
ÉTICA Y SOCIEDAD INTERNACIONAL

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Antonio Truyol Serra*

Observaciones previas

Antes de entrar en la exposición del tema propuesto, me siento en la necesidad de hacer dos observaciones.

La primera es de orden emocional. Al abordar una materia como la ética en su relación con la sociedad internacional, junto a ustedes, en un ambiente grato y sereno, de sosiego intelectual, me siento invadido inevitablemente por un sentimiento de malestar, por no decir frustración, en todo caso de insatisfacción profesional y humana, pensando en las muchedumbres acosadas que recorren los caminos del mundo, huyendo de la persecución y la muerte por obra de los que son simplemente «otros» étnica, nacional, política o religiosamente, o en los pertenecientes a estirpes en trance de desaparición, víctimas, en las selvas de sus antepasados, no ya de buscadores de tierras ajenas o de oro, sino de fuerzas armadas de países considerados como civilizados; todo ello, sin que la conciencia universal dé la respuesta que un código moral mínimamente exigente requeriría. Ante esta situación, que mensajes religiosos, sapienciales y filosóficos de milenios no logran impedir, un debate como el que iniciamos podría antojársenos en cierto modo irreal, un juego bizantino del espíritu, si no apareciese en medio de tal desolación un reducido número de hombres y mujeres que se afanan por aliviar sufrimientos hasta poner en peligro sus vidas al

* Sesión del día 30 de abril de 1996.

servicio de las de quienes son para ellos «prójimos» y hermanos en la fe o sencillamente en la condición humana. Y ello, mitigando el desaliento inicial, al dar testimonio de que existe a pesar de todo un código moral de entrega máxima por encima de toda diversidad, nos reconcilia con la ambigua realidad inherente a la ética, que, por referirse a la persona humana racional y libre, es a la vez imperativa y violable.

La segunda observación preliminar anunciada es de índole muy distinta. Se refiere a la terminología, como se desprende del título mismo de mi intervención. Frente al uso dominante de la expresión «comunidad internacional», creo más adecuado hablar de «sociedad internacional». De la época ya remota de mi formación en la Facultad de Derecho de la entonces llamada Universidad Central, en los años treinta, y luego de mis reflexiones personales, he recibido y aceptado la distinción de la sociología alemana (especialmente explicitada por Toennies) entre la «comunidad» y la «sociedad» como formas de agrupación de los hombres en los múltiples entes sociales de que forman parte. La expresión «comunidad internacional» nos viene de la «comunidad de las gentes» de los clásicos (pues el adjetivo «internacional» no aparece en una lengua vernácula, en este caso el inglés, hasta la última década del siglo XVIII); y se refería más a la idea de una convivencia justa y pacífica, tal y como debería ser según la razón, que a la realidad de un mundo internacional desgarrado por guerras endémicas. Independientemente del hecho de que la cohesión de este mundo fuera mayor en la Europa dinástica de la época de las Luces, política e intelectualmente muy homogénea, lo que no me cabe duda es que el actual, planetario y en grado máximo heterogéneo, no tiene un carácter comunitario, fuera (y no sin grietas) de unos pocos núcleos regionales. El sentido del bien común particular o, en términos hoy más en boga, del interés colectivo particular de los miembros, es todavía, y con mucho, prevalente, incluso cuando la necesidad (ese resorte primario de la acción humana según Maquiavelo) les lleva a conciertos y a la cooperación con los demás.

CONCEPTO DE LA ÉTICA INTERNACIONAL

Como suele ocurrir, el discurso terminológico nos ha llevado a la cuestión de fondo: la de la ética confrontada con la realidad internacional; en otros términos, la de una moral internacional.

En el marco de la moral especial, que como es sabido se subdivide en una moral individual y una moral social, existe hoy, en el seno de ésta, una moral internacional, cuya delimitación constituye nuestro primer problema.

Esta moral es por definición aquella parte de la moral social que establece los deberes del hombre en cuanto miembro de la sociedad internacional, ya sea como gobernante o como ciudadano.

Dado que los actores principales, aunque no únicos, presentes en la sociedad internacional, en cuanto sujetos primarios del derecho que la rige, son los Estados, el internacionalista alemán Herbert Kraus definió la moral internacional, en fórmula compleja, como «el conjunto de las normas morales que se aplican a las relaciones de los distintos Estados u otros sujetos asimilados al Estado entre sí y a las relaciones mutuas de sujetos independientes, extraños por sus respectivas nacionalidades, así como a las relaciones entre ese Estado y los extranjeros»¹.

