
FILOSOFIA DE LA PAZ

ALGUNOS PROBLEMAS ETICOS

Alfonso Ruiz Miguel

análisis y debate



3

Filosofía, guerra y racionalidad

La expresión «filosofía de la paz» es, tal vez, demasiado pomposa y, en todo caso, algo inusual. Demasiado pomposa porque puede surgir la promesa de todo un elaborado sistema filosófico, esta vez centrado en el valor de la paz. Pienso, desde luego, que la filosofía contemporánea ha de tomar en seria consideración el problema de la guerra y hasta ser una filosofía de la paz. Pero lo que aquí pretendo está lejos de un mínimo esbozo sistemático y de toda seguridad dogmática. Lo que sigue son unas simples consideraciones filosóficas sobre la guerra y la paz dirigidas a suscitar algunos problemas éticos que merecen discusión.

Algo inusual, decía también, porque si a la historia de la filosofía le cabe algún calificativo generalizador en esta materia quizá sea más propio el de filo-

sofía de la guerra. No es sólo que de los problemas, la guerra y la paz, se haya reflexionado más sobre el primero, que es el término dominante del binomio. Es que, sobre todo, si se atiende a los filósofos que mayor huella han dejado en la historia, hasta Kant no se produce una justificación filosófica de entidad que merezca el nombre de pacifista. Pero Kant —junto con unos pocos iluministas, es cierto— figura prácticamente como un islote excepcional en la historia de la filosofía. Es él quien rompe con esa tradición secular cuyo demonio fue justificar buena parte de las guerras: la teoría del *bellum iustum*, que arranca de Cicerón y San Agustín y traspasa tanto el iusnaturalismo católico, de Santo Tomás a Vitoria y Suárez, como el protestante, de Grocio a Pufendorf. Y no olvidarse que a Kant le suceden dos filósofos que pueden ser considerados entre los más belicistas de la historia, Hegel y Nietzsche. El que parte de la filosofía de nuestro siglo —pienso en Jaspers, Russell, Kelsen o, más recientemente, Bobbio— haya tendido a adoptar posiciones pacifistas ha de atribuirse probablemente más a la destructividad de la guerra contemporánea que a la tradición filosófica.

Quisiera pasar rápidamente por ese cabo de las tormentas filosófico de la propia caracterización de la filosofía, que, con todo, es un deber de claridad mencionar. Aceptaré, como mera aproximación, la descripción de Bertrand Russell de la filosofía como tierra de nadie entre la ciencia y la teología: ni razón empírica como la ciencia, ni interpretación de una fe como la teología, la filosofía interpreta con la razón sobre lo que no se puede comprobar nada. Claro que no todo lo que no es ciencia ni teología es por eso mismo filosofía. En lo que atañe al problema de la guerra y de la paz, también se puede hacer política o actuar moralmente. La cuestión es que tales acciones pueden y deben ser razonadas en términos filosóficos, es decir, interpretadas en su fundamentación y presupuestos últimos. Aún así, hablar de «la filosofía» puede llamar a engaño, puesto que no existe una sola filosofía, o, si se quiere, un solo modo de filosofar. Ciertamente que toda filosofía es un intento de ejercer la racionalidad sobre el conocimiento y la acción (y algunos añadirán que sobre la realidad en general), pero hay tantos modos de emplear la razón que hasta se ha podido racionalizar la irracionalidad. Por ello, conviene precisar que la razón a la que aquí se apelará es la racionalidad en cuanto a los fines —por contraposición a la razón instrumental—, entendida como búsqueda siempre abierta en la discusión de los criterios valorativos, éticos en este caso, más defendibles. Esta idea de racionalidad se conecta con la idea kantiana del *separe aude* y de la ilustración en cuanto exige el uso público de la razón como camino hacia el ideal de la aceptabilidad universal de los valores más sólidos.

