

biblioteca de
signos

Teresa Santiago

Justificar la guerra

Primera edición, mayo del 2001

© 2001

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA

© 2001

Por características tipográficas y de edición
MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, librero-editor

Derechos reservados conforme a la ley

ISBN 970-701-132-7

IMPRESO EN MÉXICO



PRINTED IN MEXICO

Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 01000 México, D.F.

Justificar la guerra



REVISTA TRIMESTRAL
DE CIENCIAS SOCIALES

REVISTA TRIMESTRAL

DE CIENCIAS SOCIALES



REVISTA TRIMESTRAL
DE CIENCIAS SOCIALES

biblioteca de
signos



Rector General

Doctor José Luis Gázquez Mateos

Secretario General

Licenciado Edmundo Jacobo Molina



Rector

Doctor Luis Mier y Terán Casanueva

Secretario

Doctor Eduardo Carrillo Hoyo

*Director de la División de
Ciencias Sociales y Humanidades*

Doctor José Lema Labadie

Jefe del Departamento de Filosofía

Doctor Carlos Illades Aguiar

Para Mónica y Patricio

INTRODUCCIÓN

Cuando el cordero rompió el segundo sello, oí al segundo Viviente que decía: Ven. Y salió otro caballo color de fuego y sangre. Al jinete le dieron poder para quitar la paz de la tierra y hacer que los hombres se degüellen unos a otros y le dieron una gran espada.

SAN JUAN, Apocalipsis

A REVELACIÓN apocalíptica de San Juan presenta algo de sobra conocido por los seres humanos, una constante desde los tiempos más remotos, un hecho fácilmente constatable y, para cientos de personas, trágicamente cotidiano: la guerra. Un elemento tan presente en la historia humana que hace toda proyección de un futuro sin guerras utópico, fantasioso e increíble.

En la práctica de la guerra se han desarrollado civilizaciones; muchas, por ella, han desaparecido. Se han construido murallas, fortalezas, monumentos, símbolos, mitos, leyendas y héroes. Siendo tan variadas las formas culturales desarrolladas por los hombres, en la mayoría de ellas la guerra se revela como un elemento común. La guerra es entonces una actividad que nos hermana en el espacio y en el tiempo: los polinesios, los zulúes de África del sur, los mexicas, los chinos, argelinos, croatas y germanos, son pueblos que han librado guerras en varios momentos de su historia. Y quizás aquello que primero viene a nuestra mente, cuando pensamos en la guerra, sea el aspecto nocivo y ominoso que acarrea.

La guerra trae consigo pérdidas humanas y materiales, la vida en su totalidad se trastoca y las personas se ven dominadas por el miedo y la desprotección, sin contar con que se suprimen muchos de los derechos que habían sido considerados como vitales. Para el guerrero o el soldado que participa en ella, tampoco se trata de una tarea fácil ni agradable, aún cuando forme parte del bando vencedor.

Todo esto es innegable y hasta obvio. Pero, por fuerza, la guerra beneficia también a un buen número de personas, "Las lecciones de la historia nos recuerdan que los Estados en que vivimos, sus insti-

tuciones y hasta sus leyes los debemos a conflictos, muchas veces de lo más sanguinarios.”¹ Esto es así porque, en realidad, resultaría muy extraño que las conquistas humanas, en términos de patrimonio territorial, instituciones, cultura, conocimiento, etcétera, se hubieran obtenido siempre de manera pacífica. El propio intercambio comercial entre los pueblos, tan antiguo como el hombre mismo, es una de las condiciones principales para el surgimiento de conflictos que, en un momento dado, obligan al recurso de las armas.

Pero, además, la guerra tiene un sentido trágico en virtud del cual se da la manifestación de acciones extraordinarias por su valor y solidaridad con el género humano, que quizás no emergieran de no darse este tipo de confrontación humana. De allí que la guerra provoque en nosotros emociones y sentimientos encontrados cuyos cauces de expresión más claros han sido el arte y la literatura. En efecto, en este polifacético prisma que es la guerra, hay una cara, la más humana de todas, en donde podemos reconocer la expresión de nuestros instintos más ocultos y primarios y, a la vez, las emociones más sublimes. En la guerra el hombre se desconoce y se encuentra, se denigra y se enaltece.

Tan importante es la presencia de la guerra en el panorama humano, como los intentos por dar cuenta de ella. Es así que Heródoto escribió *Las Historias* con el fin de explicar la larga enemistad entre griegos y persas y con ella inauguró esa forma de reconstrucción de los hechos humanos que llamamos “la historia”. Y dado que la historia es una fuente inagotable para la reflexión filosófica, también lo es la guerra, sobre la cual se han pronunciado ilustres filósofos desde los tiempos de Heráclito. Sin embargo, al intentar caracterizar esta forma de actividad humana los filósofos se han topado con una enorme cantidad de preguntas para las cuales no han encontrado respuestas sencillas ni mucho menos, inmediatas. Cabe preguntar e.g si la guerra es producto de la naturaleza humana o, más bien, es el resultado de la cultura y, por ende, podemos preguntarnos qué tanto cambian las guerras, tanto en su aspecto exterior,

¹ John Keegan, *Historia de la guerra*, p. 22.

como en su lógica interna y, por supuesto si las guerras pueden ser justas.

Si bien es cierto que el fantasma de la guerra nuclear generalizada ha ido perdiendo fuerza a partir del fin de la guerra fría, por otro lado, el siglo "corto"² ha terminado con centenares de conflictos a distintas escalas, mismos que evidencian que estamos muy lejos de poder alcanzar una paz perpetua como el filósofo de Königsberg alguna vez lo proyectara. Varios de estos conflictos han defendido una *causa justa* de manera abierta. Todos han sido iniciados en la convicción de la legitimidad de su lucha. Pero, ¿en verdad hay guerras justas?, ¿justas para quién? La pregunta no es ociosa ni trivial. Tampoco es nueva. Desde los primeros siglos de nuestra era, los filósofos han intentado responderla ofreciendo para ello razones de distintos tipos.

En efecto, la propia formulación de la pregunta sugiere una especie de paradoja o contra sentido. La guerra parece ir asociada a algo que no obedece a un límite o control, aquello que se sale del cauce "normal" de los acontecimientos humanos y que ocasiona grandes males y penurias. La justicia, en cambio, implica el equilibrio y la equidad³ de obras y acciones, nunca logrado de manera plena, pero presente en cuanto modelo al cual se aspira. ¿Cómo conciliar, entonces, estas dos nociones, estos dos ámbitos de la realidad?

Una posible solución estriba en hacer de la guerra un aspecto más bien de orden superior bajo el cual los males ocasionados por ella encuentran una justificación moral y racional: se puede matar, destruir, violentar y demás porque hay una especie de racionalidad oculta que pone en equilibrio lo que de por sí se juzga como esencialmente malo. No obstante, justificar moralmente la guerra no es una tarea sencilla. De ello da cuenta una larga tradición en el pensamiento occidental, que arranca con San Agustín, dirigida a formular los principios y condiciones de una *guerra justa*. El problema central al que intenta dar respuesta la filosofía agustiniana, y más

² Así bautizó Eric Hobsbawm al siglo XX.

³ Tomo el significado más común de "justicia", atribuible a Aristóteles.

tarde la de otros ilustres teólogos, consiste en hacer coincidir la moral cristiana basada en el amor a Dios y al prójimo, con la empresa de guerra, en donde el prójimo se convierte en el enemigo a vencer, lo que implica matarlo, destruir sus propiedades o apropiarse de ellas, y en el mejor de los casos, someterlo a la voluntad del vencedor. En efecto, tanto la doctrina cristiana, como la institución eclesiástica, han mantenido respecto de la guerra relaciones complejas y conflictivas a lo largo de más de dos mil años. Es un hecho innegable que la Iglesia del amor ha impuesto sus mandatos, en muchas ocasiones, a fuerza de sangre y fuego, pero también ha querido ser el símbolo de la concordia y la paz.

Siendo San Agustín uno de los primeros grandes teóricos del cristianismo, para él el problema de la guerra adquiere una importancia que no tuvo para filósofos anteriores, en la medida en que en el modo de darle solución queda comprometida la salvación del alma del creyente. Es a través de la noción de *pecado* y de redención del mismo que San Agustín reconcilia el mal de la guerra con el mandato divino del amor. Sin haberlos formulado de manera sistemática, los principios que forman el núcleo de su doctrina y que se refieren a la *causa justa* de guerra, la *intención correcta* para emprenderla y la *autoridad competente*, son los mismos que la escolástica reivindica diez siglos después y que, a su vez, hereda a la filosofía moderna y contemporánea.

Cada uno de ellos apunta a uno o más aspectos de la multifaética actividad que es la guerra. Por ejemplo, el principio de causa justa, tomado de la cultura latina, hace referencia a los antecedentes (acciones punibles, injurias, pecados, etcétera) que llevan a la decisión de emprender una guerra. La intención correcta tiene un carácter más subjetivo y se refiere a las intenciones de quienes deciden ir a la guerra. Estas deben estar siempre encaminadas a la redención del mal, es decir, del pecado. De modo que la guerra que sirve para castigar a pecadores y culpables no puede juzgarse al mismo nivel que el pecado o la injuria que intenta reparar. Y la autoridad competente emerge como un criterio básico de la guerra justa, tanto por cuestiones filosóficas como políticas. Por un lado no deben preva-

lecer los propósitos egoístas para decidir el recurso de guerra, pero además, debe respetarse la jerarquía de quien es el encargado de mantener el orden y la ley, se trate de Dios mismo o del soberano en turno.

Es así como la tradición iniciada por Agustín y continuada por formidables teólogos como Graciano, Santo Tomás y Francisco de Vitoria, determinó en gran medida el tipo de problemas y la perspectiva desde la cual se han debatido la mayoría de las cuestiones referentes a la justificación moral de la guerra. En realidad se trata de una doble perspectiva: la correspondiente al derecho de guerra o *ius ad bellum* y la concerniente a los medios y conducta de guerra o *ius in bello*. A esta última pertenecen los principios de contención como el de inmunidad para no-combatientes y el de proporcionalidad entre medios y objetivos militares. De manera que muchos de los puntos que aparecen en las agendas de los acuerdos internacionales que han conducido a la caracterización de crímenes de guerra, crímenes contra la paz y crímenes contra la humanidad, de uso corriente el día de hoy, tienen su origen en las reflexiones de los teólogos anteriores a la modernidad.

Empero, dicha tradición ha tenido que competir con otros intentos por justificar la guerra más allá del ámbito de la moral. La concepción política de la guerra, que quizás arranca con Platón, constituye también una poderosa corriente de pensamiento conformada por autores como Maquiavelo y Hobbes, para quienes el derecho de guerra se define en términos del poder o de la soberanía. En efecto, la conexión conceptual entre el recurso de guerra y el poder político que se cristaliza en la noción de *derecho soberano*, desdibuja la noción de justicia, por lo menos en su dimensión abstracta y universal: no hay una justicia divina a la cual sea necesario recurrir para hacer la guerra. En todo caso, como diría Carl Schmitt lo que hay son “enemigos justos”. Es el eco de las palabras de Trasimaco el que resuena en las tesis de Maquiavelo, y más tarde en la aguda observación del prusiano Von Clausewitz de que la guerra es “la continuación de la política por otros medios”.

Así, pues, concebir la guerra como un derecho soberano o como un “acto político”, confiere a ésta una dimensión objetiva y “terrena”

en la cual es posible descubrir tanto una lógica interna, como una racionalidad histórica. En efecto, la concepción política de la guerra abre el espacio para que puedan ser formuladas preguntas e inquietudes que, o bien no son respondidas satisfactoriamente, o no tienen cabida en la tradición agustiniana de la causa justa. En este sentido, Clausewitz, por ejemplo, encuentra que la guerra es fundamentalmente, *combate*. Se trata del enfrentamiento de dos voluntades cada una de las cuales dispuesta a emplear los medios a su alcance para derrotar al contrario. ¿Qué se requiere para doblegar al enemigo?, más que fuerza física, fuerza moral e inteligencia. Pero la fuerza moral está vinculada estrechamente con la convicción a favor de la causa por la cual se combate. El mismo Clausewitz, soldado prusiano que combatió al ejército napoleónico, admiró y reconoció la fuerza moral con que luchaban los franceses. De esta manera el autor de *De la guerra* pone el énfasis en un aspecto desapercibido por la tradición agustiniana: tanto el que emprende la guerra, como el que ejerce su derecho a defenderse, está convencido de la legitimidad de su lucha.