Diez años más tarde, el Código de moral internacional de la Unión internacional de Estudios sociales de Malinas simplificaba el concepto, caracterizando la moral internacional como «la rama de la moral especial que rige las relaciones de los hombres, y en particular los gobernantes, en sus relaciones internacionales» (artículo 2.^o).

Más recientemente, el francés René Coste, tras comprobar que la moral internacional, en su acepción común, era prácticamente sinónima de «moral interestatal» (por lo antes dicho), y que hoy existen junto a los Estados numerosas instituciones internacionales, la concibe tomando como punto de referencia no los sujetos, sino la «comunidad mundial»².

La existencia de esta moral resulta del hecho de que la vida internacional o interestatal, como la nacional o estatal, no escapa a la regulación ética. Es ésta una afirmación que, como veremos, ha sido negada durante siglos, pero que hoy parece indiscutible y en todo caso no es objeto de una puesta en cuestión directa, incluso cuando se limita su alcance. La mencionada Unión internacional de Estudios sociales de Malinas la ha justificado en los siguientes términos: «las sociedades, compuestas por seres humanos, regidas por voluntades

¹ «La morale internationale», *Recueil des cours de l'Académie de droit international de La Haye*, t. 16 (1927-I), p. 410.

² *Morale internationale*, Tournai, 1964, introduction.

libres, verdaderas personas morales, están sometidas, al igual que las personas físicas, a la ley moral que gobierna soberanamente a las voluntades humanas» (*Código* citado, artículo 3.^o).

SU ADVENIMIENTO TARDIO

Ahora bien, la moral internacional, cuya asunción puede darse hoy como adquirida, ha sido históricamente la última, con la moral laboral y la moral ecológica, en abrirse paso como tal. Puede considerarse como una conquista trabajosa y por lo demás precaria de las civilizaciones.

En las sociedades primitivas, cuya vida azarosa se encontraba cotidianamente ante el reto, difícilmente concebible hoy, de la supervivencia pura y simple frente a una naturaleza indiferente cuando no hostil y a otras sociedades concurrentes, a merced de sus ataques y agresiones, hallándose por así decir «a la intemperie», el conjunto todavía indiferenciado de reglas de conducta que las regulaba puede calificarse de esencialmente social, por cuanto tendía a la inserción estricta de sus miembros en la disciplina que de ellos exigía la inseguridad imperante como condición sine qua non de su perpetuidad. Su validez y alcance no rebasaban el ámbito de la tribu, la estirpe, la aldea, incluso, más tarde, la ciudad o el reino. La protección que hoy llamamos jurídica y el imperativo que hoy llamamos moral acababan en los límites del respectivo grupo. Las necesidades de intercambios mutuamente beneficiosos y del comercio dieron origen a un primer ensanchamiento de dicha protección y de dicho imperativo. Desempeñó un papel decisivo al respecto la hospitalidad, propiciadora de un adecuado desarrollo moral y jurídico a medida que el comercio se intensificaba.

El aspecto existencialmente más lastimoso de la situación se daba en la guerra, normalmente encaminada a la destrucción sin piedad del enemigo. La reducción a esclavitud de los vencidos resultó ser un progreso, al sustituir la muerte por la vida al servicio del vencedor, aceptada como mal menor por el afectado. Hasta en la Antigüedad grecorromana, en ausencia de una rendición pactada, el *vae victis* era la regla comúnmente asumida. El carácter étnico, tribal, urbano, regnícola, de la religión, que convertía las contiendas humanas en trasunto de las que enfrentaban a los respectivos dioses, permitía los mayores excesos, que en ocasiones rebasaban lo que racionalmente parecería necesario para la victoria. La

historia de los imperios mesopotámicos, la misma de Israel, en el antiguo Oriente, son elocuentes al respecto.

