

**Richard Tuck, *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order from Grotius to Kant***

**Oxford University Press, Nueva York, 1999**

Como mencioné en el Prefacio, esta obra nace de las Carlyle Lectures que pronuncié en la Universidad de Oxford durante el Hilary Term de 1991. En aquel momento, estaba trabajando en un libro, publicado en 1993, en el que intentaba demostrar la relación existente entre las teorías políticas liberales modernas del siglo XVII – teorías basadas en el concepto de *derechos naturales* – y las teorías políticas humanistas del siglo XVI<sup>1</sup>. Las Carlyle Lectures se convirtieron en otro intento de comprender y conceptualizar esta relación.

Esta relación, bajo diversas formas, ha ocupado un lugar central en la filosofía política y en la historia del pensamiento político desde, por lo menos, el siglo XVIII; es un componente más del conocido contraste entre “la libertad de los antiguos” y la “libertad de los modernos” - desarrollada en detalle por Constant. Para muchos de los teóricos de los siglos XVIII y XIX, era obvia la existencia de una gran diferencia entre el pensamiento político moderno y aquél que se desarrollaba en las antiguas ciudades estado. El pensamiento político moderno se elevaba sobre la noción de autonomía individual y concebía las relaciones políticas y sociales como construcciones interesadas de agentes autónomos. Su individualidad se expresaba en el lenguaje de los derechos y el régimen moderno más característico – aunque no el único posible – sería aquél que incorporase un amplio compromiso liberal que permitiese el ejercicio continuo de un conjunto de derechos individuales tan amplio como fuese posible. En contraste, el pensamiento político antiguo carecía de la idea de derechos<sup>2</sup>, insistiendo en su lugar en el poder de los ciudadanos que, actuando en colectividad, decidían sobre todo lo que afectaba a la vida de la gente. “Si esto es lo que los antiguos llamaban libertad, reconocían como compatibles la libertad colectiva y la sujeción de los individuos a la autoridad de la colectividad”<sup>3</sup>.

Los debates que en el siglo XVIII y principios del XIX suscitó este contraste, suponían que la modernidad entendida en este sentido era una prolongación de la sociedad comercial moderna y, por lo tanto, producto de los siglos XVII y XVIII. Asumían, por lo tanto, la versión de la historia que los grandes teóricos del derecho

natural de finales del siglo XVII, habían confeccionado sobre sus orígenes; una versión en la que toda la Historia de la humanidad anterior al siglo XVII era definida como una especie de Período Oscuro<sup>4</sup>. Pero a finales del siglo XIX, la incorporación, frente a esta versión, de una teoría sobre los orígenes medievales de la modernidad se convirtió en una práctica común entre los historiadores. Entonces, se entendía que las bases de las futuras teorías del Derecho y del Estado de Derecho de las sociedades modernas se encontraban en la Cristiandad y en la vida de las tribus germánicas. A la luz de una mayor sutileza intelectual, como por ejemplo con Gierke, esta idea podía introducir una explicación sobre la Edad Media como la raíz de la individualidad y, al mismo tiempo, como el baluarte de las comunidades.

El pensamiento político propiamente medieval parte de la totalidad, pero reconoce valor intrínseco a cada unidad parcial, incluido el individuo. Si bien enlaza con el pensamiento de la Antigüedad mediante la idea del todo anterior a las partes, y con la teoría moderna del Derecho Natural cuando acentúa los derechos propios y originarios del individuo, su característica peculiar es que concibe al Universo como un único todo articulado, y a cada ser colectivo o individual a la vez como parte determinada por el fin del Universo y como todo menor dotado de fin propio<sup>5</sup>.

La conclusión que se extrae es que – como Constant debe también haber advertido – el Renacimiento era visto en algunos aspectos cruciales como *antimoderno*. Como Gierke dice, una vez más:

Finalmente, en el siglo XV, el Humanismo rompe también con las formas de la Edad Media y, con la nueva recepción de la Antigüedad clásica, parece amenazar incluso a las conquistas medievales indispensables para el mundo moderno. Surge una tendencia hacia la Antigüedad, la cual, ya adopte apariencia absolutista con ENEAS SYLVIO o republicana con PATRICIO DE SIENA, de hecho desplaza por completo, durante un tiempo, a las nociones germánicas de Estado y de Derecho<sup>6</sup>.

Una reflexión parecida se encuentra en la conocida obra de Friedrich Meinecke sobre la razón de estado<sup>7</sup>. Para Meinecke, Maquiavelo fue la figura clave del Renacimiento; desarrolló una idea antigua de razón de estado envolviéndola en complejos y modernos ropajes teóricos. Esta visión antilegalista y antimoralista de la política fue ampliamente contrastada con la moderna tradición del derecho natural que, como Gierke, Meinecke reconoce como la continuidad de una visión esencialmente medieval. Al escribir sobre los teóricos del derecho del siglo XVII, Meinecke observa que

El hecho más destacable es que sólo uno de ellos, el alemán Pufendorf, acepta directamente las doctrinas de la *raison d'état* y de los intereses del estado<sup>8</sup> ... Por el

contrario, Grotius, Hobbes y Spinoza no hacen un uso directo de estas doctrinas, sino que construyen sus teorías del estado sobre los fundamentos tradicionales del Derecho Natural, que cada uno desarrolló en sus propios términos<sup>9</sup>.