Aludir a tal suerte de racionalidad sirve como primer contraste ante el problema de la guerra y de la paz. El punto de partida que la situación actual sugiere, especialmente tras la proliferación nuclear, es al menos la constatación del reverso de la racionalidad como diálogo abierto. Que una vez descubierta por el hombre la fuerza que le puede destruir se continúe atizando ese volcán sin que pueda atisbarse una salida, indica la pervivencia de una situación sólo definible en términos de locura. Si tal vez solemos ser inconscientes de tal locura, eso no significa que podamos abandonarnos al hábito en el dudoso consuelo de que es la regla —lo normal— y no la excepción lo que caracteriza a la razón frente a la locura. La situación es excepcional en la historia y la manera de manejarla viene siendo insensata. Este punto de partida no obliga instalarse en un utopismo que renuncia a considerar las limitaciones de la historia y la realidad, de la racionalidad humana y de la propia razón crítica. Pero tampoco

obliga a adoptar actitudes ramplonamente «realistas» que oscilan entre la confianza ingenua en la racionalidad de lo real y el conformismo político y moral. Entre aquel utopismo y este realismo, lo que debe pedirse es una actitud crítica, compatible con la utopía como referente ideal que sabe de su idealidad. Tal es el difícil equilibrio en el que pretenden situarse las consideraciones que siguen. Me referiré a tres problemas de justificación ética: la justicia o injusticia de la guerra, el significado moral de la disuasión y de la carrera de armamentos y, por fin, la importancia del valor de la paz.

Belicismo y pacifismo

El problema de la justicia o injusticia de las guerras viene a coincidir con lo que la tradición filosófico-jurídica denomina el *ius ad bellum*. Aunque algunas doctrinas incluyen entre las condiciones de la guerra justa no sólo la *iusta causa*, es decir, la razón justificadora, sino también el respeto a determinadas reglas relativas a la conducta bélica —el llamado *ius in bello*—, aquí no me referiré a estas últimas salvo marginalmente. Respecto al estricto *ius ad bellum*, como reflexión sobre las razones que pueden o no justificar una guerra, las posiciones política y moralmente posibles pueden ordenarse en torno a las categorías del belicismo y el pacifismo.

El *belicismo absoluto o extremo* viene defendido por quienes admiten la justificación de cualquier guerra por razones políticas. Naturalmente, hoy no se sostiene esta doctrina expresamente —como pudieron hacerlo en otro tiempo un Hegel o un De Maistre— ni se aplica coherentemente a toda guerra. Una justificación política de la guerra es una justificación de la guerra del propio Estado y no puede negarse que este tipo de belicismo es parte al menos de la política de las superpotencias, que han practicado y justificado intervenciones armadas con pretensiones de hegemonía internacional (Hungría, Corea, Vietnam, Checoslovaquia, Afganistán, Granada...). Las retribuciones de esta doctrina son puramente prácticas y prudenciales, por lo que no parece impropio calificarla de belicismo absoluto en cuanto que supone la licitud de cualquier guerra en la que interviene el propio Estado. No vale la pena detenerse a discutir la evidente injustificación moral de tal posición, que ni siquiera se formula abiertamente, pues es ajena al elemental punto de vista moral que exige imparcialidad en la consideración de los criterios de conducta. Por lo demás, defender tal posición bajo la exigencia de imparcialidad («*Todo* Estado tiene derecho a la guerra para defender sus intereses», en vez de «*Mi* Estado...») puede desecharse hoy como un desvarío.