Y si la guerra tiene una lógica interna que al ser puesta al descubierto nos permite replantear algunas cuestiones importantes en torno a su posible justificación, es evidente que también tiene una dimensión y una racionalidad histórica. A este respecto, es el marxismo el que, como en muchas otras cuestiones, viene a arrojar luz sobre un aspecto tan complejo. El que las contribuciones de Marx, Engels y Lenin al tema de la guerra se consideren, por lo menos en este trabajo, como formando parte de la tradición política de la misma, no significa que compartan la visión de la guerra de autores como Hobbes o Maquiavelo. Excepción hecha de Clausewitz, con quien se sentían identificados en algunos aspectos, la concepción marxista de la guerra es el resultado de una crítica más amplia al modo clásico de concebir el Estado y las relaciones sociales en su interior. Sin embargo, es posible colocar a estos autores en la misma tradición de Hobbes y Maquiavelo, porque hay en ellos el afán de situar a la guerra como parte de una realidad política y social sujeta a las condiciones materiales y objetivas de la historia.

Puesto que la historia es concebida por Marx como un desarrollo no lineal en la cual son las contradicciones de clase las que funcionan como el motor de la misma, podemos asumir que la guerra es una manifestación más de dichas contradicciones llevadas al extremo. La guerra, empero, ha tenido significados distintos en distintas épocas del desarrollo económico, tecnológico y cultural. De igual manera, sus consecuencias han sido muy diferentes en cada época y situación. De algunos pasajes de las obras de Marx y Engels parece desprenderse la idea de que el desarrollo militar de los pueblos ha estado subordinado a los aspectos productivos de cada sociedad en concreto. La guerra surge, entonces, a partir de necesidades más básicas de la sociedad, aunque no queda explicada totalmente por éstas. Podemos explicar la guerra entre los pueblos antiguos con base a su condición de sociedades esclavistas, pero dicha explicación no puede convertirse en una fórmula que impida ver otros elementos que intervienen en la formación de las sociedades guerreras.

De cualquier manera, una de las aportaciones más valiosas del marxismo acerca de la guerra estriba en que nos permite apreciar su "naturaleza" material y, por ende, el hecho de que su papel no siempre es el mismo. Pero, además, Marx y Engels reconocen, al igual que Clausewitz, que la guerra tiene su propia dinámica, lo que impide hacer generalizaciones acerca de su legitimidad antes de haber considerado sus resultados y consecuencias. Es así como el marxismo nos acerca a una comprensión más genuina del fenómeno de la guerra: habiendo hecho a un lado las valoraciones morales de la guerra, es posible reconocer las condiciones y elementos que definen a muy distintos tipos de guerra como libertarias, imperialistas, de exclusión, etcétera.

¿Lo anterior implica que los intentos por justificar moralmente la guerra son infructuosos? Ciertamente no podemos responder con un "no" rotundo a tal pregunta. Y quizás tampoco sea lo más deseable. La valoración moral respecto de las guerras ha sido una permanente necesidad del ser humano. Algunas guerras han sido satanizadas, mientras que otras han sido reivindicadas y hasta bende-

cidas. No podemos renunciar a manifestarnos moralmente respecto de las guerras fraticidas en África, auspiciadas y promovidas por oscuros agentes que buscan incrementar grandes capitales. Es casi imposible manifestar nuestra opinión sobre la guerra silenciosa que se libra en Chiapas, sin dejar de asumir una postura moral al respecto. Y lo mismo ha sucedido para las guerras del pasado reciente y remoto.

Más allá de la obviedad de estas consideraciones, el trabajo del filósofo que intenta acercarse al problema de la justificación de la guerra es mucho más complejo. Su tarea le exige valorar la pertinencia de los argumentos a favor del derecho de guerra y de la necesidad de contención, las relaciones entre ambos aspectos, así como sus consecuencias. En este sentido, en el presente trabajo he considerado que los principios de la guerra justa deben ser retomados sólo después de haber revisado la tradición política de la guerra porque a través de las tesis comprendidas en ella, pueden encontrarse las herramientas necesarias para arribar a una comprensión más amplia del fenómeno. Esto significa, entre otras cosas, que los conceptos desarrollados en ellas permiten detectar y formular muchas de las dificultades con las cuales se ha topado la tradición agustiniana.

Por ejemplo, una dificultad importante con la que se topa la teoría de la guerra justa, tiene que ver con la distinción entre guerras defensivas –a las que se considera, en principio, justas–, y las guerras de agresión, usualmente injustas. La distinción resulta un tanto ambigua: una guerra de agresión tiende a convertirse, en un momento dado, en una guerra defensiva, y viceversa. En realidad, ambos conceptos no son absolutos; más que distinguir entre dos clases de guerra, con ellos se marcarían dos momentos de una guerra, como muy claramente lo señala Clausewitz a través de la imagen de los duelistas con que abre su afamada obra *De la guerra*.

Una segunda dificultad es la siguiente: la justicia de la guerra parece descansar fundamentalmente en la reparación de daños o de las injurias recibidas. En este sentido, el pensamiento marxista, como veremos más adelante, aporta una perspectiva de gran utilidad teórica: la diversidad de las guerras mostraría el grado de comple-

jidad en los propósitos y objetivos, misma que no logra recuperar el principio de causa justa ya mencionado.

Y algo similar ocurre con el principio de proporcionalidad, según el cual nunca deben excederse los males de la guerra respecto de los beneficios que se pretenden conseguir con ella. Sin embargo, para que éste sea un principio realmente efectivo, tendrían que conocerse las consecuencias de la empresa de guerra. Ciertamente algunas de ellas pueden ser proyectadas o calculadas y, en esta medida, el principio funciona como medida de contención o límite. Pero difícilmente puede tener la misma fuerza en el ámbito de lo que se puede llamar la *teoría de la agresión (ius ad bellum)* puesto que las verdaderas consecuencias de la guerra sólo pueden ser ponderadas después de lapsos muy largos. Por ende, sólo a partir de la reconstrucción histórica podrían ponerse en la balanza los costos y beneficios.

Estas y otras dificultades surgidas del intento por justificar moralmente la guerra llevan a pensar que la parte más vulnerable de la doctrina agustiniana es la que se refiere a los principios del *ius ad bellum*, en los que descansa el derecho de guerra. Una propuesta que me gustaría defender en este trabajo es la siguiente: las naciones emprenden guerras movidas por intereses muy variados en los cuales la consideración de la *causa justa* casi nunca se dirime en términos morales. En todo caso, éstos resultan relevantes en la parte que corresponde a los *límites o contención (ius in bello)* para la guerra. Es, finalmente, en este ámbito en donde se ha logrado avanzar, aunque de manera incipiente, en la lucha por limitar y regular los conflictos bélicos. Actualmente, una buena parte de los filósofos interesados en el problema de la guerra han seguido esta línea de reflexión porque consideran que resulta más prometedora en cuanto a la posibilidad de aportar nuevos y mejores argumentos. Me parece que en esta postura hay una especie de intuición que no debe ser descartada: podemos mantener la idea de contención o límite para la guerra y, al mismo tiempo, hacer una crítica a los principios o condiciones que justifican el derecho de guerra, de manera de ir reduciendo cada vez más la posibilidad de la guerra *como recurso*.

Basta reflexionar un poco sobre el problema de la justificación de la guerra, para darnos cuenta que sólo es posible abordar unas cuantas preguntas e inquietudes de las muchas que emergen a partir de él. Todas ellas, sin embargo, nos tocan de cerca por alguna de sus aristas. En pocos temas como el de la guerra nos gustaría avanzar sin dificultades y con paso rápido a conclusiones seguras que nos ayuden a tomar decisiones y posturas más fundamentadas. Ésa es una meta que en este trabajo no ha podido ser alcanzada. De cualquier manera, si en él hay alguna propuesta interesante, eso es suficiente para pensar que incluso algo tan terrible como la guerra puede ser el pretexto para seguir practicando esta ingrata pasión que es la filosofía.

Por último, hubiera querido dar respuesta a todas las valiosas observaciones que hicieron a este trabajo: Isabel Cabrera, Ambrosio Velasco y Segio Pérez. Sólo lo hice parcialmente pues algunas tomarán un tiempo largo en madurar. De cualquier manera, mi más sincero agradecimiento.

[Ciudad de México, mayo del 2001]

CAPÍTULO I

LA TRADICIÓN DE LA GUERRA JUSTA

A TRADICIÓN *de la guerra justa* está conformada por un conjunto de doctrinas jurídicas, religiosas y filosóficas tan complejo que resulta difícil distinguirlas unas de otras. Ciertamente, la preocupación sobre la posible justificación moral de la guerra no ha sido un tema exclusivo de los filósofos, aunque son éstos quienes quizás han contribuido de manera más sobresaliente a la construcción de un fundamento teórico con base en el cual se ha desarrollado en gran medida el derecho internacional. No es casual que los nombres de San Agustín o Santo Tomás aparezcan asociados a los de Francisco de Vitoria, Hugo Grotius, Emmerich de Vattel *et. al.*, a quienes se consideran los padres de esa disciplina. Sin embargo, un estudio sobre los vínculos entre unos y otros rebasa las pretensiones del presente trabajo. La tarea que me propongo llevar a cabo es mucho más modesta y consiste en reconstruir los principales argumentos, exclusivamente filosóficos, que bajo una u otra forma han sido empleados en esa larga tradición.

De todas las doctrinas sobre la justificación moral de la guerra es la llamada *doctrina o teoría de la guerra justa* formulada por San Agustín la que de manera más clara ha influenciado el pensamiento occidental en lo tocante a las llamadas “causas justas” de guerra. Es esta doctrina una referencia obligada para todo aquel que pretenda adentrarse en el tema. Y es que aunque otros filósofos antes de él ya habían hecho referencia a las guerras justas, fue el obispo africano quien por primera vez lo plantea como un problema filosófico y teológico importante. Haré, pues, una breve revisión de los puntos

que, a mi juicio, son los más importantes de su doctrina y, asimismo me detendré a señalar algunas de las líneas de pensamiento que se proyectaron en la era posagustiniana, principalmente en los trabajos de Graciano, Santo Tomás y Francisco de Vitoria.

San Agustín y el origen de la tradición

Tal y como lo reconocen algunos especialistas, entre los que destacan Paul Ramsey y F.H. Russell, San Agustín es el primer gran formulador en Occidente de la teoría de que la guerra puede ser justificada. Sin embargo, ya desde siglos anteriores otros filósofos habían desarrollado alguna idea sobre el tema. Aristóteles, por ejemplo, acuñó la expresión ‘guerra justa’ para referirse a las guerras que los helenos llevaron a cabo contra los bárbaros; estas empresas los proveían de esclavos, factor importante para mantener la hegemonía del pueblo heleno. Por ello puede considerarse que la noción de Aristóteles es de orden más natural que moral o legal; es decir, dada la supremacía de este pueblo sobre los demás, las guerras emprendidas se consideraban una consecuencia natural y acorde con tal superioridad. Finalmente, la justicia no era un atributo que dependiera del modo en que se emprende y lleva a cabo el conflicto sino que venía dada por el hecho mismo de ser una guerra lidiada por un pueblo de hombres libres, y por ende, superiores, contra pueblos inferiores.

La cultura latina hizo, también, una importante contribución a la tradición de la guerra justa, principalmente en cuanto a su fundamentación legal. Un ejemplo representativo lo constituye la regulación de las obligaciones contractuales a través de leyes, tales como la *rebus repetitis*, que permitía la restitución, al dueño original, de los bienes que le hubiesen sido arrebatados de manera violenta.

Ninguna guerra era considerada justa a menos que fuera declarada y emprendida para recobrar los bienes. Incluidos en la categoría de bienes estaba todo aquello por lo cual se demandaba satisfacción, fuesen bienes de propiedad o derechos incor-

póreos. Consecuentemente, la guerra no era un ejercicio de violencia premeditada, sino una tarea piadosa y justa ocasionada por el delito o la injusticia del enemigo.⁴

La noción latina de guerra justa, concretamente la de Cicerón, es entonces, claramente una noción legal, emanada de un código de derecho referido a la regulación de los deberes y derechos de los individuos.

