

**UNIVERSIDAD DE BARCELONA**  
**FACULTAD DE DERECHO**  
**DEPARTAMENTO DE DERECHO CONSTITUCIONAL Y CIENCIA**  
**POLÍTICA**

**“POR UNA SISTEMATIZACIÓN DEL PACIFISMO POLÍTICO”**

**AITOR DÍAZ i ANABITARTE**

**(aitordiaz@ub.edu)**

**PONENCIA-COMUNICACIÓN para el X CONGRESO DE CIENCIA**  
**POLÍTICA DE LA AECPA**  
**MURCIA, SETIEMBRE DE 2011.**

## **BREVE BIOGRAFIA DEL AUTOR**

- Licenciado en Sociología (2003) y Ciencia Política (2007).
- Diploma de Estudios Avanzados (Suficiencia investigadora) en 2009.
- Adjudicatario de una beca FI del Instituto Catalán Internacional por la Paz en 2010. Con lo que consolida una plaza de Becario-Investigador en el Departamento de Derecho Constitucional y Ciencia Política de la Universidad de Barcelona.
- Actualmente desarrollando e investigando en la tesis doctoral: “Teoría y práctica del pensamiento pacifista” gracias al apoyo del Instituto Catalán Internacional por la Paz y la colaboración del Departamento de Derecho Constitucional y Ciencia Política de la Universidad de Barcelona (Facultad de Derecho).

## **ABSTRACT**

La presente comunicación versa sobre el concepto de *Pacifismo Político* como propuesta teórica en el marco de las relaciones internacionales. Un concepto que, junto con el de realismo político o *realpolitik*, conforma el eje analítico que, al uso, nos ayudará a comprender las diversas propuestas teóricas que existen alrededor de los conceptos de paz y guerra en función de una mayor o menor justificación de ésta última. Así pues, presentamos el pacifismo político como uno de los extremos de dicho eje analítico al tiempo que ello supone la consolidación éste como propuesta teórica en el marco de las relaciones internacionales. Una propuesta teórica, una familia de pensamiento, que ha sufrido una evolución constante que pondremos de relieve también en el presente trabajo.

En suma, en las siguientes páginas y tras una pequeña presentación del contexto analítico al que hemos hecho referencia y en el que enmarcamos al pacifismo político, abordaremos también los principales axiomas y la evolución de éstos a lo largo de las diversas aportaciones que, como veremos, presentan un alto grado de heterogeneidad; tanto en la procedencia como en el resultado final como marco doctrinal.

## **PALABRAS CLAVE**

Pacifismo, guerra, paz, realismo político, teoría de la guerra justa.

## INTRODUCCIÓN

En el presente artículo se intenta, brevemente, describir y exponer lo que se ha tipificado como *Pacifismo Político*; una corriente de pensamiento social presente desde los comienzos tanto de nuestra civilización como del resto de culturas que cohabitan en el planeta. Una familia de pensamiento, un posicionamiento moral, un conjunto de doctrinas encaminadas a mantener la paz<sup>1</sup> o una opción militar, sea como fuere, la palabra “pacifismo” lleva consigo una serie de supuestos y derivados que, dada su heterogeneidad, la convierten en una tipología difícil de descifrar; ya sea como meros ciudadanos y/o como científicos sociales.

Pues bien, el principal objetivo de este pequeño *paper* no es otro que el de intentar descifrar (o en su defecto, ayudar a hacerlo) que significados conlleva, cuales són los axiomas principales, que evolución ha tenido, esta escuela de pensamiento que hemos presentado anteriormente como Pacifismo Político.

Para ello se ha estructurado el artículo en dos bloques principales. En primer lugar considero importante revisar el contexto analítico de lo que es la teoría política de las relaciones internacionales (entiendo las relaciones internacionales como un concepto de doble dimensión: que *designa, en primer lugar, un sector de la realidad social, el de aquellas relaciones humanas que se caracterizan precisamente por su calidad de “internacionales”* y (...) *a su vez, en segundo lugar la consideración científica de dichas relaciones*<sup>2</sup>). Algo que puede resultar llamativo debido a que el estudio de lo internacional se ha centrado principalmente en cuestiones empíricas (desde la geopolítica o la misma ciencia política) o asuntos relativos al derecho internacional público. Adelanto aquí que, sin menospreciar estas perspectivas, que adoptaré una visión más cercana a la teoría política y a la filosofía política.

En segundo lugar, tras haber contextualizado el objeto de estudio del presente trabajo, nos ocuparemos principalmente de la tipología analítica que se ha denominado como pacifismo Político; abordando, principalmente, dos cuestiones fundamentales: su evolución, prestando especial atención a los elementos de continuidad-discontinuidad, los elementos de discusión y revisión interna y los axiomas principales que se van abandonando, consolidando o que aparecen por primera vez. Y, como segunda

---

<sup>1</sup> Definición al uso de “Pacifismo” que podemos encontrar en la versión electrónica del Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua introduciendo.

<sup>2</sup> Truyol y Serra, “La teoría de las relaciones internacionales como sociología. (Introducción al estudio de las relaciones internacionales), Instituto de Estudios Políticos; Madrid; 1973. En Barbé, E.; “Relaciones Internacionales”; Tecnos; Madrid; 1995; página: 19.

cuestión a tratar, se presentarán y comentarán, las principales características han hecho del pacifismo político una propuesta teórica en el marco de las relaciones internacionales.

Finalmente, y a modo de síntesis, se presentan unas conclusiones del trabajo junto con una compilación de los recursos bibliográficos que se han utilizado para la elaboración de la investigación y del presente *paper*.

## **CONTEXTO ANALÍTICO: EL DEBATE SOBRE LA GUERRA Y LA PAZ**

Aunque estemos o no de acuerdo con Clausewitz cuando afirma que *la guerra es la continuación de la política por otros medios*<sup>3</sup>, resulta muy complicado no prestar atención a este fenómeno social tan repetido en la historia y que tanta repercusión sobre ésta ha tenido. Es decir, la guerra y la violencia pero también, por supuesto, la paz y el diálogo, forman parte de la historia, de nuestra historia; y no sólo de nuestra cultura o civilización, sino podríamos afirmar de todo el planeta.

Pues bien, analizando las diversas concepciones, ideas y recomendaciones que la filosofía y la teoría política han elaborado al respecto, podemos elaborar un eje analítico, en la línea de Alfonso Ruiz Miguel<sup>4</sup> o Josep Baqués<sup>5</sup>, en torno a los conceptos de guerra y paz. Concretamente, el eje analítico en cuestión se elabora a partir de las diferentes posiciones en torno a la justificación o no justificación de la guerra, de la intervención armada. Es decir, en relación a las justificaciones, o en el caso del pacifismo, a las no justificaciones que tiene, o pudiera tener, una guerra. Será preciso, pues, realizar una pequeña puntualización respecto de la diferencia entre el *ius ad bellum* y el *ius in bello*. Mientras la primera aproximación se refiere a las causas, los “porqués”, la segunda se refiere a las conductas en la guerra, durante la batalla. Una diferenciación conceptual que responde a la misma tradición jurídica y filosófica que será útil para el estudio de la guerra y de la paz, más allá de las relaciones entre ambos conceptos, *que son complejas en varios sentidos*.<sup>6</sup> Me interesaré principalmente por aspectos de justificación a la guerra por encima de lo que podríamos llamar como reglamentos de un combate justo. En todo caso, resulta interesante interpretar el eje analítico en cuestión tanto como una guía para la acción como una herramienta metodológica. Esta doble funcionalidad aumenta, si cabe, la importancia de dicho eje de análisis.

La historia de la reflexión acerca de las causas que pueden originar una guerra, justa o legal<sup>7</sup>, se remonta a la Grecia clásica hasta nuestros días. Existen pues multitud de

---

<sup>3</sup> Clausewitz, Carl Von; “De la Guerra”; Idea Universitaria; Barcelona; 1999; página: 29.

<sup>4</sup> Ruiz Miguel, A.; “La justicia de la guerra y de la paz”; Centro de Estudios Constitucionales; Madrid; 1988.

<sup>5</sup> Baqués, J.; “La teoría de la guerra justa: una propuesta de sistematización del *ius ad bellum*”; Aranzadi; Pamplona; 2007.

<sup>6</sup> Ruiz Miguel, (1988): 81.

<sup>7</sup> No es necesario aquí diferenciar entre lo justo y lo legal, debido a que las propuestas analizadas pertenecen al ámbito de lo prescriptivo, entiendo que más allá del paradigma legalista (exclusivo del derecho internacional público) el resto de propuestas considerarán que aquello que defienden debería ser lo legal, por tratarse de ser lo justo.

posiciones que debemos comprender como partes de un mismo hilo de debate. Un debate que girará, como ya me he referido más arriba, alrededor de dos extremos: por un lado la doctrina del realismo político (*realpolitik* o belicismo absoluto<sup>8</sup>) y en el otro eje, el pacifismo absoluto.

El belicismo absoluto, o realismo político, corresponde a *aquellas doctrinas que tienden más a justificar que a impugnar la justicia de la guerra*<sup>9</sup> y por ello consideran que no existe diferencia entre guerras justas e injustas ya que todas son justas. Se trata de interpretar a la guerra como un *mal necesario* o como un *mal aparente*. Pero en todo caso, la apuesta principal del realismo o *realpolitik*, no es otra que la siguiente máxima: no someter a la guerra a criterios morales; si la guerra es necesaria, será justa y deberá llevarse a cabo. Vemos como el criterio utilitarista y, si se quiere, algo pragmático prevalece por encima de cualquier ética o reflexión moral.

La guerra será, pues, una herramienta más para edificar, o reedificar, la estabilidad, el equilibrio de poder; del mismo modo que la diplomacia y la cooperación internacional<sup>10</sup>.

En el otro extremo del eje analítico en el que propongo encuadrar el presente estudio encontramos lo que Ruiz Miguel denomina como pacifismo absoluto<sup>11</sup>, y que aquí hemos presentado como Pacifismo Político. El pacifismo absoluto es aquel que no justificaría la guerra bajo ningún concepto. La paz es aquí el valor prioritario que debe defenderse. Es este extremo del eje del debate lo que ocupará el núcleo duro del presente trabajo.

