

LA PAZ IMPOSIBLE. DE ERASMO A KELSEN, PASANDO POR KANT*

Por **Javier De Lucas**

Catedrático de Filosofía del Derecho
Universidad de Valencia
Director del Colegio de España, París

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN. II. LA REPRESENTACIÓN DE LAS NUEVAS GUERRAS; LA MIRADA DEL CINE. III. LA INTERMINABLE QUEJA DE LA PAZ. IV. *SI VIS PACEM, NOSCE, INTELLIGE BELLUM.*

En pocas ocasiones el título de un seminario resulta tan elocuente, y, al mismo tiempo, tan justificado y oportuno, como el que nos reúne en la Universidad de La Rioja. No me refiero sólo al tema en sí, sino a su significado en un contexto como el que nos es propio, porque no sólo vivimos una etapa de transición, sino un momento de indudable trascendencia.

No digo esto por un afán de solemnidad, sino porque estoy convencido de que el nuestro es un tiempo particularmente decisivo. Lo es sin duda para el futuro de los europeos, que ahora mismo estamos, por así decirlo, asomados al balcón de la historia de la UE. Pero es quizá también una encrucijada no menos importante para el futuro de todos nosotros, una encrucijada en la que se enfrentan dos modelos, tal y como se pone de relieve precisamente a propósito de los supuestos nuevos discursos de la guerra y de las presuntas nuevas nociones de seguridad.

1) De un lado, la propuesta de quienes tratan de recuperar la oportunidad que quiso darse una parte de la Humanidad

* Este texto es una adaptación del primer capítulo del libro *Querela pacis perpetua. Una reivindicación del Derecho Internacional*, de C. Ramón y J. De Lucas, Valencia, 2004.

en 1945, con vocación de hacerla extensiva a todo el mundo. Ese fue el propósito fundacional de la ONU manifestado en su Carta, con todos los matices y críticas que se quiera. El objetivo de un mundo libre de los azotes de los 4 jinetes del apocalipsis, con especial énfasis en la eliminación del "flagelo de la guerra", mediante la creación de una comunidad internacional que pueda llegar a ser una sociedad, dotada de unas reglas e instituciones, un Derecho, que cumplan esa primera función. Eliminar el recurso a la guerra, mediante su prohibición, para tratar de acercarse a ideales como los expresados por Kant en su opúsculo *La paz perpetua*, que parece exigir para lograrla medios similares: una sociedad y un Derecho cosmopolitas, a través de una federación de Estados, mejor que un Estado mundial.

2) De otro, las "nuevas" propuestas sobre la guerra y la seguridad que, a mi juicio, son más bien tentaciones de regresar al pasado, a viejas convicciones, a viejos modelos que ofrecen una versión tan clara como simplista de eso tan complicado de precisar que llamamos *seguridad*. Pero modelos frente a los que hoy, en un contexto de creciente incertidumbre, resulta muy difícil resistir y, aún más, contrarrestar.

Para los que sostienen estas propuestas, quienes cabalgan sobre una visión pragmática mal llamada "realista", el propósito de eliminar la guerra es una ingenuidad. Quienes piensan así añaden que, en todo caso, sesenta años después, resulta evidente que la red de instituciones y reglas cuyo centro es la ONU ha fracasado y debemos aceptar, como nos dicen el filósofo de la historia Donald Kagan¹ y el politólogo Robert Kagan², que no podemos

¹ Cfr. el *realista* ensayo de Donald Kagan *Sobre las causas de la guerra y la preservación de la paz* (trad. de Josefina de Diego, Turner, Madrid, 2003) que trata de subrayar que la guerra es el estado natural del hombre, basándose en el análisis de cinco conflictos: Esparta—Atenas, Roma—Cartago (2ª guerra púnica), las dos guerras mundiales, la crisis de los misiles. ¿Qué mecanismos provocan las guerras? Hay una receta para evitarlo? Kagan sigue a Tucídides: las causas son el honor, el temor o el interés. Es por esas razones por las que algunos intentan modificar el *statu quo* mediante la aventura de la gue-

prescindir de la guerra. Este último, “guru” de la política de la actual administración norteamericana y de algunos neoconservadores europeos ha dejado claro un planteamiento maniqueo, una suerte de lectura nietzscheana de las relaciones internacionales que hoy parece de moda: mientras Europa apuesta por la diplomacia, la economía y la legalidad internacional, los EEUU apuestan por la fuerza, por el poder militar. La explicación de Kagan es, en primer lugar, la diferente percepción de amenazas por parte de los EEUU, sobre todo tras la caída de la URSS y los atentados del 11-S-2001, un mundo peligroso, pleno de incertidumbre y vulnerabilidad que, en cambio, para Europa significa ingenuamente el paraíso postmoderno, la posthistoria propuesta por Kant, en la que el recurso al poder sería superado por la legalidad, la economía y la cooperación, el fin de toda amenaza. Por eso la diferencia de presupuestos en defensa entre los EEUU y la UE. La postura Europea es la clásica de los débiles (Nietzsche dixit), que siempre cuentan con el *primo Zumosol* que se manchará las manos y nos sacará las castañas del fuego, mientras nosotros podemos seguir con nuestra retórica políticamente correcta.

Desde esa perspectiva pragmática, insisto, la ONU y su lógica (que es también la del idealismo y la retórica, la visión del mundo de lo que llaman “vieja Europa”), resulta ineficaz, incapaz de una respuesta pronta y contundente como la que se requiere hoy frente a determinadas amenazas. Quienes así piensan no sólo alegan —aparentemente con razón— que nunca ha habido un

rra. Y lo que provoca la catástrofe, según Kagan, es la indecisión de los partidarios de la paz que al final pagan un coste dramático en lugar del sacrificio menor: atacar cuando pudieron a quienes amenazaban la paz: Atenas a Corinto, Roma al primer Cartago, el Reino Unido a la incipiente Alemania, Europa al emergente Hitler, Kennedy a Kruschov. Pero en ese caso la conclusión es desoladora: sólo la guerra preventiva habría evitado la guerra mayor. Quizá la única respuesta estriba en preguntarse si el honor, el temor o el interés estaban justificados.

² Cfr. su *Of Paradise and Power* (trad. castellana *Poder y debilidad*, Taurus, 2003). El título original tiene más fuerza que la traducción castellana, para señalar la oposición entre dos concepciones.

solo día sin alguna guerra, sino que argumentan que la seguridad de todos nosotros está amenazada por enemigos tan poderosos que sólo se les puede combatir mediante la guerra, una guerra que, de nuevo, aparece como justa.

