudas acerca de su viabilidad.

Por otro lado, en relación con la posición y los postulados defendidos por Galtung y el grueso de la *peace research*, también terminará aceptando la legítima defensa aunque como una consecuencia de apostar, intensamente, por la opción del transarmamento y, por consiguiente, por un modelo de defensa defensiva o defensa no provocativa. Un argumento que, como se ha visto, me ha ayudado a diferenciar posiciones en el *war-and-peace debate* entre la tradición del DIP y las propuestas de la investigación por la paz.

No obstante, la cuestión por la que destaca la *peace research* no es tanto su condena, casi absoluta, del recurso bélico, sino su empeño por construir una alternativa factible a la clásica perspectiva de los estudios estratégicos<sup>568</sup>. De esta forma, Galtung centrará sus esfuerzos en lograr una victoria en el ámbito académico, logrando situar su giro epistemológico y, con ello, el nuevo enfoque de la investigación por la paz por delante de la clásica visión del *establishment* por la que opta el realismo (Barbé, 1987: 7). Todo ello, sin abandonar completamente la intención por mantener elementos de corrección ética y moral del discurso pero, al mismo tiempo, apostando por consolidarse como una alternativa real, es decir operativa, al enfoque de los estudios estratégicos.

Con todo, el elemento común más importante del *pacif-ism* será precisamente esta adaptación (por exigencias de la ética de la responsabilidad o bien, fruto del convencimiento que un enfoque alternativo, algo más pragmático, es el acertado) que le terminará acercando al concepto de paz imperfecta. Una

---

<sup>568</sup> Es suficiente aquí, hacer referencia, por ejemplo, a visión hobbesiana de las relaciones internacionales, así como también a una concepción concreta, por todos conocida, en relación con el clásico debate sobre la naturaleza del individuo en términos de moralidad.

tercera junto con los conceptos de paz negativa y paz positiva, que entiende que la dinámica de la construcción de paz es como un proceso continuo de pequeñas conquistas en las que, en ocasiones, es necesario flexibilizar las posiciones más absolutas.

En este mismo orden de ideas, la paz imperfecta sería el resultado de las interrelaciones entre instancias de paz. De modo que este tipo de paz existirá en “aquellos procesos conflictivos donde se alcanza el máximo de bienestar posible” (Muñoz y Molina, 2004: 28). La paz imperfecta será, pues, un elemento en constante construcción y evolución fruto del entorno en el cual emerge. Es un contexto de riesgo, donde los retos acontecen desde cualquier ámbito (social, demográfico, internacional, económico, político, etc.) que no va a permitir hablar más que de una paz imperfecta, como por terminar; es decir, una “paz (...) como un proceso inacabado pero del cual existen muchas experiencias en todas las realidades sociales” (Muñoz, 2001: 7). Un concepto que, en definitiva, nos invitará a pensar en la opción del *pacif-ism* como un “pacifismo realista” (Cortright, 2008: 335), un “pacifismo conciliador moderno” (Fernández Buey, 2010: 108) o como un “pacifismo débil” (Zolo, 2000: 210). Una reformulación que va a terminar suponiendo una apuesta firme por ampliar las clásicas perspectivas basadas en la mera existencia de violencia (paz negativa), junto con los objetivos y nuevos retos que propone la idea de paz positiva, y entendiendo al mismo tiempo las limitaciones propias del contexto. Lo cual terminará posibilitando la aceptación del criterio de paz imperfecta, de la misma forma que, por ejemplo, es comúnmente aceptado la paulatina transformación que ha sufrido el concepto de clásico seguridad hacia un conceptualización de mismo que integra muchas otras variables. En definitiva, un punto de partida más flexible que nos ayudará a comprender, por ejemplo, las diferentes opciones en relación con la estrategia de defensa y las distintas propuestas de organización de la esfera internacional.

En conclusión, el pensamiento pacifista debe entenderse como una tendencia general, como una tradición de pensamiento dentro de la cual hay dos opciones diferenciadas, principalmente, por el criterio de legítima defensa. Ya que, como he tratado de demostrar en este primer capítulo de las conclusiones, en relación, por ejemplo, al debate en torno a la idea de justicia social o los

conceptos de poder y autoridad, encontraremos más similitudes que, si por el contrario, tomamos el *ius ad bellum* como elemento diferenciador.

## **Capítulo 11: Debate y retos del pacifismo político.**

*“La guerra, en la que no queríamos creer ha estallado,  
y nos ha traído la... desilusión”*

Sigmund Freud

*“Nonviolence is not a flop,  
the only biggest flop is violence”*

Joan Báez

Después de haber explorado exhaustivamente la evolución, las principales aportaciones y las divergencias más comunes del pensamiento pacifista creo interesante poder dedicar un capítulo del bloque final a valorar los resultados obtenidos.

En primer lugar, al hilo de lo apuntado en el anterior capítulo, la primera cuestión a valorar es, precisamente, esa heterogeneidad característica del pacifismo como tradición de pensamiento. En relación con esta cuestión, hay que tener presentes los inconvenientes que dicha característica pueda generar. En este sentido, una excesiva amplitud de razonamientos podría suponer una pérdida de cohesión lógica en el contexto de lo que se le presupone a una ideología política. Con ello, me estoy refiriendo sobre todo a la cuestión del *pacif-ism*, así como también a una errónea interpretación que supondría introducir en este marco teórico del pensamiento pacifista la visión del cosmopolitismo y, más aún, las propuestas de la TGJ.

Así las cosas, me preocupa especialmente, también, el debate que pueda generarse en el seno del DIP. Mientras que la posición de la investigación por la paz (la otra opción del *pacif-ism*) no parece que pueda engendrar demasiados problemas, al ubicarse más próxima al entorno del pacifismo absoluto. Un debate, el del DIP, en el que se discutirá, por ejemplo el planteamiento del supuesto de responsabilidad de proteger en el marco de las acciones para garantizar la paz y la seguridad internacional. Lo cual podría suponer un alejamiento de la posición *iusinternacionalista* del marco teórico y axiológico del pensamiento pacifista. Incluso teniendo en cuenta que la posición de Ferrajoli, ya es de por sí, la más alejada del núcleo duro del pensamiento pacifista. Por su parte, como ya he apuntado anteriormente, en



relación con el cosmopolitismo y la TGJ sería un error considerar que forman parte de esta tradición del pensamiento pacifista. Aunque, no obstante, son dos opciones (o tradiciones) que han estado, y están, presentes en el debate sobre la guerra y la paz; entendiendo, respecto de la posición de la *realpolitik*, que es necesaria una regulación y/o restricción de la guerra como consecuencia de un juicio ético y moral de la misma. De ahí su posible errónea vinculación. Y precisamente, este es el motivo por el que me he ocupado de dichas propuestas, subrayando el dialogo con las diferentes opciones que sí forman parte del pensamiento pacifista<sup>569</sup>.

No obstante, a propósito de esta heterogeneidad del pensamiento pacifista, considero oportuno puntualizar también como esta característica no supondrá únicamente un elemento problemático. Y es que, precisamente, la variedad de opciones alternativas al desarme supone un avance importantísimo en relación con concepciones clásicas sobre las potencialidades prácticas del pacifismo como ideología (Buzan, 1991). Con este argumento, quiero poner sobre la mesa como el pensamiento pacifista, en su conjunto, ha ido abandonando progresivamente ese origen idealista y trascendentalista con la intención de ofrecer alternativas plausibles, opciones reales. Y, precisamente por ello, he apuntado en varias ocasiones hacia ese giro realista que, sin renunciar al convencimiento moral de la necesidad de construir un mundo más pacífico, ha protagonizado la tradición pacifista.

En este mismo orden de ideas, entendiendo los límites de la noviolencia religiosa (el suicidio) y de la defensa de base civil (el objetivo del enemigo en términos de limpieza étnica)<sup>570</sup>, resulta necesario poner de relieve dos cuestiones que, por ejemplo, no detecté en mi anterior trabajo<sup>571</sup>. En primer lugar, la superación de la dimensión estrictamente ética y su esfuerzo por articular soluciones políticas. Una evolución que, al mismo tiempo, va a permitir al pacifismo y la noviolencia debatir en igualdad de condiciones con el resto de propuestas del *war-and-peace debate*. Y, en segundo lugar, un progresivo

---

<sup>569</sup> Véase el segundo bloque.

<sup>570</sup> Me he referido a estos escenarios en el capítulo anterior de la mano del concepto que maneja Walzer (2001) de “emergencia suprema” y que, para el filósofo estadounidense, va a suponer la única oportunidad para poner en duda las restricciones provenientes del *in bello*.

<sup>571</sup> Como ya he apuntado en la introducción, la presente tesis doctoral supone una continuación lógica y temática del trabajo que realice para la obtención del DEA, *El pacifismo político como propuesta teórica en el marco de las relaciones internacionales* (2009), con el que finalicé los cursos de doctorado.

abandono, por parte del pensamiento pacifista, de una argumentación basada exclusivamente en la capacidad destructiva de la guerra<sup>572</sup>, para incluir otras variables. Estoy pensando aquí, fundamentalmente, en el concepto de violencia estructural de Galtung (y por consiguiente la idea de paz positiva) y, desde una postura más pragmática, las virtudes comparativamente mayores de la noviolencia, por ejemplo como herramienta de lucha frente a un dictador (Sharp, 2003b). Dos ejemplos más de esta redimensión del *war-and-peace debate*.

Pero no todo son virtudes, y es que como he intentado explicar también, entre las propuestas del pensamiento pacifista se desprenden algunas contradicciones e incógnitas; unas de carácter general, y otras en relación a aspectos concretos de alguna de las propuestas.

Buena prueba de ello son, por ejemplo, los inconvenientes derivados de la defensa de base civil y su indefensión ante determinados escenarios, las consecuencias militaristas de la defensa no provocativa y, en relación a las políticas de defensa, los problemas estructurales que presenta el desarme. Así como también resulta algo complicado (aunque no imposible) pensar en la desobediencia civil a nivel internacional; teniendo en cuenta que los postulados del pacifismo, van a descartar la lógica de la *domestic analogy*. Finalmente, desde un punto de vista general y descartando algunas apuestas del pensamiento pacifista por abordar la cuestión de la noviolencia como una solución real y factible, son muchas las dudas que va a cosechar el pacifismo al no renunciar nunca a entender la política bajo una ética determinada (Zolo, 2005).

Mientras que, también en relación con la desobediencia civil y las propuestas noviolentas de Gandhi y Sharp, resulta ciertamente complicado (y de ahí la aceptación mínima del Mahatma de la reclamación por parte del Estado de la capacidad legítima del uso de la fuerza) imaginar un modelo de organización social que se basa en la fundación a través de un pacto, sin que uno de los resultados sea precisamente esa concentración legítima de la violencia.

---

<sup>572</sup> Me he referido a este argumento en varias ocasiones como el argumento del *in bello*; haciendo referencia a todas aquellas discusiones en las que, desde posiciones pacifistas, se ha impugnado la viabilidad de la justicia de la guerra por las consecuencias que supone, en todos los casos, desde el punto de vista del potencial destructiva que todo escenario bélico conlleva.

No obstante, como también he tratado de exponer, el pacifismo puede (y debe) presumir de haber cosechado importantes logros a lo largo de la historia. Podría hacer referencia aquí a numerosos escenarios<sup>573</sup>, pero en este punto es obligada la mención al esfuerzo de Gene Sharp. La importancia del autor norteamericano, radica en haber sabido articular una opción de acción política, sin abandonar las exigencias éticas de la noviolencia, aunque no recurriendo a éstas para su justificación. Buena prueba de ello será el ejemplo de la lucha de OTPOR contra Milosevic durante el año 2000<sup>574</sup>. Una opción, la noviolencia del pacifismo absoluto, que como se puede comprobar a lo largo del segundo bloque, supone un hecho excepcional en perspectiva histórica. Lo cual aporta más mérito a la opción noviolenta por esa posición que ocupa frente al *status quo*, intentando en todo momento que la guerra (y el realismo) no gane la partida (Bobbio, 1982: 188). Para conseguir, así, hacer valer la distinta interpretación que realiza el pacifismo en relación a la justificación de la guerra, la naturaleza humana y la concepción de la política.

En definitiva, un objetivo, el de construir la paz para desarticular la guerra, que supone un reto considerable y que es compartido con, por ejemplo, la tradición de la TGJ. Faltará por determinar, en todo momento, el precio que se está dispuesto a pagar para ello, aquí reside siempre la clave del debate. Una pregunta, ésta última, que será, por ejemplo, la causa principal de la diferencia entre ambas posiciones (la del pacifismo y la de la TGJ), al hacer ésta un especial hincapié a la cuestión de la *iusta causa*.

---

<sup>573</sup> He abordado esta cuestión de manera central en los epígrafes 4.3.1. y 4.3.2.

<sup>574</sup> En el anexo de notas y referencias he incluido los resultados de un estudio de caso que llevé a cabo, junto con la investigadora de la Universidad de Salamanca Angélica Rodríguez, sobre el caso de OTPOR. Concretamente, en el documento anexo se puede comprobar la vinculación entre los 198 métodos noviolentos ideados por Sharp y el accionar de este movimiento democrático llamado OTPOR.

## **Capítulo 12: Conclusiones finales.**

*“Lo importante es pasar del: la paz es totalmente imposible,  
al es pensable y puede ser posible”*

Glenn D. Paige

La cita con la que empiezo este capítulo último capítulo, sintetiza bastante bien la voluntad del pensamiento pacifista y la noviolencia. Un objetivo, el de modificar las relaciones sociales y políticas más allá de las clásicas visiones de Aristóteles, Maquiavelo o Hobbes. Aunque la paz, entendida como la mera ausencia de violencia, no va a ser el único objetivo sobre el cual el pacifismo planteará batalla.

Así las cosas, en este trabajo que aquí concluye, he analizado la teoría política que podemos encontrar en el relato teórico del pensamiento pacifista. Una tarea que he desarrollado básicamente en dos bloques. En primer lugar, el segundo bloque dedicado a la construcción de esta tradición (atendiendo también a otras aportaciones que, en mayor o menor medida, han contribuido al debate sobre la justicia de la guerra y de la paz). Y, en segundo lugar, con un tercer bloque centrado en cuatro autores, que he denominado como centrales, por la importancia que han cosechado entre la literatura especializada en el tema y, al mismo tiempo, porque son una muestra de las distintas variantes actuales existentes dentro del pensamiento pacifista.

En este mismo orden de ideas, y con el objetivo fijado de destilar el núcleo duro de la propuesta teórica pacifista, me he situado en el clásico *war-and-peace debate* como contexto de discusión y centrado, como digo, en cuatro referencias distintas dentro de esta tradición de pensamiento: Mahatma Gandhi, Luigi Ferrajoli, Johan Galtung y Gene Sharp. Y, en relación con estos cuatro autores, he investigado acerca de su posición respecto de cinco dimensiones, cinco elementos de discusión: (i) los conceptos de guerra-paz y su justificación; (ii) la idea de poder, autoridad y legitimidad; (iii) el programa económico y social (la idea de justicia); (iv) las opciones o alternativas de defensa; (v) y finalmente la propuesta (si es que la hay) en relación con la idea de gobierno mundial. Con todo ello, he pretendido un trabajo que intentase cubrir el vacío académico que existe en relación con la investigación del pensamiento pacifista desde la perspectiva de la teoría política. Es decir,

partiendo del debate en el que se ubica el pacifismo, el debate sobre la justificación de la guerra y de la paz. Pero introduciendo diferentes elementos (*issues*) de discusión más propios de la investigación en teoría política.

De esta forma, y como conclusión, considero interesante subrayar los siguientes resultados de la investigación; destacando, sobre todo, aquellos que considero más importantes para la disciplina:

- i. A partir de las conclusiones parciales del epígrafe 3.3. resulta interesante rescatar algunas cuestiones. En este sentido, la confirmación de que los marcos teóricos a nivel internacional (racionalistas, realistas e idealistas) son insuficientes para abordar el *war-and-peace debate*, supone una primera conclusión de partida. Seguidamente, haber detectado la insuficiencia explicativa de la discusión que transcurre entre la posición realista y pacifista, me ha obligado (por así decirlo) a rehacer el debate. Un debate que finalmente transcurrirá desde el militarismo hasta el pacifismo, pero no de forma lineal sino circular<sup>575</sup>. La causa es, principalmente, la existencia de posiciones intermedias que excluyen la variable moral y otras que la incluyen. Asimismo, considero que el criterio de demarcación escogido, la *iusta causa*, ofrece la claridad y garantías suficientes. Así como, también, el esfuerzo de operacionalización de las definiciones considero que puede tener una utilidad para el futuro ante posibles casos de desambiguación.
- ii. El relato sobre la construcción y consolidación del pensamiento pacifista que resume el trabajo del segundo bloque, es de por sí un resultado a tener en cuenta. Se trata de una explicación de contexto que incluye todos aquellos intentos por restringir, moral o jurídicamente, el recurso a la guerra. Sea como fuere, la exploración de este largo debate incluyendo no sólo referencias del pensamiento pacifista *stricto sensu*, me ha permitido una visión de conjunto bastante completa y, por ello, una garantía de cara al trabajo plasmado en el tercer bloque: el análisis pormenorizado del pensamiento pacifista.