Pero, más allá de los extremos, también resulta interesante la zona mixta. Una zona intermedia que el profesor Alfonso Ruiz Miguel divide en dos partes: las doctrinas del pacifismo relativo y las doctrinas del belicismo relativo (*serán doctrinas relativas las que tiendan a justificar o no una o alguna guerra*<sup>12</sup>). La separación se explica del

---

<sup>8</sup> Aunque Ruiz Miguel utiliza la tipología de *Belicismo Absoluto* se ha optado por una fórmula menos radical, por así decirlo, *realpolitik* o realismo político. Esta elección se ve motivada por la extrema carga que conlleva la palabra “belicismo”. Aunque la discusión sobre ambos conceptos nos llevaría, probablemente, a un largo y extenso debate, motivaremos dicha elección por, como ya se ha dicho, la extrema relación que parece conllevar el belicismo con la guerra. No se trata de justificar el belicismo (o realismo), sino de alertar que también los llamados realistas sitúan a la intervención armada (a la guerra) como la última salida; compartiendo, si cabe, criterios de *última ratio*.

<sup>9</sup> *Ibid*: 85.

<sup>10</sup> Aparece aquí de nuevo la idea “clauswitziana” sobre la estrecha relación entre guerra y política.

<sup>11</sup> Me dedicaré aquí a dar una pequeña reseña sobre lo que es el pacifismo absoluto en contraposición a la idea de *realpolitik*, Dejo para más adelante, capítulos siguientes, su análisis y contrastación. Me interesa abordarlo en este primer capítulo para ayudar al lector a comprender cual es mi contexto analítico y de comprensión.

<sup>12</sup> *Ibid*: 100.

siguiente modo: el pacifismo relativo tenderá a justificar pocas guerras, es decir, la guerra deberá ser una excepción; mientras que el belicismo relativo será más permisivo.

Para analizar esta *zona intermedia* empezaré por posiciones cercanas<sup>13</sup> al realismo político, como la teoría de la guerra justa y me iré alejando de este extremo a través de la posición de la iglesia católica y el cosmopolitismo acercándome a posiciones pacifistas, donde la guerra es (o debería ser) la excepción en el marco del derecho internacional público.

La teoría de la guerra justa tiene sus orígenes en la Grecia clásica y la Roma imperial pero no será hasta la edad media, siglo XIII, cuando se desarrolle de manera más estricta de la mano de Sto Tomás de Aquino. Este teólogo cristiano de la Orden de los Predicadores, que se desmarcó en cierto sentido de la doctrina estrictamente pacifista de Jesús de Nazaret, introdujo por primera vez tres de las cinco justas causas<sup>14</sup> alrededor de las cuales ha pivotado la teoría de la guerra justa. Asimismo, tuvo también un importante papel en el desarrollo teórico de cuestiones relativas al *ius in bello* afirmando la importancia de la *recta intención de los combatientes*, respetando así el principio de discriminación de los no combatientes (los civiles) y el principio de proporcionalidad. Aún así, la aportación que aquí me interesa es el desarrollo de tres de las cinco justas causas que sostiene la teoría de la guerra justa.

En primer lugar se introduce la posibilidad de *vengar injurias*, lo que podemos interpretar como derecho a la legítima defensa. Se trata aquí de realizar una interpretación extensiva, pero a la vez restrictiva, del concepto de *vengar injurias*. Entendiendo que no se trata de cualquier tipo de *injurias* sino que, más bien, nos debemos referir a una justa respuesta ante una agresión previamente cometida por otros.

En segundo lugar Sto Tomás apuesta por el derecho a la guerra fruto de una agresión indirecta, es decir, *castigar a un pueblo que descuida lo improbablemente realizado por los suyos*. Se trata, esta segunda justa causa, de una legítima defensa indirecta dirigida hacia esos estados en los cuáles se albergan individuos o grupos responsables de

---

<sup>13</sup> Es evidente que la teoría de la guerra justa, que aporta criterios y juicios morales a la cuestión de la ética, se diferencia claramente del realismo político. Aún así, en el diseño del eje analítico pacifismo-realismo y en relación, como veremos, con el paradigma legalista del derecho internacional o la posición cosmopolita, la teoría de la guerra justa se puede situar “cerca” del realismo político por los escenarios en los cuales ésta piensa la guerra en términos de justicia, siempre, eso sí que se trate de una guerra que se desarrolla justamente.

<sup>14</sup> Baqués, J.; (2007): 55 y siguientes.

ataques o injerencias hacia otro estado. Se deriva, pues, el derecho de guerra del estado agredido a tomar medidas hacia el estado “santuario”<sup>15</sup>.

Y finalmente, en tercer lugar, afirma la justicia de una guerra punitiva, *contra un pueblo que no devuelve lo que ha quitado por injuria*; bajo este supuesto, la guerra servirá para (re)establecer la justicia ante una situación que no fue resuelta en su momento.

Tras la aportación de Sto Tomás de Aquino la teoría de la guerra justa quedó en una especie de dique seco y no fue hasta el siglo XVI y posteriores que, de la mano de Vitoria, Grocio o Vattel, esta apuesta teórica de aceptación de la guerra bajo unas causas determinadas asumió un *corpus* teórico considerable. La aportación de estos tres autores consolidó las cinco justas causas de la teoría de la guerra justa; añadiendo dos y matizando las tres que apuntó siglos antes Sto Tomás de Aquino.

Las dos nuevas justas causas fueron, por un lado la guerra preventiva (introducida por Hugo Grocio) que se basaba en la existencia de una amenaza contundente, evidente e inminente<sup>16</sup> y la guerra por motivos humanitarios. Y por el otro, la guerra por injerencia humanitaria que introdujo Francisco de Vitoria<sup>17</sup> y que se orientaba a poder controlar los casos más flagrantes de violación de derecho por parte de *los bárbaros*.

En suma, la teoría de la guerra justa en su conjunto defiende la existencia de cinco justas causas para la legitimación de una acción armada. Éstas son, la legítima defensa a una agresión previa, la guerra indirecta como legítima defensa, la guerra punitiva por agresiones no subsanadas en su momento, la guerra preventiva a un ataque inminente y la guerra por asuntos humanitarios.

Dando un paso más hacia el extremo del pacifismo absoluto encontramos la visión del cosmopolitismo. Una tradición que se remonta a los estoicos y se desarrolla con la aportación Samuel Von Puffendorf, ya en el siglo XVII, hasta la controvertida aportación de Immanuel Kant como culminación del ideal cosmopolita de la ilustración. El cosmopolitismo parte de la base de que existe una ley natural pre-cristiana que nos debería ordenar a todos en calidad de “ciudadanos del mundo”. En este contexto desarrollará Kant su obra culminante en lo que a Derecho de Gentes se refiere: “La paz perpetua”. Resulta interesante remarcar el espíritu de la paz perpetua,

---

<sup>15</sup> El reciente conflicto de Afganistán, todavía presente en la agenda internacional, puede ser un buen ejemplo al uso de guerra justa por legítima defensa indirecta.

<sup>16</sup> Baqués (2007): 109.

<sup>17</sup> *Ibid*: 123.



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<sup>18</sup>.

En comparación con la teoría de la guerra justa, más cercana a la *realpolitik*, el cosmopolitismo acepta los supuestos de legítima defensa, agresión indirecta (ésta se entiende como un derivado de la primera) y la injerencia humanitaria (se amplía aquí su alcance del mismo modo que en el derecho de gentes de John Rawls<sup>19</sup>, en consonancia con el concepto de derechos humanos que más tarde adoptará Naciones Unidas). En cambio, el cosmopolitismo discute, ciertamente, los supuestos de guerra preventiva dando mayor importancia a los criterios de *última ratio* y la guerra punitiva, por entenderse como una *vendetta* sin excesiva justificación.

Revisemos, finalmente, la posición de la iglesia católica, antes de centrarnos en el marco jurídico y moral del derecho internacional público.

La posición actual de la iglesia católica tiende hacia un alejamiento de las posiciones más radicales del pacifismo y un acercamiento al cosmopolitismo. Aunque *a priori* resulte extraño aceptar que desde la iglesia católica se defienda la guerra. La legítima defensa como justa causa nunca se abandona por los teólogos de la *curia romana*<sup>20</sup>. Así pues, se seguirá aceptando la guerra por agresión indirecta, de nuevo, como un derivado de la legítima defensa. Estas dos primeras causas justas son aceptadas junto con la injerencia humanitaria que, como muy bien 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*<sup>21</sup>.

Por otro lado, el catolicismo rechaza 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 ciertamente complicada 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

---

<sup>18</sup> Kant, Immanuel; “La metafísica de las costumbres”; Tecnos; Madrid; 1989; pág: 195.

<sup>19</sup> Rawls, John; “El derecho de gentes: una revisión de la idea de razón pública”; Paidós Estado y Sociedad; 2001; Barcelona.

<sup>20</sup> Baqués (2007): 198.

<sup>21</sup> Juan Pablo II, “Discurso de apertura de la conferencia internacional sobre nutrición”, 1992; en Baqués (2007): 219.

manera excepcional en casos donde existiera realmente la evidencia de un supuesto ataque y la inminencia de éste<sup>22</sup>.

Por último, demos un vistazo al marco del derecho internacional público actual, en el contexto de la Organización de Naciones Unidas, como la variante que encontraremos más cercana al extremo del pacifismo político.

El derecho internacional público concreta la existencia un derecho de los estados a hacer la guerra pero este derecho sólo puede efectuarse como reacción a una primera agresión, es decir, en legítima defensa. La respuesta a una primera agresión será, pues, la única justificación de la guerra en el marco del derecho internacional público. Es importante señalar, también, que la paz acontece aquí como uno de los propósitos principales<sup>23</sup> y a su vez, como se desprende de los artículos 2.3 y 2.6, junto con la colaboración internacional para garantizar dicha paz son también principios de la organización<sup>24</sup>.

Así pues, este derecho a la guerra por legítima defensa se desprende, principalmente, del séptimo capítulo de 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>25</sup>. Más concretamente, el desarrollo de este derecho se determina en los artículos 39, 40, 41 y 42. En ellos se estipula el proceso que debe seguir toda guerra legal y por ello justa. 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 lo cree oportuno, el Consejo de Seguridad deberá tomar medidas provisionales 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 recurrirá a sanciones económicas, aislamientos políticos y medidas varias de corte diplomático. Aún así, si las acciones diplomáticas o las posibles sanciones no logran disuadir al agresor y las hostilidades permanecen, el Consejo de Seguridad puede recurrir a la fuerza armada ya sea por vía naval, aérea o terrestre<sup>26</sup>. Se prevé que la fuerza sea

---

<sup>22</sup> Vemos, pues, como la posición de la *curia romana* en relación con la cuestión del ataque preventivo se situaría cerca del marco pensado por Grocio en relación a una *priemty war* donde la exigencia de verdadera evidencias y la inminencia de estos supuestos ataques darían lugar a una justa intervención preventiva.

