

Rawls, la validación de la guerra justa¹

Recepción: 6 de febrero de 2008 | Aprobación: 9 de mayo de 2008

Jorge Giraldo Ramírez*

jgiral10@eafit.edu.co

Resumen

En este artículo se intenta reconstruir el enfoque normativo de John Rawls sobre la guerra, a partir de sus concepciones de la teoría no ideal de la justicia y del derecho de gentes.

Esta reconstrucción incluye los criterios para ir a la guerra y para dirigirla, así como la discusión sobre algunas actitudes frecuentes ante ella. Se destaca la forma en que Rawls acepta la tradición teórica de la guerra justa y la inscribe en la situación histórica y moral en que la guerra debe limitarse al máximo.

Palabras clave

Guerra, John Rawls, justicia de la guerra, derecho de gentes, *ius in bello*, *ius ad bello*.

Rawls, his Just War Theory

This article tries to reconstruct the normative approach of John Rawls about the war, from his conceptions of a non-ideal theory of justice and law of peoples. The reconstruction includes the criteria to wage and conduct the war, and the

Abstract

debate about some usual attitudes to face it. Here is remarkable that Rawls accept the tradition of just war theory and, specially, his way to insert it in a moral and historical situation of extreme limitation of war.

Key words

War, John Rawls, justice of war, law of peoples, *ius in bello*, *ius ad bello*.

¹ Una primera versión de este texto se presentó el 7 de abril del 2003 en el "Seminario Rawls. In memoriam", organizado por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia y realizado en Medellín. La segunda se discutió el 6 de octubre del 2005 en un seminario conmemorativo organizado por las universidades Nacional y Externado de Colombia, en la sede de esta última en Bogotá. En su estado actual, se expuso en la Cátedra Jorge Eliécer Gaitán de la Universidad Nacional de Colombia, en Bogotá, el 2 de mayo del 2006. Agradezco a todos los colegas y alumnos sus observaciones. El artículo hace parte de los materiales preparatorios del trabajo de Doctorado del autor.

* Maestro en Filosofía, Departamento de Humanidades, Universidad Eafit.

¿Por qué hablar sobre la guerra en el pensamiento de John Rawls? ¿Por qué si la reflexión de Rawls sobre la guerra no ocupa un lugar relevante en su obra? Estas preguntas se agravan cuando puedo atreverme a sostener que el pensamiento de Rawls sobre la guerra no es significativo en la discusión filosófica contemporánea.

Realmente son muy pocos los textos en los que Rawls aborda directamente el problema de la guerra y, dadas las condiciones de su tiempo y la importancia que tal asunto tuvo en el pensamiento estadounidense, su dedicación es muy marginal. Estas aclaraciones no parecen muy propicias para introducir un artículo entre cuyas finalidades está la de ser leído. Digamos, entonces y rápidamente, que más allá de los homenajes, revisiones y reseñas hay dos importantes razones para hacerlo: la primera es que una lectura de las ideas de Rawls puede ayudar a refrendar importantes conclusiones de la tradición filosófica sobre el problema de la guerra y la paz. En segundo lugar, puede evidenciar algunos de los vacíos, las dificultades, los debates que hay actualmente en la filosofía política sobre este problema. Estas dos razones están plenamente justificadas, no sólo desde el ámbito académico sino pensando en la situación concreta de nuestro país, que es lo más importante, para la cual resultan idóneas varias conclusiones rawlsianas en los sentidos que se irán especificando en adelante.

Hacia el final de *Fifty Years after Hiroshima*, Rawls dice que “las reflexiones sobre la guerra justa no pueden ser escuchadas en el fragor cotidiano, bajo la presión de los acontecimientos próximos al fin de las hostilidades; la mayoría de la gente estará ansiosa e impaciente, o simplemente exhausta”² (1999, p. 571). En una situación de este tipo, la apelación a la racionalidad ordenada a fines no permite aclarar los principios de una guerra justa, que, por supuesto, deberían orientar los comportamientos ante la inminencia o el desarrollo de cualquier *casus belli*. Esto

² La traducción de los textos que no se citan de ediciones en español, son responsabilidad del autor.

significa que los principios de la guerra justa, al igual que los de la democracia constitucional, por ejemplo, deberían haber sido construidos de tal manera que pudieran hacer parte de la cultura política de cada ciudadano. De allí que se lamente que los estadistas, los políticos, los aprendices de filósofos o la intelectualidad en general, contribuyan tan poco a la construcción de una comprensión previa de los problemas morales y políticos que entraña la guerra. O, peor aún, que ese campo interpretativo se convierta, por la fuerza de las circunstancias, en tarea de los bandos en contienda, de sus entornos sociales o del sentido común propio de una socialización poco ilustrada, expresado a través de los canales de medios de comunicación y con la influencia que suponen a lo largo de una guerra prolongada más allá de la imaginación.

Rawls, quizás, pudo haber percibido que su propia contribución a crear este clima intelectual haya sido insuficiente. Tenemos antecedentes para pensar que su sensibilidad respecto de la guerra debió ser alta, pues sabemos que combatió en El Pacífico durante la Segunda Guerra Mundial y que en el clímax de Vietnam dictó el curso “Los problemas de la guerra” (Pogge, 1994, pp. 30, 45). Sus contribuciones en las *Amnesty-Oxford Lectures* y en el cincuentenario del lanzamiento de la bomba sobre Hiroshima revelan, tardíamente, una preocupación que pudo haberse suscitado con la primera guerra de la alianza que encabezó su país contra Irak en 1991 (Guerra del Golfo Pérsico) y la inestabilidad del mundo después de la caída del Muro de Berlín. Así, la dedicación rawlsiana a la guerra se restringe a tres textos: el parágrafo 58 de *Teoría de la justicia* (1995, pp. 343-347), en el que intenta un esbozo acerca de cómo pudiera ser una sociedad política de los pueblos y cuáles serían los principios de una teoría de la guerra justa; *El derecho de gentes* y su primera versión (Shute y Hurley, 1993), que se erige como su teoría de la sociedad internacional en la que, de acuerdo con la tradición clásica de la filosofía política, necesariamente tiene presencia la guerra; y, finalmente, con el pretexto del 50º aniversario del bombardeo atómico sobre Hiroshima, Rawls escribe un pequeño artículo (1999, pp. 565-572) en el que discute algunos principios sobre la conducción de la guerra.

Mi análisis discurrirá alrededor de cuatro asuntos que corresponden casi todos a los pasos de la tradición filosófica de la guerra justa. Ellos buscan exponer a) la base teórica de la que parte nuestro autor, b) los asuntos del derecho de gentes directamente vinculados al tema, c) el peculiar *ius belli* rawlsiano y d) tres actitudes específicas frente a la guerra. En este último apartado insistiré en la necesidad de incorporar la teoría de la guerra justa

en la cultura política de la sociedad. No puedo resistir la inclusión de algunas coincidencias y problemas de esta versión de la teoría.

I. La guerra como condición desfavorable

Para entender los planteamientos de Rawls sobre la guerra, y para comprender sus propias limitaciones a la hora de hacer un discurso sobre la guerra, es muy importante dar cuenta de los presupuestos teóricos de los que parte. Como se sabe bien, Rawls se propone construir una teoría de la justicia, y para ello establece un método que divide el discernimiento en dos partes: una parte, llamada *teoría ideal*, que es propiamente la teoría de la justicia en términos abstractos, teóricos, y que se distingue porque “acepta la obediencia estricta y elabora los principios que debieran caracterizar a una sociedad bien ordenada en condiciones favorables” (1995, p. 231)³. A esta parte de la teoría dedicaría la mayor parte de sus esfuerzos y sus obras capitales, *Teoría de la justicia* (1971), *El liberalismo político* (1993) y *La justicia como equidad* (2001). Pero también existe una segunda parte de la teoría de la justicia que se denomina *teoría no ideal*, lo que llama en *Teoría de la justicia* la teoría de la obediencia parcial, cuya pregunta es ¿cómo se aplican los principios de justicia en condiciones menos favorables a las que supone una sociedad bien ordenada? Dicho de otra manera, la teoría no ideal “estudia los principios que gobiernan la manera de tratar la injusticia” (1995, p. 22).