---

<sup>575</sup> Véase figura 3.

- iii. El tercer bloque de la investigación, supone una deconstrucción del pensamiento pacifista. El esfuerzo aquí realizado me ha servido para poder establecer más criterios de discriminación entre el pacifismo absoluto, que es la opción más residual, y el pacifismo relativo o *pacifism*. Una tercera vía, formada en gran medida por la *peace research* y el marco del DIP, que algunos autores impugnarán como perteneciente a esta tradición del pensamiento pacifista. Asimismo, en relación con el análisis pormenorizado de las distintas aportaciones pacifistas, he investigado también los diversos posicionamientos teóricos en relación con elementos propios de toda ideología política. El objetivo era buscar y sistematizar los criterios y axiomas principales que forman parte del núcleo duro del pensamiento pacifista como propuesta política. Me he preguntado acerca de su coherencia interna, su continuación lógica como tradición de pensamiento y los posibles diálogos con el resto de propuestas del *war-and-peace debate*. Y, finalmente, atendiendo a todos los elementos o argumentos de clasificación posibles que he encontrado: (i) absoluto-relativo, (ii) ético-pragmático, (iii) reformista-revolucionario, (iv) realista-idealista.

En suma, un trabajo que pretende aportar algo de claridad en relación con lo que significa (y lo que no significa) el pensamiento pacifista. He tenido la intención de mostrar aquellos elementos exclusivos de esta tradición de pensamiento, aquellos que son compartidos y, sobre todo, aquellos que no pertenecen al pacifismo. Me he obligado a establecer delgadas líneas rojas y, en algún momento, resolver la incógnita con otra pregunta. He señalado algunas vías para futuras investigaciones e incluso, en algunos casos, he generado más preguntas todavía. Lo que, dicho sea de paso, forma parte también de toda investigación doctoral. Sobre todo si tenemos en cuenta que, al contrario de lo que me piden ahora el cuerpo y la cabeza, esto solo es el principio.

## **BLOQUE V: APÉNDICE, REFERENCIAS NOTAS Y BIBLIOGRAFÍA**

### **Apéndice: acrónimos y traducciones.**

AHIMSA: no violencia.

ANASKTIYOGA: bien común.

APARYGRAPA: no posesión.

CPI: Corte Penal Internacional.

CRUSSADING: cruzadismo.

DEA: Diploma de Estudios Avanzado.

DHARMA: religión.

DDHH: Derechos Humanos.

DIP: Derecho Internacional Público.

EEUU: Estados Unidos de América.

EH: Euskal Herria.

FAO: Organización de las Naciones Unidas para la agricultura y la alimentación.

HARTAL: huelga.

HIMSA: violencia.

JEHAD: guerra religiosa.

KHADI: industria artesanal. Tejido a mano.

KISAN: Campesino.

MAD: *Mutual Assured Destruction*, destrucción mutua asegurada.

NNUU: Naciones Unidas.

ONU: Organización de Naciones Unidas.

OMS: Organización Mundial de la Salud.

PANCHAYAT: aldeas autosuficientes y auto organizadas. Consejo del pueblo formado por cinco miembros.

PNUD: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.

PREMA: amor.

RM: Revolución Militar.

RMA: *Revolutions in Military Affairs*, revolución en los asuntos militares.

SAMBAHA: igualdad.

SARBODAYA: humanismo, humano o bienestar universal.

SATYA: verdad.

SATYAGRAHA: se refiere a varios usos. Literalmente, unidos en la verdad; desobediencia civil o resistencia no violenta; mientras que en el conjunto del pensamiento gandhiano se debe traducir como confianza en la verdad de Dios.

SARVODAYA: bienestar universal

SEVA: sacrificio.

SWARAJ: autogobierno, autonomía.

SWADESHI: principio de colaboración. Consumo de bienes producidos por la comunidad.

TALUKAS: agrupaciones de aldeas (comarcas).

TOPASYA: autosufrimiento.

TGJ: Teoría de la Guerra Justa.

USA: *United States of America*, Estados Unidos de América.

YAJNA: función social del Estado en términos de justicia moral y económica. También se refiere a la realización de un sacrificio.

ZAMINDARI: sistema de contribución y de impuestos.



## **Notas y referencias.**

### **1- Los 198 Métodos de Acción Noviolenta:**

#### **MÉTODOS DE PROTESTA Y PERSUASIÓN**

##### Declaraciones formales

1. Discursos públicos.
2. Cartas de oposición o de apoyo.
3. Declaraciones por organizaciones o instituciones.
4. Declaraciones públicas firmadas.
5. Declaraciones de condena e intención.
6. Peticiones en grupo o masivas.

##### Comunicaciones más amplias

7. Caricaturas, símbolos, frases cortas.
8. Banderolas, carteleras, cartones.
9. Volantes, panfletos, libros.
10. Periódicos y diarios, desplegados.
11. Radio, televisión, discos, casetes, videocasetes.
12. Rótulos gigantes, aéreos y terrestres.

##### Representaciones de grupo

13. Diputaciones
14. Premiaciones satíricas, reconocimientos ridiculizantes.
15. Reuniones en grupos pequeños o masivos.
16. Plantones con pancartas en lugares simbólicos.
17. Elecciones burla, mofa o paralelas.

##### Actos públicos simbólicos

18. Despliegue de banderas o colores simbólicos.
19. Uso de símbolos.
20. Oración y adoración.

21. Entrega de objetos simbólicos.
22. Desnudos de protesta.
23. Auto-destrucción de propiedad
24. Luces simbólicas
25. Exposiciones de retratos de líderes o héroes.
26. Pintura como protesta.
27. Nuevos letreros y nombres.
28. Sonidos simbólicos.
29. Reclamos simbólicos: "retomar" terrenos o edificios.
30. Gestos groseros o insultantes.

#### Presiones a individuos

31. Acoso a funcionarios.
32. Mofa a funcionarios: repudio verbal.
33. Fraternalización.
34. Vigilias.

#### Drama y música

35. Obras cortas, sátiras, comedias, bromas.
36. Teatro, música.
37. Canciones.

#### Procesiones

38. Marchas a un punto significativo.
39. Desfiles sin destino significativo.
40. Procesiones religiosas.
41. Peregrinajes.
42. Caravanas o desfiles de vehículos.

#### Honores a los muertos

43. Luto político: funerales, símbolos luctuosos.

- 44. Funerales simbólicos.
- 45. Funerales combinados con manifestaciones.
- 46. Homenaje en cementerios.

#### Asambleas públicas

- 47. Asambleas de protesta o apoyo: mítines.
- 48. Mítines de protesta.
- 49. Mítines de protesta encubiertos.
- 50. Tomar un lugar usándolo para enseñar.

#### Retiros y denuncias

- 51. Retiros: salirse de reuniones, conferencias, etc.
- 52. Silencio: no aplaudir o no responder.
- 53. Renunciar a honores, membresías, etc.
- 54. Voltear la espalda.

### METODOS DE NOCOOPERACIÓN

#### a) Métodos de nocooperación social

##### Ostracismo a personas

- 55. Boicot social.
- 56. Boicot social selectivo
- 57. Inacción a lo lisistrática: boicot sexual.
- 58. Excomuni3n: boicot religioso.
- 59. Interdicci3n: suspensi3n de servicios religiosos.

##### Nocooperaci3n con eventos, costumbres e instituciones

- 60. Suspensi3n de actividades sociales o deportivas.
- 61. Boicot a eventos sociales.
- 62. Huelgas estudiantiles.
- 63. Desobediencia social.
- 64. Cancelar membresía.

### Retiro del sistema

- 65. Quedarse en casa.
- 66. Nocooperación personal total.
- 67. Abandono de los trabajadores.
- 68. Refugio: refugiarse en lugar inviolable (templos, embajadas, etc.).
- 69. Desaparición colectiva.
- 70. Migración de protesta: se va la población permanentemente (hijrat).

### b) Métodos de nocooperación económica: el boicot económico

#### Acciones por consumidores

- 71. Boicots por consumidores.
- 72. No consumo de artículos boicoteados
- 73. Política de austeridad.
- 74. Negarse a pagar el alquiler.
- 75. Negarse a rentar: no uso y no rento.
- 76. Boicots nacional de consumidores.
- 77. Boicots internacionales.

#### Acciones por trabajadores o productores

- 78. Boicots por trabajadores.
- 79. Boicots de productores.

#### Acción de intermediarios

- 80. Boicots por proveedores y distribuidores.

#### Acción por dueños o administradores

- 81. Boicots por comerciantes a comprar o a vender. .
- 82. Negarse a rentar o a vender propiedades.
- 83. Cierre de negocios: no permitir la entrada a trabajadores.
- 84. Negar asistencia industrial: negar asistencia técnica.
- 85. Huelga general comercial: cierre de negocios.

### Acción de dueños de recursos financieros

- 86. Retiro de depósitos bancarios.
- 87. Negarse a pagar cuotas, derechos o cargos.
- 88. Negarse a pagar deudas o intereses.
- 89. Cortar fuente de fondos y crédito.
- 90. Negar ingresos a gobiernos
- 91. Negarse a aceptar el dinero de un gobierno.

### Acción por gobiernos

- 92. Embargo doméstico.
- 93. Listas negras de comerciantes.
- 94. Embargo de proveedores internacionales.
- 95. Embargo de compradores internacionales.
- 96. Embargo comercial internacional.

### c) Los métodos de no-cooperación económica: las huelgas

#### Huelgas simbólicas

- 97. Huelgas de protesta.
- 98. Huelgas relámpago.

#### Huelgas campesinas

- 99. Huelgas campesinas.
- 100. Huelgas de trabajadores asalariados del campo.

#### Huelgas por grupos especiales

- 101. Negarse a hacer trabajos forrados
- 102. Huelgas de prisioneros.
- 103. Huelgas de gremios.
- 104. Huelgas de profesionales.

#### Huelgas industriales ordinarias

- 105. Huelgas corporativas: a todas las plantas de una empresa.

106. Huelgas por giro.

107. Huelgas solidarias: en apoyo de las demandas de otros.

#### Huelgas restringidas

108. Huelgas por Áreas.

109. Huelgas de trabajadores en una sola planta.

110. Huelgas de manos caídas.

111. Huelga de "rigorismo": estricto apego al reglamento.

112. Ausentismo por "enfermedad".

113. Huelgas por renuncia.

114. Huelgas limitadas: no se acepta tiempo extra o no se trabaja ciertos días.

115. Huelgas selectivas: no se hacen ciertos trabajos.

#### Huelgas multitudinarias

116. Huelgas generalizadas: en muchas industrias.

117. Huelgas generales: en la mayoría de las industrias.

#### Combinación de huelgas y cierres económicos

118. Hartal (paro selectivo).

119. Cierre económico: incluye huelgas más cierre de negocios.

#### d) Los métodos de nooperación política

##### Rechazo a la autoridad política

120. Retirar o negar alianza o reconocimiento.

121. Negar apoyo público.

122. Literatura o discursos promoviendo resistencia.

##### Nocooperación ciudadana con gobiernos

123. Boicots por cuerpos legislativos.

124. Boicot de elecciones.

125. Boicots de puestos en trabajos de gobierno.

126. Boicots de departamentos o agencias de gobierno.

- 127. Retirarse de instituciones educativas de gobierno.
- 128. Boicots de organizaciones apoyadas por el gobierno.
- 129. Negar asistencia a los agentes coactivos del gobierno.
- 130. Retiro de rótulos, marcas y señalamientos.
- 131. Negar aceptación de funcionarios designados.
- 132. Negarse a disolver instituciones independientes existentes.

#### Alternativas ciudadanas a la obediencia

- 133. Cumplimiento lento y de mala gana.
- 134. Noobediencia cuando no haya supervisión directa.
- 135. Noobediencia popular.
- 136. Desobediencia disfrazada o encubierta.
- 137. Negarse a dispersarse en una asamblea o concentración.
- 138. Plantones sentados.
- 139. Nocooperación con reclutamientos o deportaciones.
- 140. Esconderse, escaparse e identificaciones falsas.
- 141. Desobediencia civil de leyes ilegítimas: deliberada, abierta y pacífica.

#### Acciones por personal del gobierno

- 142. Negarse selectivamente a ser asistido por auxiliares gubernamentales.
- 143. Bloqueos de líneas de mando e información.
- 144. Retraso y obstrucción.
- 145. Nocooperación administrativa general.
- 146. Nocooperación judicial por parte de los jueces.
- 147. Ineficiencia deliberada y nocooperación selectiva por parte de agentes coactivos.
- 148. Motín por policías o soldados de gobierno.

#### Acciones por el gobierno nacional

- 149. Evasiones y retrasos cuasi-legales.

150. Nocooperación por unidades del gobierno constituido.

#### Acción gubernamental internacional

151. Cambios en la representación diplomática.

152. Retraso y cancelación de eventos diplomáticos.

153. Retención reconocimientos diplomáticos.

154. Romper relaciones diplomáticas.

155. Retirarse de organizaciones internacionales.

156. Negarse a pertenecer a organizaciones internacionales.

157. Expulsión de organismos internacionales.

### LOS MÉTODOS DE INTERVENCIÓN NOVIOLENTA

#### Intervención psicológica

158. Quedarse a la intemperie.

159. Ayunos.

160. Juicios invertidos.

161. Acoso no violento: presiones públicas y privadas.

#### Intervención física

162. Entrar y sentarse.

163. Entrar y quedarse de pie.

164. Entrar montado.

165. Meterse a tropel.

166. Entrar y molestar.

167. Entrar rezando.

168. Incursión no violenta.

169. Incursión aérea no violenta.

170. Invasión no violentas.

171. Inserción o intervención no violenta.

172. Obstrucción no violenta.



173. Ocupación no violenta.

#### Intervención social

174. Establecer nuevos patrones de conducta.

175. Sobrecargar instalaciones.

176. Tardar, a propósito, para completar un trámite.

177. Interrupción verbal: entrar y hablar.

178. Teatro guerrilla: interrupciones dramáticas.

179. Instituciones sociales alternativas.

180. Sistemas alternativos de comunicación.

#### Intervención económica

181. Huelgas invertidas.

182. Huelgas de quedarse en el sitio.

183. Invasión no violenta de tierras.

184. Desafiar cercas, rejas, vallas.

185. Falsificación política: dinero, documentos, etc.

186. Compras monopolísticas: operaciones comerciales excluyentes.

187. Confiscar activos.

188. Apropiación de fondos.

189. Patrocinio o apoyo selectivo.

190. Mercados paralelos: mercados negros.

191. Sistemas de transporte alternos.

192. Instituciones económicas alternas.

#### Intervención política

193. Sobrecargar sistemas administrativos.

194. Publicar la identidad de agentes secretos.

195. Buscar encarcelamientos: sobrecargar cárceles por solidaridad.

196. Desobediencia civil de leyes neutrales.

197. Seguir en el trabajo pero sin cobrar.

198. Soberanía dual y gobierno paralelo.

## **2- Los métodos de lucha noviolenta y el caso de OTPOR en Serbia.**

En octubre de 1998, en el marco de la reanudación de la violencia en la República Federal de Yugoslavia (RFY) debido a una nueva incursión de las tropas nacionales en Kósovo, una docena de estudiantes de instituto y universidad de Belgrado, que habían participado previamente en las protestas de 1996 y 1997 en contra del régimen<sup>576</sup>, se agruparon para establecer una organización de oposición a Milošević que se denominó OTPOR (resistencia). La imagen que OTPOR proyectaba de sí mismo y la forma en que era visualizado por parte de sus miembros, era la de un movimiento democrático popular con fuertes componentes nacionalistas e igualitarios en la conciencia social de sus asociados que surgió de manera espontánea y adoptó una estructura horizontal. Es decir, no contaba con una configuración jerárquica sino que obedecía más bien a una estructura colegiada que protegía a la organización de los posibles ataques de la policía a miembros que pudieran ser identificados como líderes del movimiento. OTPOR fue la primera organización de la sociedad civil serbia que logró tener presencia en todo el país (contaba con cerca de 100 oficinas distribuidas a lo largo y ancho del territorio), y que convocó a todos los grupos étnicos incluyendo minorías tales como los húngaros de Vojvodina (Bunce y Wolchik, 2011:100).

En sus inicios, OTPOR trabajó para repeler las leyes que ponían a la Universidad bajo el mandato socialista así como las leyes que imponían restricciones a los medios de comunicación independiente<sup>577</sup> (Popovic, 2006:

---

<sup>576</sup> El fraude perpetrado por el Partido Socialista en la segunda ronda de las elecciones locales, que tuvieron lugar en 1996, desencadenó una serie de protestas entre finales de ese año y comienzos de 1997. Durante esta temporada, Serbia se convirtió en el escenario de la movilización masiva impulsada por una parte por la coalición partidista de oposición denominada Zajedno (Juntos) y por otra parte por el movimiento estudiantil, ambos actores en contra de un régimen que a pesar de presentarse a sí mismo como radicalmente reformista sólo había introducido reformas superficiales en el orden político, económico y social y gobernaba de manera autoritaria (Lazic, 1999).