<sup>23</sup> Artículos 1.1 y 1.2 (Carta de Naciones Unidas, página 3).

<sup>24</sup> La resolución 2625 (XXV) volverá a remarcar la importancia de la cooperación internacional para la paz y la estabilidad económica, social, política, etc.

<sup>25</sup> Nombre del séptimo capítulo (Carta de Naciones Unidas, página 25).

<sup>26</sup> Artículo 42 de la Carta de Naciones Unidas.

suministrada por los estados miembros dirigidos por un Comité de Estado Mayor<sup>27</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. Aún así, no debemos olvidar que la propia Carta de Naciones Unidas, en su artículo 51, abre la puerta a una posible respuesta armada directa de un estado que haya sido agredido previamente. Siendo necesaria una comunicación urgente al Consejo de Seguridad para poder efectuar esta respuesta armada a una agresión previa. Se completa aquí el derecho a la legítima defensa, siempre y cuando se comunique. 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. En suma, vemos como es realmente el artículo 51 de la carta el que proclama y positiviza el derecho a una guerra justa y legal como fruto de una necesaria respuesta a una agresión previa. 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 de ésta. Quede claro, pues, que del artículo 51 se desprende el verdadero e individual derecho a la legítima defensa por parte de cada estado.

El marco del derecho internacional, ciertamente cercano al pacifismo absoluto por limitar el derecho a la guerra solamente bajo el supuesto de legítima defensa, es el paradigma imperante actualmente, desde la consolidación de Naciones Unidas. De modo que, desde la estricta óptica de lo jurídico, el único derecho a la guerra será aquel que se ampare en la legítima defensa como justa causa de la guerra. Se entiende aquí que es justo porque es legal, porque se ampara en el derecho internacional público.

Este es el eje analítico en el que se encuadra la presente investigación. Una propuesta filosófico política de interpretación, explicación y justificación de la guerra y de la paz en el sistema internacional. Veamos pues que lugar ocupa, y lo que es más importante, como ocupa dicho lugar, el pacifismo político en el marco analítico presentado en este primer bloque.

---

<sup>27</sup> Artículos 46 y 47 de la Carta de Naciones Unidas.

## EL PACIFISMO POLÍTICO: UNA PROPUESTA TEÓRICA

### Evolución:

El pensamiento pacifista se ha desarrollado desde los inicios de la civilización, es por ello una filosofía muy antigua y a su vez heterogénea. Si bien es cierto que las mayores aportaciones se realizan en tiempos más cercanos al nuestro no por ello debemos olvidar las ideas e indicaciones de los clásicos, ejercicio que nos aportará una mayor comprensión de su evolución, el porqué de sus presupuestos básicos y, en definitiva, una idea más completa del conjunto de la teoría pacifista.

Como decíamos, el pacifismo político nace, aunque de un modo algo incipiente, con el albor de la humanidad; donde ya encontramos algunos testimonios pacifistas, por así decirlo. En la antigüedad oriental a través, por ejemplo, de la obra de Buda<sup>28</sup> o de Lao-Tse<sup>29</sup>; en la Grecia clásica cuando, por ejemplo, donde Sófocles imagina, en su tragedia *Antígona*, la rebelión pacífica de la heroína contra Creonte, para poder dar sepultura a su hermano, un claro ejemplo de objeción de conciencia<sup>30</sup>. O, posteriormente, en la Roma imperial, con la Revuelta del Monte Sacro, una huelga llevada a cabo por los plebeyos que se caracterizó por la ausencia de violencia en un intento de no cooperación como vía de protesta a favor del reconocimiento por parte del patriarcado<sup>31</sup>. En este mismo contexto hay que situar el *Antiguo Testamento*, texto sagrado en el que, en cierto modo, se modifica la visión de un Dios de guerra hacia una idea nueva de Dios, un Dios de paz.

Llegados a este punto es interesante prestar atención a la figura de Jesús de Nazaret. Este profeta y figura central del cristianismo supuso la culminación de la evolución, en términos pacifistas, del pueblo de Israel, manifestó en todo momento una actitud plenamente pacifista y no violenta situando la paz como un elemento central de su doctrina (*la paz os dejo, la paz os doy*<sup>32</sup>), y, al mismo tiempo, difundió una moral basada en una supuesta fraternidad metafísica entre los seres humanos. Así pues, expresiones como: *amor universal, amaros los unos a los otros* o, incluso, *amar a vuestros enemigos* se reiteran a lo largo de sus discursos y sermones.

---

<sup>28</sup> A través Zotz, Volker; “Buda, maestro de vida”; Ellago: Castellón; 2006; página 75.

<sup>29</sup> Sigo aquí a Vidal, Llorenç; “Fundamentos de una pedagogía de la no violencia y la paz”; Marfil; Alcoi; 1971; pág: 27.

<sup>30</sup> Sigo a Fronsac, H. (et alt.); “No violencia y objeción de conciencia”; Sur; Buenos Aires; 1961; pág: 7.

<sup>31</sup> Vidal, Llorenç (1971): 39

<sup>32</sup> Evangelio según San Juan: 4.22.

Ahora bien, en términos de teoría política pacifista, Jesús de Nazaret defiende claramente un pacifismo pasivo caracterizado por lo que podríamos denominar como “Doctrina de la otra mejilla” y que se desarrolla principalmente en el *Sermón de la montaña*<sup>33</sup>.

En suma, Jesús de Nazaret supone para la cultura occidental un punto central, que no de inflexión, en relación a la construcción de una teoría o filosofía política pacifista que debemos tener en cuenta; siempre y cuando, eso sí, sepamos otorgarle el lugar que le corresponde: dentro de lo que podríamos denominar como proceso de gestación del pensamiento pacifista que hemos visto hasta el momento. Una posición, la del profeta Jesucristo, que deberemos diferenciar de la que ha defendido oficialmente la Iglesia Católica, como veremos más adelante<sup>34</sup>.

Avanzando en nuestro repaso historiográfico, llegamos a la época medieval, el periodo barroco y el posterior renacimiento. Pues bien, esta etapa, algo controvertida como veremos, nos dejó algunos ejemplos históricos de voluntad pacifista: la “Paz del Rey”, una figura jurídica que garantizaba la protección de todos los habitantes bajo el mandato del soberano o la “Paz y la Tregua de Dios” que apostaba por la prohibición de la guerra durante determinados periodos de tiempo. Ambos ejemplos introdujeron cuñas de regulación durante la guerra, establecimiento de mínimos y propuestas de tregua en lo que podríamos intuir como un incipiente *ius in bello*.

La edad media es también el marco histórico en el cual ilustres autores, Francisco de Asís<sup>35</sup> y Raimundo Lulius<sup>36</sup>, de raíz cristiana y católica aportaron sendos escritos a favor de una extensión de la visión que Jesucristo introdujo en términos de *fraternidad universal*, obligación de vivir en paz *entre hermanos* o bien, conversión de *los infieles por vías pacíficas*.

Pero lo que realmente caracteriza esta época medieval en cuanto a producción sobre cuestiones relativas a guerra y paz son el periodo barroco y el posterior renacimiento. Unos periodos que, como ya apunté más arriba, introducen algo de controversia en el seno del pensamiento pacifista; me explico.

---

<sup>33</sup> Evangelio según San Mateo 5.4.

<sup>34</sup> Seguimos aquí las apreciaciones de Baqués (2007): capítulo 4 y de Masía Espin, E.; “L’educació per la pau, una introducció”; Horitzons; Barcelona; 1994; página: 29.

<sup>35</sup> Sigo aquí el recomendable estudio sobre la figura de San Francisco de Asís y su herencia franciscana realizado por Gobry, Ivan; “San Francisco de Asís y el espíritu franciscano”; Aguilar; Madrid; 1959.

<sup>36</sup> Vidal, Llorenç (1971): 90.

Nos situamos en el siglo XV, final de la baja edad media, y ponemos sobre la mesa la figura de Maquiavelo y *El príncipe*. La figura de este erudito y diplomático italiano simboliza perfectamente lo que suponen estos siglos para el pensamiento pacifista; es decir, un *stop and go* por completo. La doctrina política de Maquiavelo nos introdujo aquello de *el fin justifica los medios*, algo que dista bastante, como veremos, de uno de los axiomas principales que caracterizan al pacifismo político. Un punto de vista, porque no decirlo, cercano al realismo hobbesiano que con la aportación de Fray Francisco de Vitoria y Hugo Grocio (padres de la Teoría de la Guerra Justa que intentaron limitar el alcance que la guerra tenía hasta la fecha, pero entendiendo que existen espacios políticos o morales en los que cabe justificar la violencia; lo que les aleja claramente de los postulados básicos del pacifismo) configuran un contexto poco fructífero para el pensamiento y la literatura pacifista. No olvidemos que estamos a las puertas de la construcción de la figura del Estado; un Estado que tres siglos después será definido por Webber en base al monopolio legítimo de la fuerza.

Aún así, encontramos algunos ejemplos y algunas aportaciones de base pacifista que lograron mantener latente al pacifismo político. Claro ejemplo de ello fue el *Proyecto de paz perpetua de Europa* del Abad de St Pierre, centrado en torno a la creación de una Gran Alianza que garantizara el *status quo* pero que, a la vez fuese garantía de paz y estabilidad con la posibilidad de imponer sanciones (económicas e incluso militares) o bien, la apuesta de Sto Tomás Moro de una isla ideal en la que reinaría la justicia, el orden y la paz; una isla llamada Utopía<sup>37</sup>. Tomas Moro defendió, para esta isla ideal, un pacifismo utópico y, ciertamente, impreciso tanto a nivel teórico como práctico. Dos ejemplos que nos aportan cierto optimismo que como veremos tiene algo de justificación.

Estos ejemplos a los que acabamos de hacer referencia culminan en la figura de Erasmo de Róterdam, el verdadero referente pacifista de este primer bloque al que hemos ido denominando como, *proceso de gestación del pacifismo político*. La obra de este humanista, teólogo, filósofo y consejero real supone la consolidación de las bases teóricas que más adelante desarrollarán, ampliarán y modificarán referentes del pacifismo político como Thoureau, Gandhi o M. L. King, entre otros.