Asimismo, Meinecke desarrolló una versión general de la Historia occidental en la que la ley natural y la razón de estado están en constante tensión la una con la otra. Algunas veces (como a principios del siglo XVII) domina la razón de estado y otras (como en el siglo XVIII) prevalece la ley natural<sup>10</sup>. La época del Terror representó la victoria de una cruda idea de la razón de estado y como respuesta – siendo esto algo habitual en la historiografía – Hegel formuló una síntesis de los dos principios que, no obstante, en el siglo XX quedó marginada permitiendo que una vez más se impusiese victoriosa una desgarrada versión de la razón de estado. No obstante, Meinecke predecía – ingenuamente, dado el momento en el que escribía – el carácter inminente de alguna nueva síntesis<sup>11</sup>.

Este modelo de finales del siglo XIX, marcado por un profundo antagonismo en la Historia occidental entre la Antigüedad y la ley natural y en el que el Renacimiento es visto como el momento en el que este antagonismo queda al descubierto en su forma más cruda, se encuentra – de una u otra forma - en muchos trabajos sobre la historia del pensamiento político desarrollados en el siglo XX. Así se observa en el uso que hace Ernst Baker de Gierke; asimismo, hay una referencia indirecta en muchos de los pasajes de la obra de Quentin Skinner *Los fundamentos del pensamiento político moderno*<sup>12</sup>, y yo mismo escribí un libro hace veinte años en el que contaba algo parecido<sup>13</sup>. Han sido pocos los autores de nuestro siglo que no han presupuesto un modelo general de este tipo. Entre los que no lo han hecho, debe decirse que el más interesante fue Leo Strauss.

En su obra *Natural Rights and History* (1953), Strauss - en su capítulo sobre "Modern Natural Right"- ofreció un discurso muy diferente en el que los autores modernos del derecho natural como Hobbes y Locke invertían la vieja tradición de la ley natural: Hobbes "la lleva al plano de Maquiavelo" y la escuela moderna de la ley natural se situaba firmemente en oposición a la visión moral de la política que tenía la escuela originaria de la ley natural<sup>14</sup>. Strauss incluso reconoció que Rousseau y Kant, quienes deberían contemplarse como los grandes críticos de la actitud política de Maquiavelo o Hobbes, fueron muy ambiguos en sus críticas<sup>15</sup>. Su forma de entender la historia debió resultarle muy inquietante hasta al propio Strauss, ya que parece que debilitó el que ha sido considerado, tradicionalmente, como el principal argumento moderno de defensa contra la razón de estado - y Strauss tenía razones particulares para alarmarse ante esta posibilidad, como estaba, en su juventud, abocado a la explícita inmoralidad de los nazis

y a la igualmente manifiesta defensa de la política de enfrentamiento y dominación que proclamaban los escritos de Carl Schmitt. No hay duda de que los preceptos morales de Strauss adquirieron su peculiar carácter porque él mismo sentía que no podía apelar a las figuras convencionalmente representativas de la política moral moderna como Locke o Kant, y así llegó a depositar su confianza en una versión encubierta y muy poco plausible de la historia de la doctrina del derecho natural desde la Antigüedad hasta nuestros días. Su visión sobre el pensamiento político antiguo ha recibido, justamente, una gran cantidad de críticas<sup>16</sup>, pero estoy convencido de que su visión sobre el pensamiento político moderno inicial ha calado en profundidad.

Durante el desarrollo de mi trabajo *Philosophy and Governmet*, empecé a indagar sobre una idea muy similar. Empecé a pensar que el argumento de mi obra *Natural Rights Theories* no estaba en lo cierto y que, de hecho, la escuela “moderna” de la ley natural surgió, no al margen de la crítica o rechazo del Renacimiento, sino de la simpatía por algunos de los temas fundamentales del pensamiento político y moral renacentista. En particular, llegué a pensar que el rasgo más sorprendente y obvio de la escuela moderna, su tendencia hacia una moralidad universal excesivamente simplificada y “minimalista”, derivaba del escepticismo humanista de finales del siglo XVI. Escépticos como Montaigne o Charron no sólo proponían un argumento epistemológico; como sus predecesores en la Antigüedad, su escepticismo era parte del argumento *moral*. Defendían que el “hombre sabio” – un punto de referencia continuo en sus escritos – se protegería de los peligros de la vida, cultivando el distanciamiento escéptico ante todas las creencias contestables. Si así lo hacía, evitaría los peligros derivados de cualquier compromiso con cosas tales como el patriotismo o la lealtad sectaria. Por lo tanto, asociaban el escepticismo con el principio de autopreservación, y es evidente que los teóricos del siglo XVII hicieron lo mismo. Para Grocio, Hobbes y sus seguidores, la autopreservación era un principio primordial y la base de cualquier moralidad universal – para ellos, no podía fundarse o imaginarse ninguna sociedad en la que se negase a las personas el derecho moral a su propia preservación. Comparado con este principio, todos los demás principios morales tradicionales eran localistas y polémicos, así como buenos blancos para el ataque escéptico.