<sup>577</sup> El 14 de mayo de 1989 se fundó en Belgrado la primera estación de radio independiente: Radio Joven - B92 y el 8 de marzo de 1990 apareció el primer ejemplar del periódico oficial de la oposición serbia llamado Demokartija (Democracia). El 13 de junio del mismo año tuvieron lugar las primeras protestas televisadas en contra del gobierno y el 9 de marzo del siguiente año se desarrolló en Belgrado la primera protesta de la oposición, encabezada por el

174). No obstante, para el año 2000 el objetivo fundamental del movimiento había transitado hacia la movilización de la población para derrocar el régimen autoritario de Milošević, lo que se consideraba como la condición inaugural para promover el cambio del sistema político. En palabras de Vukašin Petrović, miembro del movimiento, *la tarea de OTPOR consistía en transformar el sistema completo, y por ende el trabajo de la organización comenzaría realmente después de que Milošević hubiera sido depuesto y el régimen hubiera terminado* (Ilić, 2000: 38). Aunque se estima que para octubre de 2000 OTPOR contaba con 60,000 miembros repartidos entre activistas –miembros activos que participaban en las juntas del movimiento-, voluntarios –personas que realizaban tareas específicas pero que no participaban en las juntas regularmente- y afiliados –personas que participaban en reuniones y eventos pero que rara vez ayudaban a organizarlos- en realidad este número parece un poco inflado<sup>578</sup> (Ilić, 2000:4).

OTPOR se proyectó como un movimiento social que constituía una alternativa frente a los partidos políticos incapaces de llevar a la población lejos de la inmovilidad frente al régimen vigente. En este sentido, Ivan Marović, cofundador de OTPOR, deja claro que el movimiento no respaldó de manera particular a ningún partido político de la oposición, los cuales tenían una actitud favorable frente a OTPOR en términos generales. Mientras los partidos políticos de la oposición apoyaban a OTPOR abiertamente, a menos de que quisieran ser acusados de minar un frente común contra el régimen, OTPOR tuvo cuidado de no mostrar ninguna preferencia por alguno de ellos y los instó a confluir hacia la unidad como estrategia fundamental para derrocar a Milošević. Fue justamente gracias a esta iniciativa que se conformó la coalición

---

Movimiento Serbio de Renovación y el Partido Democrático. Con la protesta se solicitó un paro inmediato de la censura en la cadena oficial: Televisión Radio Serbia, las demás estaciones nacionales de radio y televisión, y se exigió la celebración de elecciones libres y justas. Ante dicha movilización, las fuerzas de seguridad respondieron violentamente debido a la convocatoria por parte del gobierno de una intervención militar para restaurar el orden.

<sup>578</sup> Si se desea consultar un retrato más a fondo del movimiento, Vladimir Ilić, del Helsinki Committee for Human Rights sede Belgrado, aplicó a finales de octubre de 2000 una encuesta a miembros activos del OTPOR, para indagar sobre la heterogeneidad de la organización, que contó con 604 cuestionarios de los cuales 573 pasaron los criterios de control lógico. Como señala Ilić, esto se debe a que en algunos aspectos los cuestionarios eran bastante demandantes en la conversación para gente muy joven, incluyendo algunos menores que eran parte importante del grueso de los activistas de OTPOR. 61% eran hombres y 39% mujeres. El 30% tenían 18 años o menos, el 41% tenía entre 19 y 24 años y el resto eran mayores de 24 años. El 51% eran estudiantes universitarios, 30% alumnos de colegio de secundaria, el 5% trabajadores, el 4% desempleados y 3% profesionales.

denominada *Oposición Democrática de Serbia* (DOS) por sus siglas en Serbio) que agrupó dieciocho partidos de oposición y eligió como su candidato a Vojislav Koštunica para enfrentarse a Milošević en las elecciones presidenciales de 2000 (York, 2002). Siguiendo esta estrategia, los activistas de OTPOR insistieron en que el cambio de régimen sólo era posible mediante un cambio pacífico de gobierno a través de las elecciones, debido a que el proceso electoral se erigía como la única arma legítima que tenían para impulsar el cambio político. Toda su energía fue canalizada específicamente hacia esta meta, convirtiendo al movimiento en un actor de suma importancia a la hora de persuadir a la silente mayoría para que participara en las elecciones de 2000 y pusieran fin al régimen neo socialista.

¿Cómo lograron este objetivo? A continuación, se expondrán las principales estrategias de acción política no violenta implementadas por el movimiento social OTPOR durante la Revolución Negra de 2000, estrategias determinantes en la promoción del cambio de régimen político. En este punto vale la pena subrayar que OTPOR se destacó por ser el primer movimiento social que dentro del fenómeno conocido como Revoluciones de Colores desplegó una elaborada estrategia de acción política no violenta, siguiendo los lineamientos de Gene Sharp, y su actividad sirvió de modelo de acción política para los demás movimientos sociales que participaron en las Revoluciones de Colores posteriores tales como Kmara (Basta) en la Revolución Rosa de Georgia de 2003; Pora (Ya es hora) en la Revolución Naranja de Ucrania de 2004 y Kelkel (Renacimiento y Brillo de Dios) en la Revolución de los Tulipanes de Kirguizistán de 2005, entre otros, así como en la reciente Primavera Árabe. En este sentido, Srdja Popovic, cofundador de OTPOR, ha señalado en diversas ocasiones que todas las actividades que llevó a cabo OTPOR no hubieran sido posibles sin el conocimiento de la obra de Gene Sharp, especialmente de su libro: *De la Dictadura a la Democracia* (2003b), que se convirtió en la guía de los miembros del movimiento. Este libro llegó a manos de los activistas serbios gracias a la recomendación hecha por asesores del Instituto Republicano Internacional (IRI) quienes a su vez organizaron un seminario con el coronel Robert Helvey, colaborador de Gene Sharp en la difusión de los mecanismos de lucha no violenta. Parfraseando a Popovic, *los activistas serbios nunca habíamos tenido acceso a este tipo de material y no sabíamos que existía un*

*libro donde todas las cosas que queríamos hacer se encontraban de forma clara y sistemática* (York, 2002). Este libro se convirtió en la hoja de ruta de los miembros de OTPOR en el año 2000 y 5 años más tarde, un grupo de antiguos activistas encabezado por el mismo Popovic, ahora Director Ejecutivo del Centro de Acciones y Estrategias Aplicadas Noviolentas (Canvas), editaron un nuevo manual basándose en las enseñanzas de Sharp llamado Lucha Noviolenta, los 50 puntos cruciales. Un enfoque estratégico con tácticas cotidianas, que ha sido determinante para moldear la actuación de movimientos sociales dentro de la Primavera Árabe tal y como se ha observado en Líbano en 2005 y en Egipto en 2011, entre otros.

Como se mencionó en el apartado anterior, Gene Sharp identifica cuatro mecanismos de lucha noviolenta –conversión, acomodación, coerción y desintegración- que se ejecutan a través de 198 métodos. A su vez, estos métodos de acción noviolenta se presentan agrupados en tres categorías: i) Métodos noviolentos de protesta y persuasión; ii) Métodos noviolentos de nocooperación y; iii) Métodos de intervención noviolenta (Sharp, 2003). A continuación se hará referencia a los métodos de acción noviolenta implementados por OTPOR en la Revolución Negra de 2000 y la forma en que los mismos contribuyeron al derrocamiento de Milošević.

#### **i) Métodos noviolentos de protesta y persuasión:**

Dentro de este tipo de métodos encontramos diez subdivisiones a saber: declaraciones formales, comunicaciones más amplias, representaciones de grupo, actos públicos simbólicos, presiones a individuos, drama y música, procesiones, honores a los muertos, asambleas públicas y retiros y renuncias. Veamos cuáles de ellas empleó OTPOR.

Declaraciones Formales: en este punto, vale la pena destacar los múltiples discursos públicos ofrecidos por activistas de OTPOR, generalmente realizados tras la celebración de actos simbólicos en los que se denunciaba el carácter autoritario del régimen, la respuesta represiva frente a las actividades puestas en marcha por la oposición y la persecución a los medios independientes. En los discursos públicos no sólo se exponían los abusos del régimen y las limitaciones a las libertades individuales sino que también se animaba a la población a participar activamente en la construcción de un país más democrático, mediante la participación en las elecciones presidenciales del 24

de septiembre de 2000. Igualmente, se destaca la emisión de peticiones masivas instando a Milošević a retirarse del cargo. Dicha iniciativa, tuvo una primera incursión en febrero de 1992 cuando más de 500,000 serbios firmaron una solicitud para que dimitiera del cargo y se repitió varias veces a lo largo del tiempo convirtiéndose en un método no violento de protesta que estuvo vigente hasta el año 2000, sin que en ninguna ocasión Milošević se pronunciara al respecto (Popovic et al., 2006: 173).

Comunicaciones más Amplias: con relación a este tipo de comunicaciones, vale la pena hacer hincapié en el diverso material simbólico emitido por OTPOR para protestar en contra del régimen. Este fue quizás uno de los métodos no violentos más explotado por los activistas de OTPOR y uno de los cuales tuvo mayor repercusión en la sociedad serbia. El símbolo que identificó a OTPOR fue diseñado por el activista Nenad Petrovic y consistía en un puño cerrado en alto de color blanco sobre fondo negro, que representaba la Resistencia del pueblo serbio frente al régimen de Milošević.

El puño ha sido una de las partes del cuerpo más explotadas con propósitos simbólicos y representa la unidad y la fortaleza que van con la acción. En la historia reciente, el puño cerrado ha sido el símbolo de varios partidos políticos y movimientos sociales, así como ha sido usado por distintos líderes de revoluciones civiles y por movimientos comunistas y de clase trabajadora a lo largo del mundo. En el caso particular de Serbia, OTPOR tomó un símbolo propio del Partido Comunista, para la fecha denominado Partido Socialista Serbio, se apropió de él para expresar que dicho partido ya no los representaba y que el triunfo y la victoria que se simbolizan típicamente con el puño en alto, ahora les pertenecía (Morris, 2002). Así mismo, OTPOR reinterpretó el símbolo al invertir los colores (el Partido Comunista había empleado como estandarte el puño negro sobre un fondo blanco) y de esta manera simbolizó el cambio propuesto e insistió en el uso del negro y el blanco en contraste con la percibida “grisacidad” de la oposición (Pavlović, 2000).

Igualmente, OTPOR se caracterizó por ciertos slogans como ¡Resistencia porque amo a Serbia!, refiriéndose a una resistencia de carácter nacional, por y para su país que sentían arrebatado por el régimen, ¡Gotov Je! (está acabado), haciendo claramente alusión a Milošević, ¡Ti Si Nam Potreban! (te necesitamos), para captar activistas parodiando el clásico anuncio

norteamericano del Tío Sam solicitando voluntarios para enrolarse en el ejército de los Estados Unidos y, ¡Bpeme Je! (es la hora), para referirse a que había llegado el momento del cambio. El tema de que había llegado el momento del cambio era recurrente en todos los actos y discursos de OTPOR y haciendo uso del humor una caricatura sobre el mismo se hizo famosa al plasmar a Milošević vertiendo arena en un reloj de arena, en una clara representación de que el tiempo se había acabado para él. Siguiendo con este tipo de símbolos, también vale la pena mencionar que el país fue inundado con pegatinas que rezaban ¡Fade Away! (desvanécete) acompañadas de la cara de Milošević para recalcar el deseo de la sociedad de que abandonara la presidencia.

Continuando con los métodos de protesta y persuasión noviolenta inscritos dentro de las comunicaciones más amplias, también encontramos que OTPOR repartió panfletos con información acerca del movimiento, sus objetivos y sobre la importancia de participar en el proceso electoral de 2000. Este método tuvo gran resonancia en distintas ciudades serbias, pues eran repartidos por jóvenes líderes de las comunidades locales quienes aprovechaban esta oportunidad para conversar con sus vecinos sobre la importancia que tenía la participación de todas las personas en el proyecto que abanderaba OTPOR.

Por otra parte, cuando el régimen dio un giro hacia un alto grado de represión a mediados de mayo de 2000 y la policía hostigó a los medios de comunicación independiente, la radio B92, la primera estación de radio independiente fundada en Belgrado en 1988, fue el único medio que logró sortear parcialmente la situación y continuó emitiendo las actividades adelantadas por OTPOR y DOS en un horario restringido que iba de 19:30h a 21:30. En este mismo sentido, ya en vísperas de la campaña electoral, la televisión independiente logró promocionar varios spots de la oposición (tanto de OTPOR como de DOS), puesto que en la televisión nacional tenían el espacio vetado.

Representaciones de Grupo: otro de los métodos noviolentos de protesta y persuasión adelantado por OTPOR consistió en la realización de reuniones tanto de grupos reducidos como masivos para debatir la situación política por la que atravesaba Serbia y las posibles acciones a tomar para cambiarla, así como plantones con pancartas alusivas a OTPOR y en contra del régimen. Las reuniones masivas trataban de hacerse en lugares simbólicos como el Parlamento Federal o las plazas mayores de la capital o las provincias para

demostrarle al gobierno que cada vez más personas los estaban vigilando y que reclamaban las instituciones que desde hacía años ya no los representaban. El acto grupal de mayor relevancia fue la toma no violenta del Parlamento el 5 de octubre de 2000, toma que obligó a Milošević a reconocer el triunfo de Koštunica como presidente de la RFY en la primera vuelta de las elecciones presidenciales, y que se había negado a reconocer en un inicio.

Actos Simbólicos: como se ha mencionado en párrafos anteriores, el uso de símbolos fue uno de los elementos más característicos de OTPOR en la Revolución Negra de Serbia. Fue justamente la elección del color negro como color del movimiento, la que le dio nombre a dicha revolución. Este nombre evocaba la Revolución de Terciopelo de 1989 en Checoslovaquia, en tanto pretendía llevar a cabo un cambio de régimen a través de medios no violentos, dándole de esta manera un nuevo significado al concepto de revolución<sup>579</sup>. En palabras de Polese y Ó Beacháin (2011), el significado simbólico de los colores no debe ser subestimado. Un color en algunas ocasiones ha sido la vía para expresar la discrepancia sin necesidad de hablar, ha tenido un impacto visual sustancial y ha sido el símbolo que ha logrado unir emocionalmente y políticamente a los manifestantes.

Dentro de los actos simbólicos llevados a cabo por activistas de OTPOR, merece la pena destacar tres episodios que calaron hondo en la memoria de los serbios. El primero de ellos tuvo lugar en agosto de 1999, cuando tras meses de protestas por los bombardeos de la OTAN, miembros del movimiento organizaron una fiesta de cumpleaños para Milošević en Niš, la ciudad más grande del sureste de Serbia, y a manera de mofa ofrecieron a sus habitantes regalos como uniformes de prisión y boletos de ida a la Haya, en una clara referencia al proceso que tendría que enfrentar Milošević si era condenado por crímenes de guerra y de lesa humanidad. El segundo evento tuvo lugar el año siguiente en Belgrado, y consistió nuevamente en la celebración del cumpleaños de Milošević, esta vez con la realización de una torta gigante, donde los pedazos en que se encontraba dividida representaban la

---

<sup>579</sup> Para más información sobre si las Revoluciones de Colores deben ser consideradas revoluciones en el sentido tradicional de la palabra, ver: Fairbanks, 2007. El argumento principal del autor reza que las Revoluciones de Colores conservan ciertos rasgos de las revoluciones clásicas tales como el descrédito público del orden vigente, los movimientos de masas y un fuerte contenido ideológico, pero la principal diferencia radica en su carácter no violento.



desintegración de Serbia, listos para ser devorados por el líder político. El tercer suceso tuvo lugar el 16 de julio de 2000, fecha en que se presentaba un eclipse lunar en Serbia. Los activistas de OTPOR construyeron un telescopio gigante de cartón, en el que invitaban a los transeúntes a ver el “verdadero” eclipse, que era la desaparición de Milošević y cuya causa directa se derivaba de la participación de los ciudadanos en las urnas.

Otros reclamos simbólicos que comenzaron a realizarse de manera constante durante el año 2000, especialmente a partir de mediados de mayo fecha en que aumento la represión del régimen, se refieren a las manifestaciones ante las comisarías a las que eran llevados los activistas de OTPOR acusados de participar en manifestaciones o efectuar actividades consideradas por las fuerzas policiales como delictivas, dentro de las que se cuentan la pintura de grafitis, distribución de propaganda y reuniones que alteraban el orden público, entre otros. Una vez se llevaba a cabo la detención por parte de las fuerzas policiales, los miembros del movimiento se informaban sobre el sitio de reclusión al que sería enviado el /los activista (s) detenido (s) y se manifestaban frente a este para exigir información sobre el estado de salud y la situación legal de el/los detenido (s) (York, 2002).

Drama y Música: dentro de los métodos no violentos de protesta y persuasión desplegados por OTPOR, las representaciones teatrales satíricas y la música también tuvieron un espacio. El 22 de noviembre de 1999 y el 13 de enero de 2000, fecha en que se celebra el año nuevo ortodoxo, tuvieron lugar 2 megaconciertos de música rock organizados por OTPOR. Una vez llevada a cabo la actuación que en sí misma era símbolo de rebeldía y resistencia porque el rock era un tipo de música que no aprobaba el régimen, se realizaban discursos para recordar el objetivo por el que estaban reunidos y que no era otro sino lograr un cambio en el sistema político.