Guerras santas y guerra justa

Pero, en realidad, se requirió de la fusión del pensamiento greco-latino y del cristianismo para que la doctrina de la guerra justa surgiera como un *corpus* que recogiese las principales cuestiones y problemas en torno al tema. En efecto, la fuente primordial de que se valieron los desarrollos posteriores de la tradición de la guerra justa, especialmente la doctrina agustiniana, fueron el Antiguo y el Nuevo Testamento. Empero, es importante señalar que estos textos no comparten la misma visión de la guerra. Podría pensarse, por ejemplo, que el antecedente más claro de la guerra justa lo constituyen las guerras santas lidiadas por el pueblo de Israel contra sus enemigos, y a las cuales se hace referencia constante en el Antiguo Testamento. Mientras que del Nuevo Testamento parece emanar, más bien, un pensamiento pacifista consistente con las enseñanzas de Cristo acerca del amor que debe profesarse por el prójimo y, por tanto, la prohibición de matar, expresada de manera tajante en el quinto mandamiento. Aunque esto no es del todo exacto pues, como afirma F.H. Russell, “así como el Nuevo Testamento es árido en sus referencias acerca de las guerras de las cuales el Antiguo Testamento está repleto, las enseñanzas del Nuevo Testamento sobre el quehacer de la guerra y cuestiones relacionadas, puede conducir a conclusiones equivocadas”.⁵ De cualquier modo, una de las tareas más importantes para los Padres de la Iglesia fue la de construir una

⁴ Frederick H. Russell, *The Just War Theory in the Middle Ages*, p. 5.

⁵ *Ibidem*, p. 10.

doctrina integral, consistente con las afirmaciones en ambos textos y los mandatos de una religión que intentaba imponerse como la única verdadera.⁶

No es tan obvia, pues, la conexión entre las llamadas guerras santas descritas en las Escrituras y la guerra justa a la que se refiere San Agustín y toda la tradición que nace a partir de sus escritos. Es cierto, por ejemplo, que ambos tipos de guerra se consideran permisibles en el pensamiento cristiano, pero también existen diferencias importantes que no estaría de más apuntar: las guerras santas siempre tienen lugar por un ideal religioso, y son emprendidas “en el nombre de Dios”. Y aunque en la doctrina agustiniana se conservan los ideales religiosos, la noción de “causa justa”, central a su doctrina, es una noción normativa desde un punto de vista moral y legal, esto es, acorde con las leyes a que deben estar sometido todo el que participa de la comunidad. Para San Agustín es igualmente importante la obediencia a la ley civil, como a la religiosa y esto permeó su concepción de las guerras justas. Sin embargo, es importante reconocer que la diferencia entre unas y otras no es absoluta, y esto es válido no sólo para las guerras referidas en las Escrituras, sino incluso para las guerras fundamentalistas de la historia reciente.

¿Cuáles y qué tipo de condiciones son propias de una guerra justa? Es la cuestión que constituye el núcleo de la doctrina a la que se aplicaron teólogos y filósofos como San Ambrosio, San Agustín y, más tarde, Santo Tomás y sus contemporáneos.

La guerra y los principios del amor cristiano

Quizás la mejor manera de aproximarnos a la doctrina de la guerra justa desarrollada por el ilustre obispo sea la de intentar aclarar, en primer término, cómo concibe la guerra este filósofo de los primeros siglos de la Era Cristiana.

⁶En efecto, el mandato del amor al prójimo ya está presente en el *Levítico*, perteneciente al A.T.

Son varios los textos⁷ de su amplia obra en los cuales el santo africano hace alusión a los males que la guerra ocasiona, pero al mismo tiempo, es indudable que también la concibe como el justo castigo a pueblos e individuos por los pecados cometidos. San Agustín estaba convencido de que la guerra es una consecuencia del mal y el pecado pero, al mismo tiempo, es el remedio para éstos. “El verdadero mal en la guerra no es la guerra en ella misma sino el amor por la violencia y la crueldad, la codicia y el *libido dominandi* o deseo por el dominio que siempre la acompaña.”⁸ No está de más recordar que San Agustín escribió su obra más conocida, *La ciudad de Dios*, a raíz de la invasión de Roma por las huestes del godo Alarico,⁹ y con ella intentó, en gran medida, devolver la fe a los creyentes, así como reconvenir a aquellos que vieron en este hecho una señal inequívoca del abandono de Dios. Es por ello que gran parte de la obra está dedicada a elaborar intrincados argumentos para mostrar que en la Roma pre cristiana se habían lidiado numerosas guerras a pesar de los sacrificios ofrecidos a los dioses paganos; no era, entonces, la nueva fe, ni el desapego de Dios a sus criaturas lo que había ocasionado la claudicación de Roma, sino los eternos pecados de los hombres; en última instancia, el mal, que en sus más variadas formas se opone a los designios divinos.

Toda referencia a la guerra en *La ciudad de Dios* está acompañada por algún comentario acerca de los males e infortunios que provoca; de tal manera que no es lícito afirmar que para el obispo de Hipona haya guerras buenas y guerras malas. En su concepción, toda guerra es un mal, pero es un mal mayor cuando se lleva a cabo por razones que no obedecen a los principios cristianos. Estos principios cristianos y, por ende, la vida conforme a los mismos, tienen como piedra de toque la noción de caridad. En efecto, para tener una comprensión correcta de la doctrina de la guerra justa de Agus-

⁷ De *Libero Arbitrio*, cap. v, *Contra Faustum Manichaeum*, Lib. xxii, *Carta al tribuno Marcellinus, carta al conde Bonifacius, Sermón 302, cuestiones sobre el Heptateuco, Carta al conde Darius, La ciudad de Dios*, Lib. xix.

⁸ Agustín, *Contra Faustum Manichaeum*, xxii, 74.

⁹ Ésta forma parte de la primera oleada de invasiones bárbaras al Imperio de Occidente mismas que se prolongaron en los siguientes siglos. Véase P. Anderson, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*.

tín, es necesario considerar, como centro de su preocupación el problema que supone la conciliación entre la caridad o amor al prójimo, y el justo castigo a que dan lugar nuestras acciones perversas, ya sean individuales o colectivas.

Por lo tanto debemos detenernos, aunque brevemente, en la consideración de algunos de los conceptos de la religión cristiana como el mal, el pecado, la caridad, la gracia, etcétera, que para San Agustín son materia de largas y complejas controversias, *inter alia*, contra maniqueos y donatistas, cuyas interpretaciones de la religión cristiana difieren de las del obispo.

Uno de los grandes temas de debate está relacionado con la aparente paradoja que supone el mal, ya que siendo Dios, infinitamente bueno y creador de todo lo existente no resulta una cuestión sencilla explicar cómo puede darse el mal y, por ende, el pecado. Lo que para los maniqueos tiene solución a través de una especie de dualismo de la divinidad, para Agustín, semejante explicación constituye una herejía. Sencillamente, Dios no podía ser culpable del mal ni del pecado.

Por otro lado, contra los donatistas, cuya influencia en los primeros cristianos provocó un verdadero cisma en la Iglesia africana, San Agustín elabora sutiles argumentos para defender la idea de que el mal y el pecado son el resultado del libre albedrío del cual fue dotado el hombre. En *De libero arbitrio*, una obra anterior a *La ciudad de Dios*, San Agustín afirma que los pecados de los hombres son el producto o la herencia del pecado original. Desde Adán (el primer pecador), los hombres tienen esa tendencia al mal que sólo puede ser remontada por la Gracia Divina. La enseñanza que se desprende de esta parte de la historia sagrada es que Dios no hubiera podido concederle al hombre su libre albedrío sin permitirle, al mismo tiempo, la posibilidad del pecado y, por ende, la posibilidad de la redención.¹⁰

Si el amor de Dios a sus criaturas explica la libertad y el pecado, también es el fundamento del vínculo amoroso entre los seres

¹⁰Un estudio reciente sobre las pruebas de amor a Dios es el de Isabel Cabrera, *El lado oscuro de Dios*, 1998.

humanos. En efecto, la caridad es aquello que une voluntariamente a los hombres, es lo que hace posible que se establezca un vínculo entre unos y otros. La caridad cristiana se expresa en aquello que los hombres desean para sí mismos y para los demás. Ahora bien, para San Agustín, cualquiera que sea el fin al que los hombres aspiran es siempre un amor imperfecto si no está en concordancia con los deseos de Dios; incluso los ideales más altos a los ojos de los hombres no dejan de ser banales y egoístas si no emanan de esa fuente interna que es la caridad. Sólo la caridad hace virtuosa a la virtud. Y lo que vale para las virtudes individuales vale, asimismo, para las virtudes sociales. Un hombre pagano nunca podrá ser un hombre verdaderamente virtuoso, y una sociedad conformada por hombres no virtuosos no puede ser una sociedad justa. Los paganos pueden tener la forma de la virtud pero no la esencia de la misma; de igual manera, una sociedad basada en principios e ideales meramente terrenos puede practicar las formas de la justicia, pero nunca será esencialmente justo.

Ahora bien, el hombre posee libre albedrío, que le permite cometer pecados e injusticias pero, al mismo tiempo, le posibilita para reparar los males cometidos. San Agustín ve en la guerra un medio a través del cual los hombres son castigados por las injusticias y los pecados que cometen y, por otro lado, la posibilidad de retomar el camino del bien. Sin embargo, una guerra que no es llevada a cabo con el propósito de reparar las injusticias, constituye el peor de los males que pueden cometerse, pues es un mal que no beneficia a nadie. En realidad, el único objetivo de la guerra es imponer la paz.

Hablando de la guerra que los romanos emprendieron contra el pueblo albano, el santo de Hipona comenta:

¿Y para quién fue el daño de los unos y de los otros? ¿Para quién el llanto, sino para el linaje de Eneas, para la descendencia de Ascanio, para los hijos de Venus, para los nietos de Júpiter? Esta guerra fue más que civil, pues peleó la ciudad hija con la ciudad madre ... Por aquel pecado se vino a cometer

una maldad tan execrable como fue la guerra entre amigos y parientes.¹¹

Si bien es cierto que para San Agustín los paganos no podrán jamás ser verdaderamente virtuosos, también reconoce que los cristianos que no practican la caridad carecen igualmente de la virtud, aunque están en el camino correcto para encontrarla; de igual manera, una sociedad pagana nunca podrá ser verdaderamente justa; mientras que una sociedad cristiana sí puede aspirar a esa meta.

Como es bien sabido, la ciudad de Dios es para Agustín, desde un punto de vista teológico e histórico, un ideal a ser conquistado individual y socialmente hablando. Cabe aclarar que cuando San Agustín habla de historia no se refiere únicamente a los acontecimientos materiales y concretos a los que usualmente nos referimos, sino al proceso moral y espiritual que parte del paganismo, representado por la ciudad pagana, de Roma o Babilonia, a través del cual se arriba a la verdadera religión o ciudad de Dios representada por la Iglesia. De modo que la sociedad terrenal o mundana aspira a alcanzar este ideal, y para ello se sirve, entre otras cosas, de la guerra justa, esto es, de la guerra que tiene como fin corregir el camino y retornar a la virtud.

La ciudad de Dios, por consiguiente, preserva, persigue y usa las formas de la justicia diferentes entre sí como son también diferentes las naciones, siendo ésta una parte necesaria de la *pax ordo* y del acuerdo de las voluntades humanas acerca de los bienes que son mortales, como medios en su continuo peregrinaje.¹²

La concepción polística del filósofo africano adquiere, en este punto, una singularidad que merece ser resaltada: no es la justicia, por sí misma, el fin a ser alcanzado por la sociedad; si así fuera se

¹¹San Agustín, *La ciudad de Dios*, Lib. III, cap. XIV., p. 110.

¹²Paul Ramsey, "The Just War Theory According to Saint Augustine", en Elshain (comp.), *Just War Theory*.

estaría anteponiendo un ideal meramente mundano al ideal divino. La justicia es sólo el medio para llegar a la realización de la caridad o el amor entre los hombres, mandato supremo del Dios cristiano “por lo cual, siempre que el hombre no sirve a Dios, ¿qué hay en él de justicia? Pues no sirviendo a Dios de ningún modo puede el alma justamente mandar al cuerpo, o la razón humana a los demás vicios, y si en este hombre no hay justicia, sin duda que tampoco lo podrá haber en la congregación que consta de tales hombres”.¹³ Concluimos, por tanto, que la justicia verdadera (*vera iustitia*) no consiste en el conjunto de las acciones o las prácticas humanas, esto es, en las decisiones políticas, los decretos o las leyes sino en una disposición interna del ser humano, que se consigue por la comunión entre el corazón del creyente y los deseos de su Creador.