Aún más, entre los que sostienen esta tesis se llega a decir que, de nuevo con Hegel, la guerra constituiría la madre de la política, del Derecho y de un orden internacional nuevos. La guerra, ésta guerra, sería el hecho constituyente de un nuevo orden, sobre las ruinas del viejo sistema de la ONU.

Dicho sea de paso, entre las contradicciones que encierra tal planteamiento no es la menor el que esta posición ponga en tela de juicio un postulado clásico, el de que las democracias no practican la guerra, al menos no la guerra de agresión. Los EEUU, el Reino Unido, son democracias y, sin embargo, han emprendido en el pasado, pero también muy recientemente guerras de agresión. Y, por otra parte, ¿no hay motivos para pensar que una parte de las expediciones humanitarias, de las guerras en defensa de la civilización frente a la barbarie, no son sino el resultado de la manipulación que llevan a cabo las democracias en servicio de sus propios intereses?.

Pues bien, a lo largo de este seminario serán otros quienes les hablarán del vínculo entre seguridad humana y el discurso de las *nuevas guerras*, en particular las guerras preventivas, que no son ni de lejos el único ejemplo de esta categoría. Quizá es este un argumento que nos aproxima a quienes sostienen la inevitabilidad de la guerra (si no incluso su necesidad), pero la verdad es que cada vez que creemos que estamos por eliminar el recurso a la guerra aparecen nuevos tipos de guerra.

Es cierto. Si no fuera un eufemismo terrible, podríamos decir incluso que nunca hemos estado tan bien servidos como hoy en materia de guerras: a las tradicionales, que no han desaparecido, se añaden esas "nuevas guerras", en la expresión popularizada por

Kaldor pero acuñada por Toffler, y vinculadas, según se nos dice, a un extenso abanico de factores: desde los enfrentamientos urbanos que no tienen la apariencia formal de guerra ("migajas de guerra civil", en la expresión de Enszberger), a las dimensiones simbólicas que creíamos superadas, al menos aquí, en la vieja Europa (las cuestiones identitarias, como lengua, cultura, religión), al fracaso de proyectos de Estado, añadiendo la irrupción del terrorismo internacional, la pugna por recursos naturales cada vez más preciados (no sólo el petróleo: pienso en las guerras por el agua), o las guerras de civilizaciones, que, desde su primigenia formulación contemporánea en un ya viejo artículo de *Foreign Affairs*, llevan camino de convertirse en un caso de profecía que se realiza a sí misma, aunque quizá ese era el propósito, pues Huntington y Sartori³ —sus teóricos oficiales— no escriben, a mi juicio, libros científicos, sino argumentaciones para justificar estrategias políticas.

No son las únicas, insisto. Acaba de publicarse en castellano, como muchos de Vds sabrán, un interesante ensayo de Frank Schirrmacher, *El complot de Matusalén*⁴, que nos sitúa ya en el horizonte del cumplimiento de una utopía negativa muchas veces evocada: el enfrentamiento generacional inevitable como consecuencia de la transformación del mundo (sobre todo del mundo rico) en "un gigantesco asilo", enfrentado a lo que la redactora del *Vogue* Diane Vreeland denominó el *youthquake*. El envejecimiento social, unido al imprevisible desarrollo de la biotecnología será el caldo de cultivo de la próxima nueva guerra. Hay, pues, donde elegir. Y en

³ Me refiero, claro está, no sólo al primero de los textos de Huntington, *The Clash of Civilisations*, el libro basado en su artículo en *Foreign Affairs*, sino también al más reciente *Quiénes somos? El reto hispano en los EEUU*, Barcelona, Paidós, 2004. Sartori se ha convertido en los últimos años en un ejemplo de quien pretende pensar a la contra de lo políticamente correcto pero en realidad da munición ideológica a las estrategias más conservadoras, como sucede con sus libros sobre la sociedad multiétnica o sobre el desequilibrio demográfico.

⁴ F. Schirrmacher, *El complot de Matusalén. Que no te fiene el miedo a envejecer!*, Taurus, Madrid, 2004.

este seminario se ha optado por las guerras preventivas como arquetipo del nuevo discurso de la seguridad, de las nuevas guerras.

Como decía, serán los demás ponentes los que analicen la falacia de los argumentos sobre la más preocupantes de las nuevas guerras, las que existen ya, las *guerras preventivas*. Guerras justificadas por quienes viven anclados en una noción atávica de seguridad (la hobbesiana es sólo una de sus manifestaciones) e ignoran o juzgan errónea la noción de seguridad humana global, y tratan de hacernos comulgar hoy con el dogma de que sólo se puede responder al terrorismo internacional con una lógica de guerra, por más que esté desgraciadamente probado que esa lógica no puede sino atraer sobre nosotros las peores desgracias: no sólo las de la guerra en sí, sino las de la contaminación de la política por los postulados y criterios de esa lógica belicista.

Mi tarea aquí es más abstracta y quizá por ello más árida (y lo grave es que ha sido a petición propia).

No voy a hablar de los nuevos discursos de la guerra y de la seguridad, sino que trataré de responder a la pregunta más obvia: después de todo, ¿es que no podemos prescindir de la guerra? ¿Es la paz un objetivo imposible?

Me hago así eco de una inquietud que ha ocupado a la humanidad desde que tenemos memoria escrita (piensen en el Génesis, en la historia de Caín, pero también en la historia del Mahabaratta, o en el Popol-Vuh), una pregunta que ha ocupado a algunas de las mentes más brillantes en la religión, la ciencia y la filosofía: desde Heráclito y Tucídides a Hegel o Marx, de Buda a Confucio, Lao-Tsé, Jesús o Mahoma, de Montaigne a Vitoria, Grocio o Spinoza, de Kant a Kelsen, de Sun-Tzu a Clausewitz, de Nietzsche y Freud a Einstein, Oppenheimer o Gandhi. Por no hablar de la literatura (Tolstoi) y las artes, la pintura, la poesía, la escultura, la arquitectura, la música o el cine, en las que la guerra es un constante *leit-motiv*.