Pero asumir un compromiso con la autopreservación como principio primordial, suponía respaldar la doctrina de la *raison d'état*, promulgada – a menudo – por los mismos que manifestaban su simpatía por el programa de los escépticos, como Justus Lipsius. La *raison d'état* codificaba las técnicas mediante las cuales un príncipe – generalmente, aunque hay versiones republicanas – podía preservar su estado,

desechando cualquier otra consideración moral y constitucional. Así, mediante la preservación de su estado, el príncipe se preservaba a sí mismo, pero – visto como representante de sus ciudadanos – también representaba el medio por el que se protegía a los ciudadanos de los peligros de la guerra civil, la amenaza externa o incluso del colapso económico. Si esto es correcto, entonces la vieja dicotomía entre *raison d'état* y la moderna ley natural, era más o menos la otra cara de una misma verdad: los juristas iusnaturalistas vieron que las ideas de los escépticos y de los teóricos de la *raison d'état* podían formularse en términos jurídicos y éticos simplemente interpretando la autopreservación como un derecho universal. Es más, esto les permitió construir sistemas morales inmunes a este tipo de escepticismo, porque las asunciones del escéptico Renacimiento ya habían sido construidas en el interior de sus teorías.

He hablado del “minimalismo” de los juristas iusnaturalistas modernos. Su simpatía por el escepticismo era, claramente, una parte esencial de su aproximación minimalista que tenía muy presentes los posos dejados por el desafío escéptico. Pero ya cuando estaba trabajando en *Philosophy and Government*, empecé a intuir que se le podía dar otra vuelta a la reflexión sobre el tema. El rasgo más característico de los autores del derecho natural y de la ley natural de los siglos XVII y XVIII, es el uso que hacen de la idea del *estado de naturaleza*; una idea en la que los agentes, definidos en términos mínimos – esto es, como poseedores de un conjunto muy limitado de derechos y obligaciones -, se encuentran en un estado de reciprocidad que permite la creación de una sociedad civil. No hay duda de que la idea de un estado de naturaleza, desempeñando esta especie de función comodín en la teoría moral, fue una creación del siglo XVII, a pesar de las diferentes explicaciones anteriores sobre la vida “natural” del hombre. Por lo que respecta al término, parece ser invención de Hobbes, quien sigue siendo el ejemplo más claro en su intento de teorización. Sin embargo, la idea parece estar ya presente en los trabajos de Hugo Grocio, el fundador de la escuela del derecho natural moderno. Uno podría pensar que la idea del estado de naturaleza es simplemente un recurso de ficción dramático que sirve como el umbral fijado para poder despojar a los agentes de todo ropaje cultural específico y descubrir así los derechos y deberes naturales mínimos que parecen ser universales. El estado de naturaleza entendido como un mecanismo heurístico o un “experimento de la mente” – como un cuerpo armónico en la física teórica – es algo que subyace al aparato teórico de muchos autores; este es el caso de John Rawls en su obra *Teoría de la Justicia*:

En la justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social. Por supuesto, que la

posición original no está pensada como un estado de cosas históricamente real, y mucho menos como una situación primitiva de la cultura. Se considera como una situación meramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a una cierta concepción de la justicia<sup>17</sup>.

Pero no está claro que todos los teóricos del contrato social, incluso Kant – el único a quien Rawls menciona realmente en este contexto –, hayan abandonado la visión sobre el estado de naturaleza. Es cierto que no pensaban que tuviese que ser probado históricamente – ésta hubiese sido una tarea imposible y habría hecho de su argumento presa fácil para sus críticos. Pero pensaban que era un estado de cosas posible y, de hecho, Kant, en una de sus principales discusiones sobre el tema, hace de esta posibilidad una piedra de toque para su aplicación a la política actual.

Si el derecho es aquello con lo que la mayoría de la gente no puede, *posiblemente*, estar de acuerdo (por ejemplo, si empieza cuando cierta clase de *sujetos* puede disfrutar de privilegios como herederos de una clase legal), es injusto. Pero si, por lo menos, es *posible* que haya gente que esté de acuerdo, es nuestra obligación considerar el derecho como justo, incluso si la gente mantiene, en el momento presente, una posición o actitud que probablemente llevaría a rechazar su consentimiento, en caso de ser consultados<sup>18</sup>.

La noción de “posibilidad” que Kant tiene aquí en mente no es lo que denominaríamos posibilidad *lógica*; en general, fue más bien crítico respecto a la discusión no disciplinada de las posibilidades lógicas, describiéndolas en *Crítica de la razón pura* como telepatía, como los “caprichos” de una “inventiva juguetona”<sup>19</sup>. Según Kant, para que esta noción aportase algo relevante a la discusión filosófica, tenía que ser posible en un sentido más fuerte y tenía que concordar de alguna forma con la experiencia. Es probable que hubiese sido muy crítico con la posición original de Rawls porque, como es bien sabido, para éste último es una condición ineludible que los hombres en la posición original no tengan conocimiento alguno de su propio futuro, ni de los gustos y preferencias que los diferencian – algo que muchos de los lectores de Rawls han rechazado como algo más allá de cualquier experiencia imaginable.