La doctrina de la guerra justa

Teniendo en cuenta estas consideraciones podemos aproximarnos mejor a la concepción que ofrece San Agustín de la guerra justa. A partir del modelo latino de la causa justa, tenemos que una guerra es justa cuando retribuye los agravios y las injusticias cometidas por el enemigo, *i.e.*, el impío, el pecador. Empero, para Agustín de Hipona, a diferencia de la concepción latina, la guerra justa no restaura únicamente el orden legal existente *ante bellum*, sino el orden divino violentado. Al respecto, James Turner Johnson reconoce que “sin duda es verdad que Agustín reconoció una forma de guerra justa desconocida para la Roma secular y distante de las estipulaciones de la ley romana: la guerra en la cual se manifiestan los deseos de Dios y en la cual Dios mismo llama a su pueblo a la batalla”.¹⁴ De manera que el elemento novedoso introducido por San Agustín radica en el doble significado que tiene el término *ius* empleado por el santo. Este sentido ambiguo es acorde con el modo en que San Agustín concibe la realización de la justicia, desde un

¹³ *La ciudad de Dios*, Lib. xix, cap. xxi, p. 114.

¹⁴ James T. Johnson, *Just War Tradition and the Restraint of War*, Int., p. xxix.

punto de vista sustancial. En un primer sentido: una acción justa es aquella que repara un mal cometido, pero éste es sólo el nivel de la justicia terrena, en todo caso, imperfecta. Existe además un orden distinto, superior, el orden divino, que de igual forma es violentado cuando se comenten actos de injusticia. Este orden también requiere ser reparado a través del castigo. La reparación de la injusticia en este segundo nivel se vale de la justicia imperfecta, *i.e.*, de las distintas formas de la justicia humana para lograr los propósitos y deseos de la divinidad.

En algunas ocasiones, la restauración del orden divino tendrá que darse a través de una guerra, que lejos de contraponerse al amor hacia el prójimo, es totalmente acorde con éste. En consecuencia, el guerrero justo no comete un pecado al agredir y matar a otros hombres, su pecado sería si, sabiendo de los pecados cometidos por éstos, no hiciera lo posible por castigar y corregir las injusticias cometidas. Debe notarse que en este argumento la noción de *culpa* juega un papel importante en conexión con la justicia: el culpable es aquel que merece ser castigado porque está en deuda y, por ende, no puede haber justicia cuando las culpas quedan sin castigo. Si el orden divino o terreno es transgredido, tiene que ser reparado.

Algo que es de fundamental importancia para comprender la concepción agustiniana es el hecho de que para el filósofo lo esencial no es hacer distinciones relativas a los aspectos exteriores o materiales de las guerras. Aunque es cierto que *La ciudad de Dios* está plagada de referencias a las numerosas guerras entre Roma y sus enemigos, lo importante es descubrir en este complejo discurso los principios de la guerra justa que parecen emanar de dicha obra, mismos que resultarían triviales si no se colocan en la perspectiva filosófico-teológica de su pensamiento. Estos principios son los de causa justa, autoridad competente para declarar una guerra, correcta intención y el de proporción entre el mal cometido y el castigo impuesto.

El de causa justa queda establecido en la conceptualización misma de la guerra justa, en tanto una guerra que cumple los designios y deseos de la divinidad al ser reparadas las injusticias. La autoridad competente se refiere en primer lugar a Dios mismo y,

después, a aquel que está encargado de hacer valer tanto la ley civil, como la religiosa.¹⁵ Nadie puede arrogarse el derecho de resolver, por sí mismo, qué es lo justo y qué lo injusto. Quien así actúa lo hace de manera egoísta, por lo que sus acciones son absolutamente contrarias al mandato de caridad o amor al prójimo. Un soberano justo es el que hace cumplir la ley terrena y la ley divina, no su propia ley. Por su parte, el soldado justo debe obediencia a Dios y a la autoridad civil más allá de sus propias consideraciones acerca de la justicia de las acciones emprendidas, "Agustín concibe al soldado como un sirviente de la paz que debe obediencia incluso a un rey sacrílego, y dispuesto a pelear aun en las guerras injustas a menos que el príncipe ordenara empresas que claramente contravinieran los preceptos divinos".¹⁶ Sobre el principio de proporción ya se han ofrecido algunas de las premisas que intentan justificarlo: partimos del hecho de que las injusticias o los pecados deben ser reparados, de lo contrario se comete un mal mayor; pero la magnitud del castigo debe corresponder necesariamente a la magnitud del mal cometido, es decir, nunca debe rebasar los límites del daño que la acción de guerra pretende reparar. Además, no hay que olvidar que el fin de toda guerra es la concordia y el amor entre los hombres, esto es, la paz. Por ende, el soberano justo que emprende una guerra, tendrá cuidado de no infligir al enemigo males irreparables.

De todos los principios que se mencionan como condiciones a ser satisfechas por la guerra justa, es el de la correcta intención el que me parece fundamental para San Agustín. Nuevamente, este principio está vinculado con la noción agustiniana del bien y la virtud moral. El bien moral consiste en dirigir todas las potencialidades humanas a un estado de armonía con Dios a través de la armonía con el prójimo. El hombre virtuoso y la sociedad verdaderamente justa son los que se aproximan más a ese ideal moral. El

¹⁵ Recordemos que en la época de Agustín no hay propiamente un Estado con funciones definidas, de modo que la alusión a la "autoridad competente" se refiere al rey o soberano que tiene el control militar y político frente al invasor, casi siempre bárbaro, o el infiel. Al respecto véase P. Anderson, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, 1982.

¹⁶ Russell, *op. cit.*, p. 22.

mal, de acuerdo con lo dicho, es el alejamiento de Dios, es la negación o la falta de armonía con Dios; el mal no es "un algo", sino la ausencia de la disposición a cumplir los propósitos divinos. Por el contrario, la correcta intención es una disposición interna, y condición indispensable de la guerra justa, y se le reconoce en el hecho de que dirige la voluntad de acuerdo con el fin de alcanzar el bien supremo a través de la redención del pecado. Dos acciones, desde el punto de vista de sus características externas, pueden ser idénticas y, sin embargo, realizadas con intenciones contrarias. En una guerra justa se realizan el mismo tipo de acciones, desde un punto de vista material, que en una guerra injusta: se mata, se destruye, se cometen abusos de todo tipo; sin embargo, desde el punto de vista de la intención, o de la voluntad, la primera se justifica porque va dirigida al perfeccionamiento del ser humano y de la sociedad; obedece al orden divino y no al orden meramente material.

Podemos concluir entonces, que la teoría de la guerra justa desarrollada por San Agustín tiene un fundamento filosófico-teológico cuyo centro de gravitación es la comprensión del amor de Dios hacia los hombres y de éstos entre sí. Lo que hace de la teoría no un mero conjunto de condiciones o principios a ser satisfechos por las guerras históricamente concretas, y por lo mismo, sujetos a la relativización, sino una concepción de la guerra que pretende la aplicación de los principios universales de la religión cristiana. Se percibe, sin embargo, una tensión difícil de resolver hacia uno u otro de sus extremos, que anuncia una dificultad nunca superada satisfactoriamente por la doctrina. Me refiero a la tensión entre el principio interno de correcta intención y los efectos o consecuencias materiales y objetivas de la guerra. Agustín hace descansar, quizás con una convicción desmedida, en el principio de intención correcta la justicia de la causa de guerra; por otro lado, también enfatiza el hecho de que el castigo no debe ser desproporcionado respecto de la falta a ser reparada, condición que, en principio, sueña pertinente. Empero, prevalece la ambigüedad acerca de cuál es el criterio rector para determinar la justicia de la guerra. El punto no es menor ya que el decidirse por el criterio de intención correc-

ta le da a la doctrina una fisonomía completamente distinta a la que tendría de elegirse el criterio de las consecuencias. En lo personal, pienso que hay más elementos para pensar que el criterio primordial para Agustín es el de la intención correcta, pues parece más acorde con el resto de su filosofía: para el filósofo africano era más importante sentar las bases de la contención subjetiva, *i.e.*, de los límites morales al interior del individuo, que señalar principios de contención externos basados en consecuencias y resultados. Pero, además, esta manera de interpretar la doctrina agustiniana explicaría el empeño de los teóricos posteriores por desarrollar los puntos concernientes a las consecuencias con el fin de completar y “equilibrar” la importante contribución de Agustín.

Mucho se ha debatido sobre la cuestión de si la guerra justa, en la teoría de Agustín de Hipona, es una guerra en la cual quien la emprende es el poseedor *exclusivo* de la justicia. Y es que, en verdad, no hay en los escritos del filósofo una declaración al respecto, de la que pudiera inferirse algo semejante a un principio de exclusividad de la justicia. Esto implicaría que quien emprende la guerra posee una sabiduría quasi-divina que le permite discernir, sin ningún tipo de duda, entre lo justo y lo injusto. Pero aun el hombre más sabio y más justo puede equivocarse en sus resoluciones, pues es así como funciona la libertad del ser humano. Al hacer al hombre libre, Dios quiere que éste tome sus propias decisiones aunque sean equivocadas. Por lo pronto, lo que sí queda claro es que quien lleva a cabo una guerra justamente, no puede estar orgulloso de sus acciones. Si es el justo el que emprende la guerra, no puede dejar de condolerse por el mal que ésta representa para el enemigo que, aunque merecedor del castigo es, en última instancia, también el prójimo. A este respecto, Agustín es muy enfático, como puede apreciarse en un famoso pasaje del libro XIX de *La ciudad de Dios* que nos permitimos citar *in extenso*:

Dirán que el sabio sólo hará la guerra justamente. Como si por lo mismo no le hubiese de pesar más, si es que se acuerda de que es hombre, la necesidad de sostener las que sean justas; porque si no fueran justificadas, no las declararía y, por consi-

guiente, ninguna guerra declararía el sabio; y si la iniquidad de la parte contraria es la que da ocasión al sabio a sustentar la guerra justa, esta iniquidad debe causarle pesar, puesto que es propio de los corazones humanos compadecerse, aunque no resultara de ella necesidad alguna de guerra ... Así que todo el que considera con dolor estas calamidades tan grandes, tan horrendas, tan inhumanas, es necesario que confiese la miseria; y cualquiera que las padece, o las considera sin sentimiento de su alma, errónea y miserablemente se tiene por bienaventurado, pues ha borrado de su corazón todo sentimiento humano.¹⁷

Qué tan consistente resulta la teoría de la guerra justa de San Agustín, es algo sobre lo cual también han discutido mucho los especialistas. Para Ramsey, por ejemplo, la teoría agustiniana no presenta problemas de coherencia interna ya que debe ser considerada siempre a la luz de los conceptos de forma y sustancia: la justicia se manifiesta de muy variadas formas en las acciones humanas y colectivas, pero la justicia sustancial es aquella que se apega al plan divino; distinción que no siempre ha sido tomada en cuenta en las posteriores interpretaciones de la obra agustiniana. Por su parte, F.H. Russell considera que el cambio continuo de un orden meramente legal a uno de índole moral, en el uso de la noción de justicia, sí afecta la consistencia interna de la teoría. El efecto más claro de este problema se refleja en la dificultad de poder discernir acerca de cuáles serían las acciones merecedoras de un castigo por vía de una guerra justa:

En realidad, las doctrinas de Agustín acerca de la guerra y del castigo a la herejía no representan posiciones muy coherentes en tanto conjunto de ideas agrupadas en torno al tema central del pecado... Su tendencia a cambiar imperceptiblemente del orden legal al moral, permitirá que más tarde se haga de la

¹⁷ *La ciudad de Dios*, Lib. xix, cap. vii.

guerra justa el pretexto para castigar a los pecadores de cualquier tipo.¹⁸

En este punto, parece más pertinente la observación de Ramsey, porque señala una distinción filosófica central en la filosofía agustiniana que explicaría la aparente ambigüedad en el uso del concepto de justicia. Por otro lado, la afirmación de Russell, más que señalar la falta de coherencia interna de la teoría, apunta a un hecho que tiene que ser colocado en su justa dimensión histórica. En efecto, hay una especie de simplificación de la teoría en cuanto a las acciones consideradas como punibles y merecedoras de castigo por vía de la guerra justa. En palabras de La Briére:

Tenemos que agregar que, en la práctica, el problema de la guerra en San Agustín, estaba simplificado por las condiciones sociales y políticas de los tiempos en que vivía. El universo civilizado, tal como lo conocía y lo concebía el mundo greco-romano, se encontraba comprendido por entero en los límites de uno solo y único Imperio. La *pax romana* era la fórmula indiscutida de la organización y la civilización del universo.¹⁹

La herencia agustiniana

No puede decirse que la doctrina de la guerra justa elaborada por San Agustín haya sufrido cambios sustanciales en los siglos posteriores, en los que la filosofía cristiana dominó el panorama del pensamiento de Occidente. En realidad, lo que se dio fue una consolidación y adaptación de los principios de la doctrina a las necesidades de la Iglesia, adaptación que no siempre implicó la revisión de sus fundamentos teóricos.