La posición radicalmente opuesta a la anterior puede llamarse de *pacifismo absoluto*, es decir, la negación de legitimidad a cualquier guerra y, por tanto, a la participación de cualquier Estado en una guerra. Suele asociarse el valor moral de esta posición a la doctrina de la no violencia activa, pero no hay que excluir una fundamentación no moral o incluso inmoral. Me refiero a la posición de quienes por interés, miedo u otras razones ajenas a criterios morales cierran los ojos ante los problemas éticos que presentan los ataques armados injustos. Condenar a un país que se defiende o negarse a participar en la defensa del propio por razones como las anteriores carece de valor moral y, por tanto, de justificación suficiente. Sin embargo, la posición del no violento activo es típicamente moral y plantea problemas no violentos (¿qué hacer con un Hitler?), lo que debe preguntarse es si una posición que en último término se apoyan en

el criterio de que se debe morir antes que matar es moralmente exigible. Que en un plano ideal se trata de la posición preferible lo prueba la objeción moral habitual de que este pacifismo no es de este mundo. El no violento defiende una moralidad heroica que, por eso mismo, no parece exigible universalmente. Si esto es así, la defensa violenta ante una agresión violenta previa es una acción por lo menos moralmente excusable.

Dos posiciones restantes deben indicarse, ambas en el área intermedia de lo que puede llamarse relativismo, una más cercana al belicismo absoluto y la otra más próxima del pacifismo absoluto. El *belicismo relativo* constituye una posición que admite la licitud de algunas guerras, tanto defensivas como ofensivas, que cumplen determinados requisitos pretendidamente morales. Pueden incluirse en esta posición la teoría tradicional de las *iustae causae* propia de la tradición cristiana y la teoría de la guerra revolucionaria defendida por varias doctrinas comunistas. Muy sintéticamente, la sustancia de este tipo de belicismo está en la admisión como justa de toda guerra que tienda a revocar una situación injusta. A diferencia de la anterior, la posición del *pacifismo relativo* hace de la guerra una excepción estricta, admitiendo como justas solamente las guerras de carácter defensivo y con el objetivo exclusivo de repeler una agresión armada. Aquí el concepto de guerra justa se reduce al máximo, porque no se considera que cualquier injusticia justifique la participación en una guerra, sino solamente la acción injusta de agredir por la fuerza a otro país.

Aunque todavía hoy se defiende la validez moral de lo que he llamado belicismo relativo, considerándose como causas justas de guerra otros agravios diferentes a la agresión armada, es significativa la tendencia creciente a la restricción de la justificación de la guerra a la mera defensa. Desde el pacto Kellogg-Briand, de 1928, hasta la «Definición de la agresión» de la Asamblea de Naciones Unidas, de 1974, pasando por la propia Carta de Naciones Unidas, el Derecho internacional se ha ido aproximando con fuerza —obviamente, más en el papel que eficazmente— a la idea de que las únicas guerras jurídicamente permitidas son las defensivas. En la iglesia católica también parece existir esta misma tendencia o, al menos, esa es una posible interpretación de la encíclica *Pacem in terris*, de 1963 («En ésta era que se jacta del poder atómico, ya no tiene sentido sostener que la guerra es un instrumento adecuado para reparar la violación de la justicia»), en relación con la constitución *Gaudium et spes*, de 1985 («Mientras persista el riesgo de guerra y no exista una autoridad internacional con la competencia y el poder necesarios, no puede negarse a los gobiernos el derecho a la autodefensa legítima una vez que se hayan agotado todos los intentos pacíficos»). En fin, dentro o cerca del actual movimiento pacifista y antinuclear existe una importante corriente teórica que propone la utilización de estrategias y armamentos exclusivamente defensivos —las llamadas «políticas alternativas de defensa»—, cuya justificación procede de la exclusión como injusta de toda guerra no defensiva.

Las razones para preferir moralmente una posición de pacifismo relativo a la más tradicional de belicismo relativo se relacionan, sin duda, con el crecimiento cuantitativo y, sobre todo, cualitativo de las armas y, en definitiva, con la gravedad de las consecuencias de cualquier guerra. Ante la extensión y profundidad de los daños previsibles de la guerra contemporánea parece que no puede considerarse como causa suficiente de participación bélica el sufrimiento de cualquier injusticia, sino sólo de la injusticia constituida por la agresión armada, que ya de por sí pone en peligro los mismos valores que se trata de de-