Ya fuese o no esta versión la adoptada por Kant, no hay duda de que fue la de sus predecesores, y de que la posibilidad empírica de un estado de naturaleza definido en sus términos era una parte importante de su argumentación. Es más, para Hobbes, debería decirse que fue la parte *más* importante; le permitía utilizar la amenaza de la aparición o reaparición del estado de naturaleza como el mayor incentivo para que los individuos continuasen sometidos políticamente a su soberano. Todos los autores de esta

tradición, incluido Kant<sup>20</sup>, podían ofrecer ejemplos coetáneos sobre el estado de naturaleza; algo que resultaría paradójico al afirmar estos teóricos en un primer momento el carácter puramente heurístico de esta idea.

En parte, su confianza sobre la posibilidad de un estado de naturaleza proviene – como argumento en *Philosophy and Governmet* - de su relación con las tradiciones de la filosofía moral de la Antigüedad y del Renacimiento, y, en particular, de la idea de los escépticos (y, también en su forma estoica) de que el “hombre sabio” eliminará de su personalidad muchos de los rasgos familiares – entiéndase, las pasiones, los deseos y los compromisos intelectuales. El agente liberal con su psique desnuda era el principal objetivo de esta tradición de la psicología moral: *anhelaba* que sus seguidores se despojasen de todas sus cualidades afectivas que, justamente para los críticos del liberalismo, son los rasgos más valiosos. Pero, como descubro, ésta ha sido sólo una parte del problema, en la medida en que este objetivo ha sido siempre inalcanzable. Y la idea de pertenencia a una comunidad en la que los hombres sabios interactuaban para formar sociedades civiles, era muy vulnerable ante la cruda respuesta que, por ejemplo, le ofreció a Hobbes uno de los primeros lectores de *De Cive*:

Desde el momento en que observamos que los hombre poseen sociedades formadas de hecho, que nadie vive fuera de la sociedad y que todos los hombres buscan reunirse y hablar unos con otros, puede parecer una insensatez poner un obstáculo delante del lector en el umbral de la doctrina civil, al insistir en que el hombre no ha nacido con condiciones que le hacen apto para la vida social<sup>21</sup>.

Por lo tanto, uno necesita entender por qué todos estos autores confiaban en el uso de este mecanismo como parte esencial de sus explicaciones.

Creo que la respuesta más convincente, es aquélla que insiste en que deberíamos tomar muy en serio una contestación que la mayoría de los autores ofrecen. Aquélla que dice: hay un ejemplo real y vivo de justicia en la interacción entre los agentes, unos con otros, en el ámbito de las relaciones internacionales. De este modo, los individuos naturales pueden concebirse como agentes que se comportan como los estados soberanos; siendo ésta una vía muy idónea para dar sentido a lo que debería entenderse como agentes liberales. De hecho, la idea de “soberanía” como vía para explicar los derechos naturales del individuo nunca ha desaparecido. H. L. A. Hart, en un famoso artículo de 1955 - “Are There Any Natural Rights?” – hablaba de los derechos naturales como constitutivos de una especie de soberanía de los individuos sobre determinadas partes de su vida<sup>22</sup>. El estado soberano, según esta explicación de las relaciones internacionales es, por un lado, un agente autónomo carente de relaciones afectivas y,

por el otro, un agente no capacitado para tratar a demás estados como vacíos morales, sino que tiene que respetar unos principios generales que regulan su conducta hacia los demás - si bien es cierto que en una versión más minimalista que la que presidiría una sociedad civil. Sin embargo, aquí la propia preservación del estado se nos presenta como una cuestión problemática que prevalece sobre casi cualquier otra consideración. La arena internacional, desde esta perspectiva, es un ejemplo casi perfecto de cómo se articulan los principios fundamentales esgrimidos por los teóricos del derecho natural. Por lo tanto, el objetivo de este libro es analizar minuciosamente las implicaciones históricas de este hecho.

Aunque éste parecía un marco firme que, además, nos resulta inmediatamente familiar, en el momento en que fue utilizado por los teóricos del derecho natural, saltó la polémica. Una vez más, podemos constatar la relevancia del pensamiento político y moral del Renacimiento para la formación de las ideas de estos teóricos del derecho natural. Su idea de la agencia liberal deriva de lo que podemos ampliamente denominar la visión humanista de las relaciones internacionales, en contraste con lo que, también en términos generales, podemos calificar como la visión escolástica. El imaginario liberal correspondía a la idea de la *raison d'état* pero contemplada no tanto desde la perspectiva de los compromisos internos, como desde la perspectiva de las relaciones interestatales. Así, el objetivo en los dos primeros capítulos del libro, será explicar qué entiendo por visión "humanista" y "escolástica", para demostrar cómo sendas visiones encuentran profundas raíces en las escuelas filosóficas de la Antigüedad. Estos dos primeros capítulos se basan en las posiciones encontradas de dos autores de finales del siglo XVI: el portugués Luis de Molina, uno de los últimos grandes escolásticos, y su contemporáneo humanista Alberico Gentili, profesor de Derecho Civil en la Universidad de Oxford y una de las figuras más importantes e interesantes que ha tenido esta universidad.