Rawls plantea varios argumentos para justificar por qué se dedica a la teoría ideal. El primer argumento es obvio desde el punto de vista lógico y, de alguna manera, es el corazón de la perspectiva normativa de la filosofía política. Propone que no es posible analizar una situación de injusticia sin construir un referente acerca de lo que es justo, que por fuerza ha de tener un carácter ideal. Las alusiones al canónico primer párrafo de *El contrato social* de Rousseau son fundamentales en

³ Como se sabe, se trata de la obediencia estricta a los principios de justicia adoptados tras el velo de ignorancia.

la argumentación de *El derecho de gentes* (2001, pp. 16-17, 24-25) y para el entendimiento de su noción de utopía realista, que cobra mayor relevancia tratándose de la guerra⁴. En *La justicia como equidad* da otra justificación: “Nos centramos en la teoría ideal porque el actual conflicto en el pensamiento democrático es en buena medida un conflicto sobre qué concepción de la justicia es la más apropiada para una sociedad democrática bajo condiciones razonablemente favorables” (2002, p. 37). Esto es, se trata de una sociedad cuyas institucionalidad, estructura social y tradición cultural favorecen una concepción política de la justicia, en tanto todos aceptan y se sabe que aceptan “los mismos principios de justicia”; la estructura básica de la sociedad “satisface esos principios de un modo público y notorio”, y, finalmente, en la que los ciudadanos “tienen un sentido de justicia normalmente efectivo” (1995, p. 66). A esto llamó Rawls desde 1971 una *sociedad bien ordenada*. Ahora, sólo en el 2001, y precisamente en la obra que explora sistemáticamente el derecho de guerra, Rawls remite la denominación *sociedad bien ordenada* a Bodin (2001, p. 14, n. 6)⁵. Dice Bodin que “república es un recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano” (1997, p. 9), donde *recto gobierno* significa, basado en ciertos principios de justicia y soberanía, un poder absoluto en el sentido en que no es delegado, no es limitado ni cuenta con desafío o competencia armada alguna. No pretendo, por supuesto, atribuir a Rawls la concepción de soberanía de Bodin sino llamar la atención sobre el supuesto de una sociedad pacificada como premisa indispensable para pensar en cualquier posible ordenamiento político. Dicho de otra manera, cualquier distinción entre sociedades o pueblos bien ordenados y no bien ordenados, es ulterior a la configuración de una sociedad o pueblo *ordenado*. Sin este supuesto las críticas al planteamiento rawlsiano pueden caer en el vacío, como dan la impresión algunas

⁴ Se recuerda acá dada su relevancia: “Pretendo investigar si dentro del orden civil, y considerando a los hombres tal y como son y a las leyes tal y como pueden ser, existe alguna fórmula de administración tan legítima como segura” (Rousseau, 1983, p. 25).

⁵ Me baso en la versión de *El derecho de gentes* de 1999. Puesto que esta edición cuenta con un texto preliminar de 1993 (Shute y Hurley, 1993; Rawls, 1997) que no “estaba suficientemente desarrollado y se prestaba a malas interpretaciones” (Rawls, 2001, p. 9); debemos suponer que estas y otras correcciones son significativas en la intención de Rawls.

(Kuper, 2000; Pogge, 2005; Cortés, 2005), y los debates sobre la teoría de la justicia resultarían torneos sobre la perfectibilidad de repúblicas aéreas. En especial, esta es la condición para satisfacer la primera parte de la cláusula roussoniana –la existencia de un orden civil– antes de entrar a debatir la teoría de justicia –precisar cómo es la sociedad y cómo debe de ser de la segunda parte.

Rawls procede a discutir algunos aspectos atinentes a la teoría no ideal, aunque, dado el panorama general de su obra, ella no concitó sus mayores preocupaciones. En el simple enunciado, la teoría no ideal incluye temas diversos como las teorías específicas acerca del castigo o la obediencia a leyes injustas; el rango de expresiones de la oposición a los regímenes injustos, que puede ir desde la desobediencia civil, la resistencia militante hasta la rebelión, y el trato que debe mantenerse en las relaciones con los pueblos que no están bien ordenados. Explícitamente, este último asunto es el que compete al derecho de gentes y en él se enmarca el tema de la guerra justa, aunque tendríamos que presumir que en el caso de una sociedad no ordenada, es decir, no pacificada, la guerra interna constituiría una analogía válida, esto es, podría servir de orientación para la evaluación de la guerra, aunque no para la construcción del orden interno, por supuesto; con la excepción del caso del *modus vivendi*, que se ampliará al final.

Aquí llegamos al punto crítico del planteamiento rawlsiano para el ámbito político y académico colombiano: la validación de la teoría de la guerra justa. Para Rawls es prácticamente axiomático que hay que discutir una teoría de la guerra justa. De nuestra parte tenemos que explicar su tranquilidad para iniciar de ese modo la discusión, así como la anomalía que ello supone para nosotros, según mi opinión. Su tranquilidad: en el siglo XX, el ámbito excelente de la cultura occidental en el que ese medievalismo que supone la teoría de la guerra justa fue asumido y desarrollado ha sido el anglosajón. El rescate de Francisco de Vitoria y Francisco Suárez se dio en Inglaterra y Estados Unidos, permaneciendo en España literalmente enclaustrado dentro de la inteligencia eclesiástica (Brown, 1934; Castilla, 1992, pp. 13-14). Así, John Rawls se puede afirmar en el hito más reciente y trascendental de esta corriente, el “libro impresionante” (2002, p. 113, n. 2) de Michael Walzer *Guerras justas e injustas* (2001). Nuestra anomalía: puesto que la guerra se proscribió del lenguaje político y académico desde 1903 (Orozco, 1992, p. 234), cualquier posibilidad de abordar el debate sobre la guerra justa se sepultó a las sentencias privadas que parecían afincarse en el realismo político. Estudios

de tan diferente carácter como el *Informe Nacional de Desarrollo Humano para Colombia 2003* (PNUD, 2003, pp. 81-82) y la tesina de Vilma Liliana Franco (2004), que discuten la perspectiva de la justicia de la guerra para el caso colombiano o para las guerras internas, son excéntricos en nuestro medio.

Obviamente, postular una teoría de la guerra justa supone confrontar el realismo político, tan caro a la tradición continental europea y a las corrientes positivistas. Rawls parte de aceptar la eliminación del derecho de guerra (1997, p. 11) que se asumió como atributo insoslayable del Estado westfaliano y que se pretende restringir desde el acuerdo de la comunidad internacional en la *Carta de San Francisco* (1945). El pacifismo relativo de Rawls considera la guerra como un recurso extremo pero posible que requiere de unas exigentes pautas normativas para que pueda catalogarse justo o legítimo, mientras el realismo político, desde Tucídides, admite que la guerra es normal en las relaciones internacionales. Desde sus orígenes, la teoría de la guerra justa ha entrañado la idea de que algunas guerras no deben librarse o deben resolverse a favor de quienes han visto conculcado su derecho. Desde entonces su desarrollo ha implicado un esfuerzo por limitar al máximo el evento bélico, que se estima anómalo e indeseable. La positivización de un derecho excepcional a la guerra en el siglo XX, es decir, el triunfo de la teoría de la guerra justa, se estimó como el mecanismo necesario para desecharla: dado que tenemos normas firmes, sobra una teoría que tiene el mal aspecto del derecho natural y vagos referentes éticos. Sin embargo, la inseguridad jurídica y cierto ambiente anárquico e inestable en el mundo (Kaplan, 1994) parecen demandar su actualización.