fender. No son de excluir tampoco como razones morales relevantes para des-
echar la posición de belicismo relativo las críticas a la figura de la guerra como
proceso judicial para dirimir la justicia entre Estados: las partes son jueces en
su propia causa, la determinación objetiva de las ofensas es mucho más difícil
que la determinación de una agresión armada, es difícil excluir la posibilidad
de que la guerra parezca justa por ambas partes y, en fin, el resultado de la
guerra depende de la fuerza y no de la justicia. Naturalmente, esta última ob-
jeción es consustancial a cualquier guerra, defensiva o no, pero al menos la posi-
ción del pacifismo relativo no necesita pretender que la guerra es como un pro-
ceso en el que tratan de vindicarse determinadas injurias. La guerra es ahí sólo un
último recurso para intentar salvar valores que se consideran fundamentales.

Una última razón para preferir la limitación de la justicia de las guerras a
las defensivas está relacionada con el poder nuclear. Por una parte, el riesgo de
que la proliferación de guerras pueda degenerar en un conflicto nuclear exige
hoy una mayor cautela en la justificación de las guerras. De aceptarse interna-
cionalmente la ilicitud de toda agresión armada el número de guerras debería
tender a disminuir. Indudablemente, los criterios morales y jurídico-internacio-
nales no son por sí solos suficientes para cambiar la realidad política internacio-
nal, pero no hay que desdeñar la influencia que esos criterios pueden tener en
la construcción de instituciones internacionales más exigentes y eficaces. Por
otra parte, una consecuencia de adoptar el pacifismo relativo es la prohibición
de usar armas nucleares y de destrucción masiva (químicas y biológicas), que
tienen evidentes funciones ofensivas en la medida en que exceden el cometido
de repeler una agresión: o son de primer golpe o son de represalia. Se ha discu-
tido sobre el carácter defensivo de algunas armas nucleares de baja potencia y
alcance si son utilizadas contra un invasor sólo dentro del propio territorio.
No obstante, el problema moral que tal estrategia plantea es independiente de su
carácter defensivo y ofensivo. Aunque su utilización fuera exclusivamente defen-
siva, es más que dudosa la moralidad y la prudencia de una acción que rom-
pería el principio claro de no usar armas nucleares y podría provocar una esca-
lada incontrolada. Pero argumentaciones como estas nos conducen al problema
de la disuasión nuclear.

La disuasión nuclear y la carrera de armamentos

La doctrina de la disuasión nuclear consiste en el intento de justificar la
propia capacitación nuclear como único medio de evitar el uso de la capacidad
nuclear de la otra parte. Ambas superpotencias —y las potencias nucleares
menores— adoptan este tipo de justificación, que plantea importantes problemas
filosóficos, especialmente morales. El primero es su parcialidad: cada parte atri-
buye a la contraria intenciones agresivas y justifica la propia conducta como
estrictamente defensiva. Las posiciones son así reversibles y la cadena de auto-
justificaciones es, como la propia disuasión, tendencialmente infinita. La des-
confianza existente entre los dos bloques se manifiesta en una constante demo-
nización del contrario que tiene un efecto de círculo vicioso: el continuo ma-
nejo del «peor caso posible» como estrategia indica una actitud parcial que
excluye el ponerse en el lugar del otro y adoptar medidas constructivas. Desde
un punto de vista imparcial, ambas partes amenazan —manteniendo así una
conducta agresiva— con el supuesto fin de defenderse de la realización de la
amenaza recíproca. Lo que significa que, en el caso que tal conducta estuviera
moralmente justificada, lo estaría para todos los practicantes de la disuasión y
no para uno sólo.