¹⁸ Russell, *op. cit.*, p. 25.

¹⁹ Yves de La Briére, *El derecho de la guerra justa*, p. 38. Cabe decir que un imperio geográficamente tan amplio tenía, sin embargo, fronteras muy estrechas en cuanto a la manera de ver a los otros. La lenta integración de los bárbaros al mundo romano preefudal significó innumerables guerras que, desde la óptica de los habitantes del Imperio de Occidente, eran justas y legítimas.

Veamos algunos ejemplos: El papa Gregorio el Grande (1015-1085) encontró en la doctrina agustiniana la justificación ideal a sus iniciativas reformistas para cancelar treguas y continuar con la persecución de herejes; la “causa de Dios” fue esgrimida como la bandera bajo la cual la Iglesia Católica, fundada en el amor al prójimo, podía hacer la guerra sin que fuera acusada de ir en contra de los mandatos de Cristo. Por su parte, Carlomagno adoptó el mismo espíritu gregoriano, convencido de que la verdadera religión tenía que ser defendida, como se defiende cualquier reino, de sus enemigos. Pero no hubo, en estos personajes de la historia, ningún tipo de originalidad en cuanto a un replanteamiento de los principios de la doctrina. Finalmente, su papel no era el de reflexionar acerca de la posible justificación de las empresas de guerra, sino el de llevarlas a cabo en tanto líderes de la religión dominante.

Es así como de manera casi imperceptible la doctrina de la guerra justa concebida por San Agustín, fue robusteciéndose en los siglos posteriores, pero no siempre atendiendo al aspecto interior de la misma, sino más bien en cuanto a sus aspectos exteriores. Dicho de otra manera: en claro contraste con la filosofía de San Agustín, fueron las formas de hacer la guerra, y no las intenciones, las que ocuparon el foco de atención en los ulteriores desarrollos de la doctrina. Uno de sus efectos más claros se reflejó en la imposibilidad de diferenciar entre guerras de persecución, guerras santas y guerras justas.

Cabe señalar, a este respecto, que las guerras cruzadas, emprendidas en los siglos XI, XII y XIII ejemplifican claramente un tipo de guerra híbrida que podría colocarse en el límite entre la guerra santa y la guerra justa, porque está presente en ellas el ideal religioso de lucha contra la herejía, pero, al mismo tiempo, se intentó regularlas de acuerdo con códigos de caballería relativos al modo en que debían llevarse a cabo los combates.²⁰

Dichos códigos fueron el resultado de acciones concretas llevadas a cabo por las autoridades eclesiásticas, preocupadas por la

²⁰ Al respecto, véase el trabajo de Sergio Pérez, “Circunscribir la violencia social: las leyes de la guerra” (inédito).

proliferación de la violencia indiscriminada en los siglos previos a las cruzadas. En 1093, el papa Urbano promulgó en el Concilio de Troya la llamada *Tregua de Dios* que intentaba poner fin a las rivalidades entre los reinos cristianos. Más tarde, en el Concilio de Clermont (1095), instó a los caballeros cristianos a limitar las acciones de guerra a ciertos períodos y en contra, solamente, de los infieles. Por su parte, la *Paz de Dios*, otra iniciativa papal, se refería a la inmunidad de la que debían gozar ciertos grupos sociales, tales como los clérigos. Empero, dado que tales iniciativas iban dirigidas, no a evitar la guerra, sino a regularla, no pudieron mitigar el fanatismo religioso que acompañó a las guerras de persecución. "Ahora el soldado cristiano era el guerrero cuyas batallas en contra de los enemigos de la fe eran ordenadas y glorificadas por el papado."²¹

De manera que, un aspecto que tiene que ser considerado en la comprensión del desarrollo de la tradición de la guerra justa en la época posagustiniana, es el que tiene que ver con las distintas posturas de la Iglesia, en tanto institución encargada de marcar pautas de comportamiento moral, pero también en cuanto a sus propósitos políticos. En efecto, más allá de cómo se haya interpretado la teoría agustiniana, la Iglesia, a través de los papas y demás jerarcas eclesiásticos no siempre mantuvo una postura uniforme en cuanto al derecho y la posible justificación de la guerra. Lo que queremos hacer notar es el hecho de que en algunas épocas la Iglesia ha defendido una posición de repudio hacia toda forma de violencia, incluida la guerra, mientras que en otras, su posición ha estado más cercana al belicismo, con base en razones más políticas que filosóficas o morales.

El monje Graciano y el Decreto

Un hito importante en la trayectoria de la teoría de la guerra justa lo constituye la aportación del monje Graciano, quien alrededor del año 1140 completó una compilación del derecho canónico en un

²¹ *Ibidem*, p. 36.

texto conocido como el *Decreto de Graciano*, en el cual se encuentran diseminadas algunas de las más importantes observaciones sobre el modo en que la institución eclesiástica debía entender el derecho a la guerra. De hecho, con el *Decreto*, Graciano inauguró formalmente la ciencia canónica, que dio origen en gran medida al derecho canónico internacional. Debemos detenernos, por tanto, en algunas de las recomendaciones más relevantes sobre el derecho y la justificación de la guerra defendidas por este autor.

Como en el caso de San Agustín, el tema que ocupa en primer lugar la atención del monje es el que se refiere a la justificación de la guerra y, por ende, de la violencia física o el asesinato ejercida contra otro ser humano. Resuelta esta cuestión, Graciano se ocupa de formular su concepción de la guerra justa, los problemas de autoridad y conducta y, finalmente, del papel legítimo de la Iglesia y de los clérigos en las empresas bélicas.

El punto de partida del monje Graciano puede formularse en la pregunta acerca de si es posible conciliar el espíritu pacifista de los primeros cristianos, con la necesidad que tiene la Iglesia de ejercer la violencia contra sus enemigos. En la misma línea discursiva del obispo de Hipona, Graciano recurre a las nociones cristianas de la paciencia y el amor al prójimo para justificar el castigo a pecadores e infieles. La violencia física ejercida contra otros seres humanos se justifica cuando proviene de un “principio de benevolencia”, *i.e.*, cuando se trata de un acto que se realiza en beneficio del culpable, aunque sea en contra de su voluntad. Las guerras emprendidas a partir de este principio de misericordia, sirven para liberar al pecador del mal; es allí donde radica su justificación moral.

El principio de benevolencia es una actitud interna que marca la diferencia entre una acción violenta realizada con maldad, de una acción violenta que está inspirada en el amor al prójimo. De allí se sigue, aparentemente sin dificultad, que los cristianos no cometan pecado alguno cuando emprenden acciones militares. No hay, pues, contraposición entre el principio de amor al prójimo, eje de la religión cristiana, y las acciones bélicas. En otras palabras, el amor al prójimo no puede llegar tan lejos como para permitir la impunidad,

porque “en efecto, aquellos que castigan a los malvados no son culpables de crueldad, por el contrario, son ministros de Dios y vengadores de su ira”.²² Así, siguiendo el camino marcado por San Agustín, Graciano hizo del principio de benevolencia de la religión cristiana el núcleo de su concepción de la guerra justa.

Una vez establecido el principio y, por ende, habiéndose justificado el recurso a la guerra, Graciano hace mención de los propósitos legítimos de dicho recurso. En primer lugar, toda guerra tiene como fin la paz, por lo que sólo debe emprenderse en caso de necesidad. En contraste, las guerras motivadas por la codicia, o los deseos particulares de conquista y posesión, deben condenarse. Perfectamente consciente de los vicios y excesos que caracterizaban a los caballeros medievales, Graciano condenó y fustigó sus costumbres, oponiendo a éstas la imagen patrística del soldado cristiano, cuya regla de conducta fundamental es la misericordia. Por otro lado, reconoce que si bien es cierto que toda guerra tiene como propósito el restablecimiento de la paz, esto no basta para definir a la guerra justa.

En la segunda *quaestio* de la *Causa 23* del *Decreto* se ofrecen las definiciones o *formulae* de las guerras que, además de ser emprendidas para lograr la paz, tienen que satisfacer otras condiciones de acuerdo con los criterios cristianos de moralidad. La primera condición claramente inspirada en el *rebus repetitiis* de Cicerón se refiere a que toda guerra justa debe ser emprendida a partir de un edicto que señale el tipo de injuria a que da lugar la acción violenta, sea para recobrar los bienes arrebatados o para repeler al enemigo.

La importancia de la fusión que hace Graciano de guerra y justicia, consiste en que enfatiza la similitud entre el proceso judicial y la guerra justa. Ambos recursos a la fuerza eran medios para corregir una situación injusta: la última a través de un procedimiento ordinario; la otra como medida extraordinaria garantizada por circunstancias extremas.”²³

²² *Ibidem*, p. 55.

²³ *Ibidem*, p. 63.

En efecto, las causas para emprender una guerra justa se siguen de la consideración agustiniana, retomada por Graciano, de que una guerra se justifica cuando es emprendida para corregir alguna injusticia. Son, pues, dos los elementos en el *Decreto* a partir de los cuales se define la guerra justa: el primero se refiere a la necesidad del edicto formulado por la autoridad competente para emprender una guerra; y la segunda, al hecho de que ésta se emprende para reparar injurias. Ambos requisitos expresan las condiciones necesarias y suficientes para emprender una guerra justa. La condición que se refiere al edicto para declarar y emprender la guerra es, sin embargo, uno de los aspectos más importantes de la teoría graciana de la guerra justa. Pues es en virtud de este requisito que pueden establecerse límites en la ejecución de la justicia a través de la cual se reparan las injurias cometidas. Para Graciano, así como para la mayoría de los teólogos y teóricos de la guerra justa, una cuestión fundamental es la de poder diferenciar entre los actos vindicativos cometidos a ultranza y la violencia que se hace necesaria para reparar un mal, violencia siempre sometida a la legalidad.

Paralela a la noción de autoridad se desarrolla la de obediencia del soldado. Siguiendo una vez más la tradición agustiniana de la guerra justa, para Graciano es incuestionable el deber del soldado cristiano de obedecer a la autoridad civil y eclesiástica, aun en el caso de que las órdenes provinieran de un soberano sacrílego. La última autoridad a la que puede apelarse en una empresa de guerra es la que proviene de Dios mismo, de sus designios y deseos. Y es la autoridad eclesiástica la depositaria del mandato divino.

Así, con Graciano se refrenda el papel de la Iglesia en cuanto a la iniciativa para emprender guerras justas o legítimas en contra de sus enemigos: herejes, sismáticos e infieles. Es importante repasar la línea argumentativa que lleva al autor del *Decreto* a justificar plenamente la autoridad moral de la Iglesia para decidir una empresa de guerra. Antes que nada, es necesario demostrar que el cristiano no comete un pecado cuando impone un castigo, que puede ser a través de la violencia física, a quienes cometan algún tipo de injuria. La justificación moral de este tipo de actos estriba en la dis-

posición o actitud interna de quien la realiza. Pero, en última instancia, dichos actos están justificados por Dios porque satisfacen o cumplen sus mandatos divinos de la caridad y el amor al prójimo. Ahora bien, una acción violenta, concretamente, una empresa de guerra, tiene que ser declarada y llevada a cabo por la autoridad terrena encargada de representar y cumplir los mandatos de Dios.

Ninguna guerra emprendida a título personal puede ser justa desde un punto de vista moral. La Iglesia es, entonces, la única autoridad competente para decidir cuándo se va a la guerra.

De acuerdo con Graciano (...) la iglesia debía jugar un papel más activo, no sólo en la iniciativa para emprender las guerras, sino también en la dirección de las persecuciones de aquellos culpables de cometer el pecado de la heterodoxia, incluyendo herejes e infieles. (...) En efecto, Graciano elaboró una justificación para la persecución religiosa que más tarde fue empleada para justificar las cruzadas contra los infieles, herejes, y todos aquellos que se disputaban el ejercicio de la autoridad religiosa.²⁴

Se concluye así que emprender la guerra, en el caso de la Iglesia, es un deber moral insoslayable cuando se satisfacen plenamente las condiciones ya mencionadas de la guerra justa.