Con relación a otras formas artísticas de resistencia, pueden destacarse ejemplos como la parodia llevada a cabo por miembros de OTPOR el 17 de julio de 2000 sobre las noticias oficiales gubernamentales, así como una representación que se hizo célebre por su difusión en la red y por la aparición en el documental de Steve York sobre la Revolución Negra de Serbia. En esta oportunidad, aparecía un grupo de activistas en la actual frontera serbia con Montenegro, mofándose de la declaración hecha por el Ministro de Información

de la RFY el 14 de marzo de 2000, en la que se declaraba a OTPOR como un grupo terrorista. En la performance aparecen dos jóvenes vistiendo camisetas del movimiento, y uno de ellos le habla al público en tono satírico para darles las indicaciones que les permitirán identificar a los terroristas. Este joven señala a su compañero, un joven de unos 16 años, y le dice a los presentes que esta es la imagen del terrorista típico que persigue el régimen: un estudiante de aproximadamente 1,80 metros de estatura que utiliza una camiseta de OTPOR y subraya, que lleva lentes porque lee mucho y leer es una actividad muy peligrosa.

Honores a los Muertos: Una de las actividades llevadas a cabo por OTPOR que tuvo gran repercusión dentro de la sociedad serbia se encuentra enmarcada en el concierto que tuvo lugar durante la celebración del año nuevo ortodoxo, evento mencionado en un apartado anterior. Una vez finalizado el concierto, en una pantalla gigante se presentaron las fotografías y los nombres de miles de yugoslavos muertos en las distintas guerras que habían tenido lugar bajo el mandato de Milošević. Parfraseando a Popovic, *la idea era que los asistentes se dieran cuenta que no había nada que celebrar. Que fueran a sus casas y pensarán sobre lo que estaba pasando y se decidieran a actuar para que el próximo año nuevo ortodoxo si hubiera motivos de celebración* (York, 2002).

Asambleas Públicas: finalmente, uno de los métodos no violentos de protesta y persuasión adelantados por OTPOR, que atrajo a los líderes de los partidos tradicionales y de la oposición, así como a la prensa, fue la realización del Primer Congreso de OTPOR. Este congreso se realizó como una parodia del Congreso del Partido Socialista que había elegido una vez más a Milošević como su candidato para las elecciones presidenciales y se usó para transmitir la imagen de que OTPOR se había convertido en un movimiento consolidado, bastante amplio, puesto que tenía presencia en todo el territorio nacional y que no pararía de trabajar hasta lograr un cambio en el sistema político.

Una vez vistos los métodos no violentos de protesta y persuasión desplegados por OTPOR, haremos mención a los métodos de no cooperación.

## **ii) Métodos de no cooperación:**

Siguiendo a Sharp (2003b), los métodos de no cooperación se encuentran divididos en cuatro categorías: 1. Métodos de no cooperación, 2. Métodos de

nocooperación económica: el boicot económico, 3. Métodos de nocooperación económica: las huelgas y, 4. Métodos de nocooperación política.

Dentro de estas cuatro subdivisiones propuestas, OTPOR impulsó el uso de la nocooperación económica, específicamente de la huelga. Una presión económica que fue de vital importancia para el cambio de régimen junto con el despliegue de métodos de nocooperación política, como veremos más adelante.

La Huelga: OTPOR contribuyó a la formación de observadores electorales independientes con el propósito de garantizar la transparencia del proceso y gracias a su actividad se denunció públicamente el fraude electoral de las elecciones de 2000 (Bunce y Wolchik, 2011:101). Cerca de treinta mil observadores independientes distribuidos en las diez mil mesas de votación, certificaron la victoria de Koštunica con un 51,24% de los votos frente a un 37,15% obtenido por Milošević y enviaron dicha información prácticamente en tiempo real a un centro de computación financiado por la Agencia para el Desarrollo Internacional (USAID). De acuerdo a los datos obtenidos, el DOS aseguraba la victoria presidencial en la primera ronda, pero unos días después de las elecciones, la Comisión Electoral declaró que Milošević había obtenido un 40,23% de los votos frente al 48,22% conseguido por Koštunica y puesto que ninguno de los candidatos había obtenido más del cincuenta por ciento de los votos, se hacía un llamado para la segunda vuelta. Esta situación generó inmediatamente protestas y movilizaciones en todo el territorio y el DOS con el apoyo de OTPOR convocó una huelga general para el 8 de octubre.

Tres días antes del inicio de la huelga, los mineros de carbón de Kolubara dieron su espaldarazo a Koštunica y de esta manera diecisiete mil obreros de la mina que producía el 70% de la energía de la RFY dejaron de trabajar y comenzaron su movilización hacia Belgrado. Esto desencadenó una oleada de nocooperación administrativa general, que tuvo su máxima expresión en el hecho de que las fuerzas militares levantaban barricadas, tal y como les había ordenado el gobierno para impedir la llegada a Belgrado de los mineros de Kolubara, de las personas que se desplazaban desde diferentes provincias de Serbia y de un convoy que se desplazaba desde la ciudad de Čačak encabezado por su alcalde Velimir Ilic –quien había expresado su apoyo a Koštunica desde el inicio de la campaña-, pero no se ocupaban de defenderlas

frente a los manifestantes, dejando que las caravanas siguieran su paso hasta la capital. En este punto, debe subrayarse que en todos los encuentros que tuvieron los miembros de OTPOR con las fuerzas de seguridad del Estado, tanto el 5 de octubre como en ocasiones anteriores, insistieron que no había una guerra entre ellos, sino que ambos bandos eran víctimas del régimen y por ende no podían seguir defendiéndolo.

### **iii) Métodos de intervención noviolenta:**

Los métodos de intervención noviolenta pueden ser de tipo psicológico, físico, social, económico y político.

Intervención Psicológica: como se mencionó anteriormente, OTPOR promovió diversas jornadas donde los manifestantes se reunían a debatir sus ideas y se quedaban a la intemperie en sitios simbólicos como la Plaza de la República, plaza mayor de Belgrado, en un acto de resistencia y protesta frente al autoritarismo del régimen. A través de este tipo de actos de presión pública, y otros de presión privada, se adelantó una campaña de acoso noviolento a Milošević y a otros funcionarios gubernamentales para exigirles su retiro del cargo.

Intervención Física: con relación a este método de acción noviolenta, hubo dos actividades representativas que se llevaron a cabo el 5 de octubre, fecha en que inició la huelga general convocada por DOS con la colaboración de OTPOR. La primera de ellas se refiere a la obstrucción no violenta del tráfico, iniciativa adelantada por los conductores de tranvías al aparcar sus vehículos en los cruces principales del centro de Belgrado, así como la disminución de la velocidad de miles de taxis que se movilizaban por las principales calles de Belgrado, provocando caos vehicular y colapsando la labor policial. La segunda de ellas y la más importante, fue la ocupación noviolenta del Parlamento Federal. La multitudinaria manifestación exigiendo el reconocimiento de la victoria de Koštunica en la primera vuelta electoral se convirtió en el punto de quiebre para el régimen. Las fuerzas de seguridad se hicieron a un lado permitiendo la toma pacífica del edificio y al ingresar al Parlamento los manifestantes encontraron miles de votos previamente marcados a favor de Milošević. Dicha situación provocó que el Tribunal Constitucional dictara por unanimidad la anulación de los resultados de los comicios y después de realizar un nuevo conteo reconoció la victoria de Koštunica con un 51,24% de

los votos frente a un 37,15% obtenido por Milošević. De esta manera, el 7 de octubre de 2000, Koštunica asumió la presidencia de la RFY hasta 2003 y se dio paso a un proceso de apertura del régimen (Rodríguez, 2011: 130).

Intervención Política: OTPOR y el CeSID hicieron un arduo trabajo previo a las elecciones, recolectando y monitoreando la opinión pública, aumentando la calidad de las listas de votación -gracias al registro de nuevos votantes y la distribución de material pedagógico sobre el proceso electoral-, y construyendo la infraestructura necesaria para la movilización de la sociedad en caso de que el gobierno perpetrara fraude, tal y como tuvo lugar. A través de esta fuerte campaña de educación electoral se impulsó a los ciudadanos de la RFY a participar en las elecciones presidenciales del 24 de septiembre de 2000, en las se decidió ponerle fin al régimen socialista comandado por Milošević y se optó por un cambio, encabezado por Koštunica candidato de la coalición opositora DOS.

Igualmente, OTPOR contó con el apoyo de Izlaz 2000 (salida 2000), una organización sombrilla de activistas compuesta por 150 ONG y entre 25.000 y 30.000 voluntarios que jugaron un rol fundamental convenciendo a la sociedad serbia de que sus votos eran importantes y podían abrir la puerta para el cambio de régimen, así como animaron a mucha gente joven a que votara. Esos votos y el convencimiento de la gente que había dejado de votar en anteriores oportunidades por su disgusto con el régimen hicieron la diferencia en las urnas (Bunce y Wolchik, 2011:108).

## **Bibliografía y fuentes.**

### **Bibliografía**

Abella Bermejo, Rafael (1949). *Algunas apreciaciones en torno al humanismo*. Centro de estudios antropológicos y humanísticos, Barcelona.

Acinas, Juan Claudio (1990). "Sobre los límites de la desobediencia civil" en *Sistema*, nº 97, pp. 99-114.

Ackerman, Peter y Duvall, Jack (2000). *A force more powerful, a century of nonviolent conflict*, St Martin's Press, New York.

Ackerman, Peter y Kruegler, Christopher (1994). *Strategic nonviolent conflict, the dynamics of the people power in the twentieth century*". Praeger Publishers, Westport.

Adam Bedam, Hugo (1961). "On civil disobedience" en *Journal of philosophy*, vol. LVIII, número 21, pp. 653-665.

Adam Bedam, Hugo (1975 [1969]). *Civil disobedience: theory and practice*. The Bobbs-Merrill Company Inc., Indianápolis.

Aguilera de Prat, Cesáreo Rodríguez y Vilanova, Pere (1987). *Temas de Ciencia Política*. Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona.

Aguirre, Xavier (ed.) (1998). *La insumisión: un singular ciclo histórico de desobediencia civil*. Tecnos, Madrid.

Albert, Arnau (1999). *Pacifisme. Declaració y programa d'acció sobre una Cultura de Pau*. Oficina de Promoció de la Pau (Generalitat de Catalunya. Departament d'interior, Relacions Institucionals i Participació), Barcelona.

Almond, Gabriel A. y Verba, Sídney (1970). *La Cultura cívica: estudio sobre la participación política democrática en cinco naciones*. Eurámérica, Madrid.

Alton, Stephen R. (1992). "In the wake of Thoreau: Four legal phylosophers and the theory nonviolent civil disobedience", en *Loyola University of Chicago Law Journal*, vol. 24, núm. 1, otoño 1992, pp: 39-76.

Alvar, Alfredo (2002). "Irenismo y belicismo en el Renacimiento cristiano" en *Torre de los Lujanes: Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País*, nº 47, pp: 29-44.

Ameglio, Prieto (2002). *Gandhi y la desobediencia civil*. Plaza y Valdés, México.

Apsey, Lawrence S. (2005) "How transforming power was used in modern times-Against race prejudice in America" en Holmes, Robert L. y Gan Barry L. *Nonviolence in theory and practice*. Waveland Press, Illinois, pp: 95-101.

Aramayo Rodríguez, Roberto (1996). *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*. Tecnos, Madrid.

Aramayo Rodríguez, Roberto. Estudio Preliminar (1987 [1784]) en Kant, Immanuel. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Tecnos, Madrid, pp: IX-XXXIX.

Arcos Ramires, Federico (2002). *¿Guerras en defensa de los derechos humanos? Problemas de legitimidad en las intervenciones humanitarias*". Dykinson, Madrid.

- Arcos Ramires, Federico (2006). "¿Se puede hablar de guerras justas?" en Campoy Cervera, Ignacio (ed.). *Desafíos actuales a los derechos humanos: reflexiones sobre el derecho a la guerra*. Dykinson, Madrid.
- Arendt, Hannah (2005 [1933]). *La condición humana*. Paidós, Barcelona.
- Arendt, Hannah (1999 [1972]). *Crisis de la república*. Taurus, Madrid.
- Arias, Gonzalo (1995). "Un intento por conjugar la teoría y la práctica de la no violencia: la ley de la opción por la paz" en *Mientras Tanto*, nº 62, pp: 57-76.
- Arias, Gonzalo (1995). *El proyecto político de la no-violencia*. Nueva Utopía, Madrid.
- Aristóteles (2009 [S. IV a. E.C.]). *Política*. Alianza, Madrid.
- Aron, Raymond (1963). *Paz y guerra entre las naciones*. Revista de Occidente, Madrid.
- Aron, Raymond (1976). *Pensez la guerre*, Clausewitz. Galimard, Paris.
- Audi, Robert (2004). *Diccionario de Filosofía*. Akal, Madrid.
- Baqués, Josep (2001). "Guerra, Paz y Política en la obra de Clausewitz" en *Leviathan: revista de hechos e ideas*, nº 85-86, pp: 193-219.
- Baqués, Josep (2003). *La Ideología liberal-conservadora: raíces teóricas, definición axiológica y propuestas políticas* (tesis doctoral). Facultad de Derecho, Universidad de Barcelona.
- Baqués, Josep (2006). "La política, el Estado y el sistema político" en Caminal, Miquel, *Manual de ciencia política*, Tecnos, Madrid, pp: 42-66.
- Baqués, Josep (2007). *La teoría de la guerra justa. Una propuesta de sistematización del ius ad bellum*. Aranzadi, Pamplona.
- Barbé, Esther (1987). "El equilibrio de poder en la Teoría de las Relaciones Internacionales" en *Afers Internacionals*; nº 11, pp: 5-17.
- Barbé, Esther (1987b). "El papel del realismo en las relaciones internacionales. La teoría política internacional de Hans J. Morgenthau en *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), nº 37, pp: 149- 176.
- Barbé, Esther (1995). *Relaciones Internacionales*. Tecnos, Madrid.
- Barthélemy, Dominique (2005). *El año mil y la paz de Dios: la Iglesia y la Sociedad feudal*. Universidad de Granada, Granada.
- Basta, Danilo (2004). "La justicia penal en Kant" en *Endoxa: Series Filosóficas*, nº 18, pp: 283-295.
- Batllori, Miquel (1960). *Introducción a Ramón Llull*. Dirección General de Relaciones Culturales; Madrid.
- Bealey, Frank (2003). *Diccionario de Ciencia Política*. Alianza, Madrid.
- Bedau, Hugo Adam (1961). "On civil disobedience" en *Journal of philosophy*, vol. 58, pp: 653-661.
- Bedau, Hugo Adam (1975). *Civil disobedience: Theory and practice*. Pegasus, Indianápolis.

- Bello, Eduardo (2010). "La construcción de la paz: el proyecto del abbé de Saint-Pierre" en *Res pública*, nº 24, pp: 121-135.
- Bengoetxea, Joxerramon y Ugartemendia, Juan Ignacio (1997). "Civil disobedience as constitutional patriotism" en *Legal Studies*, vol. 17, issue 3, pp: 434-447.
- Berlin, Isaiah (1984). *Four essays on liberty*. Oxford University Press, Oxford.
- Bermudo, José Manuel (2001). *Filosofía política. Luces y sombras de la ciudad*. Ediciones del Serbal, Barcelona.
- Bernaldo de Quirós Mateo, José Antonio (2010). "La guerra contra el imperio turco en la *Summa de varones ilustres* de Juan Sedeño (1551)" en *Lemir*, nº 14, pp: 225-230
- Bernstein, Eduard (1975). *Socialismo evolucionista: las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Fontamara, Barcelona.
- Bessa Márquez, Antonio (ed.) (1978). *Diccionario político para occidente*. Vassallo de Mumbert, Madrid.
- Bing, Harold (1971). *Fondement historique et philosophique du pacifismo modern*. Suplement à resistance à la guerre. War Resister' International, Londres.
- Birilés, Fina (2002). "Pluralizar o universal: guerra e paz na obra de Hannah Arendt"; en *MANA: Revista de estudios de Antropología social*, vol 8, nº 1, pp: 93-112.
- Blavatsky, H.P. (1976). *La clave de la teosofía*. Kier, Buenos Aires.
- Blanco Ande, Joaquín (1989-1990). "Análisis y evolución histórica del pacifismo" en *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, nº 75, pp: 43-60.
- Blanco, Emilio (2010). "Apelo a vosotros, príncipes: las exigencias pacifistas de Erasmo" en *Settimana della Poesia Spagnola* (ponencia en la Università di Verona-Istituto Internazionale per l'Opera e la Poesia), marzo, pp: 16-21.
- Bobbio, Norberto (ed.) (1970). *La guerre et ses theories*. Presse Universitaires de France, Paris.
- Bobbio, Norberto (1992 [1979]). *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Gedisa, Barcelona.
- Bobbio, Norberto (edición con Matteucci, Nicola y Pasquino, Gianfranco) (1976). *Diccionario de Política*. Siglo XXI, Madrid.
- Bobbio, Norberto (1995). *Derecha e izquierda: razones y significados de una distinción política*. Taurus, Madrid.
- Bobbio, Norberto (1997a). *L'età dei diritti. Dodici saggi sul tema dei diritti dell'uomo*. Einaudi, Torino.
- Bobbio, Norberto (1997b). "Los derechos humanos y la paz" en *El tercero ausente*, Cátedra (Teorema), Madrid, pp: 120-137.
- Bobbio, Norberto (2009). *Teoría general de la política*. Trotta, Madrid.
- Bonete Perales, Enrique (coord.) (1998). *La política desde la ética*. Proyecto a ediciones, Barcelona.