La situación de la Grecia clásica en este punto es altamente significativa. La *Polis*, condición y cumbre de una vida buena, quedaba sometida, en su relación con las demás, a la ley de la fuerza, que las ligas de ciudades trataban de mitigar. Y es llamativa la aceptación resignada de ese estado de cosas por Tucídides en su *Historia de la guerra del Peloponeso*, a lo largo de la cual únicamente la prudencia y las consideraciones de oportunidad atenúan los rigores de la lucha, que aquí no era ya de supervivencia —sino dada la «altura» del tiempo histórico alcanzado— de hegemonía. Ciertas medidas restrictivas de la dureza ambiente, introducidas en las contiendas interhelénicas por razones religiosas, preludiaron, sin embargo, en vísperas de la pérdida de la independencia, a una evolución humanitaria.

El paso decisivo en el camino que conduciría a la aplicación de un juicio moral a las relaciones internacionales, fue el advenimiento de las religiones, sabidurías y filosofías universalistas. El budismo en la India y el sureste asiático, el mazdeísmo en el Irán, el estoicismo en el mundo helenístico, y finalmente el cristianismo, al superar y trascender el horizonte local de la religión, extendiéndolo al conjunto de los hombres y los pueblos, redujeron la violencia y sus efectos entre éstos.

En Occidente, la idea estoica de la *civitas maxima* de hombres y dioses, basada en la común participación en el Logos esparcido por todo el mundo y que le da forma, engendró un cosmopolitismo que por lo demás relativizaba al máximo las diferencias de índole histórica. La *salus publica* de una república no era ya suprema ley, y debía valorarse en relación con la totalidad de lo que ya se designó como *humanitas*, humanidad. De ahí que el recurso a las armas para resolver los litigios entre las colectividades humanas resultase irracional, y que, al igual que las relaciones con los extranjeros, quedase sometido al juicio moral. Así llegó Cicerón, en el *De officiis*, a una condena de la guerra como medio de solución de conflictos, y en concreto a lamentar la destrucción de Corinto por los romanos. También Séneca, remitiéndose con fruición al *humanum genus*, sometió el mundo social y político a pautas éticas, en nombre de la dignidad humana, cuya negación por la esclavitud suscita su radical condena.

La idea cristiana de la unidad del género humano, reforzada por la de la creación del hombre por Dios a su imagen y semejanza, conciliaba el universalismo con un sentido más positivo de las diversidades históricas (étnicas, religiosas, lingüísticas, culturales) de los pueblos, las *gentes*, como puso de manifiesto San Agustín en su *Ciudad de Dios*. La comunidad de origen y de destino

del linaje humano, que en virtud de la redención por Cristo se extiende a la vida eterna, crea entre todos sus miembros una fraternidad esencial. El mandamiento del amor al prójimo alcanza así su plenitud práctica. No todo quedará, en adelante, permitido en las relaciones entre los pueblos.

Sabido es que el impacto de la concepción cristiana del hombre en su relación con su Creador se hizo sentir en particular en la doctrina de la guerra justa, formulada especialmente por San Agustín, Santo Tomás de Aquino, los teólogos-juristas españoles del Siglo de Oro (principalmente Vitoria y Suárez), Grocio y, ya en siglo XIX, Taparelli d'Azeglio. Con respecto a nuestro tema, digamos tan sólo que esta doctrina se sitúa más en el ámbito del derecho natural que en el de la moral.

Por el contrario, el mundo internacional cae decididamente bajo el moralismo político en el humanismo cristiano, encabezado por Erasmo y Vives, que inician, junto a algunas sectas, un pacifismo llamado a perdurar hasta nuestros días. La práctica de las virtudes cristianas es tan exigible, según dicha corriente, en la esfera pública como en la privada y en la actividad exterior del Estado como en la interior.

Este moralismo encontraría su oposición en Maquiavelo y los defensores de la «razón de Estado», para quienes el bien de éste se halla más allá de la moral, reservada a la esfera privada. Por constante y reiterada que haya sido, a lo largo de los siglos, la crítica y la «refutación» del Florentino y sus seguidores, no podemos menos de reconocer que su enfoque de la cuestión sigue vigente no sólo en la práctica de los Estados, sino también en un amplio sector de la doctrina que profesa un nacionalismo extremo.