Un problema interesante conectado con el punto anterior y al que Graciano dedicó varias de las *quaestio* es el que se refiere a si la iniciativa de la Iglesia para emprender y dirigir las guerras justas implica que sus miembros, *i.e.*, sacerdotes, clérigos, obispos, etcétera, tengan el derecho a participar directamente en ellas. Quizá sea esta cuestión una de las más difíciles de interpretar en el *Decreto*. Por un lado, se justifica, como ya vimos, la participación de la Iglesia, en tanto autoridad que tiene el deber de emprender y dirigir las guerras justas. Sobre este punto, entonces, no perece haber dudas acerca de su legitimidad. No sucede lo mismo respecto del segundo

²⁴ *Ibidem*, p. 74.

punto. En algunos pasajes del famoso texto Graciano parece inclinarse a favor de la idea de que los clérigos se desempeñen como verdaderos soldados de Cristo y, por ende, justifica que puedan empuñar las armas; sin embargo, en su tratamiento de la *quaestio 8* prohíbe la participación directa de los clérigos en las acciones bélicas, enfatizando que la fuerza de los clérigos y sacerdotes no puede ser la espada sino la palabra de Cristo.²⁵

La ambigüedad del autor del *Decreto* se debe, ciertamente, a una razón bastante clara: para los teóricos de la guerra justa, entre ellos el propio Graciano, era de fundamental importancia poder establecer sin lugar a dudas la autoridad moral de la Iglesia en cuanto a las empresas de guerra, lo cual, en gran medida, podía ser interpretado como la autorización para llevar a cabo acciones de guerra, sin restricciones de ningún tipo. Esto es, al hereje o al infiel, había que combatirlo con todos los medios al alcance; "en el nombre de Dios", todo podía ser permitido, incluso el que los clérigos defendieran la fe por su propia mano. Pero, por otro lado, no escapó a Graciano la cuestión de que la autoridad moral de la Iglesia se mantiene, como una autoridad legítima, mientras guarde distancia respecto de las atrocidades que se cometen en todo tipo de guerras. Desde este punto de vista, los representantes de la iglesia, *i.e.*, los clérigos y sacerdotes, no podían comportarse como los soldados cristianos o infieles, que inmersos en el infierno de las batallas, asesinan, incendian, violan y destruyen.

Empero, más allá de las ambigüedades que pudieran hallarse en el *Decreto* de Graciano, es incuestionable el hecho de que con él se inaugura un proceso de revisión en el cual se replantean o se plantean por primera vez muchas discusiones centrales del derecho eclesiástico, entre ellas, el derecho a emprender una guerra y combatir en ella. En efecto, al maestro Graciano se le debe que el concepto de guerra justa se haya introducido en la jurisprudencia internacional.

²⁵ A pesar de las prohibiciones sobre la participación de los clérigos en la guerra, existieron órdenes militares religiosas muy importantes surgidas en el siglo XII, entre las cuales destacan: los monjes Templarios, y los Caballeros de Malta. Véase a este respecto Desmond Seward, *The Monks of War*.

Santo Tomás y la consolidación de la doctrina

Si con el *Decreto* se apuntala la discusión de la guerra justa desde el punto de vista del derecho canónico, corresponde a Santo Tomás retomar la problemática para situarla, nuevamente, en el nivel de la perspectiva teológico-filosófica. Efectivamente, en éste, como en muchos otros temas, Santo Tomás logró realizar una síntesis de pensamiento, que destaca por su solidez y fuerza argumentativa.

Dicha síntesis incluye la filosofía aristotélica y el pensamiento patrístico de la primera filosofía cristiana, concretamente, la filosofía de San Agustín. Del filósofo estagirita Santo Tomás extrae algunos conceptos centrales de la filosofía política concernientes al derecho público y privado, a partir de los cuales consigue redimensionar el problema de la justificación de la guerra. Es en *Pars Secunda Secundae* de la *Summa Teológica* en donde Santo Tomás ofrece sus comentarios más extensos en torno a este tópico, mismos que en las siguientes líneas intentaremos analizar y comentar. Tomás de Aquino inicia su reflexión a partir de la consideración del lugar que debe ocupar la guerra en la perspectiva de la salvación, meta de todo creyente. Inmersa en una tradición ya bastante consolidada, su respuesta a esta inquietud incluye los conceptos agustinianos de la disposición interna y el de autoridad legítima, conceptos extensamente discutidos por otros teólogos y filósofos anteriores a él. Además, el filósofo introduce la noción aristotélica de bien común, lo que constituye una aportación novedosa a la discusión. En efecto, con la introducción de este concepto la teoría de la guerra justa adquiere una dimensión política que viene a enriquecer el perfil religioso y moral de la doctrina. Es así como la guerra puede ser justificada, en primer lugar, en términos de las buenas intenciones de quien las emprende, esto es, en vista a reparar las injusticias y castigar los pecados; en segundo lugar, se justifica cuando es decidida por una autoridad competente y no por el deseo de venganza de un individuo particular; pero, además, una guerra es justa cuando se lleva a cabo para la obtención de un bien común.

Ahora bien, no sólo es lo novedoso del concepto de bien común el aspecto que debe ser destacado en el planteamiento tomista sobre

la guerra justa, sino la agudeza con que el ilustre santo de Aquino concilia este concepto, netamente político, con los aspectos religioso y moral de la doctrina. Es así como podría pensarse, al menos en principio, que un concepto como el de bien común apunta a metas u objetivos que están por encima de los individuos de una comunidad, objetivos generalmente asociados con las condiciones materiales, y no espirituales, de éstos: la libertad, la patria, la independencia, etcétera; todas ellas, si atendemos a lo que dice la doctrina agustiniana, metas terrenas y, por ende, no genuinas. No obstante, a pesar del sentido mundano que pudiera atribuirse al concepto de bien común, Santo Tomás elabora un argumento a través del cual queda perfectamente integrado a su visión religiosa del mundo: dado que los principes han sido instituidos por Dios para salvaguardar el bienestar de sus súbditos, se sigue, como deber fundamental, procurar el bien común. Bajo este supuesto, el soberano debe tener como meta ineludible la conservación de la paz temporal, que proporciona seguridad a los miembros de la comunidad, y esto se logra en muchas ocasiones recurriendo a la guerra. Una guerra que persigue el restablecimiento de la paz, es una guerra justa. Si bien las “conclusiones de Tomás de Aquino son más convencionales que novedosas, sin embargo su razonamiento representa una inyección sin precedente de aristotelismo a la teología de la guerra justa”.²⁶

Junto con el imperativo moral que representa el deber de defender y procurar el bien común, habría que señalar el tipo de virtudes a ser desarrolladas en la guerra justa, estas son: la fortaleza y la prudencia. Claramente, virtudes políticas en el contexto aristotélico, se convierten en virtudes militares en el tomismo. La fortaleza se requiere para lograr el objetivo acorde con el mandato divino de buscar el bien común; la prudencia, por su parte, se hace indispensable para evitar caer en los vicios que conllevan los excesos vinculados con la残酷和 la violencia. La inclusión de estas virtudes en el contexto de la guerra y la violencia indica que, si bien Santo Tomás no formuló una doctrina totalmente novedosa acerca de ellas, sí abrió una línea de reflexión concerniente a la ética de la virtud del

²⁶ *Ibidem*, p. 264.

combatiente, ya anunciada en Graciano, que adquirió una enorme importancia en siglos posteriores.

Con Santo Tomás se estableció una fórmula de la guerra justa que se mantuvo vigente en los autores que continuaron la tradición. Dicha fórmula incluye tres requisitos o condiciones a ser satisfechas por las guerras: autoridad, causa justa y correcta intención:

—El principio de autoridad se sigue del hecho de que la guerra no es un recurso al que pueda apelar un individuo a título personal. Para los conflictos de este orden existen reglas y tribunales diseñados con el propósito de saldar tales cuestiones. Sólo un príncipe o soberano tiene la autoridad suficiente para llevar a cabo una guerra, porque es en él en quien recae el deber de procurar bien común.

—El segundo requisito, el de la causa justa, encuentra su fundamento en la culpa y, por ende, en el castigo a que se hace acreedor quien comete una injusticia. De esta manera, Santo Tomás se suma a la tradición que concibe que una guerra no puede justificarse a menos que exista un antecedente de violación de los principios cristianos y civiles. Para el santo de Aquino era claro, como lo fue para San Agustín, que si bien la guerra es un mal en sí mismo, la impunidad es una injusticia aún mayor porque deja sin reparar una injusticia previamente cometida.

—El principio de correcta intención. La condición que expresa este principio consiste en la idea de que una guerra puede ser emprendida por una autoridad competente y por una causa justa, pero tiene que ser llevada a cabo con la intención de buscar el bien común y evitar males mayores. Esto es, una guerra no sólo tiene que estar justificada, tiene que ser librada justamente.

—El cuarto al principio de proporcionalidad, éste no podía ser dejado de lado por el santo de Aquino; éste se sigue de principios anteriores. Habiéndose aceptado la legitimidad de la autodefensa, esto es, la legitimidad de emprender una guerra como respuesta a una injuria recibida, y establecida la condición de la intención correcta, se sigue que el castigo no debe nunca exceder la magnitud de la falta. Esto lleva a Santo Tomás a la

elaboración de lo que se conoce como el argumento del *doble efecto*: en una acción de autodefensa puede darse un efecto no deseado, por ejemplo, la muerte de inocentes. En un caso así, habría que considerar dos cosas: la inevitabilidad del efecto y el hecho de que la intención no fuese dirigida como objetivo principal a causar ese daño sino, únicamente, el ejercer el derecho a la autodefensa.

En suma, la fórmula tomista de la guerra justa se distingue de otras tantas, expresadas por sus contemporáneos y discípulos como Raymond de Peñafort y Alexander de Hales, por su carácter conciso y comprehensivo; en efecto, en ella se expresa, de manera precisa y decantada, el pensamiento de San Agustín. A lo anterior habría que agregar, junto con F.H. Russell, que “es quizás el carácter universal y tradicional de la fórmula lo que explica su durabilidad a través de los siguientes siglos”.²⁷ Empero, Santo Tomás no sólo dedica parte de su reflexión a enunciar los principios universales de la guerra justa. En los últimos dos artículos de la *quaesti 40* de la *Summa* se ocupa de temas más concretos, relacionados con cuestiones morales de indudable vigencia en la época. Dos de estas cuestiones son las que tienen que ver con la legitimidad de las emboscadas y de las batallas en días festivos. En relación con el primer punto, Santo Tomás distingue entre distintos tipos de engaños y traiciones. Por ejemplo, aquellas que consisten en romper promesas abusando de la confianza del enemigo son, sin duda, acciones fraudulentas y, por ende, ilícitas; sin embargo, hay ocasiones en que es necesario engañar al enemigo manteniéndole en desconocimiento de las acciones y movimientos que forman parte de una estrategia militar: “De ahí que, entre las instrucciones militares, ocupa el primer lugar ocultar los planes, a efectos de impedir que lleguen al enemigo. Este tipo de ocultación pertenece a la categoría de estratagemas que es lícito practicar en guerra justa, y que

²⁷ *Ibidem*, p. 270.

no se oponen a la justicia ni a la voluntad ordenada.”²⁸ En estos casos sorprender y emboscar al enemigo no constituye una acción ilícita. Esto es, si no hay un pacto o promesa de por medio, no se comete injusticia alguna con el enemigo si éste resulta atacado sorpresivamente. En cuanto a la legitimidad de las batallas en días festivos o sagrados los argumentos de Santo Tomás corren de una manera igualmente matizada: si en principio una guerra es justa porque satisface los tres principios arriba mencionados, no se comete ningún ilícito cuando las batallas se desarrollan en días festivos. Más aún, una guerra justa debe ignorar las restricciones religiosas en cuanto a las festividades porque el bien común, principal objetivo de la guerra justa, debe colocarse por encima de cualquier otra consideración. “Por eso en defensa del bien público de los fieles, es lícito hacer guerra justa en días festivos si la necesidad lo exige.”²⁹

Aunque no hay en Santo Tomás, por lo menos de manera explícita, una doctrina desarrollada acerca de la inmunidad a los no-combatientes, es claro que el tema le preocupaba, ya que en algunos pasajes hace alusión al mismo. Ligado a la cuestión más amplia del asesinato en legítima defensa, Santo Tomás acepta que puedan cometerse asesinatos en defensa propia, si por ella se entiende una acción encaminada a defender el bien común. En cambio, le parece imperdonable que se dé muerte a un hombre justo, por las siguientes razones: se daña a quien se merece todo el amor y la caridad; se actúa en contra de la justicia; se priva a la comunidad de un bien mayor, y por último, no se muestra respeto por Dios.