Sé que no puedo responder a semejante reto de forma satisfactoria. Pero voy a tratar de afrontarlo arrancando de los argumentos que nos ofrecen tres de esas grandes figuras, Erasmo, Kant y Kelsen, y lo haré con el auxilio del cine, como nos han propuesto con mucho acierto los organizadores, aunque quizá recurriendo a otras películas, comenzando por una magnífica secuencia de 2001 de Kubrik (*El despertar del hombre*) que nos muestra que el progreso científico y técnico, y aun el progreso mismo de la humanidad, parece ligado en su origen a un acto de guerra, al hilvanar la supuesta primera utilización de una herramienta —un hueso— para ganar una escaramuza en torno a la posesión de un charco de agua en la sabana africana (un primer caso de guerra del agua), con el movimiento de una lanzadera espacial con destino a una estación orbital.

He elegido a los tres autores que mencioné, en parte, por razón de la coincidencia de tres aniversarios que les afectan. En efecto, en el momento de celebrarse este seminario, estamos a punto de celebrar el 200 aniversario de la muerte de Kant, el autor de *La paz perpetua*. Acaban de cumplirse 60 años de la publicación de un ensayo de Kelsen, de inequívocas raíces kantianas titulado *La paz a través del derecho*. Y nos acercamos al 500 aniversario de la publicación de un ensayo de Erasmo que lleva por título *Querela Pacis*.

He pensado (en realidad, es una propuesta formulada junto a la profesora Ramón, con quien escribí un ensayo en el que se basa el contenido de mi ponencia) que podríamos reformular hoy las tesis de esos tres hitos de nuestra cultura filosófica política y jurídica.

Hay, en efecto, motivos para reformular la propuesta de Kant. Como han escrito entre otros Garzón, Munckler o Ramonet, en lugar de "Paz perpetua", hoy parece que nos acercamos a una época de *guerra perpetua*, de guerra interminable.

Se trata, eso sí, de una modalidad de guerra perpetua que no es exactamente la que imaginara Orwell en su clarividente ficción histórica *1984*, tantas veces comentada y desgraciadamente mal trasladada al cine. Se trata más bien de una guerra interminable que reproduce no pocos elementos de la etapa de la guerra fría. Más que guerra en sí (aunque es cierto que siempre hay alguna guerra) es el dominio universal de la lógica de la guerra que sustituye incluso a la acción política y al Derecho. Es la concepción hobbesiana y schmittiana, una visión maniquea (que no dialéctica) del mundo en la que la existencia del otro, entendida como amenaza, razón del miedo, constituye la coartada de la necesidad de la guerra, hasta justificar las **guerras preventivas**, o bien posibilita esa otra coartada de la concepción colonialimperialista que son las denominadas **guerras humanitarias**, las guerras contra la barbarie. Regresa así la vieja concepción del *guerrero honorable* como máxima expresión del político, incluso en contraposición al *viejo* estilo del político, corrupto e ineficaz.

Pero, por lo mismo, el ensayo de Erasmo cuyo título podríamos llamar "Lamentación de la paz / La queja de la paz" quizá podría reformularse y retitularse así: *La Queja perpetua de la paz*, porque si diésemos de nuevo la palabra a la paz, como lo hiciera el humanista holandés, ¿qué motivos no aduciría hoy para sentirse despreciada y expulsada de todas partes? Hijos como somos de un siglo que ha mostrado la cara más feroz de la guerra en los dos conflictos de 1914 y 1941, protagonistas de otro siglo que se ha abierto con esas puertas del infierno que fueron los atentados del 11-S, en la descriptiva fórmula de Giuliani, ¿cómo no reconocer que ese lamento no sólo no se extingue sino que se acrecienta? ¿Cómo no pensar que no nos encontramos tan lejos pese al progreso y al paso de los siglos, de esos momentos históricos en los que la guerra parecía el estado natural, tal como ilustran bellísimamente Kubrick en 2001 —la tesis de Heráclito, de

la guerra madre de todas las cosas—, o también en *Barry Lindon* —la guerra como estado natural de los europeos—, algo certificado también por R. Scott en *Los duelistas*, con el trasfondo de las guerras napoleónicas esta vez?.

Así pues, habría motivo, en tercer lugar, para poner en entredicho la esperanza de Kelsen de asegurar la paz no sólo mediante el comercio y la negociación, mediante el fortalecimiento de intereses comunes, sino a través del Derecho y de las instituciones jurídicas.

Y sin embargo, creo que de las reflexiones de los tres autores citados podemos extraer razones para apostar por la viabilidad de la paz y por el carácter imprescindible de la contribución del Derecho a ese respecto. Y esto es lo que me propongo hacer a continuación, con la ayuda, eso sí, del cine y de unas gotas de literatura, concretamente, de *Los viajes de Gulliver* del genial Swift.

II. LA REPRESENTACIÓN DE LAS NUEVAS GUERRAS: LA MIRADA DEL CINE

Creo que ese pretendido nuevo discurso sobre la guerra queda ilustrado en el giro que se produce en la representación de la guerra por parte del cine de Hollywood. No hablo de cine de guerra (de películas de guerra entendidas como películas de las diferentes guerras), del que hay innumerables ejemplos, sino de la visión cinematográfica sobre la guerra.

En efecto, creo que en los últimos años podemos encontrar una línea divisoria. Dejemos de lado la genial propuesta de Kubrick en *2001: una Odisea del espacio*, de la mano de Arthur C. Clarke, que parece proponernos una visión actualizada de Heráclito o Hegel, en la maravillosa secuencia en la que la primera arma asesina en manos de un simio, (como la quijada con

la que Caín mata a Abel), se transforma, al hilo de las notas de Strauss, en una nave espacial: el progreso, la ciencia y la técnica, parecen ir de la mano del desarrollo de la guerra, de la industria militar. Un mensaje polémico que nos invita a una reflexión desprovista de los prejuicios del catecismo progresista. Pero volvamos a lo que les proponía. Creo que en la industria de Hollywood podemos encontrar dos tipos de ejemplos de discursos cinematográficos sobre la guerra, viejos y pretendidamente nuevos.