También hay un distanciamiento respecto del idealismo superlativo que caracterizó la política estadounidense de entreguerras, que intentó eliminar jurídicamente la guerra y abolir el derecho a librarla, dando pie a la paradoja de Gribouille (Aron, 1985, p. 166), pues la prohibición de la guerra sólo podría llevarse a cabo eficazmente haciendo guerras contra los que violen la norma promoviéndolas. Aquel idealismo que se abstrae de las condiciones del mundo real –en el que la injusticia siempre es mayor de lo que toleramos– repele, incluso a un pensador frío, distante, casi aséptico como Rawls. El progresismo y la sensibilidad moral del profesor de Harvard no riñen con su conclusión brutal: hablar de una teoría de la guerra justa es hablar de aquellas circunstancias en las que “se tiene derecho a matar” (1995, p. 116).

II. Los límites de la tolerancia

Debo reiterar que mi preocupación por el derecho de gentes rawlsiano se limita, aquí, a aquellos aspectos que se relacionan de forma directa con su teoría de la guerra, los demás serán eludidos.

Rawls procede a construir su derecho de gentes como si hubiera sido un propósito explícito desde que empezó a elaborar su teoría, conservando así una coherencia impecable y verosímil. Se mantiene en su abstracto punto de partida al considerar la sociedad cerrada, separando tajantemente las condiciones de la justicia doméstica de aquella que debería darse en las relaciones entre las comunidades políticas, que llamará derecho de gentes (*ius gentium*), recuperando la tradición estoica latina. Para ello, el pensador estadounidense tiene que diseñar una segunda posición original que permita deducir los principios que guiarán la conducta de las sociedades liberales entre ellas, primero, y, luego, respecto de las otras sociedades con las que tendrán que tratar, efectivamente, en el mundo. Después intentará extender estos principios para incluir a las sociedades liberales que puedan hacer parte de un consenso razonable acerca de cómo regular las relaciones globales, y para ello requiere echar mano del principio de la tolerancia y probarlo hasta su punto límite.

Abordar el derecho de gentes desde la perspectiva de unidades políticas, consideradas como actores individuales e impermeables, da una falsa impresión respecto del olvido de la persona o individuo como célula de toda doctrina liberal y/o moderna, pues debe tenerse en cuenta que, hacia el exterior, en una sociedad liberal bien ordenada los ciudadanos “actúan a través de sus gobiernos” (2001, p. 35) y que en ella los derechos humanos se observan. Por ello, el sujeto básico del derecho de gentes no es el individuo –lo que insatisface a los defensores radicales del cosmopolitismo (Kuper, 2000; Pogge, 2002)–, pero tampoco los Estados –lo que pone distancias con los realistas (Aron, 1985; Morgenthau, 1986). Los pueblos son postulados como sujetos del derecho de gentes, en tanto la posición original los supone dueños de su destino político y forjadores de su propio régimen, como cabe en el contractualismo que Rawls pretendió actualizar. Debo reiterar que los presupuestos del contrato social ya incluyen el orden político, la existencia de una sociedad ordenada y, por consiguiente, un sistema judicial y una fuerza policial que lo conserven. Así fuera en una nota al pie, Rawls se vio obligado a efectuar una aclaración que, dadas las tendencias anómicas de nuestra cultura, debo ampliar. El gobierno está autorizado para “hacer efectivo” el Estado democrático de derecho, es decir, no hay manera de eludir el uso de la violencia legítima del Estado, pues la alternativa implicaría permitir “la violencia privada de aquellos que tienen la voluntad

y los medios para emplearla” (2001, p. 38, n. 6). Si este argumento parece anacrónico, los siguientes son decididamente posmodernos.

La soberanía como piedra basal de las teorías políticas modernas, se ve restringida para que los Estados no sean autónomos en su conducta interna respecto de sus ciudadanos, para que los criterios que guíen las relaciones exteriores de la unidad política no sean los instrumentales propios de la razón de estado sino los morales de los pueblos, y para cortar cualquier nexo con la legalidad intrínseca de cualquier guerra iniciada por el Estado como depositario de un poder absoluto (2001, pp. 37-39, 54-55). Así, el Estado es despojado de cualquier asomo de legitimación de intereses indefinidos o, peor, ilimitados, y sometido a la razonabilidad de ciudadanos orientados políticamente a la justicia. Gloria, temor y conveniencia, como fueron argumentados por Tucídides y retomados por Hobbes, ya no son aceptables como blasones para la guerra. La guerra ha perdido ya todo atributo de recurso normal, medio idóneo o señal de excelstitud. Pero siempre que se plantee el problema de las relaciones con otras sociedades, surge la necesidad de elaborar una teoría de la guerra justa y tiene que pensarse en el derecho que todo pueblo tiene a incluir entre sus instituciones una fuerza armada y a prepararse para la eventualidad de una confrontación bélica. Aunque en la posición original se sigue parcialmente el precepto kantiano del Tercer Artículo Preliminar (Kant, 1990, p. 218) de que las sociedades deberían eliminar los ejércitos permanentes, el horizonte del derecho de gentes los incluye.

En este nivel del procedimiento, Rawls cree tener buenas razones para defender la idea de que los pueblos “libres y democráticos” son pacíficos. Hay razones teóricas, y de inmediato viene a nuestra mente el argumento kantiano del Primer Artículo Definitivo (Kant, 1795, pp. 221-223), pero se apoya en Raymond Aron para aplaudir la idea de la “paz por satisfacción”⁶,

⁶ La paz por la satisfacción sería el camino alternativo al fenómeno más común de la “paz por el poder” y la “paz por la impotencia”, y supone la eliminación del expansionismo, bien sea para conquistar territorios y recursos o para “propagar sus instituciones” (Aron, 1985, pp. 209).

tratando de establecer así una conexión con algunas familias del realismo político y de cimentar mejor los términos de un consenso. También hay razones históricas. La primera es lo que llama el dramático giro hacia la paz en el derecho internacional, cuya eficacia hasta 1990 demanda más análisis y que ha generado un escepticismo razonable desde el final de la Guerra Fría. La segunda es el pacifismo democrático sostenido por Michael Doyle (1983), quien afirma que los Estados democráticos no libran guerras entre sí y que cuando están combatiendo es contra un Estado no democrático. Este último argumento tuvo una gran influencia en el pensamiento de Rawls y se mantuvo siempre en sus textos sobre la materia (1997, p. 17; 1999, p. 566; 2001, p. 64) y, aunque abandonó el término “Ley de Doyle”, siguió creyendo que se trataba de una “regularidad empírica”. Es pasmosa la debilidad de sus argumentos cuando pretende convencernos de que tal sustentación se mantiene a pesar de las disputas entre las potencias occidentales antes de la Primera Guerra Mundial, del expansionismo de las sociedades liberales en el siglo XX o del intervencionismo estadounidense en América Latina en los años 1950 contra la Guatemala de Árbenz, el Chile de Allende en 1973 o, añadiría, la Granada de Bishop a principios de los años 1980. Allí se cobija bajo razones *ad hoc*, detalles sociológicos que deslustran su obra: entonces cualquiera de las partes en conflicto podría haber sido en ese momento manipulada por una pequeña burocracia o haber estado en un periodo de inestabilidad. Pareciéramos quedar en que el gran descubrimiento de Doyle es que las grandes potencias democráticas no combaten entre sí, con lo que el equilibrio de poder que quiere refutar termina entrando por la puerta trasera.