También se ocupa el *Doctor Angelicus* de la discusión en torno al papel de la Iglesia y de los clérigos en las empresas bélicas, tema que, como ya se ha mencionado, ocupa un lugar central en las reflexiones del derecho canónico de la época.

Al igual que la mayoría de los teóricos, para Santo Tomás era indudable que los clérigos no debían participar directamente en las acciones de guerra. El argumento en el que se apoya para sostener dicha opinión trae a colación la división del trabajo que debe im-

²⁸ *Suma de Teología*, parte II-II, Cuestión 40, art. 3, p. 341.

²⁹ *Idem*.

perar en las sociedades cristianas: hay diferentes funciones a ser cumplidas por diferentes rangos. Los hombres de la Iglesia no pueden cumplir con las funciones propias de su condición, tales como la contemplación, la oración, y demás deberes sagrados, si al mismo tiempo se dedican a realizar otras actividades no sólo ajenas, sino contrarias a su ministerio, como son el combatir y el matar. Es interesante resaltar el aspecto central en torno al cual gira el argumento: los clérigos no pueden participar en acciones de guerra, no porque ésta sea mala o pecaminosa, sino porque va en contra de las funciones que Dios les ha conferido. Como con el matrimonio, la guerra no se acomoda a las funciones, labores y tareas de los clérigos, de los hombres de la Iglesia, que se deben conservar castos.

Una cuestión que Santo Tomás no podía dejar de considerar es la del papel de la Iglesia en tanto autoridad competente para iniciar y organizar la guerra. También Santo Tomás recurre al Antiguo Testamento en busca de una respuesta. La conclusión a la que le lleva su trabajo de interpretación de las Escrituras es que la única razón por la cual puede ser justificada una guerra es la del castigo a quien ha cometido un pecado. El castigo de la falta representa la posibilidad de evitar males mayores y de promover bienes mayores, como el de la justicia. Es así como debe entenderse la persecución israelita de tribus enemigas, pues con ello se evitó que los primeros cayeran en prácticas paganas propias de los segundos. De manera que, concluye el santo de Aquino, la Iglesia tiene todo el derecho de hacer la guerra a los impíos e infieles porque de esa manera se está en el camino de alcanzar la justicia o bien común.

Con el trabajo de Santo Tomás se llega al desarrollo pleno de la teoría de la guerra justa, que se había iniciado en los primeros siglos de la cristiandad por boca de San Agustín. Es Santo Tomás, en efecto, quien logra una mayor sistematización, desde el punto de vista filosófico-teológico, de la teoría de la guerra justa. El aspecto más significativo de su aportación consiste en la integración de los conceptos aristotélicos, de corte político, a una doctrina en la que dominaban claramente los aspectos religiosos. Con ello se sientan

las bases para que en los siglos posteriores se desarrolle la teoría de la guerra justa en la forma en que ha llegado hasta nuestros días, esto es, como una doble doctrina acerca de la justificación de la guerra: la primera parte de la doctrina se refiere a la posible justificación de la guerra en tanto recurso, o *ius ad bellum* y la segunda, a la posible justificación de los medios empleados en ella o *ius in bello*.

Francisco de Vitoria y el derecho de guerra

La breve presentación de la tradición de la guerra justa llevada a cabo en el presente capítulo, no podría estar completa sin alguna mención al pensamiento de Francisco de Vitoria (1483-1546). Maestro respetado por sus discípulos y por las generaciones posteriores de teólogos y juristas conocidos como la Escuela de Salamanca, a éste dominico hay que ubicarlo en el humanismo, propio del renacimiento español, en el cual se promueve la nueva escolástica. En cuanto al tema que nos interesa, la novedad de Vitoria radica en el hecho de ocuparse ampliamente del *derecho de la guerra* de manera especial y no como un tema relacionado con otras cuestiones de índole más general. Además:

Lejos de contentarse con algunos principios directores, parecidos a los que hemos encontrado hasta ahora, Francisco de Vitoria va a ofrecernos un examen circunstanciado de los diversos problemas de la moral y del derecho que la eventualidad de la guerra pueden suscitar en la conciencia de los gobernantes y de los gobernados.³⁰

Los textos en los cuales se recogen los argumentos de Vitoria acerca del derecho de la guerra son principalmente dos: la reelección³¹ *Primera sobre los indios* y la reelección *Segunda sobre los*

³⁰ Yves de La Brière, *op. cit.*, p. 49.

³¹ Las reelecciones eran sesiones especiales en las cuales se discutían temas de interés general frente a los alumnos.

indios o sobre el derecho de la guerra. En la segunda parte de la primera reelección, el dominico se ocupa de discutir sobre los títulos del Papa y el emperador en relación con el derecho de conquista. Veámos algunas de sus tesis principales:

- El emperador no es señor de todo el orbe;
- Si los bárbaros no quisieran reconocer dominio alguno del Papa no por ello debe hacérseles la guerra, ni ocupar sus bienes;
- Aunque les haya sido anunciada la fe a los bárbaros y no quisiieran aceptarla, no se justifica que sea lícito perseguirlos con la guerra y despojarlos de sus bienes;
- No es lícito reprimir a los bárbaros por los pecados contra la ley natural, ni castigarlos a causa de ellos.³²

Apoyándose en los argumentos de Santo Tomás y de San Agustín, Vitoria intenta arrojar luz sobre los casos en que puede reprimirse a los indios y de qué modo puede reprimírseles. En las conclusiones de la Tercera Parte de la misma reelección, afirma que si después de que los conquistadores hubieran llegado a la conclusión de que sus intentos por no obstaculizar la vida pacífica de los indios, éstos “perseverasen en su mala voluntad y pretendieran la perdición de los españoles, entonces podrían estos últimos actuar como si de pérvidos enemigos se tratara y no de inocentes; y podrían ejercitarse contra ellos todos los derechos de guerra”.³³ Y más adelante apunta: “Yo no dudo de que haya habido necesidad de acudir a la fuerza de las armas para poder permanecer allí los españoles, pero me temo que la cosa haya ido más allá de lo que la justicia y el derecho permitían.”³⁴ Es claro que el profesor salamantino aplica puntualmente los principios de correcta intención y de proporcionalidad defendidos por la tradición escolástica, sin embargo, no puede soslayarse la velada recriminación hacia los conquistadores por su trato a los infieles americanos en nombre del “derecho de conquista”.

³² Francisco de Vitoria, *Sobre los indios*, p. 85.

³³ *Ibidem*, p. 138.

³⁴ *Ibidem*, p. 143.

Aún más importante es el examen que lleva a cabo en la reelección *Segunda sobre los indios o sobre el derecho de la guerra de los españoles sobre los bárbaros*, en donde analiza uno a uno los principios de la guerra justa y las muy variadas inquietudes que de ellos se desprenden haciendo una clara distinción, quizás por primera vez, entre las dos partes de la doctrina: el derecho de la guerra o *ius ad bellum*, y los medios y conducta de guerra o *ius in bello*. Primero expone todos los puntos relativos a los principios en el *Sumario*, y después retoma sólo las cuatro “cuestiones” (*quaestio*) que le parecen centrales:

- Primera: si es lícito a los cristianos hacer la guerra.
- Segunda: quiénes tienen la autoridad de declararla y hacerla.
- Tercera: cuáles pueden y deben ser las causas de una guerra justa.
- Cuarta: qué puede hacerse en una guerra justa y hasta dónde sea lícito llegar en la guerra contra los enemigos.³⁵

En primer lugar, sostiene que es lícito a los cristianos pertenecer a la milicia y participar en la guerra, preocupación que había ocupado a los anteriores teólogos y padres de la Iglesia. Su argumentación a favor de esta tesis se apoya en distintos textos de la tradición, fundamentalmente San Agustín y Santo Tomás y también en la idea de que de acuerdo con la ley natural, la guerra es lícita y, puesto que “la ley evangélica no prohíbe nada que sea lícito en la ley natural... Luego lo que era lícito en la ley natural y en la escrita no lo será menos en la ley evangélica”.³⁶ Que los cristianos pueden hacer la guerra se prueba, además, porque el fin de la guerra es la paz y la seguridad de la república. Sería absurdo pensar que si los enemigos invaden injustamente la república, los ciudadanos no pudieran tomar las armas para defenderse. Por último, recurre Vitoria al argumento de autoridad: si tantos ilustres cristianos, tales como Constantino el Grande y Teodosio el Mayor,

³⁵ *Ibidem*, p. 160.

³⁶ *Ibidem*, p. 164.

han hecho la guerra, ello prueba que no es contraria a Dios, siempre y cuando sea por una causa justa.

Estableciéndose esta primera tesis, tiene sentido llevar a cabo la revisión de los demás principios como es el de la autoridad competente. Su respuesta a ésta cuestión es que toda república "tiene autoridad no sólo para defenderse sino también para castigar las injurias cometidas contra ella y contra sus súbditos y para exigir reparación por ellas. Esto se prueba porque, como enseña Aristóteles, la república debe bastarse a sí misma".³⁷ En el caso de repúblicas gobernadas por príncipes negligentes, no puede negarse el derecho de guerra por esta razón, ya que la necesidad es más fuerte que la indolencia del que gobierna y, por ende, la guerra es muchas veces la única salida en defensa de la república.

La siguiente Cuestión atañe al asunto central de la causa justa de guerra, a lo que responde, primero de manera negativa, que no lo son la diversidad de religión, ni la pretensión de obtener más dominio o la propia gloria del príncipe. "La única causa justa para hacer la guerra es la injuria recibida".³⁸ La guerra ofensiva, sin embargo, no puede llevarse a cabo por cualquier tipo de ofensa, sino que tiene que ser una injuria grave y una culpa que requiera de ser castigada.

Antes de pasar a los siguientes puntos, es importante reparar en el cambio que se ha operado en la doctrina de la causa justa en manos de Vitoria, al no considerar una causa justa de guerra la diversidad de religión. En efecto, para Vitoria, pensador humanista, quien no profesa la religión cristiana *no necesariamente* vive en un estado de pecado y corrupción que justifique el que se les persiga y combata. La ambigüedad característica de pensadores anteriores, incluyendo al propio San Agustín, respecto de la frontera entre guerras santas y guerras justas, parece superada en la concepción vitoriana del derecho de la guerra basado en la Ley Natural. Habría que apuntar, sin embargo, que para Vitoria también están en su derecho los conquistadores en querer propagar la religión verdadera,

³⁷ *Ibidem*, p. 169.

³⁸ *Ibidem*, p. 175.

sólo que no a cualquier precio y siempre con el consentimiento de los infieles.

Teniéndose, pues, una causa justa de guerra, se garantiza el derecho de guerra a través del cual es lícito hacer todo aquello que sea necesario para la defensa del bien público, por ende, recuperar todos los bienes perdidos y resarcirse con los bienes del enemigo como pago de los gastos de guerra y los daños causados injustamente por él. Pero además, una vez recuperado los bienes, es lícito castigar y escarmientar al enemigo. Nuevamente recurre Vitoria al derecho natural para probar esta serie de tesis contenidas en la Cuestión cuarta: "todo lo que es necesario para el gobierno y la conservación del mundo es de derecho natural; y no puede darse otra razón para probar que la república tiene autoridad por derecho natural para mandar al suplicio e imponer penas a los propios ciudadanos que le sean perniciosos".³⁹

En la misma Cuestión, se aborda algo que es quizás la aportación más original y de mayor atractivo desde el punto de vista de la filosofía del derecho. Vitoria recoge en los párrafos 21 al 33, la inquietud natural surgida de la consideración de que no basta *creer* que la causa de guerra es justa, y de hecho, apela a criterios objetivos: "Para determinar si una guerra es justa es necesario examinar con gran diligencia sus causas y escuchar también las razones de los adversarios, si quisieran discutirlas razonablemente con serenidad."⁴⁰ En las distintas proposiciones que se siguen Vitoria da cuenta de que, en la mayoría de los casos, la justicia de la guerra es algo que no se da de manera evidente ni absolutamente clara y que, por la magnitud de sus consecuencias, es necesario haber ponderado suficientemente la situación. Esto es, la guerra no debe ser un asunto sólo dependiente de la autoridad o sabiduría del príncipe; nuevamente, en el discurso de Vitoria se manifiesta el espíritu humanista que lo hace un continuador de la tradición pero también, un renovador de la misma.