NACIONALISMO Y UNIVERSALISMO

Fortalecido por la Revolución francesa y la reacción de los pueblos de Europa contra la dominación napoleónica, el nacionalismo, que marcaría con un sello indeleble el siglo XIX, no es de suyo incompatible con una moral internacional. Antes bien, se integró en una visión de conjunto de la humanidad que reservaba a la nación su lugar en armonía con los valores universales, en el nacionalismo romántico de Herder, Michelet y Savigny, el cultural de Fichte, el liberal de John

Stuart Mill y Mazzini, o el humanístico de Renan. Esta armonía, con un reconocimiento de la primacía de la humanidad, es especialmente clara en Giuseppe Mazzini, que en su obra *Dei doveri dell'uomo* antepone los *doveri verso l'Umanità* (capítulo IV) a los *doveri verso la Patria* (capítulo V). Nuestros primeros deberes, escribe Mazzini, son para con la Humanidad, cuya unidad «no podía ser conseguida más que como consecuencia de la de Dios». Ya antes, Herder, que tanto contribuyó a la toma de conciencia por los eslavos de su identidad nacional, había hecho revivir «las voces de los pueblos» en sus respectivas canciones, acogidas, en traducción alemana, con una perspectiva de alcance europeo, en su célebre colección de canciones populares así titulada (*Die Stimmen der Völker in Liedern*).

El que sí es limitativo de una moral internacional autónoma, es el nacionalismo que cabe calificar de radical de un Treitschke o un Maurras, que hacen de la nación la sede suprema de la lealtad de la persona. Es cierto que raras veces se proclama la superioridad absoluta de la nación, dada la presencia de valores religiosos y éticos que se siguen afirmando, incluso allí donde han perdido su anterior vigor. Pero no lo es menos que modernamente el nacionalismo radical se ha revelado la instancia más eficaz en la satisfacción de las exigencias asociativas de los individuos, frente a otras como las religiosas, las ideológicas, las económicas. Fórmulas como «*right or wrong, my country*» o «*Deutschland über alles*» son ilustrativas al respecto. En este punto, el nacionalismo radical reduce el enfoque ético de las relaciones internacionales a una moral que podríamos calificar de «nacional externa», de la misma manera que el derecho internacional, en la concepción de Hegel y sus seguidores y de cierto positivismo jurídico, que lo fundan en la voluntad del Estado, es un simple «derecho estatal externo».

En el lado opuesto, el universalismo se convierte a menudo en un cosmopolitismo que desconoce o infravalora la realidad de las naciones, singulares y diversas, con sus legítimos intereses. La existencia de la humanidad con una identidad propia es compatible con la de las naciones, que por otra parte son entes históricos, y como tales, sometidos al cambio.

Entre estos dos ejes, y con sus condicionamientos, ha ido configurándose una moral internacional cuyo contenido normativo está en función del predominio de uno u otro. El siglo XIX, que puede caracterizarse como el siglo del nacionalismo, ha sido también el de la creciente interrelación de los pueblos, gracias al desarrollo sin precedentes de las comunicaciones, y por vía de consecuencia, el de una interdependencia que el XX ha llevado hasta el punto de convertir el planeta en lo que se viene llamando comúnmente la «aldea global». La revolución de la electrónica, con sus rápidos y espectaculares avances en el acercamiento instantáneo de las partes más remotas de una tierra empequeñecida al máximo y de

sus moradores más distantes a la vez que vecinos, ha hecho de la humanidad, del género humano, de la «familia humana», una realidad tangible, que impone una ética propia, llamada a influir sobre su ordenación jurídica. Ello vale especialmente con respecto al «flagelo de la guerra» evocado en el preámbulo de la Carta de las Naciones Unidas, que por dos veces ha azotado el planeta en su conjunto, y un sinnúmero de ellas, toda una serie de sus regiones. Y aquí también la evolución de las armas y el advenimiento de las nucleares imponen una reconsideración, cuando no una revisión más o menos profunda, de la parte concerniente a la guerra, singularmente en sus modalidades de guerra total y guerra nuclear.

LA ACCIÓN HUMANITARIA FRENTE A LA VIOLENCIA

Así las cosas, la moral internacional se ha desarrollado bajo el impulso de movimientos de inspiración religiosa o ideológica, cuyo propósito consistía en primer término en reducir y disciplinar la violencia y sus secuelas en las luchas entre pueblos, naciones y Estados, ya que su eliminación resultaba imposible en el contexto internacional reinante. Dichos movimientos, que no hacían sino expresar la convicción en conciencia de sus miembros individuales, han actuado en un doble plano: por un lado, ejerciendo una presión sobre sus gobiernos para que asumieran su objetivo, y por otro, actuando directamente, como actores no gubernamentales que con una frecuencia cada vez mayor se han organizado, dando lugar al ámbito, hoy tan denso y dinámico, de las organizaciones internacionales no gubernamentales.