En este punto están dadas las condiciones para establecer un derecho de gentes que no se limite a las sociedades liberales. Rawls lucha aquí contra la pretensión de que, a pesar de la pluralidad de liberalismos, un tal derecho no pueda incluir otras sociedades. Entonces describe las características de un conjunto probable de sociedades que puedan adherir a unas condiciones razonables de convivencia que excluyan la guerra como medio y que, por tanto, supongan la eliminación de la premisa moderna de que las relaciones internacionales se dan en los términos de un estado de naturaleza hobbesiano. Este tipo de sociedades son pacíficas, básicamente en el sentido en que no mantienen afanes expansionistas y apelan a medios diplomáticos y siempre civiles en sus relaciones exteriores; poseen un sistema jurídico “de acuerdo con una idea de la justicia como bien común” (2001, p. 79), y respetan los derechos humanos, relatados en una acepción básica que incluye el derecho a la vida atado a la subsistencia económica, el derecho a la

libertad aún en condiciones de inequidad, el derecho a la propiedad y el derecho a la igualdad formal; probablemente, lo que en la teoría complementarista del derecho internacional humanitario se denomina el núcleo inderogable de los derechos humanos (Swinarski, 1991, p. 85). A estas sociedades se les llama pueblos jerárquicos decentes o sociedades jerárquicas bien ordenadas. Ellas, conjuntamente con los pueblos liberales, formarían la sociedad de los pueblos, que debe, entonces, asumirse como espacio global pacificado, no porque exista algún tipo de sujeción a un poder superior sino porque se aceptan unas pautas normativas que dan forma a sus relaciones exteriores. Puede pretenderse, de este modo, que las aspiraciones de paz y vigencia de los derechos humanos se universalicen más allá de la constelación liberal y que se genere un ámbito de relaciones respetuosas que excluya cualquier tentación hegemónica de los pueblos liberales.

Hay dos tipos de pueblos adicionales que escapan a los criterios de la sociedad de los pueblos, pero que no necesariamente vulneran los principios del derecho de gentes. Se trata de las sociedades menos favorecidas, cuyo principal distintivo es que no poseen ni la cultura ni los recursos indispensables para llegar por sí mismas a la calidad de buen orden; ellas demandan un deber de asistencia cuyos términos no son pertinentes para la cuestión que encaramos y que tienen que ver con la justicia distributiva. Y, el segundo tipo, los absolutismos benévolos⁷, que respetan los derechos humanos básicos como se relataron antes pero que carecen de grados aceptables de consulta a su población. Estos dos tipos de pueblos suelen ser respetuosos del derecho de gentes y, por tanto, escapan a la *manu militari* de los pueblos bien ordenados, ampliando así las fronteras de la tolerancia.

Más allá de estos límites está el quinto tipo de sujetos globales, que corresponde a la denominación de regímenes proscritos o criminales, es decir, “fuera de la ley”⁸, sobre los que Rawls se cuida de abarcar a

⁷ Sigo la indicación de David Álvarez García de usar “benévolo” en lugar de “benigno”, que fue la elección de Hernando Valencia Villa en su traducción, por el matiz que introduce entre intenciones y consecuencias (Pogge, 2005, p. 2).

⁸ Esta denominación más ilustrativa es la que ofrece, en su traducción, Claudia Montilla (Rawls, 1996 b).

los pueblos o sociedades, usando siempre las expresiones Estado o régimen, que suponen un orden despótico en el que la población es oprimida. Estos regímenes están fuera de la ley porque no respetan los tratados con otros pueblos, actúan contra la paz exterior y vulneran gravemente los derechos humanos de sus pobladores. Frente a ellos no hay consideración alguna de respeto y, por el contrario, la hostilidad aparece como el síntoma más recurrente. Con esos Estados estamos en guerra y si no estamos en guerra es porque mantenemos un estado de guerra, o los hemos dominado o nos han dominado, o estamos en una situación similar a la paz por impotencia de Aron.

De nuevo el idealismo admite que hay lugar para el derecho de guerra y que una sociedad de los pueblos, por muy extensa que se le conciba, no sería razonablemente universal. Kant había previsto antes de su pacifismo apasionado de 1795, la existencia de enemigos injustos con los cuales la beligerancia era inevitable (Kant, 1783, p. 189), y Rawls sigue admitiendo que los problemas de la inobservancia a la teoría son tanto o más frecuentes de lo que supuso el filósofo prusiano. El autor de *El liberalismo político* establece que el concepto de derecho de gentes incorpora el derecho a la guerra, como se verá enseguida, y así se aparta otra vez de su maestro. El problema de si es posible un “conjunto internacional que [incluya] a la totalidad del planeta” (Aron, 1985, p. 210), Estados, pueblos o individuos, sigue pendiente en el esfuerzo rawlsiano.

Recapitulando, las relaciones exteriores de los pueblos bien ordenados son de tolerancia y respeto hacia los jerárquicamente bien ordenados, de asistencia hacia los pueblos menos favorecidos, de convivencia con los absolutismos benévolos y de intransigencia para con los regímenes proscritos.

III. El *ius belli* rawlsiano

Una vez superado el prejuicio kantiano respecto del derecho a la guerra, y puestos en la perspectiva de una teoría de la guerra justa, la energía se enfoca en la presentación de los criterios que la deben guiar. Para ser consecuentes con el punto de vista se recrea la distinción tradicional entre *ius ad bellum*, derecho a la guerra, e *ius in bello*, derecho en la guerra; o, dicho menos técnicamente, las condiciones que justifican la participación en la guerra y las normas que deben observarse para la dirección de la misma, respectivamente.

Los principios básicos que deben regir las relaciones entre los pueblos, incluyen expresamente la definición acerca de “cuándo una nación tiene

una causa justa para la guerra, o según la frase tradicional: *ius ad bellum*” (Rawls, 1995, p. 344), y corresponden a la teoría no ideal del derecho de gentes. Puesto que uno de los objetivos es restringir el derecho a la guerra, el punto de partida es que “ningún Estado tiene derecho a la guerra para la realización de sus intereses *racionales*, que no *razonables*” (2001, p. 108). Este es el punto crucial que separa toda teoría de la guerra justa de los planteamientos del realismo político, pues limita el despliegue de los intereses estatales ordenados a fines y le cierra el paso a todo recurso familiar a la razón de estado. Se entiende que este derecho se construye teniendo como sujetos a los pueblos bien ordenados, pues se comprende que los otros tipos de sociedades o regímenes no están dentro de la sociedad de los pueblos.

Si nos atuviéramos con rigor a los principios de justicia, las justificaciones de la guerra se limitarían a la autodefensa de aquellos pueblos que acepten el derecho de gentes. Pero no es tan sencillo. Tanto porque el derecho a la defensa propia presenta diferentes formatos, como porque Rawls intuye varias condiciones que pueden configurar nuevas causales. Vayamos, por lo pronto, a lo primero. El derecho a la autodefensa es calificado en el sentido en que los regímenes proscritos no podrían esgrimirlo, dado que no han aceptado las pautas que rigen a la sociedad de los pueblos y las guerras que libran son injustas por definición. De parte de los pueblos bien ordenados, liberales o jerárquicos, la autodefensa no se da en nombre del Estado o de sus fines racionales, sino para la protección de la vida y las libertades de los ciudadanos que lo integran, así como para la preservación de instituciones democráticas o, al menos, decentes⁹. Los absolutismos benévolos, en tanto no son expansionistas y respetan los derechos humanos, tienen derecho a la defensa, mientras que supondríamos que las sociedades menos favorecidas ni siquiera están en condiciones de hacerlo valer.