Erasmo, que se sitúa con una actitud crítica y reformista ante la *curia romana*, ensalza el valor de la paz siguiendo con la lógica de la doctrina de Jesús de Nazaret. Es decir,

---

<sup>37</sup> Giner, Salvador; "Historia del Pensamiento Social"; Ariel; Barcelona; 1999: pág 194 y 195.

la paz lo es todo, por su valor en si pero también porque nos viene dada por Dios. La paz es la principal labor del príncipe, es un principio universal muestra de la hermandad que existe (o en su defecto debería existir) entre los seres humanos; la paz es, también, el mensaje de Cristo. El Mesías, dirá Erasmo, sólo enseñó paz y aún más, afirmará *que nadie espere jamás asistencia de Cristo en una guerra*<sup>38</sup>. Nos avisa, incluso, de que *los que pelean perderán la condición de cristiano*<sup>39</sup>. Podemos detectar, sin miedo a equivocarnos, una clara conexión en el discurso pacifista de Jesús de Nazaret y en el de Erasmo de Róterdam. Una conexión que no nos debería de extrañar, recordemos el papel y la relación de la doctrina de Erasmo con la lógica reformista y luterana de acercamiento a los valores cristianos a través de la distancia respecto de las enseñanzas y la práctica del catolicismo romano.

Aún así, existe en Erasmo un aspecto muy importante a destacar que le aleja, en forma que no en fondo, de la doctrina pacifista de Jesús de Nazaret. Si bien es cierto que continua estando presente la lógica de la otra mejilla (*no hay paz tan inicua que no sea preferible a la más justa de las guerras*<sup>40</sup>), podemos afirmar que, en cierto modo, Erasmo desarrolla en el terreno de lo político las bases que, desde la espiritualidad, fijó unos mil seiscientos años antes Jesús de Nazaret. Su apuesta por leyes justas, por una buena distribución de lo que es del príncipe, por una corte, unos magistrados y unos funcionarios honrados, rectos y trabajadores, por un príncipe educado en valores de paz, por una política basada en el bien público y en el respeto a la cosa pública, y por unas alianzas entre príncipes como garantía del mantenimiento de las buenas relaciones y el interés general (Erasmo utiliza, como se vio más arriba, el sinónimo *bien público*) son buena prueba del esfuerzo que realizó Erasmo en traducir en la esfera de lo político la doctrina que, desde lo trascendental y espiritual, construyó Jesús de Nazaret.

En este sentido, podemos interpretar una doble apuesta por la no violencia que se concreta en dos direcciones. La primera, una no violencia pasiva que entronca claramente con la doctrina de la otra mejilla y, la segunda, con una no violencia activa a favor de pactos y alianzas que, junto con el valor y la utilidad del derecho, logren configurar un *arbitraje internacional*<sup>41</sup> capaz de contener la guerra. Un concepto, el de

---

<sup>38</sup> Rotterdam, Erasmo de; "Educación del príncipe cristiano y Querrela de la paz"; Aguilar; Barcelona; 1985; pág: 124.

<sup>39</sup> *Ibid*: 123.

<sup>40</sup> *Ibid*: 91 y 131.

<sup>41</sup> *Ibid* 131. Una idea que comparte Erasmo con la tradición Cosmopolita que, tres siglos después desarrollará Immanuel Kant en su tratado "Sobre la Paz Perpetua".

guerra, que será visto con plena desconfianza (*suma cautela*), considerado como el *último recurso*<sup>42</sup> y ponderado, en todo caso, de manera que la guerra se *libre justamente*<sup>43</sup>. Vemos aquí un pequeño agujero para el debate, no en vano cabe puntualizar como Erasmo repite de una manera incluso exhaustiva las pocas virtudes de la guerra, si es que las tiene, dirá. Niega, también, su vinculación con el cristianismo; haciendo una clara alusión a las guerras de evangelización. La paz es, pues, en Erasmo, como ya hemos visto y repetido, un valor prioritario y universal. Una paz que se construye, matizará, a través de acciones y pactos que logren reformar las causas de la guerra: la envidia, la codicia, el beneficio personal y/o la inestabilidad del Estado y las instituciones. Una posición algo revolucionaria, si se quiere, que dibuja dos vías de acción: la espiritual, en primer lugar, que confía en que una buena y adecuada educación puede “moldear” (si se me permite la expresión) al príncipe alejándolo de la codicia y los malos oficios; al tiempo que, en segundo lugar, se nos aconseja posibles escenarios donde actuar desde la política o las instituciones. Vemos aquí, una vez más como se sitúa la doctrina pacifista de Erasmo entre las aguas del pacifismo pasivo y el pacifismo activo.

En suma, podemos ser testigos del esfuerzo de Erasmo por desarrollar una teoría política que naciendo de la espiritualidad se concreta (o en su defecto, se puede concretar) en acciones concretas y necesarias.

Buena prueba del efecto y de las indicaciones de Erasmo la podemos encontrar en la experiencia que protagonizó William Penn. Este demócrata radical estadounidense familiarizado con la reforma luterana lideró la creación de una colonia pacífica y algo libertaria (porque no decirlo) donde existía una verdadera soberanía popular (garantía de estabilidad institucional una vez despertada la liebre de los derechos civiles y políticos) junto con una verdadera libertad de culto (garantía de paz social)<sup>44</sup>. Este proyecto libertario-pacifista se llamó Sta Experiencia y, a modo de curiosidad, otorgó tal importancia a Penn que más adelante se le concedió el honor de dar nombre al estado en el cual levantó su sociedad pacifista y libertaria. El estado en cuestión es, evidentemente, la actual Pennsylvania.

---

<sup>42</sup> *Ibid*: 102.

<sup>43</sup> *Ibid*: 103. Vemos en este argumento como Erasmo desarrolla ciertos argumentos cercanos a la Teoría de la Guerra Justa, en lo que a *ius in bello* se refiere. Aún así, se debe puntualizar que el propio Erasmo (1985: 104) se referirá de un modo más o menos directo a las recomendaciones de la Teoría de la Guerra Justa. Las conclusiones que extrae aquí Erasmo son claras: no existe guerra justa alguna dado que, en caso de argumentarse guerra justa alguna esta obedece a criterios particulares que se alejan del bien público; *todos nos parece justo lo nuestro*, dirá Erasmo (1985: 105).

<sup>44</sup> Fronsac, H, et al (1961): pág: 17.



Vemos, pues, como en esta primera etapa de gestación se ponen las bases necesarias para la posterior consolidación y el consiguiente desarrollo del pensamiento y la teoría pacifista. La etapa de consolidación vendrá marcada por la figura de Mohandas Karamchand Gandhi pero también por sus predecesores directos: H.D. Thoreau y Leon Teolstoi. Pero vayamos por partes:

Maquiavelo se quedó a las puertas del liberalismo. Un liberalismo que auspició, teóricamente con aquello de *liberté, égalité et fraternité* una revolución francesa que sepultó el antiguo régimen en Francia, declarándola república y dejando la puerta abierta a una posterior expansión del espíritu revolucionario a hacia otras tierras de Europa. El fin de las guerras napoleónicas fue acompañado por la fundación en Inglaterra de la *Peace Society*, considerada por muchos<sup>45</sup> como la primera organización de marcado carácter pacifista. Por otro lado, la instauración del servicio militar obligatorio en Francia y su posterior expansión, levantó el recelo de muchos ciudadanos en busca de nuevos derechos, por así decirlo. El derecho a la objeción de conciencia se consolidó, en cierta medida, con la fundación de la *Hospedale Community* en 1846 de manos de Alain Ballou, como oposición al reclutamiento forzoso que impuso el gobierno de EEUU para la campaña en Méjico. En este contexto Immanuel Kant publicó, en 1795, el tratado *Sobre la paz perpetua*, epicentro teórico del cosmopolitismo<sup>46</sup>. Como ya me he referido en el primer capítulo, en este trabajo, culminación de las ideas cosmopolitas que desarrolló previamente en *La metafísica de las Costumbres*<sup>47</sup> acerca del Derecho de Gentes, el filósofo germano apuesta por la consecución de un estado mundial, resultado de un hipotético nuevo pacto social<sup>48</sup> que, en nombre de la razón, prohíbe la guerra. Un enunciado que, a primera vista, puede resultar pacifista en su conjunto; pero, como veremos en el próximo capítulo, esconde algunas afirmaciones cercanas a posiciones realistas o, siendo más precisos, a la teoría de la guerra justa. La aportación de Kant, en este sentido, debe ser tomada, pues, con relativa cautela dado que no se trata de un pacifismo en sentido estricto o como lo venimos definiendo y diferenciando hasta el momento. Vayamos, pues, a las fuentes directas del profeta Gandhi, veamos la herencia de Thoreau y Tolstoi.

La aportación de estos dos autores que influyeron bastante en el pensamiento gandhiano, dibujan claramente un doble camino argumental, como hemos visto anteriormente en Erasmo.

---

<sup>45</sup> Harol Bing (o.c.) o Llorenç Vidal (o.c.), entre otros.

<sup>46</sup> Truyol y Serra, A en Aramayo Roberto et alt.; “La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant; Tecnos; Madrid; 1996; páginas: 17 a 30.

<sup>47</sup> Kant (1989): (181 a 196).

<sup>48</sup> Truyol y Serra, Antonio; “La guerra y la Paz en Rousseau y Kant”; en Revista de Estudios Políticos; número 8 (nueva época); 1979 (Marzo-Abril).

Por un lado Tolstoi continuará con la vía espiritual de lo que podríamos denominar como *pacifismo cristiano*. Mientras que Thoreau apostará por la reflexión y la teorización política en un conexto algo más empírico.