De una parte, la tradicional hagiografía de las guerras emprendidas por los EEUU y sus aliados, una tarea en la que la industria de Hollywood ha mostrado su capacidad de ponerse al día, representando las nuevas guerras, y su carácter de guerras necesarias, inevitables y justas. Así, las guerras contra el terrorismo internacional (*Estado de Sitio, Pánico Nuclear, El pacificador, Air Force One, Juego de Patriotas, Daño Colateral, Mission Impossible*), contra el narcotráfico (*Peligro Inminente, Traffic*), e incluso las guerras humanitarias (*Las flores de Harrison, Lagrimas de sol, Black Hawk Down, Tras línea enemiga*). Son historias en las que se refuerza el argumento de la justicia del recurso a la guerra cuando vemos amenazada nuestra familia (*Señales*), nuestro país (*El Patriota, El último Mohicano*), nuestra civilización (*La guerra de los mundos, Star Wars, Men in Black* —que sin embargo es más crítica de lo que parece— o, más claramente maniquea y con el mismo protagonista, Will Smith, *Independence Day*: ejemplo perfecto de que todo eso es lo mismo y se encarna en los héroes estadounidenses). Donde antes fue el holocausto nuclear como resultado de la carrera armamentista (*Teléfono Rojo, Fail Safe, Punto límite, Juegos de guerra, 13 días...K-19. The Widowmaker, Terminator, The Matrix*) ahora es el terrorismo obra de pequeños grupos y por tanto más imprevisible: el nuclear (*El Pacificador*), el biológico (*13 monos*), pero también la amenaza del narcotráfico (*Peligro inminente*), o el desmán de la inteligencia artificial (*Terminator, The Matrix* o la muy reciente *Robot*).

Creo que esa evolución coincide con la que se ha vivido en el Derecho interno, el de los Estados, la evolución que ha llevado a la aparición de un Derecho Penal del enemigo del que incluso se ha pasado a proponer un "Derecho penal de Guerra" (Schneider, 2001), una evolución que se encamina hacia la *defensa preventiva* contra el *precriminal*. Es un proceso que, como he tratado de mostrar (de Lucas 2002, de Lucas 2003^a), puede ilustrarse con las parábolas de ciencia ficción de Ph. K. Dick que han sido trasladadas al cine. En efecto, en uno de sus cuentos (*¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*), llevado al cine por Ridley Scott, con el título de *Blade Runner*; Dick nos habla de un cuerpo especial de policía, los Blade Runner que luchan contra unos enemigos llegados del exterior, clandestinamente infiltrados y muy parecidos a los humanos, los *replicantes*, algo que puede explicarse como una parábola de nuestra política de inmigración respecto a los *sin papeles*. De esa reacción defensiva, parece que pasamos hacia una *defensa preventiva*, que también tiene su metáfora en otro de los relatos de Ph.K. Dick, llevado en este caso al cine por S. Spielberg —*Minority Report*— y que tiene su correlato en el ámbito internacional en las tesis de la legítima defensa preventiva y las intervenciones —incluso se habla abiertamente de guerras— preventivas.

De otro lado, es cierto que el cine tiene una enorme capacidad de crítica, y también de poner en solfa el nuevo discurso de la guerra. Piensen en películas que claramente tienen esa orientación, como la arquetípica *Apocalypse now!*, o sin llegar a ese nivel, *Wag the Dog*, *La delgada línea roja*, *La chaqueta metálica*, *Tres Reyes*, *Mars Attacks!* E incluso en otras que en su afán realista acaban constituyendo obras críticas, como *Black Hawk Down*, o *Salvar al Soldado Ryan*, mucho más que *Reglas de compromiso*. Y, desde luego, esa casi obra maestra de Shyamalan que es *The village*, aquí significativamente estrenada con el título antitético y complementario de *El bosque*.

La lección de estas últimas es que aunque la guerra tenga profundas raíces en nuestra estructura química, en nuestros instintos y en nuestras representaciones simbólicas, las más de las veces no obedecen a impulsos irrefrenables (ni siquiera las guerras simbólicas, las etnoculturales, las religiosas) sino que en ellas esos vectores son más bien excusa que esconde otros propósitos (tal y como quedaría claro en las guerras de los diamantes en el África occidental/ecuatoriana). Por tanto, es posible contenerla y reducirla, hasta eliminarla. La lección de la saga de *Alien*, de la de *Matrix*, de *El Bosque*, es precisamente esa. La guerra no es un destino fatal e inevitable, ni siquiera el último recurso de la justicia, porque hay alternativas, y como muestra *The Village*, comienzan por enfrentarse al miedo, por no dejar que el miedo sea el único discurso. Algo que conecta con las tesis de la seguridad humana global que inspira documentos como el de J. Solana o el *Rapport de Barcelona*, del pasado 18 de septiembre obra de un grupo de expertos encabezados por Giddens y Kaldor.

Pero volvamos a nuestros tres autores de referencia.

III. LA INTERMINABLE QUEJA DE LA PAZ

Los dos conocidos ensayos dedicados a la paz por Erasmo de Rotterdam e Immanuel Kant, a los que hay que sumar el trabajo de Kelsen, son dos trabajos que, en cierto modo, resultan complementarios, aunque su propósito, obviamente, es muy distinto. Lo que me interesa de esas tres reflexiones es que nos proponen que, ante la aparente imposibilidad de una *paz perpetua* o, lo que es peor, la evidencia de que hoy, como cuando escribiera Erasmo, la paz puede interpelarnos con una queja que, ésta sí, parece perpetua, quizá sea el momento de volver la mirada a una vieja respuesta, la del Derecho.

Conste que si, como creo preferible, reivindicamos la función del Derecho —obviamente, no de todo Derecho— a propósito de la paz, no es como *via aurea*, o *sendero luminoso*, como solución mágica. Nada de eso. Se trata más bien de entender que cierta presencia del Derecho, de determinados elementos de la cultura jurídica, constituye algo así como un conjunto de trochas que orientan cuando el camino queda cubierto por la nieve y la tempestad, y de esta forma ayudan a evitar los abismos o peligros que hoy hemos de sortear si pretendemos avanzar en la construcción de la paz. Insisto en que no propondré el recurso al Derecho como la única forma de alcanzar y asegurar la paz. Pero estoy convencido de la necesidad de emplear las herramientas propias del Derecho en esa tarea, sobre todo si de lo que se trata es de construir, de hacer la paz, y no de llegar a ella como un resultado que nos es dado, revelado, como quien halla un tesoro oculto.

La dificultad de este objetivo no es pequeña. Por decirlo más llanamente, tendremos que vencer la resistencia instintiva de quienes pueden ver nuestro argumento como una cuestión menor o, por volver a la metáfora, poco más que una *carretera secundaria*, un sendero en desuso que no lleva a ninguna parte. En efecto, ¿cómo comparar la utilidad del Derecho con las contribuciones que han aportado y aún pueden ofrecer para ese objetivo la filosofía (Hegel), la sociología y la economía (desde Saint—Simon o Marx), la psicología y el psicoanálisis (Freud, Fornari), la antropología, la etología y la biología (de Darwin a Lorenz) —o la sociobiología (Wilson)—, la ciencia política, la historia, incluso la tecnología? ¿A qué detenerse en el cacareo de los leguleyos, que parece dictado las más de las veces por la reivindicación gremial de quienes cultivan un arte tan mercantilizado y caricaturizado —seguramente con razón— como el ejercicio de las profesiones jurídicas? ¿qué importancia puede tener ese recurso al tedioso lenguaje de las normas, leyes y reglamentos,

frente a lo que nos descubren acerca del hombre y de la sociedad —de la paz— todos aquellos saberes?