⁹ El término *decente* lo usa Rawls para describir cierto sistema político que satisface unos parámetros morales y políticos mínimos, que bien pueden ser distintos al liberalismo, y que tienen que tenerse en cuenta si queremos hablar de tolerancia. La decencia es un componente, junto con la razonabilidad y la racionalidad, de la idea de razón práctica (2001, p. 102). Para otra versión, véase Gray (2001, pp. 128 y ss) y su reenvío a Avishai Margalit (1997).

Cuando un Estado transgrede estas limitaciones y desarrolla una política belicista guiada por objetivos territoriales, económicos o de superioridad nacional, es decir, cuando se afianza en la razón de estado defendida en la concepción del derecho público europeo, entonces ese Estado “ya no respeta el derecho de gentes y se convierte en un régimen proscrito” (2001, p. 109). A Rawls no se le escapa el hecho histórico de que esta descripción es aplicable a la conducta de los pueblos democráticos de Occidente, pero se limita a expresar que “eso sólo prueba que pueden equivocarse” (2001, p. 109, n. 3). ¿Qué consecuencias puede tener el hecho de que una sociedad bien ordenada se convierta en un momento determinado en régimen proscrito? No lo sabemos y no es clara la forma de deducirlo.

Entre el insuficiente texto de 1993 y el de 1999, el tono de los principios del derecho de gentes entre pueblos liberales varía con mayores concesiones hacia la presión de la realidad. Huye del eufemismo estadounidense que pretendía, al mismo tiempo, reconocer el derecho a la legítima defensa y eliminar el derecho a la guerra, y perfila sus preceptos alrededor de la autodefensa como situación exclusiva para legitimar el recurso a la guerra. Eso significa que la defensa legítima debería incorporar prohibiciones que impidan que se use la guerra sin que la agresión se haya consumado o sin que la amenaza pueda considerarse clara e inminente. Rawls calla ante ese problema, que entrará en la agenda internacional cuando George W. Bush formule su primera política de seguridad post-11 S (USA, 2002; Giraldo, 2002) y que constituye uno de los mayores desafíos que el positivismo jurídico le plantea a la teoría de la guerra justa: ¿Cuáles son las condiciones precisas, demostrables y aceptables, que permiten hablar de amenaza o agresión?

Probablemente el razonamiento moral que subyace al discurso rawlsiano nos ayude en la interpretación. Las guerras se libran entre seres humanos y los ejércitos son engrosados por los ciudadanos. Un régimen político cualquiera no puede pedirle a sus ciudadanos que sacrifiquen sus vidas por cualquier motivo. Rawls no pide, como Kant, un consentimiento expreso de la ciudadanía para ir a la guerra (1795, p. 223), pues el siglo XX demostró que las masas bien pueden apoyar una guerra injusta hasta el delirio. Entonces, deja establecido que son la vida de los ciudadanos, sus libertades y sus instituciones, aquello que debe protegerse y respecto de lo que debe evaluarse la agresión.

Hay otra cláusula de la guerra justa que se perfila en la reflexión rawlsiana, la del “derecho de ayudar a los aliados a defenderse” (2001, p. 108, n. 2). Ahora la evaluación se hace más compleja y el tercero interventor debería contar con los elementos suficientes para decidir la justeza de la

guerra de su aliado, pues se establece que no basta esgrimir la existencia de un tratado para tomar esta decisión. Un tratado abierto e intemporal no debería obligar a un tercero a involucrarse en una guerra injusta (1995, p. 344)¹⁰.

Y, todavía, hay una tercera. Aunque se estableció el “deber de no intervención” como uno de los principios de las sociedades liberales (1997, p. 15; 2001, p. 50), la situación de pueblos sometidos a graves violaciones de los derechos humanos por parte de sus Estados puede constituir una excepción. Obviamente esto es algo que no puede darse de buenas a primeras, sino que exige ciertos grados de atrocidad, inmunidad a las sanciones que los demás pueblos intenten aplicar y persistencia en la conducta. Así, la intervención militar estaría justificada.

Por supuesto, dada la preocupación de Rawls acerca de los objetivos que se estilan en las guerras históricas, la exposición del *ius in bello* está encabezada por un principio encaminado a mantener la dinámica bélica en la perspectiva correcta. Se trata de que la guerra pueda conducir a una “paz justa y duradera” (1999, p. 565; 2001, p. 113), que sólo cabría interpretarse como el establecimiento de las normas del derecho de gentes. Esta observación es muy importante, dado que tanto *paz* como *justicia* suelen ser conceptos sobrecargados de contenido, utopías variopintas derivadas de concepciones perfeccionistas de la vida. La paz justa se refiere aquí a los términos en que se propuso la teoría ideal.

El lector informado percibirá aquí el antiguo lema, divulgado por san Agustín, de que el objeto de la guerra es la paz, lo que traslada el foco de atención de los objetivos a los medios, es decir, a la forma como se conduce la confrontación. En términos del autor de *Teoría de la justicia*, los medios a través de los cuales se desarrolla la guerra “no deben destruir la posibilidad de la paz, o alentar un desprecio a la vida humana que ponga en peligro nuestra seguridad y la de los demás”

¹⁰ Aunque los textos posteriores a *Teoría de la Justicia* no son taxativos en este aspecto, el criterio de restringir las causales válidas de guerra me lleva a incluirlo en esta reconstrucción.

(1995, p. 344); tienen que ser medios que faciliten, que no alejen, que dejen abierta siempre la posibilidad de la paz. Las teorías occidentales de la guerra justa, y ésta no es una excepción, propugnan consistentemente por la guerra limitada¹¹. No se trata de exterminar al contrario, regla precisa y observada en los conflictos interestatales pero siempre eludida o transgredida en las guerras civiles. Como no es la paz de los sepulcros, entonces cada acción diplomática o estratégica debiera ser coherente con el tipo de relaciones que se espera establecer una vez callen las armas.

Esta concepción rechaza la idea dominante de que en la guerra la pauta debe estar marcada por la racionalidad instrumental, por consideraciones de eficacia. Se acepta que el deber del estadista esté signado por ella, pero en la guerra su función tiene que ser restringida a casos excepcionales. Los criterios razonables de justicia deben ser los rectores de todas las operaciones y, como sucede en esta familia teórica, cada caso debe ser sometido a valoración. Se establecen, eso sí, dos criterios previos que especifican el *ius in bello*. El primero es que los derechos humanos deben ser observados “tanto como sea posible” (2001, p. 115). El segundo retoma el principio de distinción tradicional, en el que se va más allá del estatus que se ocupa en la sociedad y respecto de la guerra, esto es, dirigentes, combatientes y civiles. Rawls actualiza la noción vitoriana de la inocencia (Vitoria, 1975, p. 122) usando la categoría de responsabilidad. Cuando el enemigo es un régimen no bien ordenado, hay que suponer que ni los civiles ni los combatientes son responsables de la guerra. En estos casos, los soldados no siempre combaten por propia voluntad, e incluso, aunque parecieran hacerlo podría ser debido al fanatismo o la manipulación ideológica. Esta es una importante novedad, no sólo para el *ius in bello* sino también para las condiciones de la justicia transicional o posconflicto: los soldados, obviamente, son objeto de las acciones bélicas, pero siempre debe tenerse en

¹¹ Debo introducir la especificación, pues, al parecer, algunas versiones de la guerra justa islámica demandan la conversión del enemigo o su exterminio.

cuenta que son reclutas, que combaten porque no tienen otra opción y que, por tanto, no son moral ni políticamente responsables, como sí es el caso de los altos mandos militares y de la cúpula del régimen criminal que se combate. En casos muy frecuentes, también, los soldados son otras víctimas de la opresión política (2001, p. 18).