Henry D. Thoreau (1817-1862) fue un intelectual destacado del “Renacimiento americano”, un grupo de trascendentalistas intelectuales preocupados por defender la tradición americana a partir de una reforma espiritual y social empezando por el propio individuo. En este contexto, no sorprenderá el punto de vista rebelde de Thoreau comprometido socialmente y medioambientalmente: *realmente, en un país que encarcela injustificadamente, el único sitio digno para las gentes decentes es la cárcel*<sup>49</sup>. Este revolucionario y pseudo libertario desconfió y sospechó desde un buen comienzo de las bases del liberalismo político que empezaba a cuajar en Norteamérica tras las experiencias revolucionarias de Francia e Inglaterra. Sentencias suyas del estilo de *el mejor gobierno es el que no gobierna nada*<sup>50</sup>, 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>51</sup>, poniendo en jaque la validez del gobierno, del estado, como garantía de buen hacer político dentro de la lógica del pacto social. O bien, su desconfianza hacia el principio de la mayoría<sup>52</sup>, base del sistema democrático, y el principio de legalidad (epicentro del liberalismo jurídico): *lo deseable no es respetar la ley sino la justicia*<sup>53</sup>. La ley es vista, quizás por primera vez desde la entrada en vigor del liberalismo político, como una herramienta de dominación.

Ante este diagnóstico, Thoreau recomienda (en sintonía con Thomas Paine<sup>54</sup>) el derecho a la revolución o dicho de otro modo, el derecho a negar lealtad a la tiranía. Un derecho que, a la postre, será interpretado, incluso, como un deber. Pues bien, una vez definido y situado “el que”, Thoreau define y explica “el como”, es decir, la forma. Este derecho a la revolución en sentido estricto, debe llevarse a cabo por métodos no violentos, puntualizará Thoreau. Nos introduce aquí un concepto que será clave para el desarrollo de la teoría política pacifista: la desobediencia civil. Una estrategia de disidencia política basada en la no aceptación de las bases que sustentan el sistema político liberal democrático. Es decir, anulando la supuesta obediencia ciudadana que se presupone que, en un contexto de pacto social y estado liberal-democrático. La desobediencia civil que debe tener una justificación, una causa justa si se me permite el juego de palabras, se concretaría en la objeción por motivos de conciencia, la insumisión a realizar el servicio militar obligatorio o la no

---

<sup>49</sup> Thoreau, H.D.; “La desobediencia civil y otros escritos”; Tecnos; Madrid; 1987; pág: 41.

<sup>50</sup> *Ibid.*: 29.

<sup>51</sup> Hamilton, Madison y Jay; “El federalista”; Fondo de Cultura Económica; México; 1957; página: 95.

<sup>52</sup> Thoreau (1987): 31

<sup>53</sup> *Ibid.*: 32.

<sup>54</sup> Paine, T.; “Derechos del hombre: respuesta al ataque realizado por el Sr. Burke contra la Revolución francesa”; Alianza; Madrid; 1984, pàgina 34.

cooperación fiscal con las arcas del estado al que pertenecemos si creemos que, pongamos por caso, se va a utilizar el pago de mis impuestos para sufragar los costes de una hipotética guerra o intervención armada. La desobediencia puede, y debe, aparecer en cualquier ámbito o ante cualquier problemática social, política, económica e incluso moral, concluirá Thoreau.

En conclusión, sirva de ejemplo de la desobediencia civil la afirmación de Thoreau al proclamar que *no necesitaremos Massachusets*<sup>55</sup>, en un intento por criticar la esclavitud que se practicaba en este estado norteamericano. Con dicha sentencia que apostaba por no necesitar a Massachusets, Thoreau afirmaba poder prescindir del sistema esclavista como motor social y económico por motivos, principalmente, de ética política.

Leon Tolstoi por su parte, continuó la vía del pacifismo espiritual iniciada con la doctrina de Jesús de Nazaret y que Erasmo quiso retomar, ampliar y corregir. Este gran novelista ruso postuló en varias ocasiones la validez del *Sermón de la montaña* como base de la moral cristiana a través de varios de los preceptos que de él se desprenden; *no montarás en cólera, no resistirás al mal con violencia o amarás al prójimo como a ti mismo* son buen ejemplo de ello. Vemos pues como Tolstoi recupera la vía del pacifismo cristiano y ensalza la validez (y su vez necesidad) de la doctrina de Jesús de Nazaret. Vemos aquí como el camino discursivo de Tolstoi difiere del rumbo, algo más político y empírico si se quiere, que emprendió Thoreau.

En suma, la vida, y por ello la paz, debe situarse por encima de la guerra. Para ello será necesario aunar fuerzas en dos direcciones: (i) una transformación de conciencia desde lo individual hacia lo colectivo (recuperando la importancia del respeto al bien público que apareció repetidas veces cuando nos ocupamos de Erasmo) y, (ii), un *autoperfeccionamiento moral*<sup>56</sup> que desemboque en actos de desobediencia civil en consonancia con un mandato divino que, supuestamente, nos habilitaría a ello (una visión que, ahora sí, se acerca a los postulados y las conclusiones de H. D. Thoreau).

Tras Thoreau y Tolstoi llegamos al siglo XX. Momento histórico de grandes cambios, episodios bélicos inéditos hasta la fecha y una considerable revolución en los asuntos militares en términos cualitativos y cuantitativos que supuso la introducción de lo nuclear y las nuevas tecnologías de la información en la esfera militar<sup>57</sup>. Es en este contexto en el que emergerá la piedra angular del pacifismo político: Mohandas Karamchand Gandhi. Este icono político

---

<sup>55</sup> El rechazo total a la esclavitud por parte de Thoreau se concreta en “La esclavitud en Massachusets” que forma parte de los *otros escritos* de “Desobediencia civil y otros escritos” (1987).

<sup>56</sup> Gordillo, J.L.; “La estaca verde de León Tolstoi” en Prat, Enri (Ed.); “El pensamiento pacifista”; Icaria; Barcelona; 2004; pág: 54.

<sup>57</sup> Molina Rabadán, D.; “La revolución en los asuntos militares (RMA) en el contexto de la era de la información”; Ámbitos: revista de estudios de ciencias sociales y humanidades”; 14; 2005.

del siglo XX que ha trascendido la escena de lo estrictamente académico<sup>58</sup> supone un punto y a parte en lo que a teoría política pacifista se refiere. La huella de Gandhi en el pensamiento pacifista significó, como veremos, un antes y un después para dicha teoría.

Gandhi parte, sin duda, de la tradición espiritual, la vía de Jesús de Nazaret y Erasmo. Es su profunda espiritualidad y creencia en Dios la que le lleva a proclamar, por encima del resto de las cosas, el valor de la vida. La cadena argumental sería la siguiente: si Dios es la Verdad, supone Amor y nos otorga Vida, no podemos (ni debemos) oponernos a tal configuración divina. La paz, mensaje de Dios, debe ser protegida y respetada entre los individuos y las diversas sociedades que estos han ido creando: *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*<sup>59</sup>.

Así pues, la teoría pacifista de Gandhi se fundamenta en la centralidad del concepto de paz al tiempo que la no violencia (*ahimsa*<sup>60</sup>) adquiere una mayor dimensión en términos de principio universal. La *ahimsa* se basará principalmente en dos elementos clave de la propuesta gandhiana: (i) la autonomía y libertad del individuo (*swaraj*) y la verdad que proviene de lo divino (*satyagraha*). Precisamente el individuo, y su supuesta bondad innata suponen otra característica de la doctrina gandhiana. Esta visión de la ontología del individuo se acercaría a la que Rousseau imaginó, alejándose, al mismo tiempo, del *homo homini lupus* del británico Hobbes.

Otra de las características de la propuesta pacifista de Gandhi es la inversión del principio de legalidad que rige en el paradigma liberal. Bajo este principio, en una sociedad organizada en torno al derecho, es justo (y legítimo) lo que es legal. Pues bien, como vimos también en Thoreau, los principios de justicia y legitimidad se anteponen al de legalidad. Parece como si la moral, la ética e incluso el *ius naturalismo* se situaran por delante de la ley; base del sistema de legitimación de toda democracia constitucional. De hecho, para poder respetar este orden (justicia, legitimidad, luego legalidad) resulta básico, apuntará Gandhi, que exista una coherencia entre medios y fines: *solo podremos ser justos a través de métodos justos*<sup>61</sup>. Ello

---

<sup>58</sup> Soler, Antonio; "Gandhi y la no violencia" en Prat, Enric (2004), página: 57

<sup>59</sup> Gandhi, M. K.; "La no violencia en la paz y en la guerra" (trad: Josep Maria Xirinacs); Ahimsa; Barcelona; 1983; página: 249.

<sup>60</sup> Si *himsa* es dolor, *ahimsa* supone su contrario: "no dolor".

<sup>61</sup> Gandhi, M. K.; "Todos los hombres son hermanos"; Azenai; Salamanca; 2000; página: 95. Vemos aquí como Gandhi intenta revolucionar las raíces más profundas de la teoría política con este enunciado

supone la base para poder ejecutar acciones no violentas. De hecho, la no violencia supone la principal receta, en términos estrictamente políticos aunque con una base claramente moral, de Gandhi. Una no violencia entendida como una auto purificación completa que reside en cada uno de nosotros, del mismo modo y en la misma cantidad que la violencia. Una violencia que se considera inferior a la no violencia desde cualquier punto de vista (punto de vista moral, punto de vista práctico). La no violencia supone, pues, el camino para un buen desarrollo de las relaciones humanas donde la derrota nunca debe considerarse como un objetivo. No en vano, la paz, debe considerarse en todo momento como el fin último de nuestras acciones, añadirá Gandhi. Pero no todo es teoría y reflexión política en la obra de Gandhi; y de ahí la novedad. Gandhi se esforzó, también, en demostrar la validez y las opciones de la teoría política pacifista y no violenta que tanto defendió y difundió. En este sentido hay que advertir como Gandhi se desmarcó en más de una ocasión de la doctrina de la “otra mejilla” que caracterizó el mensaje de Jesús de Nazaret. La no violencia responde a la lógica y la tradición de la desobediencia civil comprometida con la acción<sup>62</sup>. En realidad, el propio Gandhi afirma 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 (...)*<sup>63</sup>. Incluso, llegará a preferir una respuesta en términos de violencia que en términos de no violencia pasiva; es decir, legítima defensa antes que *la otra mejilla*.

Pero no acaban aquí las recetas de Gandhi. Posicionado claramente a favor de la revolución como mecanismo de cambio y evolución social que, en muchos casos, es estrictamente necesario (ya no es un derecho sino un deber, siguiendo, como vimos, la interpretación de Thoreau); Gandhi aportará algunos instrumentos o consejos para la consecución de una revolución en términos de no violencia. Estos podrían ser: la manifestación pacífica, la no cooperación y la desobediencia civil; en clara sintonía, como hemos visto, con las aportaciones de Thoreau. Pero la mayor revolución que pone Gandhi sobre la mesa es su propuesta de desarme como la verdadera estrategia que garantizaría una verdadera paz, una paz positiva<sup>64</sup>.