El segundo camino es el que condujo a la creación de lo que hoy es la Cruz Roja (el Creciente Rojo en el mundo musulmán) por el ginebrino Henri Dunant, en 1863, tras la conmoción que le causó la vista del campo de batalla de Solferino, cuya finalidad inicial de ayuda a los heridos en campaña ha extendido sus actividades al alivio de todas las formas de sufrimiento.

Después del terremoto de Mesina de 1908, que, por iniciativa del senador Circolo, daría origen finalmente, en 1927, a la creación, bajo los auspicios de la Sociedad de Naciones, a una Unión Internacional de Socorro, las grandes catástrofes de toda índole han dado ocasión a manifestaciones de la solidaridad internacional en el plano puramente moral. Ello vale también de las situaciones de hambre o de carencia sanitaria en los conflictos bélicos o al final de ellos.

En cuanto a la acción llevada a cabo con el concurso de los gobiernos, su realización más destacada fueron las Conferencias de la Paz celebradas en La Haya en 1899 y 1907, sobre las que volveremos más adelante.

Hemos de subrayar también en particular que el impacto de la moral en el ámbito internacional —en este caso, su presión sobre el derecho positivo— ha sido consagrado al más alto nivel. Tanto la Carta de las Naciones Unidas como toda una serie de convenios internacionales se refieren constantemente a valores morales. Y en verdad, la misma naturaleza de la sociedad internacional, o del mundo interestatal, cuyo grado de integración es globalmente escaso, como ya apuntamos al comienzo, hace que este impacto sea más indispensable que el ejercido en otros campos, como el interno.

Viendo más de cerca el aspecto, especialmente relevante en el orden práctico, de la irradiación de la ética sobre el derecho internacional, comprobamos que es singularmente operativa en cuanto inspira los principios de la buena fe y de humanidad.

EL PRINCIPIO DE LA BUENA FE

En realidad, el principio de la buena fe (*bona fides*) es propio de todo derecho. Su formulación nos viene del derecho romano, en el que se aplicaba no sólo a las relaciones entre ciudadanos, sino también a las relaciones entre éstos y los extranjeros y entre Roma y las demás sociedades políticas. Sabido es su papel en el derecho interno (con respecto a los contratos, la posesión etc.). Pero ha sido considerado siempre como un principio del derecho de gentes. Grocio, que le consagra un capítulo de su *De iure belli ac pacis*, al tratar de las relaciones con los enemigos en tiempo de guerra, señala que los príncipes deben respetarlo tanto más cuanto menos han de temer por sus fechorías (III, xix). Y Bynkershoek, como haciéndose eco de esta observación, sostuvo que la necesidad de este principio es más urgente en derecho de gentes que en derecho interno por el hecho de que falta en aquél una autoridad superior capaz de remediar su ausencia, escribiendo que los pactos entre personas privadas están bajo la tutela del derecho civil y los pactos de los príncipes bajo la de la buena fe, resultando de ello que si falla la buena fe, se derrumba el propio derecho de gentes (*Quaestiones juris publici*, I, ii, cap. 10).

El principio de la buena fe fue incorporado al artículo 37, párrafo 2.º, del Convenio de La Haya de arreglo pacífico de los conflictos internacionales (1907); y ha sido solemnemente recogido por la Carta de las Naciones Unidas, cuyo artículo 2.º, párrafo 2º, prescribe a los Estados miembros cumplir de buena fe las obligaciones contraídas por ellos de conformidad con la Carta, así como por la Declaración relativa a los principios de derecho internacional acerca de las relaciones de amistad y la cooperación entre los Estados conforme a la Carta, de 24 de octubre de 1970.