Soy consciente de todas esas objeciones. Y sobre todo, de la asimetría entre las limitaciones de la herramienta que empleamos —el Derecho— y la envergadura del proyecto de construir la paz. Pero quizá convendría que no nos dejásemos deslumbrar por la grandeza de ese objetivo.

Una concepción que, a mi juicio, no excluye la idea de *lucha por la paz*, por mucho que pueda parecer un oximoron, como el del genial ejemplo de Borges, un *sol negro*. Más bien la postula, pero en el sentido del viejo fragmento de Heráclito: "un pueblo debe luchar por sus leyes como por sus muros". Y recordemos que es Heráclito quien dejó escrito el fragmento "La guerra es la madre de todas las cosas".

En efecto, en las palabras de ese primer alegato en pro de la importancia del derecho para la estabilidad y la supervivencia de los grupos sociales, de las comunidades políticas si queremos ser más exactos, encontramos el mismo *leit-motiv* reiterado y depurado por el que fuera probablemente el más genial jurista del siglo XIX, Rudolf von Jhering, en su propuesta de *Kampf um Recht*. Es el ideal de la lucha por el Derecho, por los derechos. Una concepción *agónica* de la paz y de la justicia, como propone Connelly, también siguiendo a Heráclito: sin ese *agon*, sin esa lucha, que entraña a su vez la conciencia de permanente deficiencia o defecibilidad de la tarea, perdemos la paz. Una concepción agónica, la que a nuestro juicio se ajusta mejor a la condición de legitimidad de una comunidad política democrática, el respeto del pluralismo. Porque, y eso constituye una parte central de esta reflexión, la paz no se construye pagando el precio de una armonía entendida como uniformidad, como homogeneidad, sino más bien precisamente desde el respeto a la pluralidad, a la diferencia. Porque como enunciara magistralmente Spinoza mucho antes de la vul-

garización atribuida a Galtung, la paz no es sólo la ausencia de la guerra. Ya lo dijo el clásico: *pax, opus iustitiae*.

Querría, así, reencontrar las condiciones de una paz, si no perpetua, al menos estable y duradera. Es decir, dar otro sentido a la *querela pacis perpetua*, al construir unas condiciones que aseguren para la paz lo que Erasmo no encuentra, sino que más bien predica de su antónimo, es decir, del enfrentamiento, de la guerra. Recoger de ese modo la propuesta de Kant para habilitar la condición perpetua de la paz y, sobre todo, como decíamos más arriba, la formulación que de ella nos ofrece Kelsen.

Es decir, tal y como propone el título de la ponencia, jugando con la ambigüedad en la interpretaciones posibles de la expresión *querela pacis*, lo que pretendo es mostrar que la queja proclamada por la paz, pese a haber ganado con los siglos rotundidad y argumentos, puede reconvertirse en alegato jurídico, en querrela y hallar así, gracias al Derecho, si no una garantía perpetua, sí al menos duradera, por aceptable, por justa. Por eso, en mi opinión, entre los múltiples caminos en el quehacer de la paz, la apuesta es examinar algunos de los que ofrece el Derecho.

Erasmo había ofrecido con anterioridad a la *Querela pacis* dos breves pero brillantes reflexiones sobre el tema, incluidas en la edición de 1515 de sus *Adagia: Dulce bellum inexpertis y Scarabeus aquilam quaerit*, cuyos argumentos reitera en el ensayo de 1517. Y escribe, no cabe olvidarlo, bajo la impresión de las guerras inacabables entre Francia y España que asolan Europa, y a las que la paz de Cambrai da un pequeño respiro.

Erasmo escoge para su obra un término, *querela*, que tiene una doble acepción. En principio, puede traducirse como queja o lamento, que es el sentido utilizado por el autor. Pero *querela* puede significar igualmente demanda, reclamación.

Lo que nos presenta Erasmo es una suerte de monólogo de la paz que, expulsada de todas partes y rechazada por todos (el

título completo es *Querela pacis undique gentium eiectae profligataeque*), se dirige a la humanidad para lamentarse de su suerte y exponer por qué ese maltrato es fatal para la propia humanidad.

Como señalé antes, bien puede decirse que ese es un *lamento perpetuo*. Y aún más que perpetua, una queja que encuentra cada vez mayores motivos, si hacemos caso a lo que nos enseña la historia y en particular a la herencia del siglo corto, el XX, y a los acontecimientos que han marcado el comienzo del XXI. En efecto, el testimonio de la historia parece dar testarudamente la razón a Heráclito, cuando sostiene que la guerra es la madre de todas las cosas, o al Hegel de los *Principios de Filosofía del Derecho*, más incluso que a Marx, que al fin y al cabo la concibe "sólo" como comadrona (la violencia, partera de la Historia).

Precisamente por eso pensamos que conviene detenerse en las razones de esta perpetua queja, antes de tratar de imaginar cómo asegurar la paz perpetua. A mi juicio la respuesta contundente de Erasmo no ofrece duda. Muy probablemente tiene razón Erasmo cuando advierte que la condición más importante para conseguir y asegurar la paz sea precisamente querer la paz, adelantando ese *dictum* atribuido a Gandhi al que ya nos hemos referido ("no hay camino hacia la paz: la paz es el camino"). Pero la humanidad no quiere la paz, no la quiere en serio, porque no la quiere con las implicaciones que eso significa.

Como advierte Erasmo, querer la paz es algo más que un desideratum. Erasmo advierte con claridad acerca del proceso de banalización del término, de su uso como una coartada, como un título de obligada mención pero rápido olvido. ¿Cuántos príncipes se titulan defensores de la paz, sus protectores, y se revelan los más feroces y sanguinarios? El humanista holandés se adelanta así a uno de los peligros más insidiosos que acechan a la paz, su vaciamiento de sentido precisamente debido a su universal proclamación. Un mensaje plenamente vigente hoy, cuando en todas

partes vemos cómo se repite como un tópico el deseo de paz que acomuna a intelectuales, personajes del espectáculo y la farándula, militantes de ONGs, y también a supuestos terroristas y convictos asesinos de masas. Un propósito enunciado en los mensajes de fin de año de todas las autoridades que nos dicen soñar con la paz mundial. La verdad es que, tal como irónicamente se denuncia en un irónico gag (protagonizado por Sandra Bullock en la película *Miss agente especial*), ese noble objetivo ha quedado hasta tal punto devaluado que se ha convertido en una torpísima *mot d'ordre*, la coletilla que han de repetir todas las aspirantes a miss América cuando se les pregunta por su más ferviente deseo.