En suma, resulta interesante tomar en consideración las aportaciones de Gandhi y sobretodo su impacto que en el seno del pacifismo político ha resultado tener. Así pues, como hemos

---

que desafía claramente los principios maquiavélicos sobre la conducta de los gobernantes y sus posibilidades de acción, donde el fin justifica los medios.

<sup>62</sup> Sigo aquí las afirmaciones de Ana Fraga en “El pensamiento político de Gandhi”; Zero; Madrid; 1970; realiza en el tercer capítulo: *No violencia como forma de oposición y resistencia*.

<sup>63</sup> Gandhi (1983): 122.

<sup>64</sup> El concepto de paz positiva debe interpretarse como algo superior a una paz negativa. La paz negativa podría entenderse como la mera ausencia de conflicto, mientras que la paz positiva tiene un valor añadido: justicia, equidad, ausencia de desigualdad social, etc.

visto, 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.

Gandhi falleció en 1948, tres años antes había finalizado la segunda gran guerra con el espectáculo nuclear de Hiroshima y Nagasaki. Nada volvería a ser igual.

El cambio de paradigma que supuso la introducción de la bomba atómica y el contexto de Guerra Fría abocó al mundo, a través de la confrontación bipolar, a un estado de Destrucción Mutua Asegurada<sup>65</sup>. El pensamiento pacifista o, en su defecto, aquellos autores que prestaron atención al binomio guerra-paz desde una óptica pacifista, no quedó al margen de dichos cambios.

Para ilustrar esta relación contexto histórico – modificación/adaptación del discurso pacifista resulta ciertamente interesante revisar la aportación de Einstein. Albert Einstein, que no necesita presentación alguna, se refirió en varias ocasiones al problema de la guerra. De modo que, sin ser un teórico del pacifismo, lo podemos considerar como un *científico que se hace pacifista* desde una lógica izquierdista, muy crítica con el punto de vista realista que representa la tradición “clauswitziana”. Su apuesta discurso se sitúa entre las propuestas legalizadoras, que no pacifistas, de Kant, y el pacifismo activo no violento de Gandhi. De modo que deberemos entender el pensamiento de Einstein<sup>66</sup> como, en todo caso, casi pacifista. Me explico.

Albert Einstein, considerado como uno de los padres de la bomba atómica, no se cansó de repetir los peligros que engendraba esta revolución en los asuntos militares esta nueva era militar<sup>67</sup>. Así pues, y quizás con algo de remordimiento de conciencia, abrazó las tesis de Gandhi, se interesó por ellas y apostó por la importancia del pacifismo desde un punto de vista ideal y en ciertos ámbitos como por ejemplo el de la objeción de conciencia como forma de desobediencia civil o la desnuclearización, como ya hemos apuntado. Ahora bien, es importante remarcar aquí el aspecto “punto de vista ideal” dado que el propio Einstein admite las dificultades y los límites del pacifismo político<sup>68</sup> a través, por ejemplo, de la necesidad de la legítima defensa ante episodios y/o personajes como Hitler. Al mismo tiempo que apuesta firmemente por un Tribunal de Arbitraje, algo que desde la perspectiva de la teoría política

---

<sup>65</sup> MAD en inglés; resulta evidente aquí el juego de palabras.

<sup>66</sup> Fernandez Buey, Francisco: “Sobre el pacifismo de Albert Einstein”; en Prat E. (2004); páginas: 65 a 85.

<sup>67</sup> El conocido manifiesto Einstein-Russell es buena prueba de ello.

<sup>68</sup> Comparten esta visión autores aportaciones como las de Alfonso Ruiz Miguel (1988), Norberto Bobbio (“El problema de la guerra y las vías de la paz”; Gedisa; Barcelona; 1982) o Max Scheler (“L’idéé de paix et le pacifismo”; Aubier; Paris; 1953).

comparte también el punto de vista cosmopolita que vimos, por ejemplo, en “La paz perpetua” de Kant.

Einstein supone, pues, un interesante referente que ilustra con cierta claridad la vía que parece tomar el pensamiento pacifista después de Gandhi. Tras la consolidación que suponen las aportaciones de Erasmo, en la edad media, y la del propio Gandhi, junto con su precursor H. D. Thoreau; el pacifismo político desarrolla su actividad (tanto teórica como práctica) a través de dos vías claramente diferenciadas aunque complementarias: la reafirmación y la adaptación. O dicho de otro modo la *reafirmación a través de la adaptación*. Y, precisamente por ello, ponemos de relieve la aportación de Einstein, un convencido pacifista y antinuclearista que apuesta por la desobediencia civil, que vislumbra la necesidad de un arbitrio internacional (pacifismo de corte jurídico que veremos más adelante a través de la figura del jurista italiano, Luigi Ferrajoli). Pero que, al mismo tiempo, intuye la necesidad de flexibilizar lo absoluto del pacifismo político a través de una legítima defensa extrema, por así decirlo, para casos muy *ad limitem*. Una situación extraordinaria que Einstein imagina en relación a la figura de Adolf Hitler y que, como veremos, tiene cierta conexión lógica con el marco que diseñó la carta de Naciones Unidas y/o el discurso pacifista de Luigi Ferrajoli.

Ahora bien, faltaríamos a la verdad si sólo presentáramos las aportaciones pacifistas actuales, es decir, desde el último cuarto del siglo XX hasta nuestros días, dentro de esta lógica de la flexibilización. En este sentido resulta interesante revisar las aportaciones del reverendo norteamericano Martin Luter King y del historiador anglosajón Edward Palmer Thomson. El primero, Luter King, es considerado por muchos<sup>69</sup> como el *Gandhi negro* y, junto con las experiencias de revolución no violenta en el seno de la sociedad norteamericana suponen un buen argumento para defender la validez de las tesis gandhianas en un contexto espaciotemporal totalmente distinto. Mientras que la aportación de E. P. Thomson supone la continuidad del discurso absoluto del pacifismo político. Es decir, de aquella apuesta pacifista que, en un contexto donde la guerra parece ser *un camino bloqueado*<sup>70</sup> (exterminismo en palabras de Thomson) ensalza la importancia del desarme, incluso unilateral, como única salida ante el abismo que ha creado la era nuclear y sus consecuencias: supresión de la política, aumento del gasto, equilibrio (falsa paz) basado en el terror, etc. La vía absoluta del pacifismo político tiene, pues, continuidad después de Gandhi.

Aún así, parece que la flexibilización resulta ser el camino que ha escogido la teoría política pacifista. Como insinué anteriormente, diversos autores (Ruiz Miguel, Bobbio, Max Scheler o Einstein) aceptaron en su momento las singularidades del periodo histórico posmoderno y

---

<sup>69</sup> Gomis, Joan; “M.L.King, un hombre que tuvo un sueño de igualdad”; en Prat, E. (2004): 122.

<sup>70</sup> Bobbio (1982): 25.

(re)situaron, a la baja, el paradigma del pacifismo político<sup>71</sup> o en su defecto, recomendaron realizar este esfuerzo de flexibilización. Un buen ejemplo de este proceso, muy ligado al pacifismo de corte (y soporte) jurídico, pueden ser las aportación de Luigi Ferrajoli.

Este reconocido jurista italiano heredero del pacifismo jurídico de Kelsen<sup>72</sup>, discípulo de Norberto Bobbio y su pacifismo institucional y, heredero del ideal cosmopolita kantiano, desarrolló su pacifismo en el marco general de su idea de garantismo jurídico<sup>73</sup>. Partiendo del conocido presupuesto *inter arma silent leges*, 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 existiría legítima defensa que, según Ferrajoli, *no es guerra sino defensa de ésta*<sup>74</sup>. La relación de Ferrajoli con Naciones Unidas, por así decirlo, es, ciertamente particular. Por un lado apuesta por su validez e importancia, aunque con algunas reformas considerables y, al mismo tiempo, supone la institución básica 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 Kelsen y Habermas, entre otros). Pero, por otro lado, critica duramente el papel actual de la organización como herramienta de los *más poderosos*<sup>75</sup>; de ahí su interés por una reforma de la organización (sobretudo, como no podía ser de otra forma, del Consejo de Seguridad y el proceso de toma de decisiones).

En suma, vemos como el pacifismo jurídico e institucional de Ferrajoli navega entre dos aguas: la absoluta que no renuncia a la Paz bajo ningún concepto y a cualquier precio (Erasmus, Gandhi, Thomson, etc.) y la relativa que apuesta por una flexibilización de los postulados maximalistas en aras de una cierta operatividad y, al mismo tiempo, necesidad (Kant, Einstein, Bobbio, etc.). Buena prueba de ello es, sin duda, la diferenciación entre guerra e intervención que realiza el propio Ferrajoli. Una distinción que trasciende claramente el ámbito de la semántica.

---

<sup>71</sup> Podemos comprender como resulta interesante sustituir la tipología *pacifismo absoluto* que introdujo en su momento Alfonso Ruiz Miguel (1988) por *pacifismo político*; una tipología algo más amplia que es capaz de abarcar algo más si entrar en la *zona intermedia* que describió el profesor Ruiz Miguel.

<sup>72</sup> Kelsen, J.; “La paz por medio del derecho”; Losada; Buenos Aires; 1946.

<sup>73</sup> Ferrajoli, L.; “Garantismo: una discusión sobre derecho y democracia”; Trotta; Madrid; 2006.

<sup>74</sup> Ferrajoli, L.; “Razones jurídicas del pacifismo”; Trotta; Madrid; 2004; página: 32.

<sup>75</sup> *Ibid*: 22.



### **Axiomas principales y características en evolución**

Tras el repaso que hemos realizado más arriba de las diversas aportaciones que han ido configurando lo que hemos denominado como pacifismo político; presentaremos, a continuación, el conjunto de axiomas principales que configuran el pensamiento pacifista y las diferentes características que han ido mutando a lo largo de los diferentes autores. Realizamos aquí una diferenciación clave entre axiomas principales, que podríamos entender como el denominador común de todo el pensamiento pacifista, de las características que, por el contrario, han sufrido modificaciones en los distintos discursos y en las diversas aportaciones. Por último, y como prueba de su importancia, nos ocuparemos del concepto de paz, su significado, su evolución y las diversas interpretaciones<sup>76</sup>.