Pero la justificación de la disuasión debe enfrentar un segundo problema. Es un requisito esencial de la supuesta eficacia de la disuasión la credibilidad de la amenaza, lo que exige la disposición a utilizar la fuerza nuclear al menos como represalia ante un ataque nuclear contrario. Dicha disposición parece implicar la intención de producir un daño gravísimo, indiscriminado y desproporcionado. Desde posiciones morales deontologistas, que parten de principios como el de no matar inocentes y que dan especial relieve a las intenciones, parecería que está fuera de duda la inmoralidad de una disposición a tal represalia. Sin embargo, se han utilizado varios expedientes para evitar la condena moral de la disuasión desde posiciones deontologistas: hay quien exige angélicamente que la intención de usar las armas sea declarada pero no asumida en conciencia, quien sostiene que es lícita la intención de amenazar como intención condicional de usar las armas (si el otro las usa primero) diferenciable de la simple intención de usarlas y, en fin, quien defiende que la disuasión se justifica porque su intención real es evitar el tener que dar efecto a la intención condicional de usar las armas nucleares. Entrar a discutir estas sutiles distinciones sería soslayar la crítica fundamental: aunque la intención fuera inmejorable, la moralidad de la disuasión debe medirse también por los resultados. ¿O es que excusaríamos un ataque nuclear por accidente?

Aludir a los resultados es entrar en el campo de las éticas consecuencialistas que, sin embargo, tienen aparentemente menos dificultades para justificar no sólo la disuasión sino también el propio uso. Este último será teóricamente lícito cuando tienda a evitar un previsible mal mayor, bien porque adelantándose a la agresión del contrario se le neutralice, bien porque respondiendo a un ataque se pueda prever la evitación de un ataque ulterior. Y si el uso de armas nucleares está justificado en esos términos, más fácil todavía resultará justificar la disuasión, como de hecho tiende a hacer el utilitarismo, por la preferibilidad de la consecuencia de evitar el mal mayor de un ataque nuclear. Sin embargo, en toda teoría consecuencialista la validez de la argumentación moral depende de la existencia de los supuestos de hecho previstos como consecuencia de las propias acciones. Prescindiendo aquí del análisis de la inmoralidad de un uso preventivo de las armas nucleares, la justificación consecuencialista de la disuasión nuclear presupone una confianza en su eficacia de la que cabe dudar. El consecuencialista debe probar dos afirmaciones fácticas, relacionadas entre sí, cuya comprobación es imposible: que la disuasión ha funcionado en el pasado y que seguirá funcionando en el futuro. A simple vista, se diría que la disuasión ha funcionado hasta ahora, pero no está probado que la causa de que no haya guerra nuclear sea precisamente la disuasión. Asumir el condicional contrafáctico de que si una de las dos superpotencias no hubiera estado capacitada nuclearmente, la superpotencia capacitada habría utilizado su poder nuclear, no es probar gran cosa. Únicamente puede aducirse en su favor el primero y único uso bélico de las armas nucleares en la historia, en Hiroshima y Nagasaki. Pero Estados Unidos siguió teniendo el monopolio nuclear durante otros cuatro años y una superioridad aplastante hasta más tarde. Esto prueba que la disuasión no es forzosamente causa exclusiva de la paz nuclear. ¿Es al menos una causa necesaria, que debe concurrir con otras? Pues hay posibles candidatos a causas suficientes, que eliminan la necesidad de la disuasión, como la ausencia de accidente o error político o la falta de provocación de un interés vital. Basta con esto para descartar la seguridad de que la disuasión siga funcionando en el futuro.

Por lo demás, la crítica más fuerte que puede hacerse a cualquier posición que defienda la moralidad de la disuasión nuclear es que está justificando una