No. Querer la paz, como nos dirá Erasmo, significa ante todo tomar en serio los factores y los riesgos que amenazan el objetivo de una paz deseable y duradera. Porque la paz, como sostiene el autor de esa sátira que es el *Elogio de la locura*, mucho antes que lo propusieran Spinoza o Kant, y claro está, mucho antes que Galtung al que algunos recién llegados consideran el padre del argumento, no es sólo la ausencia de guerra. La paz es *opus iustitiae*, una lección que nos negamos a aprender, como demuestra elocuentemente lo que nos sucede tras el 11-S.

Ese es precisamente el lamento de la paz, según Erasmo: verse rechazada por la humanidad, expulsada de doquiera habite el ser humano. Ni en el interior de los hogares, ni en las relaciones más directas —con la familia, con los amigos y vecinos—, ni en el ámbito público —la asamblea, el mercado, la ciudad, los reinos— y tampoco en el orbe cristiano. Con mayor razón lo sostendría Erasmo en un mundo que, más allá de ese marco, se presenta como auténtica guerra de civilizaciones, simbolizada en el enfrentamiento de la Europa cristiana con el oriente otomano, o en atrabiliarias reivindicaciones de la denominada "reconquista, predicadas desde el púlpito de Georgetown.

La humanidad, pues, demuestra una y otra vez que no

quiere la paz. Y el lamento de la paz que nos ofrece Erasmo es una exposición de los motivos que permiten sostener esa tesis. Aún más, su queja es un alegato que apoya firmemente otra tesis más severa aún, la de la condición no ya belicosa, sino feroz, cruel, como rasgo básico del ser humano.

En su discurso, la paz nos muestra elocuentemente que la historia de la humanidad, en efecto, es ese *bellum omnium contra omnes* genialmente evocado por Hobbes, según es bien conocido. Pero a mi juicio resulta notable también la coincidencia, acaso menos evocada, con el argumento que encontraremos siglos más tarde en las brillantes páginas del capítulo V de la Cuarta parte de *Los viajes de Gulliver*, en las que el doctor Lemuel Gulliver, el personaje de Swift, al relatar a sus amos —los caballos— las causas y la justificación de la guerra, provocará la extrañeza y repugnancia de los *houghnhnms*, en cuya lengua no existe esa palabra. Vale la pena, creo, detenerse en ese pasaje.

Como se recordará, el viajero inglés, que es además un ilustrado, mejor, un hombre de ciencia, un médico (y por todo ello el hombre universal del XVIII), descubrirá en las conversaciones con su nuevo dueño —un caballo, *houghnhnm*— que la verdadera humanidad, aquella de la que carecen sus congéneres, los *yahoos*, reside en sus amos, los caballos. Gulliver, para explicar las causas del fenómeno de la guerra y de su presencia entre los hombres como hábito, habla a su interlocutor de la ambición de los soberanos de los hombres, de la inmoralidad de sus ministros, de las diferencias de opinión ("no hay guerras tan feroces ni sangrientas, ni de tan larga duración, como las ocasionadas por las diferencias de opinión, particularmente cuando se trata de cuestiones triviales"). Después de que Gulliver haya explicado a su amo la tipología de las justificaciones de la guerra, es cuando éste concluye terminantemente que eso no puede ser sino una prueba de que la inteligencia de la que presumen los humanos, en

lugar de inteligencia, debe ser "una cierta cualidad destinada a desarrollar nuestros vicios de nacimiento" y que "si una criatura que se jacta de inteligente es capaz de tales atrocidades, temía que la perversión de la facultad de pensar acaso fuera peor que la propia bestialidad"⁵.

Volvamos al lamento de la paz recogido por Erasmo: Donde quiera que miremos entre los seres humanos, asegura la paz en su discurso, encontramos la guerra. Aún más, el género humano parece emplear todos sus recursos, todas sus capacidades, dotes e ingenios en rechazar la paz y extender la guerra, esa "cosa tan *non santa* que resulta la más virulenta y activa plaga de toda piedad y religión". Por eso, adelantándose a Swift, añade que si de veras "no hay para la tierra estrago mayor que ella, ni para el cielo espectáculo más aborrecible, decidme, por Dios, ¿quién va a creer que esos tales son seres humanos, quién va a creer que tienen en su cabeza un adarme de criterio aquellos que ponen tanto desvelo en echarme fuera, tal como soy, con tantos dispendios, con tanta pasión, con maquinación tanta, con tanta industria, con tantos proyectos, con tantos cuidados, con tamaños peligros?"⁶ ¿Podemos creer en la superioridad del género humano ante semejante testimonio?

Es ese un argumento común a los humanistas. Por ejemplo, casi idéntico al de Vives, cuando éste nos asegura que toda guerra no es sino guerra civil, porque enfrenta a los hermanos, de forma que actuando así el hombre pierde su dignidad, asemejándose a la peor de las fieras, ya que para actuar de ese modo, "es menester que el hombre haya dimitido de toda su humanidad"⁷. Un argumento que el valenciano repetirá en el libro IV de su *De disciplinis*, al tratar la "corrupción de la retórica", cuando explica que la sociedad

⁵ *Viajes de Gulliver*, Espasa, Austral, 1997, pp. 342 ss.

⁶ Cito por la edición castellana de las *Obras escogidas* (Aguilar, Madrid, 1956), p. 967

⁷ Vives, *De concordia*, Libro II, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1992, vol. I, p. 87.

no puede subsistir sin la justicia y sin la palabra, de forma que aquellos que pervierten el Derecho y la comunicación para hacer de ellos instrumentos de la discordia, se comportan como enemigos de la humanidad. En realidad, es la tesis que encontraremos en la réplica del amo de Gulliver y, sobre todo, en el alegato de Kant contra el pretendido derecho a mentir, al considerar la mentira como la más grave violación de ese vínculo sobre el que se establece el lazo común entre los hombres que es el lenguaje.