El pacifismo político, como hemos visto, adopta una perspectiva altamente moralista ante la cuestión de la guerra y de la paz. Esa es la mayor diferencia y la más significativa respecto de la *realpolitik* que apuesta por no someter a la guerra a cuestiones morales. Este es el punto de partida de todo pensamiento pacifista que, dicho sea de paso, es compartido, aunque con matices comprensibles, con el resto de propuestas teóricas como la misma Teoría de la Guerra Justa o el Cosmopolitismo. Este primer axioma desencadena el resto de características y rasgos definitorios del pacifismo político, con lo que lo podremos entender, también, como una condición de partida para la propia teoría política pacifista. Así pues, de este posicionamiento a favor de la introducción de moral y ética en política se derivan el resto de axiomas y características principales. Veamos primero las que han mantenido cierta continuidad a lo largo de la evolución del pensamiento pacifista para abordar, más tarde, aquellas que han sufrido cambios discursivos relevantes.

El primer axioma que, en mayor o menor medida, aparece repetidamente en las diversas aportaciones pacifistas se podría presentar como un axioma con dos vertientes; me explico. El pacifismo político edifica su discurso teórico sobre la base de dos cuestiones que resultaran clave para comprender el núcleo duro de la teoría y sus derivados. Estos presupuestos son: (i) la comprensión de la política como un diálogo lejos del binomio “amigo-enemigo” que presentó en su día Carl Schmitt puso sobre la mesa<sup>77</sup>. El pacifismo interpreta, pues, la política como la gestión común de las decisiones colectivas en la que el diálogo prevalece (o, en su defecto, debe prevalecer) por encima de la confrontación. I, (ii), una concepción ontológica del individuo alejada de las tesis de Hobbes en la que intuía al hombre como un lobo en el

---

<sup>76</sup> Por motivos de forma presentaremos los diversos axiomas de manera separada pero, ni que decir tiene, existe una clara vinculación relacional entre todos ellos. De modo que, el mejor camino para una correcta interpretación no es otro que el de complementariedad.

<sup>77</sup> Schmitt, Carl; “El Concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios”; Alianza; Madrid; 1991.

estado de naturaleza. El pacifismo presupone, pues, una bondad innata en el individuo<sup>78</sup> o, en su defecto, una posibilidad real de que esta se manifieste.

En segundo lugar, pero no menos importante, el pacifismo político apuesta claramente por la necesidad que exista una coherencia entre medios y fines; en consonancia con la primera cuestión que tratamos más arriba acerca de la intrusión de criterios morales en el análisis político y militar. Así pues, cualquier acción política que se presente en base a unos determinados objetivos debe llevarse a la práctica en consonancia con los fines que se quieran lograr. Es decir, no podremos establecer la justicia a través de métodos injustos. Discurso y acción aparecen en el pacifismo político como un binomio inseparable, rompiendo, si se quiere, con la lógica finalista de la acción política que instauró Maquiavelo.

En otro orden de cosas, vemos como el pacifismo político también modifica (o reinterpreta) una de las bases ideológicas del sistema liberal democrático: la relación entre legalidad y legitimidad. Es decir, en el sistema jurídico político de las democracias avanzadas la legitimidad viene dada por el principio de legalidad; lo justo es justo porque previamente se ha determinado que es legal. Vemos, pues, como el pacifismo político invierte la relación entre ley y justicia, siendo la segunda la que prevalece sobre la primera. En este sentido se manifiestan diversos autores como William Penn, Thoreau, Gandhi o, incluso, Ferrajoli.

Por último y, dentro de este primer bloque de axiomas básicos que actuarían como denominador común entre la mayoría de las aportaciones pacifistas, nos referiremos a la cuestión de la autoridad internacional; me explico. En varias ocasiones hemos detectado como desde el pacifismo político se ha apostado (y se apuesta) firmemente por el establecimiento de un organismo internacional que sirva de árbitro de las relaciones internacionales, más allá del poder que cada Estado ejerce dentro de sus fronteras domésticas. Son muchos los ejemplos de este discurso que comparte ciertas similitudes con el mensaje cosmopolita de Kant en “La Paz Perpetua”; así como también diversos ejemplos históricos: *La paz del Rey* (a finales de la edad media occidental) o el *Proyecto de paz perpetua de Europa* del Abad St Pierre. Sin olvidar las continuas referencias a un arbitrio internacional o un tribunal de arbitraje internacional desde Erasmo de Róterdam hasta Ferrajoli, pasando por Albert Einstein.

Hasta el momento hemos repasado los axiomas principales del pacifismo político que, de un modo u otro, han dado cierto aire de continuidad al corpus teórico principal. Aún así, debemos prestar atención también a las características y rasgos definitorios que, sin desaparecer, han ido evolucionando a lo largo de las diversas aportaciones teóricas y prácticas.

---

<sup>78</sup> En este sentido se manifiesta también Joaquín Blanco Ande en “Análisis y evolución histórica del pacifismo” en *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, 75, 1989-1990; páginas: 43-60.

En primer lugar, resulta interesante remarcar como el pacifismo político, como muchas otras propuestas teóricas nace con un fuerte componente espiritual que, en el caso del pacifismo se acentúa relativamente. Es decir, el componente espiritual resulta clave para entender el nacimiento y parte de la posterior evolución del corpus teórico pacifista. Así pues, desde los antecedentes remotos de la antigüedad oriental, pasando por la figura de Jesús de Nazaret, Tolstoi y, como no, Gandhi, una marcada espiritualidad ha caracterizado el discurso pacifista. Lo cual se debe traducir como la creencia en un Dios que es sinónimo de amor, verdad y vida; con lo que la paz se interpreta como un mandato divino que el ser humano no puede desobedecer.

Pues bien, de esta espiritualidad que fundamenta el nacimiento y desarrollo del pacifismo, podemos observar también como existe un esfuerzo dentro de la teoría (e incluso por autores que siguen manteniendo este componente espiritual como Gandhi, por ejemplo) por articular un discurso más político, más activo si se quiere. Es decir, el pacifismo político sufre un proceso que podríamos definir como “desde la espiritualidad hacia la acción”, de modo que aquellos presupuestos que se construyeron desde lo trascendental, toman forma en propuestas políticas con posibilidad de ser implementadas en acciones concretas. Buen ejemplo de ello sería la insumisión fiscal por motivos de conciencia, la desobediencia civil como método de revolución no violenta que llevó al colectivo afro americano a la conquista de sus derechos civiles con M. L. King o la sintonía del pacifismo con propuestas progresistas que apuestan por una sociedad mas equitativa y menos diferenciada<sup>79</sup>, en una clara alusión al clásico conflicto político derecha-izquierda.

No debemos olvidar en este punto como el pacifismo político ha ido desarrollando una propuesta concreta en el marco de los modelos de seguridad y defensa. En este sentido, el pacifismo político que en un principio, como no podía ser de otra forma, no había articulado alternativa alguna, ha ido apostando firmemente por el desarme como alternativa de defensa. El argumento principal en este sentido sería el siguiente: *las armas son las que crean el problema es mejor librarse de ellas*<sup>80</sup>. Un argumento que el pacifismo político sostendrá en base a criterios morales pero también económicos, abriendo la posibilidad a redireccionar el gasto mundial a erradicar la hambruna en el mundo, por ejemplo. En este aspecto, el del desarme, la labor de Gandhi, resulta ciertamente crucial; aun siendo consciente de la dificultad que ello entrañaría: *“Al comenzar el desarme general en Europa –a menos que Europa quiera suicidarse- algunas naciones tendrán que atreverse a deponer las armas antes*

---

<sup>79</sup> En este sentido, y sin ánimo de extenderme extremadamente, es importante remarcar la aportación Gandhi en “Mi socialismo”; Pléyade; Buenos Aires; 1973 y de Noam Chomsky en “El pacifismo revolucionario”; Siglo XXI; Méjico; 1973. Dos monografías que nos presentan la vía del pacifismo revolucionario que también debemos tener en cuenta.

<sup>80</sup> Buzan Barry; “Introducción a los estudios estratégicos”; Ediciones Ejército; Madrid; 1991; página: 323.

*que otras, con peligro de correr grandes riesgos. Si afortunadamente eso ocurre, el nivel de no violencia de la nación que se decida a hacerlo primero se habrá elevado naturalmente tan alto como para imponer un respeto universal”*<sup>81</sup>.

Con cierta relación con esta primera característica podemos remarcar también como la evolución propia del pacifismo se ha caracterizado por un camino de lo *pasivo* hacia lo *activo*. Si tenemos en cuenta cómo y qué dirección tomaron las primeras aportaciones pacifistas (etapa de gestación protagonizada por los teóricos de la antigüedad oriental, Jesús de Nazaret y Erasmo) y las comparamos con las de Thoreau, Gandhi o el mismo Ferrajoli, vemos como la teoría se desplaza desde el pacifismo pasivo que secundaria la doctrina de la otra mejilla hacia un pacifismo activo que apuesta por articular respuestas desde lo político para contrarrestar la violencia, la discriminación y la injusticia. Una respuesta que, ni que decir tiene, se deberá desarrollar a través de métodos no violentos como nos enseñaron William Penn y/o M. L. King, entre otros. En palabras de Bobbio, el pacifismo activo se posicionaría *ante la guerra como el comunismo ante la sociedad privada*<sup>82</sup>.

Finalmente, como vimos anteriormente, no podemos pasar por alto la transformación que ha sufrido el pacifismo y que vemos en diversos autores<sup>83</sup> hacia lo que hemos denominado como una cierta flexibilización de la propia teoría; sobretodo en lo que a consecuencias empíricas se refiere. El pacifismo político nace y crece con una clara vocación absoluta. Ya fuese por la vía pasiva (doctrina de la otra mejilla o paz aunque sea injusta, como apuntó Erasmo) o por la vía activa (no violencia como respuesta dentro de la lógica gandhiana), el pacifismo nació y se desarrolló en base a unas coordenadas absolutas. Pero, como ya apuntamos anteriormente, el transcurso de la historia y las aportaciones más recientes (desde Einstein hasta Ferrajoli, pasando por Bobbio, Scheler y Ruiz Miguel) han establecido un cierto margen discrecional. Es decir, si seguimos a Ferrajoli, vemos como aceptaremos (o deberemos aceptar) el uso de la violencia aunque sin considerar que autoricemos una guerra. Estaremos, pues, autorizando una intervención en defensa de la violencia que por lo tanto, dirá el propio Ferrajoli, no puede considerarse violencia, ni por ello, guerra.