disuasión ideal, inexistente como tal, al menos entre las dos superpotencias. La carrera de armamentos ha producido un tipo de disuasión en equilibrio inestable por la tendencia de las superpotencias a obtener una situación más favorable, tanto cuantitativa como cualitativamente. Si fueran válidas, las justificaciones de la disuasión anteriores servirían todo lo más para excusar la disuasión mínima que supone la capacitación nuclear de las potencias medias (Inglaterra, Francia, China...), que amenazan con una represalia supuestamente inaceptable para la Unión Soviética sin pretender igualar su volumen y fuerza. Por cierto que esto indica que sería posible para cualquiera de las dos superpotencias mantener una disuasión mínima, con independencia de la mayor capacidad de la contraria. Pero la realidad es que la disuasión existente entre Estados Unidos y la Unión Soviética no sólo es máxima —aunque sería mejor decir superflua—, sino que se inscribe en una carrera de armamentos cuya función objetiva es doble: por una parte, la búsqueda y perfeccionamiento de armas de «primer golpe» (expresión técnica que significa primer ataque que no admite represalia suficiente), como lo son todas las armas denominadas de «contrafuerza», que por su precisión son dirigibles contra los arsenales nucleares del contrario y, por tanto, pueden utilizarse para eliminar su capacidad de respuesta; por otra parte, la búsqueda de una superioridad tal, especialmente cualitativa, que pudiera permitir neutralizar cualquier amenaza, búsqueda cuyo último capítulo por ahora es la iniciativa de Defensa Estratégica o «guerra de las galaxias».

Si la carrera de armamentos tiene la doble función objetiva de obtener una capacidad de primer golpe con superioridad, los intentos anteriores de justificación de la disuasión están fuera de lugar. Y ello porque el objetivo de la carrera no sería la mera disuasión, cuya finalidad debe ser defensiva, sino la eliminación efectiva de la amenaza enemiga. Debe considerarse indiferente que esta estrategia, indudablemente ofensiva, sea consciente y querida o no. Su función objetiva es crear unas disponibilidades que sería irresponsable excusar en supuestas buenas voluntades presentes, cuando es evidente para cualquiera que basta con que las disponibilidades existan para que en el futuro pueda aparecer la voluntad política de hacerlas efectivas. Aparte de otras razones, como las económicas, la razón por la que la disuasión con carrera de armamentos es inmoral está en que puede conducir a una situación sin salida. De continuar así indefinidamente, es muy difícil creer que la carrera acabe con un final deseable. La alternativa más probable parece la siguiente: si el equilibrio continúa, el riesgo de error político o accidente que genere una guerra nuclear total será cada vez mayor; y si una de las superpotencias vence la carrera, la probabilidad de un ataque preventivo a la desesperada de la que tema perder es muy alta. Aun suponiendo que la carrera continúe, no es forzoso que se verifiquen estas hipótesis. Pero salvo la confianza prácticamente insostenible en la continuación de la disuasión indefinidamente, otras posibilidades son poco tranquilizadoras: no puede excluirse que se llegue a un control internacional tras un accidente o error que no degenerara en guerra total o que el posible vencedor de la carrera consiguiera la hegemonía mundial mediante la sola amenaza. En todo caso, el juego de la carrera nuclear parece demasiado irresponsable y peligroso como para poner en duda su inmoralidad. El mínimo exigible es no sólo la congelación, sino la reducción de los armamentos a una capacidad de represalia suficiente, una medida que podría ser tomada unilateralmente por cualquiera de las dos superpotencias si realmente quisieran practicar una disuasión mínima. No digo que una situación semejante sea el ideal, pues también la disuasión mínima puede objetarse moralmente, pero sería al menos un gran paso en la inversión de la tendencia seguida desde que se descubrió el poder

nuclear. Apostar por ese cambio de rumbo es buscar en la distensión y no en la disuasión el camino de la paz.