En el intento de reflexionar sobre estas cuestiones, empiezo precisando la argumentación que presenté en *Philosophy and Government*, donde sostengo que la cultura del escepticismo y de la *raison d'état* es producto de finales del siglo XVI, y está asociada al rechazo del humanismo moralista de principios del Renacimiento. La prueba de este rechazo es, creo, el paso del estilo de Cicerón al de Tácito como modelo de prosa - asimismo, muchos de los trabajos más importantes en este género fueron comentarios sobre Tácito. Además, entiendo que Guicciardini, más que Maquiavelo, encarna el modelo moderno. Maquiavelo, incluso en *El Príncipe*, sigue siendo sustancialmente ciceroniano, comprometido con la libertad republicana y el patriotismo



como valor moral - ausente desde las obras de sus contemporáneos más jóvenes. Mi argumentación se debía, en parte, a mi aceptación de la explicación convencional de los moralistas de principios del Renacimiento<sup>23</sup>; el único aspecto polémico de mi interpretación era una lectura de Maquiavelo que llevaba a aproximarlos, fundamentalmente, a esta tradición moralista, más que invertirla.

Pero cuando se empieza a pensar en las discusiones humanistas sobre la guerra y las relaciones internacionales, la brecha que se produjo a finales del siglo XVI se vuelve menos sorprendente. Aunque el mayor representante de la jurisprudencia humanista en este área, Alberico Gentili, fue contemporáneo de seguidores de Tácito como Justus Lipsius, perfiló una clara tradición de pensamiento humanista sobre la guerra que se remonta al siglo XV y, en muchos aspectos, incluso a épocas anteriores. Esto no debería sorprendernos, pues el giro esencial que dan los seguidores de Tácito puede traducirse como la importación de las ideas sobre la guerra a la vida *civil*: toda política era contemplada como, al menos potencialmente, una guerra civil, y nuestros enemigos no se diferenciaban de nuestros conciudadanos, con quienes vivíamos en una paz no siempre fácil de alcanzar. *Aquí* radica la diferencia entre Cicerón y Tácito. En su obra *De Officiis*, Cicerón diferencia entre enemigos y rivales en el siguiente sentido:

Nos enfrentamos a los conciudadanos de una forma si es un enemigo personal y de otra si es un rival: con el rival es una lucha por el puesto y la posición; con el enemigo, por la vida y el honor. Por lo tanto, con los celtíberos y cimbrios luchamos como enemigos a muerte, no para determinar una cuestión de supremacía; pero con los latinos, sabinas, samnitas, cartagineses y pírricos, luchamos por una cuestión de supervivencia. (I. 38)

Esta diferenciación no la habría hecho nunca Tácito. Para él, el estado ha sido fundado sobre las guerras civiles (véase *Annals* I, I) y trata a sus ciudadanos como combatientes derrotados. Como un agudo observador destacó a principios del siglo XVII, la musicalidad de la prosa de Tácito difiere de la de Cicerón: "como soldados con pesadas armaduras ... no podían preocuparse por la fluida y dulce suavidad de la lengua culta"<sup>24</sup>.

Cuando Cicerón elogiaba la libertad republicana y el sacrificio personal de los héroes de la república, asumía que los hombres podían subordinar sus propios intereses a los de la república pero, por el contrario, no asumió que la república *misma* debería subordinar siempre sus intereses a aquéllos más amplios de la comunidad. Como consecuencia, como podremos comprobar, cuando los romanos y posteriores humanistas escriben sobre la guerra están muy próximos en espíritu a las teorías de la *raison d'état*

de finales del siglo XVI y del siglo XVII. En particular, hay un tema sorprendentemente común a toda esta literatura: la aceptación de la necesidad de realizar, en ocasiones, un ataque preventivo contra el adversario y de actuar sobre la base del miedo y no sobre la base de la justicia (desarrollo este tema en el segundo epígrafe del capítulo I).

Pero además, podemos subrayar un aspecto adicional. Lo que los seguidores de Tácito hacen es, una vez más, muy similar a lo que los teóricos del derecho natural hicieron posteriormente. Adoptaron una visión de la guerra interestatal propia de los historiadores humanistas y de los teóricos políticos, y la adaptaron a su versión sobre la política doméstica, presentando así la vida civil como un asunto propio de tácticas *quasi* militares. Por lo tanto, los teóricos del derecho natural simplemente tomaron la *jurisprudencia* sobre la guerra producida entre los juristas humanistas, y formularon a partir de ella una teoría de los derechos individuales. Como muestro en los capítulos 1 y 2, esta jurisprudencia humanista sobre la guerra ha sido, muy a menudo, mal entendida. La primera generación de académicos que realizó un tratamiento sistemático sobre el tema – los estudiosos formados por la Carnegie Endowment desde los tiempos de la Primera Guerra Mundial en adelante que trabajaban bajo la influencia de James Brown Scott – nos legaron una concepción de las ideas pregrocianas sobre las leyes de la guerra y de la paz, muy susceptible de inducirnos a error. Al igual que muchos historiadores anteriores de una determinada “disciplina”, asumieron que el objeto del “derecho internacional” sería progresivamente revelado y entendido en términos cada vez menos primitivos por autores desde la Edad Media en adelante, de forma análoga a las ideas prekuhnyanas sobre la historia de la física. Así, Vitoria, Ayala, Belli y Gentili – para citar a algunos de los teóricos pregrocianos a quienes tradujeron y aludieron – intentaron “clarificar” algunos de los principios incipientes del derecho internacional.