Se ha dicho (Alfred Verdross) que la situación creada por la ausencia de una autoridad superior a los Estados con potestad para asegurar en su caso el respeto de las obligaciones contraídas por los Estados ha sido hasta cierto punto modificada por la existencia del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, puesto que el artículo 39 de la Carta le autoriza a tomar medidas contra cualquier Estado que amenace la paz, quebrante la paz o lleve a cabo un acto de agresión. Pero conviene observar que el artículo 39 no es objeto de sanción alguna. El Consejo de Seguridad podrá no tomar las medidas previstas. El que lo haga, dependerá finalmente de la buena fe; una buena fe a la que está, por lo demás, expresamente obligado (puesto que, según el artículo 24, párrafo 2.º, en el desempeño de sus funciones ha de proceder «de acuerdo con los Propósitos y Principios de las Naciones Unidas», o sea, conforme al antes mencionado párrafo 2º del artículo 2.º de la Carta). Además sus miembros permanentes, contra los cuales queda excluida cualquier medida de coerción, sólo respetan sus obligaciones sobre la base de la buena fe.

Era, pues, lógico que el Convenio de Viena sobre el derecho de los tratados de 23 de mayo de 1969 se refiera al principio de la buena fe al tratar del respeto (artículo 26) y la interpretación (artículo 31, párrafo 1º) de los tratados, y de la competencia para concluirlos (artículo 46, párrafo 2º). Añadamos por último que la Corte Internacional de Justicia ha tenido dos ocasiones de medir el efecto del principio de la buena fe sobre el derecho internacional público (asuntos de la Plataforma continental del mar del Norte, 1969, y de los Ensayos nucleares franceses en el Pacífico, 1974).

EL PRINCIPIO DE HUMANIDAD

El principio de humanidad, por su parte, tiene, por lo que antes se ha expuesto, orígenes remotos en las religiones, sabidurías y filosofías universa-

listas. Inspiró, en la Edad Media cristiana, instituciones como la «paz de Dios» (*pax Dei*) y la «tregua de Dios» (*treuga Dei*), que prohibían las hostilidades en determinados días o excluían de ellas determinadas capas de la población. También está en el origen de los *temperamenta* introducidos por Grocio para moderar ciertas prácticas bélicas. Y no fue menos eficaz dicho principio con respecto a la institución de la caballería, factor de humanización de la profesión de las armas, cuyo declive, en la baja Edad Media, contribuirá a endurecer la conducta de las guerras al iniciarse los Tiempos modernos. También en el Islam se apreciaron ciertas exigencias de la idea de humanidad, como se desprende de las órdenes dadas por el sucesor de Mahoma, Abu Bekr, a los mandos de sus ejércitos (632).

Hemos aludido antes al humanitarismo y al pacifismo modernos, cuyas raíces son a la vez religiosas (Erasmus, Vives, cuáqueros, entre ellos William Penn) y filosóficas (las Luces, liberalismo con A.H. Fried y H. Lammasch). También hemos recordado la fundación del Comité internacional de ayuda a los heridos de guerra por Dunant en 1863, que en 1880 adoptó su nombre actual de Comité internacional de la Cruz Roja. En este mismo contexto espiritual se fueron firmando una serie de convenios destinados a humanizar las consecuencias de las guerras (protección de los heridos, prisioneros, poblaciones civiles; prohibición de determinadas armas) que no es la ocasión de enumerar.

Otro sector influido por el principio de humanidad es el de la lucha para la abolición internacional de la esclavitud, empezando por la de la trata, que la alimentaba. Nombres como el del jesuita portugués Antonio Vieira y de San Pedro Claver, que actuaron en el Brasil y Cartagena de Indias respectivamente, de Thomas Paine y Condorcet en el espíritu de la Ilustración, de William Wilberforce en el de un protestantismo militante, han de mencionarse aquí. Wilberforce, amigo del joven Pitt, consiguió, tras años de lucha, la prohibición de la trata en 1807, pero la prohibición por el Parlamento de Londres de la esclavitud en las colonias inglesas en 1834, después de su muerte, puede ser considerada como una victoria póstuma del egregio abolicionista.

Sabido es que la prohibición de la trata fue proclamada en el plano internacional por la Declaración del Congreso de Viena de 8 de febrero de 1815, completada por tratados como el de Londres de 20 de diciembre de 1841 entre las cinco Grandes Potencias de la época. Pero hubo que esperar hasta la Convención de Ginebra de 25 de septiembre de 1926 para la abolición progresiva de la esclavitud misma.