El valor de la paz

Aunque el pacifismo es un fenómeno político-moral que comienza a adquirir cierta importancia social en el siglo pasado, la utilización de las bombas de Hiroshima y Nagasaki, junto con la posterior escalada armamentista, ha dado una nueva dimensión a la idea de paz. El concepto de paz, como ausencia de guerra, tiene su correspondencia en el ámbito del Estado en el concepto de seguridad. E históricamente ni la paz ni la seguridad han tenido la consideración de valores últimos en la filosofía política y moral. Ni siquiera Hobbes, que defendió con todas sus consecuencias la garantía de la paz interna como objetivo supremo del Estado, traspasó ese modelo a las relaciones internacionales. Los valores que han tenido carácter de últimos en las filosofías del mundo moderno han sido la libertad y la justicia (entendida ésta especialmente como igualdad). En tales concepciones la seguridad y la paz se consideran valores instrumentales de la libertad o la justicia: «instrumentos» tanto en el sentido de que son medios necesarios para organizar esos valores últimos como en el sentido de que son valores subordinados de los que, por tanto, se puede prescindir cuando están en juego los valores últimos, es decir, para obtenerlos, protegerlos o recuperarlos.

El pacifismo contemporáneo, motivado especialmente por la conciencia nuclear, ha tendido a otorgar un valor preeminente a la paz internacional, hasta el punto de subordinar los valores de libertad y de justicia a la consecución de una situación internacional más segura. La consigna que Bertrand Russell lanzara en los cincuenta, «Antes rojos que muertos», sigue repitiéndose hoy y es expresiva de este cambio de enfoque. Es necesario añadir, contra algunas críticas fáciles a la defensa pacifista de la supervivencia «zoológica» de nuestra especie, que la prelación otorgada a la paz por parte del pacifismo, incluso del más extremo, no tiene por qué desprestigiar los fines de libertad y de justicia. Lo que el pacifista dice es que la paz es un valor necesario y urgente, no que sea un valor suficiente. La libertad y la justicia pueden seguir siendo fines últimos en el sentido de que están más allá de la urgente consecución de un mundo más seguro. El punto fuerte de la posición pacifista está en la simple consideración de que la mera supervivencia física de la especie es condición para la postulación de cualquier valor. En este punto no parece moral defender para la humanidad el «Antes muertos que rojos» porque la superioridad de la libertad o la justicia sobre la vida sólo tiene sentido si hay vida: el «rojo» puede siempre escoger la muerte, pero el muerto no tiene elección posible. Ahora bien, la discusión sobre la preferibilidad racional de unos u otros valores no versa solamente sobre la coherencia de los principios defendidos. Detrás de esta discusión sobre una diferencia de presupuestos cuyo carácter hay que intentar aclarar.

La argumentación pacifista antinuclear se basa en un triple supuesto: primero: el alto riesgo de un *primer uso* de las armas nucleares, es decir, de que por voluntad o por error político, por una escalada de una guerra «convencional» o por accidente se inicie el uso de tales armas; segundo, la alta probabilidad de que un primer uso de las armas nucleares produzca una escalada incontrolable que degenera en una *guerra nuclear total*; y, tercero, la probabilidad de que una guerra nuclear total produzca la *desaparición de la especie humana*. No hace

falta suscribir al pie de la letra los tres presupuestos para ser pacifista antinuclear, pero creo que este es el modelo típico adoptado por los partidarios de un desarme nuclear unilateral inmediato. Los tres presupuestos son predicciones hipotéticas con distinto fundamento. El tercero es una hipótesis científico-natural sobre los efectos climáticos y biológicos de un intercambio serio de armas nucleares que, por lo que sé, no ha sido seriamente objetado; el segundo es una hipótesis de sentido común sobre la dificultad de las negociaciones intrabélicas durante un conflicto nuclear, una hipótesis con alta credibilidad a juzgar por lo que ocurre con las negociaciones sobre armamento en tiempo de paz; el primero, en fin, es más bien un temor formado por un conjunto de hipótesis de distinto carácter y cuyo valor creo imposible de precisar. En mi opinión, es en ese primer presupuesto en donde descansa la fuerza o la debilidad de toda la argumentación pacifista. Si no se acepta la existencia de un riesgo significativo de desencadenamiento bélico-nuclear, los otros dos presupuestos, que dependen del anterior, parecen quedar entre paréntesis. Analicemos más de cerca ese primer presupuesto.