Aunque pienso que hoy en día nadie cree que la intención de estos autores fuese revelar una concepción primitiva de la ciencia del derecho internacional, todavía son muchos los historiadores convencidos de que había un objeto bien definido que todos estos autores buscaban discutir<sup>25</sup>: el derecho de la guerra. En consecuencia, estos autores todavía son tratados como si tuviesen un objetivo común; mientras que mi propósito es argumentar que había diferencias radicales entre ellos, tan radicales como las diferencias entre Maquiavelo y Aquino. Es más, mi objetivo primordial en el primer capítulo es demostrar que las ideas de Maquiavelo sobre las relaciones entre las ciudades no difieren mucho de las propuestas por otros humanistas, aparentemente, más ortodoxos, y que muchos juristas humanistas siguieron su ejemplo. Como comprobaremos, la idea de una clara división entre humanistas y juristas – como la

trazada por John Pocock<sup>26</sup> – resulta poco convincente y, posiblemente, pueda inducir a error.

El discurso que articulo en este libro, al igual que en mi obra *Philosophy and Governmet*, tiene a Hobbes como uno de sus protagonistas. Es Hobbes, por encima de todos, quien expone claramente la relación entre el humanismo y los derechos naturales, y es quien demostró el vínculo existente entre la vieja jurisprudencia sobre la guerra y la nueva teoría política.

Pero muchos de los historiadores sobre la materia, percibían a Hobbes como una figura anómala – más como crítico de las principales teorías de los derechos que como su más elevado exponente. Esta visión ha sido defendida incluso en el siglo XVIII, cuando no era extraño – aunque en ningún caso universal – contrastar la “insociable” teoría hobbesiana sobre la naturaleza humana con la “sociabilidad” de Grocio, Pufendorf y sus sucesores (incluyendo a Locke y a Vattel). A finales del siglo XVIII, los teóricos más interesantes rechazaron la ingenua sociabilidad de la supuesta tradición grociana y elogiaron a Hobbes por su honestidad y agudeza – fue a Grocio, Pufendorf y a Vattel a quienes Kant calificó de *sorry conformers* cuyos trabajos “son todavía citados con diligencia como *justificación de la agresión militar, aunque sus códigos, filosófica o diplomáticamente formulados*, no pueden tener la más mínima fuerza *legal*, desde el momento en que los estados como tales no está sujetos a ninguna constricción externa común”<sup>27</sup>. En Rousseau podemos encontrar la misma aversión explícita a la tradición de la “sociabilidad”; una vez más, acompañada de un abierto respeto hacia Hobbes – a pesar de algunas reservas<sup>28</sup>.

La verdadera teoría política (*Le droit politique*) todavía tiene que aparecer, y se presume que nunca lo hará. Grocio, el maestro de los *eruditos* en esta materia, es, sin embargo, un niño; y, lo que es peor, un niño deshonesto (*enfant de mauvaise foi*). Cuando oigo alabar hasta las nubes a Grocio y cubrir de execración a Hobbes, compruebo la poca sensatez con la que los hombres prudentes leen o entienden a estos dos autores. Lo cierto es que sus principios son exactamente los mismos; sólo difieren en su forma de expresarlos. También difieren en su método, pues Hobbes se basa en los sofismas, mientras que Grocio recurre a los poetas; por el resto, son lo mismo<sup>29</sup>.

Esta idea también ha sido defendida por otras figuras menores y, como muestro en el capítulo 3, es una observación razonable una vez que se aleja a Grocio de la tradición de Pufendorf desde la que generalmente había sido leído. Como sugiero en el capítulo 5, la verdadera anomalía en la tradición moderna de los derechos naturales es

Pufendorf; es el único teórico asociado a esta tradición que defiende una rica teoría sobre la sociabilidad de la naturaleza humana. Incluso Locke y Vattel – como nuestro en el capítulo 6 – están más próximos a Grocio e incluso podemos decir que a Hobbes, en la medida en que reducen al mínimo la sociabilidad natural.

Rousseau y Kant, cuando se oponen abiertamente a la ingenua y vulgar idea de la sociabilidad, tan común en su época, están más enfrentados a Puffendorf y a sus epígonos menores que a sus predecesores en la tradición de los derechos naturales. Con un efecto sorprendente, como demuestro en el capítulo 7, Rousseau y Kant coinciden con las principales ideas de los primeros teóricos liberales; lo que nos permite preguntarnos qué podemos aprender de este fragmento de la historia. Si mi línea de argumentación es correcta, entonces podemos afirmar que no hay ningún teórico influyente sobre los derechos de base liberal que no haya suscrito la explicación básica sobre la agencia liberal que apareció a principios del siglo XVII. Es más, si esta explicación de la agencia liberal está estrechamente ligada a una determinada visión de las relaciones internacionales - una visión que generalmente ha dominado las relaciones actuales de los estados modernos -, entonces la teoría liberal de nuestro tiempo se enfrenta a un dilema inesperado.