La renuncia al razonamiento práctico implica que un pueblo bien ordenado podría aceptar la derrota militar, es decir, que de algún modo es probable encontrar una paz precaria que, no obstante, sea justa (1999, p. 569). Condiciones mínimas son aquellas que pueden darse bajo los términos del enemigo victorioso, siempre que las obligaciones que se generen tras el alto al fuego sean razonables y moderadas –lo que sugeriría un contrincante comprensivo, o que ha aprendido las lecciones de las paces gravosas–, una percepción del vencido que no incluya sentimientos de humillación –contemplándose más que términos políticos o legales– y una expectativa probable de que las relaciones políticas futuras serán decentes y eficaces, así no sean amistosas.

En una teoría de la guerra justa siempre aparece un caso extremo, que de darse supone la suspensión de la mayoría, si no de todas las normas contempladas en el *ius belli* (Heller, 1990, p. 329; Walzer, 2001, pp. 335-358). La justificación de la “*exemption of extreme cases*” (1999, pp. 568-571) o “exención de emergencia suprema” (2001, p. 117), es que la asunción del hecho de la guerra y su cobertura por una teoría no ideal de la justicia, es sinónimo del reconocimiento de que en determinadas circunstancias hay derecho a matar, y si la vida como fundamento de todo derecho (Giraldo, 2001 c) queda en suspenso, pues ha de quedar claro que no hay derechos absolutos, entre ellos, todo el catálogo del *ius belli*. Como estamos hablando de una excepción, la regla es que hay que cumplir con las restricciones impuestas a la conducción de la guerra, pues es posible que una violación sistemática del *ius in bello* pudiera conducir a deslegitimar una guerra que en principio fuese justa.

¿En qué circunstancia, entonces, se puede hablar de excepción suprema? En aquella en la que no se puede permitir la victoria del enemigo (1999, p. 568). Rawls discute el caso específico de la Segunda Guerra Mundial y las peculiaridades de un enemigo como el nazismo, que representaba un mal moral y un mal político de tales dimensiones que era imposible que sociedades guiadas por principios humanitarios, fuesen ellos liberales o no, pudieran aceptar la derrota. Esta inclusión del tema del mal ha repugnado a las concepciones políticas o realistas, pero la experiencia del nazismo es de aceptación general, aunque corre el riesgo de convertirse en un caso

único e irrepetible. Dado que el triunfo nazi conllevaría, probablemente, a un desconocimiento de la personalidad política de sus contendores y a un sometimiento incondicional que podría barrer los fundamentos culturales sin los cuales la existencia de las sociedades políticas europeas sería impensable, la guerra tenía que llevarse hasta el final a pesar de los acontecimientos espantosos que trajera consigo. Así las cosas, “ellos tenían que ser tratados con terror y brutalidad, y sometidos por la fuerza” (1999, p. 569). Rawls, en *Fifty Years after Hiroshima*, por supuesto, está discutiendo los límites del uso del terror y condenando el bombardeo atómico de las ciudades japonesas y los ataques masivos contra los civiles alemanes, cuando la suerte de la guerra estaba decidida.

La excepción suprema coloca al trasluz las relaciones entre el derecho a la guerra y el derecho en la guerra: mientras más inequívoca es la justicia de la guerra más laxos serán los parámetros para la dirección de las operaciones militares. Dicho con la sutileza del maestro de New England, cuanto más dudoso sea el derecho de un pueblo a llevar la guerra a cabo, “los límites a los medios que puede usar son tanto más severos” (1995, p. 344).

Si en las teorías tradicionales de la guerra justa la guía del derecho de guerra eran las leyes naturales y la dignidad humana, el *ius belli* rawlsiano tiene en los derechos humanos su eje conceptual. En los derechos humanos convergen los criterios morales y políticos que sustentan un derecho de gentes razonable. Ellos, además, iluminan toda la teoría de la guerra: los derechos humanos sirven de barrera prohibitiva para las guerras que los Estados desarrollan en pro de sus intereses y, así, modelan el derecho a la guerra. Las normas para la conducción de la guerra deben ajustarse a las restricciones propias de la guerra, para proteger al mayor número de personas posible, trátase de los propios ciudadanos, los miembros de pueblos enemigos o sometidos a regímenes proscritos, como de los soldados de los ejércitos contendientes. Finalmente, desde los derechos humanos se establecen los límites a la autonomía interna de los Estados, pieza clave de los argumentos contra el realismo político que pretendió enterrar las teorías de la guerra justa, permitió toda guerra estatal y limitó la paz a consideraciones utilitarias.

IV. Tres actitudes y una tarea frente a la guerra

Esta reconstrucción sería más insatisfactoria si no hiciera hincapié en las consideraciones de John Rawls sobre tres actitudes frecuentes frente a la guerra, a saber, el nihilismo, el pacifismo y la objeción de conciencia. Ellas pueden provenir tanto de los regímenes como de los diferentes bandos

armados –para el caso de las guerras civiles que nuestro autor elude–, pero debieran ser especialmente aplicables a comportamientos de la sociedad civil o de las personas singulares, para usar la expresión de Ernst Jünger.

El nihilismo tiene dos versiones, una que está vinculada con el realismo político, otra que probablemente se vincule más a un *modus vivendi* y a las condiciones de la reconciliación en una sociedad escindida. El nihilismo que está emparentado con el realismo político se puede sintetizar en la expresión popular de que en la guerra todo vale. El ejemplo histórico es el del General William T. Sherman, a quien, durante la Guerra de Secesión estadounidense (1861-1865), se le atribuyó la frase “la guerra es el infierno”¹². Una comprensión generalmente aceptada de que la guerra es un mal mayor, y de seguro el peor de todos los males que podamos provocar conscientemente, se conduce de modo utilitarista hacia la conclusión de que el mejor camino para resolverla es también el más rápido. Luego, los medios más terribles e indiscriminados se aceptan con tal de impedir que se prolonguen o agraven los daños humanitarios. Toda la argumentación sobre la conducción de la guerra está dirigida a rebatir este enfoque.

La segunda versión nihilista se identifica con la expresión “todos somos culpables”. Como todos somos culpables, nadie es culpable o no hay una culpabilidad especial atribuible a alguno de los bandos. Esta crítica tiene un fuerte acento moral. Dado que somos personas morales, siempre dependemos “de hacer distinciones políticas y morales significativas en todas las situaciones” (1999, p. 572), es decir, distinciones que permitan orientar nuestra conducta frente a una situación concreta. La concesión que se hace al principio de realidad consiste en admitir que en las guerras históricas es muy difícil encontrar un bando pulcro, uno que no haya violado en cierto momento

¹² Para la conexión entre el nihilismo de Sherman y el realismo político, véase Crane (1998, p. 20).

alguna de las normas de la guerra; pero aún con esa premisa en mente tendríamos que sopesar cuáles son las responsabilidades de cada uno de los contendientes para adoptar, desde allí, una pauta de comportamiento. La difusión de las responsabilidades no puede excluir una evaluación que permita determinar la mayor carga. Este razonamiento ha sido fuertemente criticado desde los defensores del *modus vivendi* como manera más eficaz y razonable de entender la tolerancia liberal (Gray, 2001), ya que los juicios morales racionales se pueden convertir en obstáculos poderosos para alcanzar la convivencia, uno de los objetivos centrales de todo derecho de gentes. La objeción adquiere más relevancia, en mi opinión, en los casos de guerras civiles, cuando la convivencia anhelada incluye una cotidianidad más rica y relaciones más complejas entre las personas y grupos sociales¹³.