La contradicción está servida: cuando más necesario resulta el pacifismo y su discurso, más complicado resulta su implementación absoluta y quizás debamos flexibilizar nuestros postulados maximalistas<sup>84</sup>. El debate continua.

---

<sup>81</sup> Gandhi, M. K.; “La joven india”; Aguilar; Madrid; 1930; pág: 161.

<sup>82</sup> Bobbio (1982): 73.

<sup>83</sup> Ruiz Miguel (1984), Scheler (1953), Bobbio (1982) y Ferrajoli (2004).

<sup>84</sup> *mientras la conciencia individual de cada uno no considere que la no violencia constituye el principio más elevado, las razones para el desarme sobre una base política, económica, militar e incluso ética no resultarán obvias.* En Buzan (1991): 342.

Por último, pero no menos importante, me ocuparé del concepto de paz en el seno del pensamiento pacifista. La paz es en el pacifismo, como no podría ser de otra forma, el elemento básico, el principio estructural y, al mismo tiempo, el único objetivo irrenunciable. Aún así, el propio concepto de paz ha evolucionado de forma significativa a lo largo de las diversas aportaciones y los distintos autores.

Durante el proceso de gestación del pacifismo político, el concepto de paz al que se hacía referencia se podría definir como una *paz negativa*. Erasmo, Jesús de Nazaret y el resto de referentes de esta incipiente etapa del pacifismo, entendían que la paz significaba la simple ausencia de violencia. Una idea muy básica que podríamos resumir en la siguiente sentencia: *paz (negativa) es igual a no guerra*. De ahí que este incipiente pacifismo, como hemos visto anteriormente, se caracterice por su pasividad (en términos de acción-reacción política). Eso sí, un pacifismo pasivo que va más allá de la interpretación, algo simplista, de la guerra como un *camino bloqueado*<sup>85</sup> que desaparecerá fruto de su inoperancia sin intervención alguna. Este pacifismo inicial que no va más allá de la paz entendida como la mera ausencia de violencia, está también relacionada con la doctrina de la otra mejilla o la propuesta de Erasmo en la que afirmaba que *no hay paz tan inicua que no sea preferible a la más justa de las guerras*<sup>86</sup>.

En todo caso, como ya hemos visto anteriormente, esta embrionaria idea de paz como ausencia de violencia irá aumentando su contenido hasta reformularse en lo que actualmente conocemos como *paz positiva* o *paz de satisfacción*<sup>87</sup>. Una idea de paz que va más allá de la mera ausencia de conflicto introduciendo variables como la existencia de igualdad (o en su defecto la inexistencia de grandes desigualdades), de justicia, de libertad, etc... En suma, un escenario que favorezca una fraternidad universal y desincentive argumentos y actitudes violentas. En este sentido las aportaciones de William Penn, Thoreau, sobretudo Gandhi y M. L. King son, ciertamente, claves para entender la paulatina transformación del concepto de paz hacia algo más que la ausencia de violencia. Una reformulación que puede haber acaba modificando el propio concepto de seguridad<sup>88</sup>, pero ello se escapa ya de la tarea que aquí nos encomendamos.

---

<sup>85</sup> Bobbio (1982): 32

<sup>86</sup> Erasmo (1964): 131.

<sup>87</sup> Término que acuñó Raymond Aron, en Bobbio (1982): 176.

<sup>88</sup> Sanchez Cano, J.; "El debate sobre el concepto de seguridad (1980-1997); ICPS; Barcelona; 1999; pág: 58 a 62.

## CONCLUSIONES FINALES

A lo largo del presente trabajo, hemos presentado la tipología del pacifismo político como propuesta teórica en el marco de las relaciones internacionales. Una familia de pensamiento que englobaría todas aquellas aportaciones que desde la reflexión política y moral han apostado por descartar rotundamente el empleo de la violencia como una posible continuación de lo político. Así pues, hemos encuadrado este pacifismo político en el extremo opuesto al realismo político o *realpolitik* al tiempo que hemos abordado, también, el resto de propuestas intermedias viendo los elementos de semejanza y diferencia con respecto de las dos propuestas extremas (realismo y pacifismo).

Concretamente, hemos visto como el pacifismo se ha ido consolidando como un cuerpo doctrinal con propuestas teóricas y prácticas bajo un mismo denominador común: la no violencia, la paz y por ello, las buenas relaciones entre individuos o estados como principales herramientas y objetivos (fines y medios en sí mismo).

El pacifismo político es, pues, una propuesta teórica basada en el establecimiento de la paz como principio estructural, con una fuerte carga moral, que comprende la política como un espacio de diálogo entre individuos. Un individuo que será interpretado lejos del *homo homini lupus* de Hobbes. Al mismo tiempo, el pacifismo político ensalzará la necesidad de que, en toda acción social (política, militar, etc.), exista una coherencia nítida entre los medios y los fines, poniendo en tela de juicio la máxima maquiavélica que apuesta porque el fin justifique los medios. Y, por último pero no menos importante, el pensamiento pacifista, entenderá que el binomio causal legalidad *ergo* legitimidad, carece de plena vigencia ética, moral e incluso racional, apostando por principios relativos al derecho natural o el derecho de gentes, como el de justicia.

Aún así, y como hemos visto en la parte final del estudio, el pacifismo político no ha evolucionado de manera homogénea y ello ha provocado cambios sustanciales en la concepción de alguno de sus axiomas básicos. Buen ejemplo de ello son: el propio concepto de paz (de la paz negativa a la paz positiva), la raíz espiritual que desembocará en un discurso político implementable e incluso una cierta flexibilización de la rigidez discursiva (yendo incluso más allá de sus propios límites) y acercándose al marco jurisprudencial que establece el Derecho Internacional Público. Pero ello nos llevaría a un largo debate que quizás tratemos en otra ocasión.

## **BIBLIOGRAFIA**

- Aramayo R. et al.; “La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant; Tecnos; Madrid; 1996.
- Baques, J.; “La teoría de la guerra justa: una propuesta de sistematización del *ius ad bellum*”; Aranzadi; Pamplona; 2007.
- Barbé, E.; “Relaciones Internacionales”; Tecnos; Madrid; 1995.
- Blanco Ande; J.; “Análisis y evolución histórica del pacifismo” en Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, 75; 1989-1990.
- Bobbio, N.; “El problema de la guerra y las vías de la paz”; Gedisa; Barcelona; 1982.
- Buzan Barry; “Introducción a los estudios estratégicos”; Ediciones Ejército; Madrid; 1991;
- Carta de Naciones Unidas; Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas; 1994 (reimpresión).
- Chomsky, N.; “El pacifismo revolucionario”; Siglo XXI; Méjico; 1973.
- Clausewitz, Carl Von; “De la Guerra”; Idea Universitaria; Barcelona; 1999.
- Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española; Espasa Calpe; Madrid; 2006.
- Evangelios:
  - Según San Mateo: 4.22.
  - Según San Juan: 5.4.
- Ferrajoli, L.:
  - “Garantismo: una discusión sobre derecho y democracia”; Trotta; Madrid; 2006.
  - “Razones jurídicas del pacifismo”; Trotta; Madrid; 2004.
- Fraga, A.; “El pensamiento político de Gandhi”; Zero; Madrid; 1970

- Fronsac, H. (et alt.); “No violencia y objeción de conciencia”; Sur; Buenos Aires; 1961.
- Gandhi, M. K:
  - “La no violencia en la pau y en la guerra” (trad: Josep Maria Xirinacs); Ahimsa; Barcelona; 1983.
  - “Todos los hombres son hermanos”; Azenai; Salamanca; 2000.
  - “Mi socialismo”; Pléyade; Buenos Aires; 1973.
  - “La joven india”; Aguilar; Madrid; 1930.
- Giner, S.; “Historia del Pensamiento Social”; Ariel; Barcelona; 1999
- Gobry, I.; “San Francisco de Asís y el espíritu franciscano”; Aguilar; Madrid; 1959.
- Hamilton, Madison y Jay; “El federalista”; Fondo de Cultura Económica; México; 1957.
- Kelsen, J.; “La paz por medio del derecho”; Losada; Buenos Aires; 1946.
- Kant, Immanuel:
  - “La metafísica de las costumbres”; Tecnos; Madrid; 1989.
  - “Sobre la paz perpetua”; Tecnos; Madrid; 1991.
- Masía Espin, E.; “L’educació per la pau, una introducció”; Horitzons; Barcelona; 1994.
- Molina Rabadán, D.; “La revolución en los asuntos militares (RMA) en el contexto de la era de la información”; Ámbitos: revista de estudios de ciencias sociales y humanidades”; 14; 2005.
- Paine, T.; “Derechos del hombre: respuesta al ataque realizado por el Sr. Burke contra la Revolución francesa”; Alianza; Madrid; 1984.
- Prat, Enri (Ed.); “El pensamiento pacifista”; Icaria; Barcelona; 2004.
- Rawls, J.; “El derecho de gentes: una revisión de la idea de razón pública”; Paidós Estado y Sociedad; 2001; Barcelona.
- Rotterdam, Erasmo de; “Educación del príncipe cristiano y Querella de la paz”; Aguilar; Barcelona; 1985.



- Sanchez Cano, J.; “El debate sobre el concepto de seguridad (1980-1997); ICPS; Barcelona; 1999.
- Ruiz Miguel, A.; “La justicia de la guerra y de la paz”; Centro de Estudios Constitucionales; Madrid; 1988.
- Scheler, M.; “L’idéé de paix et le pacifismo”; Aubier; Paris; 1953.
- Schmitt, Carl; “El Concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios”; Alianza; Madrid; 1991.
- Thoreau, H.D.; “La desobediencia civil y otros escritos”; Tecnos; Madrid; 1987.
- Truyol y Serra, A.; “La guerra y la Paz en Rousseau y Kant”; en Revista de Estudios Políticos; número 8 (nueva época); 1979 (Marzo-Abril).
- Vidal, Ll.; “Fundamentos de una pedagogía de la no violencia y la paz”; Marfil; Alcoi; 1971.
- Zotz, V.; “Buda, maestro de vida”; Ellago: Castellón; 2006.

### **RECURSOS WEB**

- [www.un.org/es](http://www.un.org/es)
- [www.rae.es](http://www.rae.es)