Como he sugerido, generalmente los liberales han valorado la distinción entre dos tipos de principios como guías de nuestra conducta. Los primeros, representados habitualmente por un código de derecho civil aunque también por convenciones sociales diversas, son principios sobre los que hemos consentido inducidos por las modas, y cuya fuerza deriva de nuestro consentimiento. Los segundos, son principios que no se autoimponen de la misma manera; no necesitan este tipo de consentimiento para guiar nuestra conducta. Para el liberal convencional, estos últimos son escasos y constituyen la versión “tenue” de la moralidad mínima en la teoría del contrato social. Sin embargo, una gran cantidad de discursos y escritos sobre las relaciones internacionales en nuestros días, presuponen la existencia de una comunidad internacional que vigila a sus miembros y consolida la existencia de un conjunto de valores, complejo y polémico, sobre ellos - muchos de quienes se definen como liberales en la política nacional, a menudo favorecen esta idea. Si el caso paradigmático de la agencia liberal, el estado independiente, se entiende como inevitablemente inmiscuido en complicadas posiciones sociales; si la soberanía es tratada con amplitud – como lo es en Europa pero no en Estados Unidos – como una categoría anticuada y poco informativa para los estados, entonces resulta complicado conceptualizar con la vieja intensidad al tradicional pariente del estado soberano, el individuo soberano.

Estas conclusiones guardan cierta relación con la conexión histórica que estableció Weber entre el liberalismo y la expansión europea. No se puede negar que la vitalidad que irradiaba de los agentes morales se debía a la vitalidad que emanaba de la acción internacional en el escenario de la denominada expansión europea. Así, desde esta perspectiva, no puede ser una coincidencia que la versión moderna de los derechos naturales surgiese cuando las naciones europeas estaban entregadas a una dramática competición por el dominio del mundo. Del mismo modo que no puede ser una coincidencia que surgiese precisamente en un periodo que obligó a formular interrogantes urgentes sobre cómo los estados y los individuos iban a la deriva en un mundo apátrida por su comportamiento entre ellos y hacia los nuevos pueblos descubiertos. La conexión histórica entre la política liberal en casa y la “expansión de Europa” a través de los mares quedó explicitada por Weber cuando en 1906 escribió estas proféticas y conmovedoras palabras:

La cuestión es la siguiente: ¿cómo podemos esperar la libertad y la democracia a largo plazo bajo la dominación de un capitalismo fuertemente desarrollado? ... El origen histórico de la libertad moderna ha contado con unas precondiciones únicas que nunca se volverán a repetir. Permítanos enumerar la más importante de ellas: la expansión a través de los mares. En los ejércitos de Cromwell, en la asamblea constituyente francesa, en nuestra vida económica todavía hoy se siente la brisa a través del océano... pero ya no hay nuevos continentes a nuestra disposición”<sup>30</sup>.

Pero si lo mi argumentación es correcta, esta conexión se vuelve mucho más profunda de lo que Weber imaginaba, e incide en nuestra forma de pensar sobre el comportamiento moral.

Fragmento traducido por **ÁNGELA IRANZO**.

---

## NOTAS

<sup>1</sup> *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge University Press, 1993.

<sup>2</sup> Esta observación fue expuesta en primer lugar explícitamente por Condorcet (*Oeuvres VII* (Paris 1847) pp. 202-203), pero está implícita en las versiones de la historia ofrecidas por los modernos juristas del derecho natural. Véase mi artículo “The «Modern» Theory of Natural Law” en Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge University Press, 1987, pp. 99-119.

<sup>3</sup> Benjamín Constant, *Political Writings*. Ed. Biancamaria Fontana, Cambridge University Press, 1988, p. 311.

<sup>4</sup> Véase, mi artículo “The «Modern» Theory of Natural Law”.

<sup>5</sup> Otto Gierke, *Teorías políticas de la Edad Media*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, pp. 72 – 73. Versión inglesa citada en la obra: Otto Gierke, *Political Theory of the Middle Age*, Cambridge University Press, Cambridge, 1900, p. 7.

<sup>6</sup> *Íbidem*, p. 71.

<sup>7</sup> *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (1924), trans. Douglas Scott as *Machiavellism*, ed. W. Stark, Londres, 1957. Para una versión en español, véase Friedrich Meinecke, *La idea de la razón de estado en la edad moderna*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1951 (reimpresión en 1983).

<sup>8</sup> Meinecke tiene en mente, y su capítulo 9 lo confirma, a Pufendorf por su capacidad como autor de trabajos históricos polémicos pero no como autor de *De Iure Naturae et Gentium*. “Su obra *De Iure Naturae et Gentium* de 1672 permanecía firmemente anclada dentro de los límites metodológicos del Derecho Natural, y fue incapaz de utilizar sus investigaciones sobre los intereses individuales del estado (declaración realizada por Pufendorf en su función de político) para obtener una mejor visión del peculiar aspecto, individual e histórico, de cada uno de los estados” (p. 230).

<sup>9</sup> *Machiavellism*, p. 208.

<sup>10</sup> Véanse las tres páginas anteriores del libro.

<sup>11</sup> Véanse las tres páginas anteriores del libro.