- Braun, Rafael (1975). "La teoría de la Guerra en Los Elementos of Law de Hobbes" en *Revista latinoamericana de filosofía*, vol I, nº 2, pp: 81- 106.
- Brewer, John D. (2010). *Peace processes: a sociological approach*. Polity Press, Londres.
- Brock, Peter (1968). *Pacifism in United States*. Princeton University press, Princeton.
- Brock, Peter (1970). *Twentieth-century pacifism*. Litton Educational Publishing, New York.
- Brock, Peter (1972). *Pacifism in Europe to 1914*. Princeton University Press, Princeton.
- Brock, Peter (1981). "Gandhi's nonviolence and his war service" en *Peace and Change*, vol. 7, pp: 71-84.
- Brock, Peter (1997). *Breve historia del Pacifismo; desde la época del nuevo testamento hasta la primera guerra mundial*. Ediciones Semilla, México.
- Brock, Peter (1998). *Varieties of pacifism: a survey from antiquity to the outset of twentieth century*. Syracuse University Press, New York.
- Brock-Utne, B. (1997). "Linking the micro and macro in peace and development studies" en Tupin J. Y Kurtz. L.R. *The web of violence: From interpersonal to global*. University of Illinois Press, Chicago.
- Brodie, Bernard (1946). *The absolute weapon*. Harcourt Brace, New York.
- Bronner, Edwin B. y Fraser, David (eds) (1986). *The papers of William Penn*. Philadelphia.
- Brufau Prats, Jaime (1968). *La Actitud metódica de Samuel Pufendorf y la configuración de la "disciplina juris naturalis"*. Instituto de Estudios Políticos; Madrid.
- Brzezinski, Zbigniew (1998). *El gran tablero mundial*. Barcelona, Paidós.
- Buckhardt, Jacob (2004). *La cultura del Renacimiento*. Akal, Madrid.
- Bull, Hedley (1977). *The Anarchical Society: a Study of Order in World Politics*. Columbia University Press, Columbia.
- Bunce, Valerie J., Wolchik, Sharon L. (2011). *Defeating Authoritarian Leaders in Postcommunist Countries*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Buttirini, Emilio (2002). "La pace giusta. Testimoni e maestri fra '800 e '900" en Ameglio, Prieto (2002). *Gandhi y la desobediencia civil*. Plaza y Valdés, México.
- Buzan, Barry (1983). *People, states and fear: the national security problema in international relations*. University of North Carolina Press, Brighton.
- Buzan, Barry (1991). *Introducción a los estudios estratégicos*. Ediciones Ejército, Madrid.
- Buzan, Barry (1998). *Security: a new framework for analysis*. Boulder, Londres.
- Burdeau, Georges (1975). *El Estado*. Seminarios y ediciones, Madrid.
- Burgess, Heidi y Burgess, Guy M. (1997). *Encyclopedia of conflict resolution*. ABC-CLIO, California.

- Burrowes, Robert J (1996). *The strategy of nonviolent Defense: A Gandhian approach*. State University of New York Press, New York.
- Burton, John W. (1962). *Peace theory, the preconditions of disarmament*. Alfred Knopf, New York.
- Burton, John W. (1990). *Conflict: resolution and prevention*. Macmillan, London.
- Cady, Duane (1984). "Backing into pacifism" en *Philosophy and Social Criticism*, vol. 10, nº 3/4, pp: 173-180.
- Cady, Duane (2010). *Form warrism to pacifism*. Tempel University press, Philadelphia.
- Caedel, Martin (1987). *Thinking about peace and war*. Oxford University Press, Oxford.
- Calsamiglia, Albert 1983. "Sobre la justificación de la guerra" en *Sistema*, nº 56, septiembre, pp: 25-61.
- Caminal, Miquel (ed.) (2006). *Manual de Ciencia Política*. Tecnos, Barcelona.
- Campoy Cervera, Ignacio (ed.) (2006). *Desafíos actuales a los derechos humanos: reflexiones sobre el derecho a la paz*. Dykinson, Madrid.
- Camus, Albert (1982). *El hombre rebelde*. Alianza Editorial, Madrid.
- Cansino, Cesar (1999). *La ciencia política de fin de siglo*. Hueraga-Fierro, Murcia.
- Capitini, Aldo (2010 [1967]). *El método de la no violencia*. Pagés Editors y ICIP, Lleida.
- Caprizzi, Antonio (1963). *La difesa del libero arbitrio da Erasmo a Kant*. La nuova Italia, Firenze.
- Carbonell, Miguel y Salazar, Pedro (2005a). *Garantismo: un estudio sobre el pensamiento jurídico de Luigi Ferrajoli*. Trotta, Madrid.
- Carbonell, Miguel (ed.) (2005b). *Democracia y representación: un debate contemporáneo*. Tribunal electoral del poder judicial de la Federación, México.
- Cardona Llorens, Jorge (2007). "La descentralización del sistema colectivo de seguridad de mantenimiento de la paz y seguridad internacionales" en Torroja, Helena (dir.). *Los retos de la seguridad y defensa en el nuevo contexto internacional*, Universitat de Barcelona, Barcelona.
- Carr, E.H. (2004). *La crisis de los veinte años (1919-1939). Una introducción al estudio de las relaciones internacionales*. Catarata, Madrid.
- Carson, Clayborne, (ed.) (1998). *The Autobiography of Martin Luther King, Jr.* Warner Books, New York.
- Carta de las Naciones Unidas y Estatuto de la Corte Internacional de Justicia (1994 [1945]). Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas, New York.
- Casademunt, Alex (ed) (2007). *Per una nova cultura del territori: mobilitzacions i conflictes territorials*. Icaria, Barcelona.
- Casado da Rocha, Antonio (2002). *La desobediencia civil a partir de Thoreau*. Lokoak Liburuak, San Sebastian.

- Casado da Rocha, Antonio (2005). *Thoureau. Biografía esencial*. Acuarela, Madrid.
- Casado da Rocha, Antonio (2010). "Henry D. Thoureau y su revolución apacible" en Fernández Buey, Francisco; Mir, Jordi; Prat, Enric (ed). *Filosofía de la paz*. Icaria, Barcelona, pp: 59-72.
- Castel de Saint-Pierre, Charles-Irénée (Adat de Saint Pierre) (1981 [1713]). *Project pour rendre la paix perpetuelle en Europe*. Garnier, París. (edición de Simone Goyard-Fabre).
- Cejudo Cordoba, Rafael (2007). "Capacidades y libertad. Una aproximación a la teoría de Amartya Sen" en *Revista Internacional de Sociología*, vol. LXV, nº 47, pp: 9-22.
- Chatfield, Charles (1979). *Peace movements in America*. Schocken Books, Oxford.
- Chenowethand, Erica y Gallagher Cunningham, Kathleen (2013). "Understanding nonviolent resistance: An introduction" en *Journal of Peace Research*. May 2013, nº 50, pp: 271-276.
- Chomsky, Noam (1973). *El pacifismo revolucionario*. Siglo XXI, México.
- Cicerón, Marco Tulio (2003 [44 a.C.]). *Sobre los deberes*. Alianza Editorial, Madrid.
- Clausewitz, Carl Von (1968). *On war*. Penguin Books, Londres.
- Clausewitz, Carl Von (1999). *De la Guerra*. Ministerio de Defensa (Secretaría General Técnica), Madrid.
- Collins, John. y Glover, Ross (2003). *Lenguaje colateral*. Páginas de espuma, Madrid.
- Colom, Guillem (2008). *Entre Ares y Atena: El debate sobre la revolución en los asuntos militares*. Instituto Universitario Gutiérrez Mellado (UNED), Madrid.
- Colom, Guillem y Baqués, Josep (2011). *El concepto de revolución militar y su empleo en los Estudios Estratégicos*. Ponencia presentada en el X Congreso de la Asociación Española de Ciencia Política; Grupo de Trabajo 6.1. Estudios Estratégicos en el siglo XXI. Celebrado en Murcia.
- Comte, Auguste (2000 [1844]). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Alianza, Madrid.
- Confucio (1954 [S. V a E.C.]); "Los analectos". en Marín Juan, *Confucio o el humanismo didactizante*. Espasa-Calpe, Buenos Aires.
- Contamine, Philippe (1984). *La guerra en la Edad Media*. Labor; Barcelona; 1984.
- Cordova Vianello, Lorenzo (2005). "Constitucionalismo democrático y orden global en Luigi Ferrajoli en Carbonell, Miguel y Salazar, Pedro. *Garantismo: un estudio sobre el pensamiento jurídico de Luigi Ferrajoli*. Trotta, Madrid, pp: 447-462.
- Cortright, David (2008). *Peace: a history of movements and ideas*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Cortright, David (2010). *Gandhi avui, no violència per a un nova era política*. Pagés Editors i ICIP, Lleida.

- Cossiaga, Francesco (2007). *La correspondencia de Tomás Moro*. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.
- Courmont, Barthélémy (2007). *La guerra: una introducción*. Alianza Editorial, Madrid.
- Coy, Juan José (1987). "Estudio preliminar" en Thoreau, Henry David. *Desobediencia Civil y otros escritos de Thoreau*. Tecnos, Madrid, pp: IX-XXXVII.
- Cranston, Maurice (1970). "Pacifism as an ideology" en Bobbio, Norberto (ed). *La guerre et ses theories. La guerre et ses theories*. Presse Universitaires de France, Paris, pp: 53-59.
- Dahl, Robert (1970). *Análisis político moderno*. Fontanella, Barcelona.
- Curle, Adam (1978). *Conflictividad y pacificación*. Herder, Barcelona.
- Dahl, Robert (2005 [1961]). *Who governs?: Democracy and Power in an American City*. Yale University Press, New Heaven.
- Dahrendorf, Ralf (1969). *Class and class conflict in Industrial society*. Routledge & Kegan Paul, London.
- Darren J. O'Byrne (2003). *The Dimensions of Global Citizenship: Political Identity Beyond the Nation-state*. Frank Cass, Portland.
- David, Charles-Philippe (2008). *La guerra y la paz. Enfoque contemporáneo sobre la seguridad y la estrategia*. Icaria, Barcelona.
- Defrasne, Jean (1983). *Le pacifism*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Dellacampagne, Charles (1999). *Historia de la Filosofía en el siglo XX*. Península, Barcelona.
- Delgado Cabrera, Arturo (2004). "Erasmus de Rotterdam y el pacifismo" en Ozaeta, María Rosario; Popa-Lisenau, Doina; Yllera, Alicia. *Palabras y recuerdos: homenaje a Rosa María Calvet Lora*; Universidad Nacional Española a Distancia, Madrid, pp: 51-54.
- De la Boëtie, Etienne (1986 [1574]). *Discurso sobre la servidumbre voluntaria o el Contra uno*. Tecnos, Barcelona. (edición y traducción a cargo de José María Hernández Rubio).
- De la Boëtie, Etienne (2010 [1974]). *Discurso sobre la servidumbre voluntaria o el Contra uno*; Tecnos; Madrid. (edición bilingüe).
- De Rotterdam, Erasmo (2000 [1500 y 1508]). *Adagios del poder y de la guerra. Teoría del Adagio*". Biblioteca Valenciana, Valencia.
- De Rotterdam, Erasmo (1991[1503]). *Manual del cavaller cristià*. Edicions Proa, Barcelona.
- De Rotterdam, Erasmo (1982 [1511]). *Elogi de la follia*. Edicions 62, Barcelona.
- De Rotterdam, Erasmo (2008 [1513-1515]). *Escritos de crítica religiosa y política*". Tecnos, Madrid.
- De Rotterdam, Erasmo (1985 [1516]). *Educación del príncipe cristiano y Querrela de la paz*. Aguilar, Barcelona.
- De Rotterdam, Erasmo (1986 [1530]). "Utilissima Consultatio de Bello Turcis inferendo. (Consulta sobre si se ha de hacer la guerra a los turcos)" en: *Opera*

- Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*” tomo v-3. Huygens instituut/Brill, Amsterdam.
- De Rotterdam, Erasmo (2012 [1536]). *Discusión sobre el libre albedrío: respuesta a Martín Lutero*. Cuenco de Plata, Buenos Aires.
- Del Arenal, Celestino (1990). *Introducción a las Relaciones Internacionales*. Tecnos, Madrid.
- Deutsch, Morton; Coleman, Peter T. y Marcus, Eric C. (2006). *The handbook of conflict resolution: theory and practice*. Jossey-Bass, San Francisco.
- Diccionario Esencial de la Lengua Española (2006). Real Academia de la Lengua Española. Espasa Calpe, Madrid.
- Díaz, Elías (1975 [1966]). *Estado de Derecho y sociedad democrática*. Edicusa, Madrid.
- Díaz Anabitarte, Aitor (2013). “Hacia una sistematización del pacifismo político” en *Revista Española de Ciencia Política*. nº 31, Marzo, pp: 175-189.
- Díez de Velasco, Manuel (2003). *Las organizaciones Internacionales*. Tecnos, Madrid.
- Díez del Corral, Eulogio (1987). *Historia del pensamiento pacifista y no-violento contemporáneo*. Hogar del Libro, Barcelona.
- Dobson, Andrew (2002). “El Proyecto de una sociedad sostenible en el siglo XXI: el ecologismo político” en Antón Mellón, Joan (ed.). *Las ideas políticas en el siglo XXI*. Ariel Ciencia Política, Barcelona, pp: 147-161.
- Donelan, Michael (1990). *Elements of International Political Theory*. Clarendon Press, Oxford.
- Dooley, Patrick K. (1978). “Thoureau on civil disobedience: from pacifism to violence” en *Journal of thought*, vol. 13, nº 3, julio 1978, pp: 180-187.
- Drake, H. (2000). *Perspectives on a European leaders*. Routledge, Londres.
- Drevet, Camille (1969). *Gandhi, su pensamiento y su acción*. Fontanella: Barcelona.
- Drouet, Joseph (1912). *L'abbé de Saint-Pierre, l'homme et l'ouvre*. Champion, Paris.
- Dworkin, Ronald (1970). “A theory of civil disobedience” en Kiefer, H.E. y Munitz, M.K. (ed.). *Ethics and social justice*. State University of New York Press, New York.
- Dworkin, Ronald (1971). “Law and civil disobedience” en Rachels, James (ed.). *Moral problems. A collection of philosophical Essays*. Harper & Row, New York.
- Dworkin, Ronald (1997). *Los derechos en serio*. Ariel Derecho, Barcelona.
- Dye, T.R. (1992). *Understanding public policy*. Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- Easton, David (1969). *Esquema para el análisis político*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Eggers, Conrad (1970). *Violencia y estructura*. Búsqueda, Buenos Aires.
- Einstein, Albert (1984). *La lucha contra la guerra*. Ediciones la Piqueta, Madrid.

- Einstein, Albert (2000 [1980]). *Mi visión del mundo*. Fabula Tusquets, Barcelona.
- Einstein, Albert y Freud, Sigmund (2008). *Por qué la guerra*. Minúscula, Barcelona.
- Elliot, John Huxtable (1963). *Imperial Spain: 1469-1716*. Edward Arnold, London.
- Estévez Araujo, José Antonio (1995). "Desobediencia civil y representación política (a propósito de la absolución de un insumiso)" en *Jueces para la Democracia*, nº 14 (3).
- Erickson Nepstad, Sharon (2013). *Revoluciones noviolentas. Resistència civil al final del segle XX*. Pagès Editors i ICIP, Barcelona.
- Etxebarria, Xavier (2001). *Enfoques de la desobediencia civil*. Universidad de Deusto, Bilbao.
- Evangelios: Según San Juan y Según San Mateo.
- Falcón y Tella, María José (2000). *La desobediencia civil*. Marcial Pons, Barcelona.
- Ferrajoli, Luigi (1981). "¿A quiénes debe servir la justicia revolucionaria? en *La justicia en la Revolución. Memoria del Seminario Silvio Mayorga. Corte Suprema de Justicia (de Nicaragua)*. Editorial popular de los trabajadores, México.
- Ferrajoli, Luigi (1990). "La guerra y el derecho" en *Jueces para la Democracia. Información y debate*, nº 11, pp: 3-7.
- Ferrajoli, Luigi (1994). "A tutela del reo. La legge del più debole contro la violenza del più forte" en *Il cherchio quadrato*, nº 39 (suplemento de "Il Manifesto"), pp: II y III.
- Ferrajoli, Luigi (1996). "El Estado constitucional de derecho hoy: el modelo y su divergencia de la realidad" en Andrés Ibáñez, Perfecto (ed.). *Corrupción y Estado de derecho. El papel de la jurisdicción*. Trotta, Madrid, pp: 15-29.
- Ferrajoli, Luigi (1998). "Más allá de la soberanía y la ciudadanía: un constitucionalismo global en *Isonomía: Revista de teoría y filosofía del derecho*, nº 9, octubre, pp: 173-184.
- Ferrajoli, Luigi (2000). *Derecho y Razón: Teoría del garantismo penal*. Trotta, Madrid.
- Ferrajoli, Luigi (2004). *Razones jurídicas del pacifismo*. Trotta, Madrid.
- Ferrajoli, Luigi (2005). "Derecho y Democracia en el pensamiento de Norberto Bobbio" en *DOXA: cuadernos de filosofía del derecho*, nº 28, pp: 15-36.
- Ferrajoli, Luigi (2006). *Garantismo: una discusión sobre derecho y democracia*. Trotta, Madrid.
- Ferrajoli, Luigi (2007). *Principia iuris: Teorías del derecho y la democracia* (3 volúmenes). Trotta, Madrid.
- Ferrajoli, Luigi (2008). *Democracia y garantismo*. Trotta, Madrid.
- Ferrajoli, Luigi (2009). *Teoría general de la política*. Trotta, Madrid.