Frente al pacifismo, la conclusión es que tiene que ser contingente: “Lo que se necesita [...] no es un pacifismo general, sino la negativa consciente y específica, a participar en la guerra en determinadas circunstancias” (1995, p. 347). Por supuesto, esto no es una novedad para las teorías de la guerra justa ni tampoco para el positivismo jurídico (Bobbio, 1994) u otras corrientes de pensamiento (Morin, 2003), aunque se aparte de la ortodoxia normativa del pacifismo institucional (Ferrajoli, 2004), para no hablar ya de la moral supererogatoria del gandhismo. A no ser que se niegue la realidad de la guerra, en rigor su abierta eventualidad, todo pacifismo tendrá que ser relativo. Al menos si se quiere sostener un utopismo realista como el que Rawls considera esencial en la filosofía política. Sin embargo, cuando una teoría de la guerra justa se inscribe en la perspectiva del rechazo de la guerra, en principio, resulta consonante con las diversas expresiones pacifistas. El pacifismo se articula bien con la teoría ideal de la justicia y, aún, es razonable en algunos casos de inobservancia de la misma. Su alcance

¹³ Para una reflexión situada, véase la obra de Orozco y, especialmente, su consideración de que en las circunstancias colombianas las negociaciones serán “entre criminales de guerra” (2005, p. 5).

está en la frontera donde aparece la cruel excepción en la que estamos compelidos a librar una guerra justa.

Puesto que las guerras justas escasean¹⁴, el pacifismo suele ser una orientación general con altas probabilidades de ayudarnos a acertar. Sin embargo, como el mundo es imperfecto y la realidad variable e impredecible, su efectividad es menor que la de una teoría de la guerra justa. Más que Mahatma Gandhi, el ejemplo paradigmático de este pacifismo puede ser aquel Bertrand Russell opuesto a la guerra de Estados westfalianos de 1914 y protagonista de un apoyo calificado a la Segunda Guerra Mundial.

A diferencia del nihilismo y el pacifismo, los temas de la desobediencia civil y la objeción de conciencia fueron siempre, como en la tradición estadounidense, ampliamente tratados por Rawls¹⁵. De nuevo, aquí interesa sólo en lo atinente al derecho de guerra. En efecto, los principios del derecho de gentes y del *ius belli* cumplen la función de servir de concepción política que orienta la objeción de conciencia en tiempos de guerra (1995, p. 345). Obviamente, la objeción de conciencia en estas circunstancias se dirige contra la conscripción militar o, en términos idénticos pero más precisos para el tiempo de guerras irregularizadas, el reclutamiento forzado. Si, usualmente, la objeción de conciencia se basa en concepciones particulares del bien y no apela a principios políticos, en este caso la teoría de la guerra justa aporta el procedimiento y los criterios para que la conducta individual se guíe por pautas razonables.

De manera análoga a lo que pasa con la guerra en la teoría ideal, el reclutamiento –aunque sea universal y democrático– se restringe al caso excepcional que compele a librar una guerra justa. De allí que la crítica al Estado moderno suponga también la desestimación del servicio militar obligatorio como instrumento del mismo; paradójicamente, mientras más se democratiza la sociedad menos se considera necesario el armamento popular como mecanismo de defensa¹⁶. Una vez que la participación en la guerra satisface el exigente

¹⁴ Explícitamente Rawls reconoce dos casos: el de la Guerra de Secesión, pues un pueblo no puede independizarse a costa de los derechos de otro (los negros esclavos) y la Segunda Guerra Mundial (1999).

¹⁵ Para una discusión extensa del problema, incluyente de la versión rawlsiana, véase Mejía Quintana (2000).

¹⁶ A lo que se opone la tradición republicana desde Maquiavelo hasta Negri; véase Negri (1994).

baremo de la justicia, el reclutamiento tiene vía libre con la advertencia de que todos los miembros de la sociedad identificados con sus instituciones y libertades participen en el mismo. Sin embargo, el abigarrado momento de la conducción de la guerra continuará siendo un escenario de juicios morales y políticos para el recluta. Allí donde el positivismo jurídico y el realismo político callan, la teoría de la guerra justa tiene aún pronunciamientos por hacer ante todo acto que quebrante un justo *ius in bello*. El soldado tendrá derecho a objetar las órdenes que puedan constituir una violación evidente de la conciencia humanitaria.


Esta compleja trama de principios de justicia, su peculiar aplicación en casos de inobservancia, el amplio margen de acción para el razonamiento moral en circunstancias impredecibles, la multitud de sujetos probables de los derechos de gentes y de guerra así enunciados, que han hecho que siempre las teorías de la guerra justa acarreen una casuística fatigosa, demandan algo más que normas. La guerra deja poco margen para las razones y apenas sí se puede hablar allí de razones morales, a no ser como sucedáneo desesperado de la ley perdida o como síntoma dramático de la intensificación del miedo.

Cuando Rawls evalúa el drama de la Segunda Guerra Mundial, concluye que “no había suficiente comprensión previa de la importancia de los principios de la guerra justa para que su expresión bloqueara la apelación al razonamiento medios-fines” (1999, p. 571). La responsabilidad de los estadistas y de los filósofos se dibuja a partir de esa carencia histórica. Es improbable que sin un marco político y moral que se afirme en la cultura política y en la sensibilidad moral de la población, dispongamos de los principios claros para resolver los graves dilemas que involucran la posibilidad de una guerra y la amarga responsabilidad de dirigirla. La separación entre guerra y justicia –bien bajo el paraguas positivo de una ley o bajo la sombra implacable de la razón de estado– no permite que la sociedad construya un campo comprensivo para interpretar las coyunturas políticas, deliberar públicamente y orientar las instituciones gubernamentales.

Para nuestro autor, la cultura política pública es el elemento determinante en la suerte de un país o pueblo (2001, p. 136). Parcialmente, el fracaso de un pueblo en la guerra debería atribuirse a un fracaso en la cultura, entendida de ese modo (2001, p. 120). Fracaso aquí no se refiere, como en las concepciones utilitarias o instrumentales, a victoria o derrota, más bien alude a una incorrecta aplicación de la teoría de la guerra justa y los principios del derecho de gentes. En lo que nos interesa, fracasos son las equivocaciones en la toma de decisiones acerca de ir o no a la guerra y en

hacerlo por las razones justas, así como conducir las acciones bélicas con arreglo a un justo *ius in bello*, en la mayor medida posible.

En consecuencia, la tarea de construir una sociedad razonablemente justa conlleva la formación de una cultura política pública que incorpore una teoría de la guerra justa. Quizás en la guerra sea más improbable que en cualquiera otra circunstancia, que se pueda deliberar o dar razones acerca de la justicia o no de una determinada acción de la ciudadanía y sus gobernantes. Una teoría de la guerra justa debe constituirse en un “proceso de aprendizaje moral” (2001, p. 57) que permita aclimatar unos principios y criterios, identificar y disfrutar las ventajas de su puesta en práctica y crear la confianza necesaria, entre los ciudadanos o los pueblos, como para que ella pueda orientar establemente la conducta de unos y otros, y que, entonces, podamos esperar relaciones sociales de reconocimiento, respeto y reciprocidad. De suyo, se entiende que este proceso es fundamental para la justicia, pero está asociado, especialmente, a las posibilidades de una paz democrática estable.