Idéntico testimonio hallamos en Montaigne cuando, evocando las palabras de Séneca ("Ut homo hominem, non iratus, non timens, tantum pectaturus, occidat" —"que el hombre mate al hombre sin ira ni temor, por el sólo placer de verle expirar"—, Séneca, epístola, 90), señala que sólo en el hombre puede encontrarse semejante testimonio de crueldad, que él ha podido vivir "en una época en la que nos abandonábamos a increíbles ejemplos del vicio de la crueldad, a causa de la licencia de nuestras guerras civiles, en las que vi a diario cosas tan extremas como no se hallan en las historias antiguas".⁸

El argumento de Erasmo es más pesimista aún, precisamente por cuanto señala que semejante ferocidad —un tema que encontramos asimismo en Vives y Montaigne— no tiene parangón en la naturaleza, ya que incluso entre aquellos que llamamos bestias feroces "encuentro más hospitalidad que entre los hombres".

Vemos así otro de los lemas queridos del humanismo, heredados del estoicismo clásico, la noción de *hospitalitas* como rasgo de la verdadera humanidad, como principio de la paz, tal y como recogerá Kant. Pero Erasmo advierte que el hombre, dotado por la naturaleza de dones que debieran conducirle a la concordia (la *antipelagosis* griega), como la hospitalidad, la capacidad de comunicación y la piedad (y en esos rasgos constitutivos de la orientación original humana hacia la paz encontramos la coincidencia

⁸ De *disciplinis*, Libro IV, *Obras completas*, vol.II, pp. 453 ss.

con Vives y Montaigne⁹, de nuevo y el anticipo de Kant, que este resuelve mejor al crear la fórmula de la *ungesellige Geselligkeit*, la insociable sociabilidad humana, (ejemplificada magistralmente en la gráfica comparación de un grupo de erizos), es capaz de pervertir esa herencia. Porque el hombre cuenta con otros instintos, y sobre todo desarrolla costumbres desgraciadas e instituciones nocivas en las que se ha asentado ese rechazo continuo a la paz, en aras del orgullo, la envidia, la vanidad, la ambición.

Frente a esa tendencia negativa que halla en la naturaleza de los hombres y sobre todo en la experiencia humana, en la perversión a la que dan lugar ciertas costumbres, prácticas sociales, instituciones, poco valen las respuestas del Derecho, de la política, incluso de la religión. Sin llegar a las cotas de pesimismo de su ensayo *Dulce bellum inexpertis*, Erasmo ofrece aquí un panorama sombrío, que adelanta páginas contemporáneas, las de la correspondencia entre Einstein y Freud.

¿Cómo no evocar, en efecto, el clima, el estado de ánimo en el que intercambian sus opiniones acerca de la guerra esos dos gigantes contemporáneos de nuestra cultura, al leer la correspondencia entre Erasmo, Vives y Moro? ¿Cómo no ceder al pesimismo cuando éstos, como Freud y Einstein, constatan la dificultad de las grandes creaciones del espíritu para embridar la ira, para contener la guerra? Véase, si no, este párrafo de Vives: "antes que los cristianos entre sí, deliberarán y resolverán acerca de la común salud los lobos y los corderos. ¿Y cómo podría ser jamás de otra manera si así que se abre la discusión sobre la cosa pública nadie atiende a ella sino a la suya propia?"¹⁰.

⁹ Montaigne, *De la crueldad, Ensayos completos*, vol.II, cap XI, p. 90.

¹⁰ Cfr. libro II de su *De concordia*, o en los pasajes de *De Europa dissidiis* (O.C. II., p.43, de donde tomamos la cita. Pese a ello, Vives, como el Erasmo de la *Querela*, apuesta decididamente por la virtualidad de la enseñanza de Cristo, como puede verse en su *De pacificatione*. Para Erasmo, la Iglesia, entendida como humanidad nueva y futura, reino de Cristo y de la felicidad, es la sola garantía de esa paz reinante. Pero esa iglesia parece en todo caso la de la comunión de los santos, la iglesia triunfante, no la institución eclesial, histórica, contra la que dirige sus dardos.

Frente a todo esto, la enseñanza de Cristo parece un ideal que no encuentra suficiente eco, aunque Erasmo señala con firmeza que no hay contradicción más blasfema que hacer la guerra en nombre de ese sagrado mandato que es el mensaje de Cristo.

Erasmo hace que la paz sugiera en su discurso que se adopten algunas medidas que al menos sujeten la ira:

- evitar las alianzas ficticias,
- basar la política en el bien común (pues "no será fácil que emprenda una guerra quien no mira más que el interés general"¹¹, en el respeto a todos, empezando por los propios súbditos
- desarmarse, en lugar de enriquecer los arsenales, e incluso,
- "comprar la paz": "si hicieres el cómputo de lo que la guerra va a consumir y del número de vasallos y ciudadanos tuyos que salvarás de la muerte, te parecerá comprada a bien poca costa, por exagerado que fuere su precio"¹².

● Sobre todo, entiende Erasmo, se ha de fomentar una suerte de "tensión universal" contra la guerra, porque, como recordábamos antes, "parte grande de la paz es querer sinceramente la paz"¹³. Esa tensión universal nos remite a la condición para abandonar ese enfrentamiento civil que es la guerra entre seres humanos, advertir que tenemos una patria común, la de la humanidad, unida en Cristo, "que todo lo reúne y lo concilia: y nosotros juzgamos que el simple nombre de una patria es causa grave para que un pueblo tienda al exterminio de otro pueblo...que una perdurable concordia reúna en estrecho haz a todos aquellos que la naturaleza unió con tantos lazos y Cristo con muchos más y aún más dulces y sabrosos".¹⁴

Por encima de esa suerte de escapada idealista que constituye el final de alegato de la paz, Erasmo ha apuntado remedios

¹¹ *Querela*, p. 991.

¹² *Querela*, p. 986.

¹³ *Ibid.*, p. 987.

¹⁴ *Ibid.*, 988 y 993.

parciales: la cooperación, la negociación, incluso "comprar la paz". Pero, si bien lo pensamos, ¿qué es, si no, la diplomacia? ¿cuál es en realidad el espíritu desde el que se crea la Comunidad Europea del Carbón y el Acero con la que los padres del proyecto europeísta intentan poner coto a las guerras que han destruido periódicamente el viejo continente? Si a ello añadimos la insistencia en encontrar la prioridad del bien común, de atar a ese interés todas las armas y la ira, a lo que se está apuntando, a nuestro juicio, es a la estructura del Derecho. Y aún con mayor precisión, al Derecho en el orden interno y en el internacional.