Ferrajoli, Luigi y Senese, Salvatore (1992). "Quattro proposte per la pace" en *Democrazia e diritto*, nº1, enero-marzo, pp: 243-257. (El texto corresponde a la ponencia presentada en el Congreso *L'ONU tra la guerra e la pace*, organizado por la Fundación Internacional Lelio Basso en Roma, 1991.

Fernández Buey, Francisco (ed.) (2010). *Filosofía de la paz*. Icaria, Barcelona.

Fernández Gallardo, Luis (2002 [1962]). *El Humanismo renacentista: de Petrarca a Erasmo*. Arco Libros, Madrid.

Fernández-Valdés Roig Gironella, Joaquín (2010). Prólogo en Tolstoi, Leon. *El reino de Dios está en vosotros*. Kairós, Barcelona.

Flórez Miguel, Cirilo (1998). *La política desde la ética*. Proyecto a ediciones, Barcelona.

Fraga, Ana (1970). *El pensamiento político de Gandhi*. Zero, Madrid.

Fromm, Erich (1970). *Zur theorie un Strategie des Friedens*. Manz-Verlag, Múnich.

Fronsac, Henri. (1961). *No violencia y objeción de conciencia*. Sur, Buenos Aires.

Fukuyama, Francis (1990). "¿El fin de la historia?" en *Claves para la razón práctica*, nº 1, pp: 85-96.

Fukuyama, Francis (1992). *The end of history and the last man*. Free press, New York.92.

Gallagher, Cummingham, Kathleen (2013). "Understanding strategic choice: The determinants of civil war and nonviolent campaign in self-determination disputes" en *Journal of peace research*, v.50, nº: 3; pp: 291-304.

Gallie, W. B. (1980). *Filósofos de la paz y de la guerra*. Fondo de Cultura Económica, México.

Galtung, Johan y Naess, Arne (1955). *Gandhi's politiske etikk*. Tanum, Oslo.

Galtung, Johan (1959). "Pacifism from a sociological point of view" en *The Journal of Conflict Resolution*, vol. 3, nº 1, pp: 67-84.

Galtung, Johan (1968). "Peace" en *Encyclopedia of the Social Sciences*, Macmillan, New York, pp: 29-46.

Galtung, Johan (1969). "Violence, Peace and Peace Research" en *Journal of Peace Research*, vol. 6, nº 3, pp: 167-197.

Galtung, Johan (1975). *Peace: research, education, action. Essays in peace research*. Christian Ejlertsen, Copenhagen.

Galtung, Johan (1976). *Comunidad europea: una superpotencia en marcha*. Nueva vision, Buenos Aires.

Galtung, Johan (1977). *Methodology and Ideology*. Eklertsen, Copenhagen.

Galtung, Johan (1978a). *Peace and social structure. Essays in peace research*. Ejlertsen, Copenhagen.

Galtung, Johan (1978b). *Hacia la independencia e interdependencia global: reflexiones sobre un nuevo orden internacional y la cooperación norte-sur*. Books Ends, Canadá.

- Galtung, Johan (1978-1988). *Essays in peace research* (6 volúmenes). Christian Ejlertsen, Copenhagen.
- Galtung, Johan (1981). *The true worlds*. The free press, New York.
- Galtung, Johan (1983). "Report from preparatory committee of experts" en *Proposals on promotion of peace and conflict research in Denmark*", noviembre, Copenhagen.
- Galtung, Johan (1984a). *From disarmament to transarmament. Evolving trends in study of disarmament and security*. 4A, Berghofstiftung Winklerstr.
- Galtung, Johan (1984b). "Transarmament: from Offensive to defensive defense" en *Journal of Peace Research*; vol.: 21, nº 2, pp: 127-139.
- Galtung, Johan (1984c). *¿Hay alternativas! 4 Caminos hacia la paz y la seguridad*. Tecnos, Madrid.
- Galtung, Johan (1985). *Sobre la paz*. Editorial Fontamara, Barcelona.
- Galtung, Johan (2003 [1989]). *Violencia Cultural*. Documentos Red Gernika Gogoratuz - Gernika Gogoratuz, Gernika.
- Galtung, Johan (1995). *Investigaciones teóricas: sociedad y cultura contemporáneas*. Tecnos, Madrid.
- Galtung, Johan (1990). "Cultural violence" en *Journal of Peace Research*, nº: vol. 27, nº 3, pp: 291-305.
- Galtung, Johan (2000). "Alternative models for global democracy" en Holden, Barry. *Global democracy: key debates*, Taylor & Francis Group, New York, pp: 144-162.
- Galtung, Johan (2003 [1996]). *Paz por medios pacíficos: paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Gernika Gogoratuz, Bilbao.
- Galtung, Johan (1998). *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Gernika Gogoratuz, Bilbao.
- Galtung, Johan (2008). *Juan sin tierra. Autobiografía de Johan Galtung*. ED M&S Editores, México.
- Gandhi, M. K. (1922). *Ethical religion*. Ganesas, Madras.
- Gandhi, M. K. (1930). *La joven india*. Aguilar, Madrid.
- Gandhi, M. K. (1938). *Hinj swaraj*. Navajivan, Ahmedabad.
- Gandhi, M. K. (2002 [1941]). "Programa constructivo de la india" en Ameglio, Prieto. *Gandhi y la desobediencia civil*. Plaza y Valdes, Mexico.
- Gandhi, M. K. (1948). *Autobiography or the story of my experiments with the Truth*. Navajivan Publishing House, Ahmedabad.
- Gandhi, M. K. (1949). *For pacifist*. Bharatan Kumarappa, New York.
- Gandhi, M. K. (1960). *Discourses on the Gita*. Navajivan, Ahmedabad.
- Gandhi, M. K. (1961). *Nonviolent resistance (Satyagraha)*. Bharatan Kumarappa, New York.



- Gandhi, M. K. (1962). *The science of satyagraha*. Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay.
- Gandhi, M. K. (1972). *Teoria e practica della non-violenza*. Einaudi, Torino.
- Gandhi, M. K. (1973). *Mi socialismo*. Pléyade, Buenos Aires.
- Gandhi, M. K. (1999 [1973]). *Todos los hombres son hermanos*. Ediciones sígueme, Salamanca.
- Gandhi, M. K. (1977). *Hacia un socialismo no violento*. Pléyade, Buenos Aires.
- Gandhi, M. K. (1983). *La no violencia en la pau y en la guerra* (escritos publicados en el diario *Young India*). Ahimsa, Barcelona.
- Garbr, Klaus (1990). "L'humanisme europeén et l'utopie pacifiste: essai de reconstitution historique" en Chomarot, Jaques. *Actes du Colloque international Erasme*. Tours, París.
- García Manrique; Ricardo (2006). "No hay guerras justas" en Campoy Cervera, Ignacio (ed.). *Desafíos actuales a los derechos humanos: reflexiones sobre el derecho a la guerra*. Dykinson, Madrid.
- García-Borron Moral, Juan Carlos (1956). *Séneca y los estoicos: una contribución al estudio del senequismo* (tesis doctoral). Centro Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Barcelona.
- García Pascual, Cristina (1999). "Orden jurídico cosmopolita y Estado mundial en Hans Kelsen" en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho* (Universitat de Valencia), nº 2, pp: 1-9.
- Gascón Abellán, Marina (2001). "La teoría general de garantismo. A propósito de la obra de L. Ferrajoli *Derecho y razón en Jurídica. Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana*. Nº 31, pp: 195-213.
- Giddens, Anthony (2010). *Sociología*. Alianza Editorial, Madrid.
- Gillespie, Alexander (2011). *A history of the laws of war*. Hart, Oxford.
- Giner, Salvador (ed.) (1998). *Diccionario de Sociología*. Alianza Editorial, Madrid.
- Giner, Salvador (1999). *Historia del Pensamiento Social*. Ariel, Barcelona.
- Gobry, Ivan (1959). *San Francisco de Asís y el espíritu franciscano*. Aguilar, Madrid.
- Gómez, Daniel, Ñaco, Toni y Principal, Jordi (2012). *Guerra, política i construcció de pau: reflexions i directrius practiques a partir de l'estudi de l'Antiguitat*, Policy Papers ICIP, Barcelona.
- González Ibán, R. y Ahijado Quintillán, M. (2000). *Unión política europea. ¿Laberinto, puzzle o mosaico?*. Pirámide, Madrid.
- Goodwin, Bárbara (1997). *El uso de las ideas políticas*. Península, Madrid.
- Gordillo, José Luis (1990). "Sobre la vigencia del pacifismo antimilitarista" en *Mientras Tanto*, nº 43, pp: 27-42.
- Gordillo, José Luis (2004). "La estaca verde de León Tolstoi" en Prat Enric (ed) *Pensamiento Pacifista*. Icaria, Barcelona, pp: 33-56.

Goyard-Fabre, Simone (1981). "Presentación y estudio preliminar" en Saint-Pierre, Abbé de. *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*. Editions Garnieer, París, pp: 5-89.

Goyard Fabre, Simone (1998). "L'optimisme juridique de l'Abbé de Saint-Pierre" en Ferrari J. (ed). *L'année de 1796. Sur la paix perpétuelle: de Leibniz aux héritiers de Kant*. Vrin, París, pp: 10-13.

Grasa, Rafael, (1990). *La objetividad de las ciencias sociales: investigación para la paz y relaciones internacionales* (tesis doctoral). Facultad de Filosofía; Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura; Universidad de Barcelona.

Grasa, Rafael (1994). "Recordar para vivir. Memoria de E.P. Thomson como luchador por la paz, la justicia y el socialismo" en *Mientras Tanto*, nº: 58. (julio), pp: 93-102.

Grasa, Rafael (2010). *Cinquanta anys d'evolució de l'investigació per la pau: tendències i propostes per observar, investigar i actuar*. Generalitat de Catalunya, Departament d'Interior, Relacions Institucionals i Participació. Oficina de Promoció de la Pau i els Drets Humans, Barcelona.

Grasser, Hans-Peter (1993). "International Humanitarian Law: an introduction" en Haug Hans (ed.). *Humanity for all: the International Red Cross and Red Crescent Movement*. Paul Hapt Publishers, Berna, pp:

Grau, Elena (2004). "Sentada en mi lado del abismo; Sobre tres guineas de Virginia Woolf" en Prat, Enric (ed). *Pensamiento Pacifista*: Icaria, Barcelona, pp: 87-100.

Griffin, John (1936). *Alternative to rearmament*. MacMillan, London.

Grocio, Hugo (1925 [1625]). *El derecho de la guerra y de la paz*. Editorial Reus, Madrid.

Habermas, Jürgen (1988). *Ensayos políticos*. Ediciones península, Barcelona.

Habermas, Jürgen (1992). *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Paidó, Barcelona.

Habermas, Jürgen (1992b). *La constelación postnacional, ensayos políticos*. Paidós, Barcelona.

Habermas, Jürgen (1997). "La idea kantiana de Paz Perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años" en *Isegoria*, nº 16, pp: 61-90.

Habermas, Jürgen (1997b). *Más allá del Estado Nacional*. Trotta: estructuras y procesos, Madrid.

Habermas, Jürgen (2001). *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus, Madrid.

Hamilton, Madison y Jay (1957 [1787]). *El federalista*. Fondo de Cultura Económica, México.

Handel, Michael I. (1986). *Claussewitz and modern strategy*. Frank Class Publishers, Londres.

Harto de Vera, Fernando (2005). *Ciencia política y teoría política contemporáneas: una relación problemática*. Trotta, Madrid.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1988 [1921]). "Filosofía del derecho" en *Principios de filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Edhasa, Barcelona.

- Held, David (2002). *La Democracia y el orden global : del estado moderno al gobierno cosmopolita*. Paidós: estado y sociedad, Barcelona.
- Heller, Agnes y Feher, Ferenc (1985). *Sobre el pacifismo*. Editorial Pablo Iglesias, Madrid.
- Helvey, Robert L. (2004). *Sobre el conflicto noviolento estratégico: entendiendo sus principios básicos*. Albert Einstein Institution, Boston.
- Heráclito (1983 [502 a.E:C]). *Fragmentos*. Ediciones Orbis, Barcelona.
- Herr, William A. (1974). "Thoureaux: a civil disobedient?" en *Ethics*, vol 85, nº 1 (octubre), pp: 87-89.
- Hilb, Claudia; (2000). "El republicanismo de Maquiavelo" en Várgany, Tomás. *Fortuna y Virtud en la República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo* Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, pp: 127-147.
- Hipona, San Agustín De (1958 [426]). "La ciudad de Dios" en *Obras de San Agustín* (Tomo XVI). Editorial BAC, Madrid.
- Hitler, Adolf (1953). *Conversaciones sobre la guerra* (2 volúmenes: 1941-1942 y 1942-1944). Luis de Caralt Editor, Barcelona.
- Hitler, Adolf (1974 [1925]). *Mein Kampf*. Petronio, Barcelona.
- Hobbes, Thomas (1969 [1650]). *Elements of law, natural and politics*. Barnes & Noble, New York.
- Hobbes, Thomas (2008 [1651]). *Leviatán*. Editora Nacional, Madrid.
- Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo XX*. Crítica, Barcelona.
- Hocker, Joyce (1978). *Interpersonal conflict*. Wm C. Brown, Iowa.
- Holden, Barry (2000). *Global democracy: key debates*, Taylor & Francis Group, New York.
- Holmes, Robert L. y Gan Barry L. (2005). *Nonviolence in theory and practice*. Waveland Press, Illinois.
- Howar, Michael (1975). *War in European History*. Oxford University Press, Oxford.
- Ilić, Vladimir (2000). *The Popular Movement OTPOR - Between Europe and Re-traditionalization*. Policy Documentation Center. Word document.
- Ilivitsky, Matías Esteban (2011). "La desobediencia civil: aportes de Bobbio, Habermas y Arendt" en *CONfines*; vol 7, nº 13, pp: 15-47.
- Jiménez Bautista, Francisco (2011). *Racionalidad pacífica. Una introducción a los estudios para la paz*. Dykinson, Madrid.
- Jordán, Javier (ed.). *Terrorismo sin fronteras: actores escenarios y respuestas en un mundo global*. Aranzadi, Zizur Menor.
- Jordán, Javier (ed.). *Manual de estudios estratégicos y seguridad internacional*. Plaza y Valdés: México.
- Johnson, James Turner (1981). *Just war tradition and the restraint of war*. Princeton University Press, New Jersey.

- Johnson, James Turner (1984). *Can modern war be just?*. Publication Yale University, Yale.
- Jones, Rufus M. (1946). *La fe y la experiencia de los cuáqueros*. Casa Unida de Publicaciones, México.
- Kaplan, Abraham y Laswell, Harold D. (1952). "Power and Society: A Framework for Political Inquiry en *American Political Science Review*, vol 46, nº 1, pp: 230-234.
- Kelly, Petra (1984). *Lucha por la esperanza: sin violencia hacia un futuro verde*. Debate, Madrid.
- Kant, Immanuel (1987 [1785]). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre la Filosofía de la Historia*. Tecnos, Madrid.
- Kant, Immanuel (1989 [1797]). *La metafísica de las costumbres*. Tecnos, Madrid.
- Kant, Immanuel (1991 [1795]). *Sobre la paz perpetua*. Tecnos, Madrid.
- Kant, Immanuel (2005 [1793]). *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Cátedra, Madrid.
- Kautsky, Karl (1975). *La Doctrina socialista: Bernstein y la socialdemocracia alemana*. Fontamara, Barcelona.
- Kelsen, Hans (1946). *La paz por medio del derecho*. Losada, Buenos Aires.
- Kelsen, Hans (1986 [1942]). *Derecho y paz en las relaciones internacionales*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Kelsen, Hans (2000 [1950]). *The law of the United Nations*. London Institute of World affairs, New Jersey.
- Kershner, Howard Eldred (2011). *La labor asistencial de los cuáqueros durante la Guerra Civil española y la posguerra : España y Francia, 1936-1941*. Siddharth Mehta, Madrid.
- King, Martin Luther (1963). *Los viajeros de la libertad*. Fontanella, Barcelona.
- King, Martin Luther (1973). *El clarín de la conciencia*. Aymá, Barcelona.
- King, Martin Luther (2005). "Letter from Birmingham Jail" en Holmes, Robert L. y Gan Barry L. *Nonviolence in theory and practice*. Waveland Press, Illinois, pp: 101-119.
- Kip Kosek, Joseph (2005). "Richard Gregg, Mohandas Gandhi, and the Strategy of Nonviolence" en *The Journal of American History*, vol. 91, nº 4, pp: 1318-1348.
- Korhonen, Pekka (1990). "The geometry of power. Johan's Galtungs Conception of power en *Tampere peace research institute (research reports)*, nº 38.
- Kramer, Samuel Noah (1958). *La historia empieza en Sumer*. Ayma, Barcelona.
- Kranenburg, R. (1941). *Teoría política*. Fondo de Cultura Económica, Mexico.
- Krippendorff, Ekkehart (1973). "Peace research and the industrial revolutions" en *Journal of peace research*, vol. X, nº 3-4, pp: 185-201.