Sabemos que esto no siempre pasa, incluso en una perspectiva optimista. Los procesos de conformación de las sociedades bien ordenadas no discurren siempre a través de consensos explícitos sobre los principios para el caso doméstico o el derecho de gentes. A menudo los pueblos y la sociedad de los pueblos deben exponerse a transitar caminos lentos y tortuosos hasta llegar a un determinado arreglo de convivencia, a un *modus vivendi*. Ejemplo histórico de éste es la superación de las guerras de religión y la maraña de dispositivos usados por las sociedades europeas para construir, a largo plazo, instituciones que se acercaron mucho al buen orden rawlsiano. Esto supone contemplar la posibilidad de abandonar el consenso racional y las pretensiones de un universalismo denso (Walzer, 1994; Gray, 2001), y entender que también es posible asumir la contingencia de un orden sujeto a la continua negociación de intereses y concepciones más o menos encontradas. Ciertamente, Rawls contempló el *modus vivendi* apenas como una posibilidad, más bien desagradable, muy cercana a los equilibrios y tumbos de todo arreglo intereses-fines. Quizás como una salida específica del realismo político. Pero no acudió a cualquier ejemplo, fue nada más y nada menos que al de la Paz de Westfalia (1648), y su apreciación del mismo es más alta en su última obra, *La justicia como equidad* (2002). La intuición que nos queda es que en su evolución intelectual, al final del camino, el *modus vivendi*, como alternativa posliberal, adquirió más claridad de la que nunca tuvo en su intento, exitoso en muchos sentidos, de salvar el liberalismo 

Bibliografía

- Aron, R. (1985) *Paz y guerra entre naciones*. Madrid, Alianza.
- Bobbio, N. (1994) “Los límites del pacifismo”. En: *La Jornada*, México, 21 de enero. Traducción de José Fernández Santillán.
- Bodin, J. (1576) *Los seis libros de la República*. Madrid, Tecnos, 1997.
- Brown Scott, J. (1934) *The Spanish origin of the International Law. Francisco de Vitoria and his Law of Nations*. Oxford, Clarendon Press.
- Castilla Urbano, F. (1992) *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*. Barcelona, Anthropos – UAM Iztapalapa.
- Cortés Rodas, F. (2005) “¿Hay un conflicto insuperable entre la soberanía de los Estados y la protección de los derechos humanos?”. En: Medellín, mimeo.
- Crane, G. (1998) “Thucydides and the Ancient Simplicity: the Limits of Political Realism”. En: Tufts University, *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- Doyle, M. (1983) “Kant, Liberal Legacies and Foreigner Affairs”. En: *Foreigner and Public Affairs* 12.
- Ferrajoli, L. (2004) *Razones jurídicas del pacifismo*. Madrid, Trotta.
- Franco, V. (2004) *Introducción al problema de la justificación de las guerras civiles*. Medellín, Universidad de Antioquia – Instituto de Filosofía, Trabajo de Maestría (mimeo).
- Giraldo Ramírez, J. (2001a) *El rastro de Caín. Guerra, paz y guerra civil*. Bogotá, Foro Nacional por Colombia.
- _____ (2001b) “Contra el realismo político. En la carne de Morgenthau”. En: *Estudios Políticos* 18, Medellín, Universidad de Antioquia.
- _____ (2001c) “Mirando el sudoeste. La ciudadanía y los derechos sociales ante el hecho de la guerra”. En: J. Giraldo y M. Alonso (eds.), *Ciudadanía y derechos humanos sociales*. Medellín, Escuela Nacional Sindical.
- _____ (2002) “¿Walker el subversivo o Wilson el visionario? Una exposición de la Estrategia de Seguridad Nacional de Bush II”. En: *Estudios Políticos* 18, Medellín, Universidad de Antioquia.
- _____ (2006) “El nombre sí importa. El debate sobre la naturaleza actual de la guerra colombiana”. En: *Empresas Políticas* 5(7) (en prensa), Sociedad de Estudios Políticos de la Región de Murcia.
- Gray, J. (2001) *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Barcelona, Paidós.
- Heller, A. (1990) *Más allá de la justicia*. Barcelona, Crítica.
- Kant, I. (1783) *Metafísica de las costumbres*. Barcelona, Altaya, 1993.

- _____ (1795) "La paz perpetua". En: I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*. México, Porrúa, 1990.
- Kaplan, R. D. (1994) "The Coming Anarchy". En: *The Atlantic Monthly* 273(2).
- Kuper, A. (2000) "Rawlsian Global Justice: Beyond the Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of Persons". En: *Political Theory* 28(5).
- Margalit, A. (1997) *La sociedad decente*. Barcelona, Paidós.
- Mejía Quintana, O. (2000) *La problemática iusfilosófica de la obediencia al derecho y la justificación constitucional de la desobediencia civil*. Bogotá, Unibiblos.
- Morin, E. (2003) "Más allá del pacifismo" En: *El País*, Madrid, 25 de marzo.
- Morgenthau, H. J. (1986) *Política entre las naciones. La lucha por el poder y por la paz*. Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano.
- Negri, A. (1994) *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid, Proudhuvi.
- Orozco Abad, I. (1992) *Combatientes, rebeldes y terroristas. Guerra y derecho en Colombia*. Bogotá, Temis.
- _____ (2005) *Sobre los límites de la conciencia humanitaria. Dilemas de la paz y la justicia en América Latina*. Bogotá, Temis.
- Pogge, T. (1994) "Bosquejo de la vida de John Rawls". En: D. Grueso (ed., 2005) *John Rawls. Legado de un pensamiento*. Cali, Universidad del Valle.
- _____ (2002) *World Poverty and Human Rights*. Cambridge, UK, Polity.
- _____ (2005) "La incoherencia entre las teorías de la justicia de Rawls". (mimeo). Trad. David Álvarez García.
- PNUD (2003) *Informe Nacional de Desarrollo Humano para Colombia 2003*. Bogotá, Alfaomega.
- Rawls, J. (1995) *Teoría de la justicia*. México, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1996a) *El liberalismo político*. Barcelona, Crítica.
- _____ (1996b) *Los derechos de los pueblos*. Bogotá, Universidad de Los Andes. Traducción C. Montilla.
- _____ (1997) "El derecho de gentes". En: *Isegoría* 16. Trad. H. Valencia Villa.
- _____ (1999) "Fifty Years after Hiroshima". En: S. Freeman (ed.) *Collected Papers*. Boston, Harvard University Press.
- _____ (2001) *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*. Barcelona, Paidós. Trad. H. Valencia Villa.
- _____ (2002) *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona, Paidós.
- Rousseau, J. (1762) *El contrato social*. Madrid, Sarpe, 1983.

- Shute, S. y Hurley, S. (1993) *The Oxford Amnesty Lectures*. New York, Basic Books.
- Swinarski, C. (1991) *Principales nociones e institutos del derecho internacional humanitario como sistema de protección de la persona humana*. San José, Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- USA (2002) “The National Security Strategy of the United States”. En: www.whitehouse.gov/nsc/nss.
- Vitoria, F. (1975) *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Madrid, Espasa-Calpe.
- Walzer, M. (1994) *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- _____ (2001) *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*. Barcelona, Paidós.