<sup>12</sup> Véase, por ejemplo, la discusión sobre la noción de estado en la conclusión (II. 349-58 de la versión inglesa), en la que se concibe, en términos generales, como producto de una especie de “humanismo” de la tardía Edad Media – la última consecuencia del rechazo (entre otras cosas) de la teología agustiniana por lo autores de los siglos XIII y XIV. Los héroes de esta historia son bastante diferentes de los héroes de la historia de “la teoría moderna de la ley natural” que Skinner relaciona directamente con el resurgimiento del tomismo en el siglo XVI (II. 135) y que incluye a los opositores a Maquiavelo de la época. Es evidente que ésta es una narrativa sutil y compleja y – como también reconocieron los autores decimonónicos – toma en consideración que la llegada del humanismo cambió la teoría de la ley natural para siempre. Pero algo de esta familiar dicotomía permanece bajo la superficie de la explicación de Skinner. Se observa con más claridad en su trabajo posterior sobre el republicanismo, en el que el republicanismo humanista es ampliamente contrastado con el liberalismo moderno, para desprestigiar de éste último. Enfatizar la idea de los derechos como triunfos ... es simplemente proclamar nuestra corrupción como ciudadanos; es también aceptar una forma auto-destructiva de irracionalidad. En su lugar, debemos asumir nuestros deberes con seriedad y en lugar de intentar evadir cualquier cosa que sobrepase “las demandas mínimas de la vida social”, debemos buscar nuestras obligaciones públicas con tanto entusiasmo como sea posible ...”. Véase “The Republican Ideal of Political Liberty” en Gisela Bock, Quentin Skinner y Mauricio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 308.

<sup>13</sup> *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979. El argumento que desarrollo subraya que las teorías de los derechos son resultado de la tardía Edad Media y, en particular, de autores anti-tomistas tales como Ockam y Gerson que quedaron en desuso durante el Renacimiento, pero fueron recuperados en su versión más pura por autores del siglo XVII desde Grotius en adelante.

<sup>14</sup> *Natural Right and History*, University of Chicago Press, 1953, p. 182.

<sup>15</sup> Véase, por ejemplo, sus comentarios de la p. 279.

<sup>16</sup> Véase Myles Burnyeat, en su revisión de Strauss, en "Studies in Platonic Political Philosophy" en *New York Review of Books*, 30, mayo 1985. Véase también para una explicación más próxima, Catherine Zuckert, *Postmodern Platos*, University of Chicago Press, 1996.

<sup>17</sup> John Rawls, *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 29. Versión en inglés citada en la obra original: J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1972, p. 12.

<sup>18</sup> Hans Reiss (ed.), *Political Writings*, Cambridge University Press, 1991, p. 79.

<sup>19</sup> *Critique of Pure Reason*, Macmillan, 1933, p. 241, trad. de Norman Kemp Smith. Para una versión en español, véase I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Tecnos, Madrid, 2002.

<sup>20</sup> Véase, *The Metaphysics of Morals*, trad. de Mary Gregor, Cambridge University Press, 1991, p. 150.

<sup>21</sup> *De Cive*, trans. Michael Silverthorne, Ed. Richard Tuck, Cambridge University Press, 1997. Para una versión en español, véase *De Cive*, Trad. por Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

<sup>22</sup> H. L. A. Hart, "Are There Any Natural Rights?" en *Philosophical Review*, 64, 1955, p. 184.

<sup>23</sup> Una explicación especialmente clara y sucinta se encuentra en Quentin Skinner Pastmaster sobre Maquiavelo (Machiavelli (Oxford University Press, 1981), pp. 25-6 y 35-6). Véase también Robert P. Adams, *The Better Part of Valor: More, Erasmus, Colet, and Vives, on Humanism, War and Peace, 1496-1535* (Seattle, 1962): Arthur B. Ferguson, *The Articulate Citizen and the English Renaissance* (Durham, NC, 1965).

<sup>24</sup> Richard Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 133.

<sup>25</sup> Véase, por ejemplo, Peter Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, PUF, París, 1983.

<sup>26</sup> Véanse sus comentarios en "Virtues, Rights, and Manners: a Model for Historians of Political Thought" en *Political Theory*, 9, 1981, pp. 353-68. Reeditado en *Virtue, Commerce and History*, Cambridge University Press, 1985, en especial la p. 9.

<sup>27</sup> Immanuel Kant, *Political Writings*, ed. Hans Reiss, trad. Por H. B. Nisbert, Cambridge University Press, 2 ed., 1991, p. 103.

<sup>28</sup> Véanse sus comentarios sobre sociabilidad en Jean Rousset (ed.), el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, *Oeuvres Politiques*, Classiques Garnier, París, 1989, p. 20; *The Social Contract and Discourses*, trad. y ed. por G. D. H. Cole, rev. J. H. Brumfitt y John C. Hall, Everyman's Library, Londres, 1973, p. 41; así como sus comentarios sobre Hobbes, íbidem, pp. 42 y 65.

<sup>29</sup> Rousseau, *Political Writings*, ed. C. E. Vaughan, Cambridge University Press, Cambridge, 1915, II, p. 147.

<sup>30</sup> Max Weber, trad. y ed. por H. H. Perth y C. Wright Mills, Routledge, Londres, 1948, pp. 71-2.