- Kumar Bose, Nirmal (1948). *Selections from Gandhi*. Navajivan Publishing House, Ahmedabad.
- Kurlansky, Mark (2012). *Noviolència. Història d'una idea perillosa*. Pagès Editors ICIP, Barcelona.
- Kurtz, Lester (ed) (2008). *Encyclopedia of violence, peace and conflict*. Elsevier, San Diego.
- Lagos Matus, Gustavo (1983). *La no violencia. teoría y práctica*. Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales, Santiago de Chile.
- Lanza Del Vasto, Giuseppe (1958 [1954]). *Vinoba o la nueva peregrinación*. Sur, Buenos Aires.
- Del Vasto, Lanza (1997 [1943]). *Peregrinación a las fuentes*. Seix Barral, Barcelona.
- Laver, Michael y Garry, John (2000). "Estimating policy positions from Political Texts" en *American Journal of Political Science*. vol. 44. Nº. 2, pp: 619-634.
- Lederach, Jean Paul (2000). *El abecé de la paz y los conflictos*. Catarata; Madrid.
- Locke, John (1990 [1689]). *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Alianza, Madrid.
- López Martínez, Mario (ed.) (2004). *Enciclopedia de Paz y Conflictos: Edición especial*. Editorial Universidad de Granada, Granada.
- Llorenç, Vidal (1971). *Fundamentos de una pedagogía de la no violencia y la paz*. Marfil, Alcoi.
- Lijphart, Arendt (1971). "Comparative politics and the comparative method" en *American Political Science Review*, vol. 65, nº 3, pp 682-693.
- Maistre, Joseph de (1966 [1821]). *Las veladas de San Petersburgo o Coloquios sobre el gobierno temporal de la providencia*. Espasa-Calpe, Madrid.
- Maiz, Ramon (2001). *Teorías políticas contemporáneas*. Tirant lo Blanc, Valencia.
- Maquiavelo, Niccolò (1967 [1513]). *El príncipe*. Sopena, Buenos Aires.
- Maquiavelo, Niccolò (2008 [1520]). *Del arte de la guerra*. Tecnos, Madrid.
- Marcusse, Herbert (1968). *One dimensional man*. Sphere, Londres.
- Martínez Guzmán, Vicent (2001). *Filosofía para hacer las paces*. Icaria, Barcelona.
- Marsh, David y Stoker, Gerry (1995). *Teoría y métodos de la ciencia política*, Alianza, Madrid.
- Marshall, T.H. (1952). *Citizenship and Social Class*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Marinetti, Filippo Tommaso (1981). *Marinetti e il futurismo*". Mondadori, Milano.
- Markovitch, Milan. I. (1928) *Tolstoi et Gandhi*. Champion, Paris.
- Masiá Espín, Elvira (1994). *L'educació per la Pau: una introducció*. Claret, Barcelona.

- McCarthy, Ronald M. y Sharp, Gene (1997). *Nonviolent action. A research guide*. Garland Publishing, New York..
- McKinnon, Catriona (2012). *Issues in political theory*. Oxford University Press, Oxford.
- Menendez Pelayo, Marcelino (1978). *Historia de los heterodoxos españoles*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Mesa Hernandez, Pedro (2008). "Encrucijada política: Kant entre el liberalismo y el republicanismo" en *Claves del pensamiento político*, vol. 2, nº 3; pp: 65-75.
- Michels, Robert (1969 [1915]), *Los Partidos políticos: un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Mistry, Dinshaw (2008). "Arms Control" en Kurtz, Lester. *Encyclopedia of violence, peace and conflict*. Elsevier, San Diego, pp: 86-99.
- Molina Rabadán, D. (2005). "La revolución en los asuntos militares (RMA) en el contexto de la era de la información" en *Ámbitos: revista de estudios de ciencias sociales y humanidades*, nº 14, pp: .
- Morán García, M. J. (1983). *La paz y el pacifismo*. Seminario Cívico-Militar, Madrid.
- Morgan, Patrick. M. (1983). *Deterrence. A Conceptual Analysis*. Sage, Beverly Hills.
- Morgenthau, Hans J (1963). *La lucha por el poder y por la paz*. Editorial Sudamérica, Buenos Aires.
- Morgenthau, Hans J. (1978). *Politics among nations. The struggle for power and peace*. Alfred A. Knof, New York.1978.
- Morris, Desmond (2002). *Peopewatching: The Desmond Morris Guide to Body Language*. Random House, Londres.
- Muguerza, Javier (1989). *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid.
- Muñoz, Francisco A. (2000). "El poder pacifista" en *Primeras jornadas de Investigación para la paz*. Universidad Autónoma de Barcelona, Asociación Española de Investigación para la paz.
- Muñoz, Francisco A. (ed) (2001). *La paz imperfecta*. Eirene, Granada; 2001.
- Muñoz, Francisco A. (2004). *Manual de paz y conflictos*. Universidad de Granada, Granada.
- Muñoz, Francisco A. (2004). "Paz imperfecta". en: López Martínez, Mario (ed), *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Editorial Universidad de Granada, Granada, pp: 898-900.
- Murphy, Andrew R. (2002). *The political writings of William Penn*. Liberty Foundation, Indianapolis.
- Murphy, Jeffrie G. (1971). *Civil disobedience and violence*. Wadsworth Publishing Company Inc., California.
- Murray, Williamson (1997). "Thinking about revolutions in Military Affairs" en *Joint Force Quarterly*, vol.16 (verano), pp: 69-76.

- Nagel, Thomas (1972). "War and massacre" en *Phylosophy & Public Affairs*, vol.1, pp: 123-144.
- Naidu, M.V. (2006). "Gandhi, the state and the nonviolence" en *Peace Research; The Canadian Journal of Peace Studies*, vol. 38, nº 2 (noviembre), número monográfico.
- Nickalls, John L. (1952). *The journal of George Fox*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Nikolayenko, Olena (2013). "Origins of the movement's strategy: The case of the Serbian youth movement OTPOR" en *International Political Science Review*; vol. 34, nº 2, pp: 140-158.
- Oakeshott, Michael (1984). "Michael Oakeshott: political education" en M.Sandel (ed), *Liberalism and its critics*, Basil Blackwell, Oxford, pp: 219-238.
- Ormazabal, Sabino (2010). *500 ejemplos de no violencia*. Bide Helburu Taldea; Fundación Manu Robles-Aranguir Institutua, Bilbo.
- Ortega, Pere y Pozo, Alejandro (2005). *No violencia y transformación social*. Icaria, Barcelona.
- Paige, Glenn D. (2012). *No matar es posible. Hacia una nueva ciencia política global*. Publicaciones Universitat Jaume I, Castelló.
- Paine, Thomas (1984). *Derechos del hombre: respuesta al ataque realizado por el Sr. Burke contra la Revolución francesa*. Alianza, Madrid.
- Palat, Barthélemy Edmond (1998). *La philosophie de la guerre, d'après Clausewitz*. Económica, Paris.
- Parekh, Bhikhu (1989). *Gandhi's political philosophy. A critical examination*. Macmillan Academic and profesional, Hong Kong.
- Parsons, Wayne (1997). *Public policy: an introduction to the theory and practice of policy analysis*. Edward Elgar Publishing, UK.
- Pavlović, Marko. (2000). *OTPOR se ne zaustavlja* (OTPOR en marcha), Politika, 11 de Octubre.
- Pech, Bruce (1975). "Radical disobedience and its justification" en Bedau, Hugo Adam. *Civil disobedience: Theory and practice*. Pegasus (A división of the bobbs-merrill Company inc.), Indianapolis, pp: 263-268.
- Penn, William (1993 [1693]). *The peace of Europe, the fruits of solitude and other writings*. Everyman's Library, Pennsylvania.
- Pérez, José Antonio (1994). *Manual práctico para la desobediencia civil*. Pamiela, Pamplona.
- Pérez Herranz, Matilde (2014). *La lógica de la fuerza y la legitimidad de la acción: Un estudio multidimensional y discursivo de los debates del Consejo de Seguridad en la guerra de Irak de 2003*. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- Petitt, Philipp (2009 [1997]). *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Paidós Estado y Sociedad, Barcelona.
- Peña, José Antonio (2012). "Políticas públicas nacionales de defensa" en Jordán, Javier. *Manual de estudios estratégico y seguridad internacional*, Plaza y Valdes, Mexico, pp: 239-264.

Pictet, Jean S. (1952). *Comentary on the Geneva Convention for the amelioration of the condition of the wounded and sick in armed forces in the field*. CICR: International Committee of the Red Cross, Ginebra.

Pictet, Jean S. (1958-1960)]. *The Geneva Conventions of 12 August 1949*, CICR: International Committee of the Red Cross, Ginebra.

Pieper, Christopher (2008). "Peace, Definitions and concepts" en Kurtz, Lester (ed.). *Encyclopedia of violence, peace and conflict*. Elsevier, San Diego, pp: 1548-1557.

Pisarello, Gerardo (2005). "Guerra y derecho: el pacifismo jurídico de Luigi Ferrajoli" en Carbonell, Miguel y Salazar, Pedro (eds.). *Garantismo: un estudio sobre el pensamiento jurídico de Luigi Ferrajoli*. Trotta, Madrid, pp: 481-492.

Plamenatz, John (1974). "La utilidad de la teoría política" en Quinton, Anthony. *Filosofía política*. Fondo de Cultura Económica, México, pp: 34-52.

Platón (1999 [380 a E.C.]). *La república*. Alianza, Madrid.

Polese, Abel and Ó Beacháin, Donnacha (2011). "The Color Revolution Virus and Authoritarian Antidotes: Political Protest and Regime Counterattacks in Post-Communist Spaces" en *Demokratizatsiya*, vol. 19, nº 2, pp. 111-132.

Pons Ràfols, Xavier (2009). "Les Nacions Unides: balanç i perspectives. Propòsits, principis i virtualitat d'adaptació" en Saura Estapà, Jaume (ed.). *Nacions Unides: un model en qüestió*. Documentos CIDOB, Barcelona, pp: 4-8.

Popovic, Srdja, Milivojevic, Andrej, Djinovic, Slobodan (2006). *Lucha Noviolenta. Los 50 Puntos Cruciales. Un enfoque estratégico con tácticas cotidianas*. Centro para la Acción y la Estrategia No Violenta Aplicadas (CANVAS), Belgrado.

Popper, Karl (2002). *La miseria del historicismo*. Alianza, Madrid.

Power, Paul F. (1969). "Gandhi's political ethics" en *Worldview*. Paper submitted to UNESCO's Symposium on Gandhi's humanism. Paris, Diciembre, pp 10-11.

Prabhu, R.K. y Rao, U.R. (1960). *The mind of Mahatma Gandhi*. Oxford University Press, London.

Prabhu, R.K. (1961). *Democracy: real and deceptive*. Navajivan, Ahmedabad.

Prat, Enric (ed.) (2004). *El pensamiento pacifista*. Icaria, Barcelona.

Prat Enric, (ed.) (2007). *El moviment per la pau a Catalunya: passat, present i futur*. Generalitat de Catalunya, Departament d'Interior, Relacions Institucionals i Participació. Oficina de Promoció de la Pau i els Drets Humans, (Universitat Autònoma de Barcelona -Servei de Publicacions); Bellaterra.

Puig de la Bellacasa, Ramón (2003). "Teoría y crítica de la política en los adagios del poder y de la Guerra de Erasmo de Rotterdam" en Grau Codina, Ferran (ed). *La universitat de València i l'Humanisme: Studia Humanitatis i renovació cultural a Europa i al Nou Món*. Edicions de la Universitat de València, València, pp: 555-566.

Pufendorf, Samuel von (1967 [1759]). *De jure nature et Gentium*. Minerva Editions, Frankfurt.

Quinton, Anthony (1974). *Filosofía política*. Fondo de Cultura Económica, México.

Rapoport, Anatol (1968). "Introduction" en Clausewitz, Carl Von, , pp: 11-80.



- Rapoport, Anatol (1992). *Peace, an idea whose time has come*. University of Michigan Press, Michigan.
- Rasimelli, Giampero (1995). "Pacifismo y no violencia como proyecto de democracia radical" en *Mientras Tanto*, nº 62, pp:
- Rauschning, Herman (1939). *Hitler Speaks: A Series of Political Conversations with Adolf Hitler on his real aims*". Thornton Butterworth, Berlin.
- Rawls, John (1986). *La justicia como equidad*. Tecnos, Madrid.
- Rawls, John (1995 [1971]). *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- Rawls, John (2001). *El derecho de gentes*. Paidós: Estado y Sociedad, Barcelona.
- Remiro Brotón, Antonio (2003). "Guerras del nuevo orden: Irak, la agresión de los democráticos señores" en *Curso de Derecho Internacional y Relaciones Internacionales de Victoria-Gasteiz 2003*. Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao, pp:
- Reyna, José Antonio (1985). *Gandhi y la no violencia*. Monte Ávila Editores, Caracas.
- Rivero Rodríguez, Angel (2008). "Liberalismo radical (de Paine a Rawls)" en *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*, Antón Mellón, Joan. Ariel, Barcelona, pp: 63-78.
- Rimmel, Erika (1999). "Erasmus" en *Encyclopedia of the Renaissance*; Charles Scribner's Son. 2, Nueva York, pp: 284-290.
- Rimmel, Erika (ed.) (2003 [1990]). *The Erasmus Reader*. University of Toronto Press, Toronto.
- Robert, Elias y Turpin, Jennifer (1994). *Rethinking peace*. Lynne Rienner, Londres.
- Rodríguez-Aguilera de Prat, Cesáreo (2011). *Problemas políticos y conflictos mundiales a principios del siglo XXI*. ANUE, Barcelona.
- Rodríguez, Angélica (2011). "Las revoluciones de color: una descripción de las estrategias de acción implementadas por los movimientos sociales exitosos" en *Revista Española de Ciencia Política*, nº 26, pp: 127-146.
- Rodríguez, Angélica y Díaz Anabitarte, Aitor (2014). *Revoluciones de Colores, no violencia y movimientos sociales: el caso de OTPOR*. Revista CIDOB Afers Internacionals, nº 105, pp: 89-116.
- Rodrigo Hernández, Angel J. (2009). "L'evolució del sistema de seguretat col·lectiva en la postguerra freda. La contribució de les Nacions Unides al manteniment de la pau i la seguretat internacionals" en Saura Estapà, Jaume (ed.). *Nacions Unides: un model en qüestió*. Documentos CIDOB, Barcelona, pp: 15-21.
- Roiz, Javier (1998). "La teoría política de Sheldon Wolin" en *Revista de Estudios Políticos*, nº 101, pp: 45-74.
- Rojas Sánchez, Gonzalo (1983). "La no violencia. Teoría y práctica de Gustavo Lagos Matus" en *Revista Chilena de Derecho*, vol.10, nº 3, pp: 865-872.
- Roldán, Concha (1996). "Los prolegómenos del proyecto kantiano sobre la paz perpetua" en Aramayo Rodríguez, Roberto (ed.). *La paz y el ideal cosmopolita*

de la ilustración. A propósito del bicentenario de *Hacia la paz perpetua de Kant*. Tecnos, Madrid, pp: 125-155.

Rollan, Romain (2010). *Mahatma Gandhi*. Angle Editorial, Barcelona.

Romia i Agustí, Carme (2004). "Henry D. Thoreau o el derecho a la desobediencia" en Prat, Enric (ed.). *El pensamiento pacifista*. Icaria, Barcelona, pp: 13-32.

Rosenberg, Tina (2011). "Revolution U: What Egypt learned from the students who overthrew Milosevic" en *Foreign Policy* (16 febrero 2011) (acceso en línea).

Rosenblum, Nancy L. (1981). "Thoreau's militant conscience" en *Political Theory*. vol. 9, nº 1, pp: 81-110.

Rousseau, Jean Jaques (1826 [1762]). *Émile*. Chez Emler frères, París.

Rousseau, Jean Jaques (1929 [1762]). *El contrato social*. Espasa-Calpe, Madrid.

Rousseau, Jean Jaques (1982 [1758 y 1768 respectivamente]). "Jugement sur la paix perpétuelle" y "Extrait du project de paix perpétuelle de M. l'Abbé de Saint-Pierre" en Truyol y Serra, Antonio. *Escritos sobre la guerra y la paz*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, pp: 37-49.

Ruiz Miguel, Alfonso (1984). "Por una filosofía de la Paz"; en *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, nº 58; pp: 133-142.

Ruiz Miguel, Alfonso (1988). *La justicia de la guerra y de la paz*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

Ruiz Miguel, Alfonso (1994). "Pacifismo, guerra justa y legítima defensa"; en *Derechos y libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, nº 3, pp: 341-362.