IV. *SI VIS PACEM, NOSCE, INTELLIGE BELLUM*

Con todo, creo que un aspecto particularmente interesante de la enseñanza de Erasmo escapa a ese profundo alegato. Tanto en su *Querela pacis* como quizá sobre todo en una obra menor, su ensayo sobre el adagio *Dulce bellum inexpertis*¹⁵, Erasmo nos propone otra lección que no debiéramos olvidar.

Como hemos visto, Erasmo toma posición por la tesis de la guerra como constante de la historia de la humanidad. Desde Tucídides, en su imprescindible *Guerra del Peloponeso*, quizá la primera muestra del argumento que prueba la existencia e importancia de esa constante en la historia de la humanidad (y sus orígenes en el temor ante el poder ajeno y la debilidad del propio), Erasmo es un eslabón de la cadena que llega hasta Foucault, Deleuze, Guattari y Braudillard, y que encuentra entre sus testimonios clave a la mayoría de los padres de nuestra tradición cultural, de Platón a Schmitt, pasando por San Agustín, Maquiavelo, Hegel o Marx.

¹⁵ Que citamos por el mismo volumen de *Obras escogidas*, pp. 1031 ss.

Pero si la guerra es una clave de la historia de la humanidad, eso no quiere decir que no sea evitable. Precisamente encontramos en ese otro opúsculo de Erasmo, anterior a la *Querela pacis*, y desprovisto del idealismo (de un misticismo cristiano, tan lejano del tono general del humanista holandés) que inunda las últimas páginas de ésta, una lección que nos parece fundamental: el conocimiento de la guerra, de sus causas, de sus males, es una vacuna que hace nacer el deseo de la paz.

Evocando a Píndaro, a quien se atribuye ese adagio, y expresamente el texto del capítulo IV del libro III del *De militia* de Vegecio, en el que éste dejara escrito "no te inspire asaz confianza que el soldado bisoño desee el combate: la lucha complace a quienes no la probaron", Erasmo sostiene que sólo los inexpertos pueden pensar que la guerra es algo digno, en clara oposición al viejo aforismo *dulce et decorum est pro patria mori*.

No hay honor ni belleza en la guerra, tal y como gusta de insistir también el caballero de Montaigne cuando glosa¹⁶ a su vez los versos de Virgilio en la Eneida: *Haud ignarus... quantum nova gloria in armistet praedulce decus, primo certamine, possit* ("no se ignora lo que para el joven guerrero es el ansia de la gloria y la dulce esperanza de una primera victoria") (Eneida, XI, 154).

Pero Erasmo es consciente de que, pese a la terrible experiencia de los frutos de la guerra, "no faltan jurisconsultos y teólogos que a esa aventura tan preñada de males acercan lumbre y, por enardecerla más, rocíanla con gotas de agua fría", en clara oposición a la sabiduría de los poetas antiguos que supieron que la guerra "fue invención del infierno"¹⁷.

Por eso, la importancia de *pensar la guerra*, de entenderla, sobre todo si lo que se persigue es construir la paz. Para decirlo de

¹⁶ *De la crueldad, Ensayos*, vol.II, XI, pp. 85 ss. Citamos por la edición de *Ensayos completos*, Iberia, Barcelona, 1968.

¹⁷ *Dulce bellum inexpertis*, p.1032 y 1034.

otra manera y como comprendiera B. Rusell¹⁸ en cierto modo se trata de dar la vuelta al belicista *si vis pacem, para bellum*, para sustituirlo por el *si vis pacem, nosce, intellige bellum*. Es decir, frente a la actitud pragmática —tantas veces simplemente cínica— de quienes subrayan la inevitabilidad del fenómeno y por tanto se aprestan a hacer negocio con él, lo que necesitamos son reflexiones que nos ayuden a entenderla y, de esa forma, a avanzar en su reducción.

Esa comprensión, que no justificación, significa para Erasmo, en primer lugar conocer los males de la guerra, "un pié-lago de males que señorea, inunda y aplasta la universalidad de las cosas", es decir, que no hay mal peor que la guerra, ni bien que pueda justificarla. Erasmo es concluyente: sólo en apariencia la guerra depara vencedores, porque nadie gana en la guerra, al menos no de forma duradera, pues incluso el victorioso ha gastado sus energías, recursos y seres queridos y siembra además la semilla de la venganza y del odio¹⁹.

¹⁸ Aunque contamos con una bibliografía impresionante sobre la guerra, tanto en sus aspectos técnicos (quizá el primer testimonio, que rebasa la dimensión técnica para situarse en el ámbito filosófico, sea el *Arte de la guerra*, de Sun-Tzu) como en la dimensión sociológica, psicológica, económica o política, apenas hay textos que nos propongan una visión omnicomprendiva de las teorías que justifican la guerra, cuya necesidad apuntó el filósofo y matemático británico. Para ser justos habría que reconocer la existencia de una importante corriente de estudios para la *cultura de paz* (por ejemplo, las aportaciones de Mariano Aguirre, Vicenç Fisas o Calo Iglesias y de los grupos que ellos mismos dirigen), pero no es exactamente la orientación a la que nos referimos y que más bien exigiría una reflexión propia de la historia de la filosofía, centrada en la guerra, que podría ser así un material de trabajo de gran utilidad en la docencia y no sólo entre especialistas del análisis de la guerra, sino en el ámbito más genérico de las ciencias sociales y de la filosofía. En suma, una herramienta eficaz para entender algunos de los hitos fundamentales, de los ejemplos de cómo se ha pensado la guerra en la historia del pensamiento occidental. Probablemente el intento más reciente de ofrecer algo semejante es el trabajo de García Caneiro, J. y Vidarte, E.J., *Guerra y Filosofía. Concepciones de la guerra en la historia del pensamiento*, Tirant lo Blanch. Colección Humanidades. Filosofía. València, 2002.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 1054, 1057.

Y, en segundo término, hay que denunciar las falsas coartadas en las que pretende apoyarse, las trampas y engaños con los que intentan convencernos de su necesidad u oportunidad. No hay un solo argumento que pueda hacer deseable la guerra. Luego es a través de engaños como cedemos a esa tentación. Desvelar los engaños, aprender a sortearlos y, sobre todo, a encontrar las alternativas a la guerra, entre las que Erasmo subraya dos: la negociación en todas sus formas, y el predominio de que habitamos una casa común, que tenemos un interés que es de todos.