Que existe *algún* riesgo de desencadenamiento de un conflicto nuclear no creo que lo pueda negar nadie en sus cabales. Tampoco parece tener justificación convertir el riesgo en certidumbre, y todavía menos en una certidumbre con plazo: el físico inglés Charles P. Snow afirmó, en 1960, que tenía la certeza de que en diez años estallarían algunas de las bombas nucleares existentes, lo que debe enseñar a no profetizar. Aceptado que algún riesgo existe, creo que la determinación de su magnitud no es algo que se pueda determinar objetivamente, ni siquiera por aproximación. A mi modo de ver, se trata de una evaluación compleja en la que no sólo interviene la información fáctica y su selección y sopesamiento, sino un conjunto de emociones, estados de ánimo, predisposiciones de carácter y creencias de tipo filosófico y quizá religioso. En último término, evaluar la posibilidad de accidente es un problema de creer o no creer, o, mejor, de creer más o menos en las virtudes de la tecnología, del mismo modo que evaluar la posibilidad de error político es un problema de creer más o menos en la racionalidad humana. Esta situación de incertidumbre reza para todos: lo mismo para quienes estiman muy alto el riesgo como para quienes lo minimizan. Es verdad que un cierto cálculo de probabilidades de sentido común indica que es prácticamente imposible que el riesgo permanezca constante y que a lo largo de una sucesión temporal extensa es muy difícil que no haya momentos de alto riesgo, pero no creo que de antemano pueda decirse mucho más.

Adoptar decisiones racionales en situaciones de incertidumbre puede ser una tarea imposible. Incluso simplificando mediante modelos, como hace la teoría de juegos, pueden aparecer dilemas. Tómese como ejemplo de modelo simplificado de la situación internacional contemporánea la opción para Occidente entre la paz mediante el desarme unilateral y la posible pérdida de su libertad. Aun asumiendo que se trata de riesgos alternativos y que el riesgo de guerra pone en peligro un valor más importante, el problema está en que la evaluación de la magnitud de los respectivos riesgos puede hacer variar el resultado de la decisión. Supóngase que el riesgo de perder la libertad sea muy alto y el riesgo de guerra sea muy bajo, que es la mejor hipótesis para el defensor de la disuasión nuclear. Es cierto que en casos relativamente semejantes —los viajes por carretera, algunas intervenciones quirúrgicas— tendemos a elegir la acción con menos riesgo; pero son imaginables otros supuestos de contraste en los que la respuesta adecuada parece la contraria, como la hipotética elaboración de una

sustancia que con gran probabilidad podría solucionar el problema del hambre en el mundo pero que tuviera un pequeñísimo riesgo de producir muertes masivas por contagio. ¿Cómo comparar a la vez la magnitud de los dos riesgos y el valor de sus daños alternativos? Dejo la pregunta sin respuesta porque no termino de ver una solución racional. Sin embargo, debe observarse que el dilema va desapareciendo a medida que el modelo aproxime o invierta los riesgos. Y si se tiene en cuenta que la elección entre el riesgo muy alto de perder la libertad y el riesgo muy bajo de guerra nuclear es la hipótesis más desfavorable a la argumentación del pacifismo antinuclear, y que —sea cual sea su probabilidad intrínseca— la probabilidad de que tal hipótesis sea cierta constantemente es baja, puede concluirse que la argumentación pacifista es un conjunto más racional de lo que les parece a sus críticos. Lo que parece significar que, precisamente por la situación de incertidumbre sobre algo esencial creada por el poder y la proliferación nucleares, hay razones serias para adoptar un punto de vista diferente al de la tradición filosófica occidental a propósito del valor de la paz, que es el de la política vigente.

Ponencia presentada en el Simposio «Ética y cultura de la paz», organizado por el Instituto Fe y Secularidad y por la Fundación Friedrich Ebert en diciembre de 1985; habiendo sabido un año después que no se publicarían las actas del Simposio, entrego el texto, salvo retoques, tal y como fue leído.