Ruiz Miguel, Alfonso (2006). "La guerra entre la política, el derecho y la justicia" en Campoy Cervera, Ignacio (ed.). *Desafíos actuales a los derechos humanos: reflexiones sobre el derecho a la guerra*. Dykinson, Madrid, pp:

Ruiz Saldaña, Roberto (2011). *El itinerario intelectual y político de Luigi Ferrajoli* (tesis doctoral). Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las casas", Getafe.

Russell, Bertrand (1991). *Autobiography*. Edhasa, Barcelona.

Ruys, Tom (2010). *Armed attack, and Article 51 of the UN charter: evolutions in customary law and practice*. Cambridge University Press, Cambridge.

Sabine, George H. (1939). "What is political theory?" en *Journal of Politics*, vol1, nº 1, pp: 1-16.

Sacristán, Manuel (1982). "Trompetas y tambores" en *Mientras Tanto*, nº 11, pp:

Sacristán, Manuel (1987). *Pacifismo, ecología y política alternativa*. Icaria, Barcelona.

Salomón, Mónica (2001). "El debate sobre la paz democrática. Una aproximación crítica" en *Revista de Estudios Políticos*, nº 113, pp:

Sánchez Cano, Javier (1999). *El debate sobre el concepto de seguridad (1980-1997)*. ICPS (working papers), Barcelona.

- Sánchez Capdequí, Celso (2003). "El imaginario moderno: el mito del mercado pacificador" en *Papers*, nº 71, pp:
- Santiago Juárez, Rodrigo (2014). "La ciudadanía cosmopolita y el derecho de gentes de Rawls" en *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política*, vol. 5, nº 1, pp 59-79.
- Sartori, Giovanni (2005). "¿Hacia dónde va la ciencia política?" en *Revista Española de Ciencia Política*, nº 12, pp:
- Saura Estapà, Jaume (ed.) (2009). *Nacions Unides: un model en qüestió*. Documentos CIDOB, Barcelona.
- Scheler, Max (1953). *L'ideé de paix et le pacifism*. Aubier, Paris.
- Schmitt, Carl (1991). *El Concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Alianza, Madrid.
- Schock, Kurt (2013). "The practice and study of civil resistance" en *Journal of Peace Research*, nº 50, pp: 277-290.
- Sciolino, Elaine (1991). *The Outlaw State: Saddam Hussein's Quest for Power and the War in the Gulf*. John Wiley & Sons, New York.
- Sen, Amartya (1982). "Liberty as Control: an appraisal" en *Journal of Midwest Studies in Philosophy*, nº 7, pp. 207-221.
- Sen, Amartya (1999). "La democracia como valor universal"; en *Journal of Democracy*, vol. 10, nº 3, pp. 3-17.
- Servante, Alain y Puig de la Bellacasa, Ramón (2005). *L'empire ottoman dans l'Europe de la Renaissance*. Leuvene University Press, Leuven.
- Shahani, Ranjee (1970). *Ghandi: revolución sin violencia*. Pomaire, Santiago de Chile.
- Sharp, Gene (1959). "The meanings of nonviolence: a typology" (revised) en *The journal of Conflict resolution*", nº 1, pp: 41-66.
- Sharp, Gene (1979). *Gandhi as a political strategist*. Portisher Sargent, Boston.
- Sharp, Gene (1980). *Social power and political freedom*. Porter Sargent Publishers, Boston.
- Sharp, Gene (1985). *National security trough civilian-based defense*. Association for Transarmament Studies, Nebraska.
- Sharp, Gene (1986a). *El poder de la fe*. Albert Einstein Institution, Boston.
- Sharp, Gene (1986b). *El rol del poder en la lucha noviolenta*. Albert Einstein Institution, Boston.
- Sharp, Gene (1988). *La lucha política noviolenta*. Ediciones Chile América (CESOC), Santiago de Chile.
- Sharp, Gene (1990). *Civilian-based defense; a post military weapons system*. Princeton University Press, New Jersey.
- Sharp, Gene (1991). *La relevancia de Gandhi en el mundo moderno*. Colección Lucha Lucha Cívica (Centro de Estudios para la Opinión Nacional, Miami).

- Sharp, Gene (1993). *L'abolition de la guerre, un but réaliste*. Albert Einstein Institution, New York.
- Sharp, Gene (2003a). *There are realistic alternatives*. Albert Einstein Institution, Boston.
- Sharp, Gene (2003b). *De la dictadura a la democracia: un sistema conceptual para la liberación*. Albert Einstein Institution, Boston.
- Sharp, Gene (2005). "Nonviolent action: an active technique of Struggle" y "The Technique of nonviolent action" en Holmes, Robert L. y Gan Barry L. *Nonviolence in theory and practice*, Waveland Press; Illinois, pp: 247-252 y 253-256.
- Sharp, Gene (2006 [1973]). *The politics of Nonviolent action* (3 volumes). Extending horizons books, Boston.
- Sharp, Gene (2007 [2005]). *Cómo librar la lucha noviolenta. Práctica en el siglo XX y potencial en el siglo XXI*. Extended horizon Books, Boston.
- Sharp, Gene (2008). "Nonviolence as a political tool" en Kurtz, Lester (ed.). *Encyclopedia of violence, peace and conflict*. Elsevier, San Diego, pp: 1373-1380.
- Sharp, Gene (2014). *Cómo funciona la lucha noviolenta*. Albert Einstein Institution, Boston.
- Shindler, Dietrich (1979). *The different types of armed conflicts according to the Geneva Conventions and Protocols* (vol 163). RCADI, Boston.
- Siguan, Miguel (ed.); *Philophia pacis. Homenaje a Raimon Panikkar*. Símbolo, Madrid.
- Soberanes Fernandez, Jose Luis (2009). *Sobre el origen de las declaraciones de Derechos Humanos*. Instituto de Investigaciones Jurídicas, México.
- Soriano, Ramón (1991). *La desobediencia civil*. Promociones y publicaciones universitarias, Barcelona.
- Stephan, Maria J.(2011). *Why civil resistance Works? The strategic logic of nonviolent conflict*. Columbia University Press, New York.
- Stolcke, Verena (2004). "Lo espantosamente nuevo: guerra y paz en la obra de Hannah Arendt"; en Prat, Enric. *Pensamiento pacifista*. Icaria, Barcelona.
- Strauss, Leo (1993A). *Derecho natural e historia*. Círculo de lectores, Madrid.
- Strauss, Leo (1993B). *Historia de la filosofía política*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Sun Tzu 2000 [s. VI a. E.C.]. *L'art de la guerre*. Millet et une nuits, Barcelona.
- Sweig, Stefan (1939). *El pensamiento vivo de Tolstoi*. Losada, Buenos Aires.
- Taylor, A.J.P. (1957). *The trouble makers*. Faber & Faber, London.
- Taylor, Richard (2005). "Pacifism as a way of live" en Holmes, Robert L. y Gan Barry L. *Nonviolence in theory and practice*. Waveland Press, Illinois.
- Tarrow, Sydney (1998). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Alianza Editorial, Madrid.
- Teichman, Jenny (1986). *Pacifism and the just war*. Basil Brackwell, Oxford.

Tendulkar, Dinanath Gopal (1951, 1951, 1952, 1952, 1952, 1953, 1953, 1954). *Mahatma, life of Mohandas Koraamchand Gandhi* (8 volúmenes publicados sucesivamente). Gyan Books, Bombai.

Thee, Marek (1983). "Scope and priorities in peace research" en *Bulletin of peace proposals*, nº 2, pp: 203-208.

Thoenig J.C: y Meny, Y. (1992). *Las políticas públicas*. Ariel, Barcelona.

Thomson, Edward Palmer. (1986). *La guerra de las galaxias*. Crítica, Barcelona.

Thoreau, Henry David (1987 [1849]). *La desobediencia civil y otros escritos*. Tecnos, Madrid.

Tolrá, Jordi (1998). *L'objecció, la revolta pacífica*. Columna, Barcelona.

Tolstói, Lev (1999 [1893]). *Sobre el poder y la buena vida*. Libros de la catarata, Madrid.

Tolstói, Lev (2006 [1890]). *El evangelio abreviado*. KRK pensamiento, Oviedo.

Tolstói, Lev (2008 [1893]). *Correspondencia*. Acantilado, Barcelona.

Tolstói, Lev (2009 [1894]). *El reino de Dios está en vosotros*. Kairós, Barcelona.

Tönnies, Ferdinand (1946 [1931]). *Principios de sociología*. Fondo de Cultura Económica, México.

Tönnies, Ferdinand (1947 [1887]). *Comunidad y sociedad*. Armengol Losada, Buenos Aires.

Tracy, James D (1978). *The politics of Erasmus*. University of Toronto Press, Toronto.

Truyol y Serra, Antonio (1973). *La teoría de las relaciones internacionales como sociología (Introducción al estudio de las relaciones internacionales)*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

Truyol y Serra, Antonio (1977). *Fundamentos de Derecho Internacional público*. Tecnos, Madrid.

Truyol y Serra, Antonio (1979). "La guerra y la Paz en Rousseau y Kant"; en *Revista de Estudios Políticos*, nº 8 (nueva época), pp: 47-62.

Truyol y Serra, Antonio (1982). "Prólogo" en Rousseau, J.J. *Escritos sobre la guerra y la paz*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, pp:

Truyol y Serra, Antonio (1985). "No violencia y Escuela. El día escolar de la no violencia y la paz como experiencia práctica de educación pacificadora"; Escuela Española, Madrid.

Truyol y Serra, Antonio (1998). *Historia del Derecho Internacional Público*. Tecnos, Madrid.

Truyol y Serra, Antonio (1991). "Presentación de Sobre la Paz Perpetua" en Kant Immanuel, *Sobre la paz perpetua*. Tecnos, Madrid, pp: IX-XXII.

Truñó i Salvadó, Maria (2008). *Catalunya i el foment de la pau: anàlisi i consulta per al futur Institut Català Internacional per la Pau (ICIP)*. Recerca x Pau: 1, Generalitat de Catalunya, Departament d'Interior, Relacions Institucionals i Participació. Oficina de Promoció de la Pau i els Drets Humans; Barcelona.

- Truñon de Lara, Manuel (1983). "La coyuntura histórica española de 1930-1931" en *Revista de Estudios políticos*, nº 31-32, pp: 39-56.
- Tubau, Iván (1969). *Significación y posterioridad del Discours sur la servitude volontaire de Étienne de la Boétie*. Tesis de Licenciatura dirigida por la Dra. Caridad Martínez; Universidad de Barcelona (no editada, consultada en la Biblioteca de la Facultad de Letras de la Universidad de Barcelona).
- Tucidides (2000 [s. V a E.C.]). *La guerre du Péloponnèse*. Gallimard (Folio), Paris.
- Tugendhat, Ernst (1990). "Formas de Pacifismo" en *Cuaderno Gris*, Instituto de Filosofía de Madrid, Madrid, pp: 46-55.
- Ugartemendia Eceizabarrena, Juan Ignacio (1999). *La desobediencia civil en el Estado constitucional democrático*. Marcial Pons, Barcelona.
- Valenzuela Gruesso, Pedro (2001). "La no violencia como método de lucha" en *Revista Reflexión Política de la Universidad Autónoma de Bucaramanga*, nº 5, pp:
- Vallespin, Fernando (1990). *Historia de la teoría política*. Alianza Editorial, Madrid.
- Velasco Arroyo, Juan Carlos (1997). "Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano" en *Isegoria, revista de filosofía moral y política*, nº 16, pp: 91-115.
- Ventura, Jordi (1963). *Els heretges catalans*. Selecta, Barcelona.
- Vicens Vives, Jaume (1940). *España, geopolítica del Estado y del imperio*. Editorial Yunque, Barcelona.
- Vicens Vives, Jaume (1981). *Tratado general de geopolítica. El factor geográfico y el proceso histórico*. Editorial Vincens Vives, Barcelona.
- Vilanova, Pere (2006). *Orden y desorden a escala global*. Síntesi, Madrid.
- Vilanova, Pere y Rodríguez Aguilera de Prat, Cesáreo (1987). *Temas de ciencia política*. Publicaciones Universitarias, Barcelona.
- Vitoria, Francisco de (1963 [1539]). *Relecciones de Indis y De iure Belli*. Unión Panamericana, Washington.
- Waltz, Kenneth. N. (1959). *El hombre, el estado y la guerra: un análisis teórico*. Editora Nova, Buenos Aires.
- Walzer, Michael (2001 [1977]). *Guerras justas e injustas: una aproximación moral con ejemplos históricos*. Paidós Estado y sociedad, Madrid.
- Weber, Max (1993 [1920]). *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Planeta de Agostini, Barcelona.
- Weber, Max (2003 [1918]). *El político y el científico*. Alianza, Madrid.
- Weber, Thomas (2008). "Nonviolence: theory and practice" en Kurtz, Lester (ed.). *Encyclopedia of violence, peace and conflict*, Elsevier, San Diego, pp: 1362-1372.
- Weber, David R. (ed.) (1978). *Civil disobedience in America. A documentary history*. Cornell University Press, London.
- Weigert, Kathleen M. (2008). "Structural Violence" en Kurtz, Lester (ed.). *Encyclopedia of violence, peace and conflict*. Elsevier, San Diego.

- Wight, Martin (1991). *International theory, the three traditions*. Leicester University Press, Leicester.
- Wilkinson, Alan (1986). *Dissent or conform? War, peace and the English churches 1900-1945*. The Lutterworth Press, London.
- Wilcock, Evelyn (2005). "Impossible pacifism: Jews, the Holocaust and nonviolence" en Holmes, Robert L. y Gan Barry L. *Nonviolence in theory and practice*. Waveland Press, Illinois, pp: 194-205.
- Williams, E., Wright, M. y Evan T. (1993). *International relations and political theory*. OpenUP, Buckingham.
- Wright Mills, Charles (2000 [1956]). *The power elite*. Oxford University Press, Oxford.
- Wright Mills, Charles (1958). "The structure of power in American Society" en *The British Journal of sociology*, vol. 9, nº 1, pp: 29-41.
- Wright, Quincy (1942). *A study of war*. University of Chicago Press, Chicago.
- Woldin, Sheldon S. (1969). "Political theory as a vocation" en *American Political Science Review*, vol. 63, nº 4, pp: 1062-1082.
- Wolf, Virginia (2011 [1938]). *Tres guinees*. Institut Català Internacional per la Pau-Angle, Barcelona.
- Wyzanski Jr., Charles E. (1975). "On civil disobedience and draft resistance" en Bedau, Hugo Adam. *Civil disobedience: Theory and practice*, Pegasus, Indianapolis, pp: 194-200.
- Young, Nigel (1980). *Studying peace: problems and possibilities*. Housmans, Bradford School of peace studies, New Heaven.
- Zartman, J. William (ed.) (2007). *Peacemaking in international conflict: methods and techniques*. United States Institute of Peace, Washington.
- Zinn, Howard (1971). "A fallacy on law and order: that civil disobedience must be absolutely nonviolent" en Murphy, Jeffrie G. *Civil disobedience and violence*, Wadsworth Publishing Company Inc., California, pp:
- Zolo, Danilo (2000 [1997]). *Cosmópolis: perspectivas y riesgos de un gobierno mundial*. Paidós: Estado y Sociedad, Barcelona.
- Zolo, Danilo (2005). *Los señores de la paz. Una crítica del globalismo jurídico*. Dykinson, Madrid.
- Zorgbibe, Charles (1984). *La paix*. Press Universitaires de France, Paris.
- Zotz, Volker (2006). *Buda, maestro de vida*. Ellago, Castellón.

## **Materiales audiovisuales y recursos web**

Attenborough, Richard (cópia 2006 [1982]; *Gandhi* (película cinematogràfica). Sony Pictures Home Entertainment, Madrid.

York, Steve (Director) (2002). *Bringing Down a Dictator*. (documental cinematogràfico). Disponible online:  
[http://www.youtube.com/watch?v=3rn\\_mZhE\\_us](http://www.youtube.com/watch?v=3rn_mZhE_us)

Real Academia de la Lengua Española: [www.rae.es](http://www.rae.es)

Organización de las Naciones Unidas: [www.un.org](http://www.un.org)

Organización Tratado del Atlántico Norte: [www.nato.int](http://www.nato.int)

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura: [www.unesco.com](http://www.unesco.com)

Albert Einstein Institution: [www.aei.org](http://www.aei.org)

Centre Delas-Centre d'Estudis per la Pau: [www.centredelas.org](http://www.centredelas.org)

Institut Català Internacional per la Pau: [www.icip.gencat.cat](http://www.icip.gencat.cat)

Grupo de Estudios de Seguridad Internacional: [ww.seguridadinternacional.com](http://ww.seguridadinternacional.com)

Stockholm International Peace Research Institute: [www.sipri.org](http://www.sipri.org)

Gernika Gogoratuz (Centro de Investigación por la paz):  
[www.gernikagogoratuz.org](http://www.gernikagogoratuz.org).

Institut d'Estudis Catalans: [www.iec.cat](http://www.iec.cat)

Comité Internacional de la Cruz Roja: [www.icrc.org](http://www.icrc.org)

Centro de Documentación Bibliográfica de Oxford:  
[www.oxfordbibliographies.com/obo/page/international-law](http://www.oxfordbibliographies.com/obo/page/international-law)

Centro de Documentación Biográfica de Oxford: [www.oxforddnb.com/](http://www.oxforddnb.com/)