También el principio de humanidad ha sido invocado varias veces por la Corte Internacional de Justicia (así, en el aviso consultivo sobre las Reser-

vas al Convenio para la prevención y represión del crimen de genocidio (1951), y en el asunto del Estrecho de Corfú, cuya sentencia (1948) hace hincapié en la existencia de «ciertos principios generales y bien reconocidos, tales como consideraciones elementales de humanidad, más absolutas todavía en tiempos de paz que en tiempos de guerra»).

AMPLIACIÓN DEL ÁMBITO DE LA MORAL INTERNACIONAL

La creciente complejidad de la estructura de la sociedad internacional a que antes hemos aludido, ha traído consigo el que los imperativos morales se hayan hecho extensivos a materias que van más allá de la preocupación primordial por la humanización de la guerra y los conflictos en general (que a menudo presentan hoy rasgos de conflictos a la vez nacionales e internacionales) y abarcan zonas de la vida internacional más diversas.

Ello se advierte en dos autores que desde la Segunda Guerra mundial se han distinguido en la formulación de las exigencias éticas que nuestra época ha de considerar fundamentales para el mundo actual. El primero, Nicolás Politis, griego, enumeraba, en 1943, entre los principios morales llamados a informar el orden internacional, la lealtad, la moderación, la ayuda mutua, el respeto mutuo, el espíritu de justicia y la solidaridad³. En cuanto al segundo, el suizo germanohablante Max Huber, que escribe doce años después, los aspectos más destacados de lo que él denomina un *ethos* internacional, son: el principio de la buena fe y la lealtad, la autocrítica y la justicia, la humanidad en la guerra mientras ésta subsista, y la ayuda mutua, que implica también el deber de intercambiar los conocimientos y las experiencias en los ámbitos de la cultura, la ciencia y la técnica, así como la promoción de los territorios económica y técnicamente retrasados⁴.

Cabe observar que los últimos principios recogidos por Max Huber se han salido ya del orden moral, incorporándose al campo del derecho económico internacional.

³ *La morale internationale*, Neuchatel, 1943, pp. 55 ss.

⁴ «Prolegomena und Probleme eines internationalen Ethos», en *Die Friedenswarte*, vol 53 (1955/56), pp. 305-29.

La misma evolución, más explicitada en lo que constituye un cuerpo de doctrina a la vez amplio y profundo, se aprecia en el magisterio pontificio de nuestros días, que encuentra en esta materia frecuentes ocasiones de manifestarse. Bastará evocar aquí las encíclicas *Mater et magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963) de Juan XXIII, la *Populorum progressio* (1967) de Pablo VI, la constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II (1965). Doctrina continuada por la vital actividad de Juan Pablo II tanto en el orden doctrinal como en el práctico a lo largo de sus innumerables viajes.

Para terminar volviendo al malestar que al comienzo he expresado ante los malos tratos y las muertes dados en amplias regiones del mundo, de carácter interétnico, intercultural o interreligioso, y que son de algún modo internacionales, descansa en la triste comprobación de una distancia entre la teoría y la práctica que rebasa con mucho la que es propia de la naturaleza humana. Como también ocurre con los derechos humanos, el mayor problema de la moral internacional no es ya el de su formulación y conocimiento, sino el de su aplicación, de su efectividad. Problema que se agudiza en la sociedad internacional, dada su gran heterogeneidad. Si el derecho internacional, a pesar de su debilidad estructural, tiene instrumentos de ejecución de sus normas, la moral internacional se remite en lo esencial al fuero interno de la conciencia para su realización. En la medida en que sus exigencias no plasmen en el derecho positivo, sólo cabe reforzar su vigencia mediante la formación de ésta y poner de manifiesto la interdependencia del género humano, que por vez primera en la historia es uno en la realidad y no sólo en la idea, siendo la solidaridad no sólo una virtud, sino una necesidad. Embarcados todos en la misma nave espacial que es nuestra entrañable Tierra, cada vez más pequeña ante la revolución de las telecomunicaciones, y al propio tiempo dependiente, como nunca lo fuera antes, de nuestro sentido de la responsabilidad; y éste debe empezar con el de la dignidad de todos los seres humanos, sin excluir a los de más allá de unas fronteras que al fin y al cabo han sido configuradas por la historia, con sus altibajos, sus ríos de sangre pero también sus esperanzas, en todo caso secundarias frente a la condición humana común a todos.