³⁹ *Ibidem*, p. 179.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 181.

La cuarta y última Cuestión está dedicada a la revisión de los principios del *ius in bello*, esto es, qué es lícito hacer en la guerra justa o hasta dónde se puede llegar en ella. Aunque las conclusiones a las que llega el dominico no son del todo originales, pues siguen en gran medida las de Santo Tomás y otros teólogos, en ningún otro caso encontramos una exposición tan clara y puntual de los argumentos ofrecidos. Esto se debe, en gran medida, al hecho de que para Vitoria no se trata de un tópico abstracto, sino que siempre tiene en mente el problema concreto del derecho de conquista defendido por los españoles,⁴¹ sobre el cual se permite plantear abiertamente muchas dudas.

Su primera duda se refiere a la licitud de matar inocentes en una guerra justa. La conclusión a la que llega, es que sí lo es siempre y cuando no se haga de manera intencional o directa. En el párrafo 37 leemos lo siguiente:

En algún caso es lícito matar a inocentes, incluso a sabiendas, sin intención directa de hacerlo, por ejemplo, cuando se ataca justamente una fortaleza o una ciudad, en la que se sabe que hay muchos inocentes, y no pueden usarse máquinas de guerra ni armas arrojadizas ni puede ponerse fuego a los edificios sin que sufran tanto los inocentes como los culpables.⁴²

Claramente se apoya Vitoria en el argumento tomista del *doble efecto*, de acuerdo con el cual, la acción de matar no constituye un pecado en la medida en que resulte inevitable para alcanzar un objetivo justo, “de otro modo no podría hacerse la guerra contra los culpables, y quedaría frustrada la justicia de los que en la lucha la tuvieran de su parte”.⁴³ Argumentos similares son utilizados para probar la licitud de despojo de bienes, la cautividad y la servidumbre de los inocentes.

⁴¹ Véase M. Beuchot, *La querella de la Conquista*, una polémica del siglo XVI.

⁴² Francisco de Vitoria, *Sobre los indios*, p. 195.

⁴³ *Idem*.

Las dudas de Vitoria se extienden también en relación con el trato que debe darse a los prisioneros de guerra y los bienes obtenidos como botín de guerra; asimismo, sobre la cuestión de si es lícito deponer a los príncipes enemigos una vez obtenida la victoria. En todas estas discusiones el criterio central que determina las conclusiones de nuestro autor es el de la proporcionalidad: "En efecto, la pena debe ser proporcionada y no exceder la gravedad de la injuria. Es más –continúa Vitoria– deben aminorarse las penas y ampliarse los favores, lo cual no es sólo regla del derecho humano, sino también del derecho natural y divino."⁴⁴ De esta manera queda ligada la noción de justicia en la guerra con la de proporcionalidad como dos conceptos indisolubles, de mutua implicación. Y nace también la idea de una normatividad de la guerra, esto es, las leyes de la guerra que, en gran medida, constituyen el *corpus* del derecho internacional hasta nuestros días, del cual se considera a Vitoria, junto con Emmerich de Vattel y Hugo Grotius, su fundador.

Con Vitoria finaliza nuestra revisión de la tradición de la guerra justa que sirve de antecedente histórico y conceptual al planteamiento central del presente trabajo. Intenté exponer solamente algunos de los autores que pertenecen a esa tradición que constituye un primer estadio o momento en el largo proceso de justificación de la guerra y los principales argumentos manejados por ellos. En los párrafos subsiguientes señalaré las conclusiones a que dicha revisión da lugar.

Conclusiones

Habría que establecer, en primer lugar, que los principios de la teoría de la guerra justa se consolidaron alrededor del siglo XIII de nuestra era, ocho siglos después de que San Agustín planteara el problema por primera vez desde una perspectiva filosófica. Por lo que podría decirse que la teoría de la guerra justa es un producto netamente medieval, tanto en la preocupación que lo origina, como en las distintas respuestas a las que se arribó. En efecto, una de las

⁴⁴ *Ibidem*, p. 210.

cuestiones que resultan bastante claras es la conexión que existe entre la nueva cosmovisión cristiana del mundo y la preocupación por conciliarla con prácticas humanas que, como la guerra, atentan contra principios básicos de reconciliación y amor entre los semejantes. Sin embargo, debe reconocerse que la teoría de la guerra justa no surge como una doctrina totalmente original o novedosa, sino que toma como fundamento el desarrollo que a este respecto habían llevado a cabo pensadores latinos, entre los que destaca Cicerón. De manera que las dos fuentes principales de la teoría fueron, en principio, las Escrituras (Antiguo y Nuevo Testamento) y las leyes contenidas en los códigos romanos sobre derechos civiles. Esto es importante porque permite entender la naturaleza de la teoría: se trata de una doctrina moral, emanada de los principios del cristianismo, recubierta del formalismo legal heredado del derecho romano, más tarde desarrollado como derecho canónico. En otras palabras, la teoría de la guerra justa es el resultado de la tarea a que se abocaron teólogos y canonistas medievales. Y aun cuando la teoría es un producto más o menos homogéneo, no es difícil reconocer que, por ejemplo, la dependencia de los canonistas en el derecho romano, los lleva a concentrarse en el criterio o principio de autoridad, mientras que los teólogos centran su preocupación en el concepto abstracto de “justicia”.

Como ya se ha mencionado en líneas anteriores, la teoría de la guerra justa surge como una doctrina que postula la justificación moral para emprender la guerra con el fin de reparar injusticias o injurias cometidas. Lo que importa es, por ende, caracterizar o definir una “causa justa” de guerra. Es ésta una noción clave que merece, por tanto, un análisis más detallado.

Ciertamente, lo primero que habría que apuntar es que el término “causa” está empleado para referirse a distintos tipos de *razones* con base en las cuales se justifica el uso de la fuerza. Interpretada al modo de los latinos, una causa justa consiste en restablecer el estado de cosas *ante bellum*; es un recurso por medio del cual se protege el *statu quo* porque se recupera el equilibrio que la injusticia violentó. Por ende, “causa justa” hace referencia a hechos o circunstancias que sirven de *antecedentes*, los que en conjunto deter-

minan la situación *ante bellum*. En este primer sentido, las razones tienen un carácter objetivo en la medida en que apuntan a situaciones o hechos. Cuando en la doctrina agustiniana se hacen intervenir conceptos religiosos como el de pecado, culpa, amor al prójimo, etcétera, la noción de causa remite más bien a cuestiones que si bien no corresponden a hechos o circunstancias espaciotemporales, tienen también un carácter igualmente objetivo *en la medida en que sirven para caracterizar* al infiel, al pecador, al impío. El enemigo es quien no comparte las mismas creencias, la misma concepción del mundo. Y es esa falta de coincidencia la razón principal por el cual se le combate.

Así, bajo el concepto genérico de “causa” se engloban distintos tipos de razones, lo que introduce cierta ambigüedad en la doctrina. Uno de los puntos en donde se hace patente dicha ambigüedad es en la caracterización de las guerras justas como guerras defensivas, las que normalmente asociaríamos a situaciones en las cuales hay claramente antecedentes de agresión: ocupación del territorio, apropiación de bienes, etcétera. Sin embargo, la doctrina parece permitir el recurso de guerra en otros casos en los cuales las razones no siempre consisten en actos de esta naturaleza.

Me parece que este punto es de importancia crucial porque nos coloca frente a una especie de “indefinición” que la doctrina no logra superar: si ésta se refiere sólo a las guerras defensivas, es bastante trivial decir que toda guerra defensiva es justa; pero si también las guerras de agresión pueden ser justas, entonces, *sólo aquí* parece que estamos frente a un problema genuino, a saber, el de poder determinar bajo qué condiciones es justificable algo que, en principio, es contrario a los principios de la moral.

En cuanto a la noción de justicia en la que se apoya la doctrina, es importante hacer notar que ésta tiene claramente un sentido universal referido al orden divino que todo lo determina. Por ello “lo justo” se hace equivaler fácilmente con la idea de una acción moralmente virtuosa, mientras que aquello que no se ajusta a ésta cabe en la ambigua clasificación de “injuria” o “pecado”. Siguiendo esta misma lógica, no hay crimen o pecado cuando la guerra se

emprende con el fin de reparar una injuria: la guerra justa, por tanto, no es una empresa arbitraria, sino *necesaria* porque responde a una acción punible, no sólo desde el punto de vista legal sino, de manera muy importante, desde los principios de la moral cristiana que son universales. Está además la cuestión de que tanto el pecado como la injuria, normalmente atribuidos a los individuos, se aplican los pueblos, sin que medie algún tipo de justificación teórica.

Partiendo de un concepto universal de justicia, se hace necesario establecer otras condiciones que garanticen que el objetivo de una guerra justa pueda ser llevado a cabo. Esto es, no basta decir que una guerra justa es aquella que se emprende con el fin de reparar injusticias cometidas, tiene que poderse garantizar que la guerra justa lo sea en verdad. Con este fin se apela a los principios de correcta intención, autoridad y proporcionalidad. Es interesante reparar en que los principios ocupan dos niveles distintos: por una parte tenemos el principio “interno” o filosófico de la doctrina, a saber, de correcta intención. Y por otro lado encontramos los principios “externos” o legales, que serían el de causa justa, autoridad competente y proporcionalidad.

Caracterizamos al principio de correcta intención, como el principio “filosófico” porque, justamente, el modo de introducirlo y de apoyarlo en la teoría se hace a través de complejos argumentos teológicos que implican la interpretación de las Escrituras sobre conceptos centrales como la caridad, el amor al prójimo, el pecado, la culpa, etcétera. Pero además, y esto no puede soslayarse, corresponde a una concepción filosófica, la agustiniana, en la cual el aspecto “interno” de los sujetos se convierte en la piedra de toque de la justicia. Esto es, la justicia de una acción y, por ende, de una guerra no se determina sólo por los aspectos meramente externos. De acuerdo con éstos, todas las guerras son iguales: en todas se cometen abusos y crímenes. *Lo que, en última instancia, hace posible la justificación de una guerra es que quien participa en ella lo haga con el fin de obtener un bien y que tenga la disposición, es decir, la inclinación a actuar correctamente.* No obstante, es claro

que el único que puede garantizar que esta condición se cumpla es el sujeto mismo; estamos hablando de que el sujeto cree o está convencido de la corrección moral de su intención; es en el "fondo de su alma" que se lleva a cabo la decisión de actuar de cierta manera. Por supuesto que es Dios quien "ilumina" o guía al sujeto para que pueda discernir la dirección de su actuar pero, nuevamente, estamos colocados en el nivel del conocimiento "interno", meramente subjetivo.

Hay, pues, una parte importante del trabajo de justificación moral de la guerra que se apoya en supuestos filosóficos que no necesariamente entran en la discusión más "legalista" en la que se ubica a los demás principios como el de autoridad y proporcionalidad. En conexión con este punto, podemos decir que es Vitoria quien logra romper con la concepción internalista de la justicia de la guerra, al sostener que hay una diferencia entre *creer* que una guerra es justa, y el que realmente lo sea, quizás por ello pone mayor énfasis en los criterios intersubjetivos, como el de proporcionalidad. Efectivamente, es muy clara la preocupación de este filósofo por hacer un examen puntilloso y detallado de las variadas situaciones a las que se enfrentaron los conquistadores españoles en el Nuevo Mundo, muchas de las cuales dieron lugar a excesos y abusos por parte de éstos.

Al igual que éste, el principio de autoridad competente ocupa uno de los papeles centrales en las intrincadas discusiones medievales en torno a la justificación de la guerra, por lo cual nos detendremos a hacer algunas consideraciones pertinentes sobre el mismo. Una vez más, es San Agustín quien formula la condición de que una guerra puede considerarse justa si además de ser iniciada por una causa justa y de acuerdo con una intención correcta, es emprendida por la autoridad competente. ¿Hasta qué punto esta condición es esencial para justificar una guerra?

Son varias las razones que pueden ofrecerse para sustentar este principio: la primera sería que la guerra no es nunca un asunto individual o personal; la segunda, que la guerra no se emprende por la decisión o el capricho de cualquiera; la tercera, que alguien

tiene que responder por las acciones bélicas, *i.e.*, tiene que haber un responsable de la guerra. A cada una de estas notas corresponde una característica esencial de ésta: se trata de una actividad grupal o social, no es arbitraria y, por tanto, implica el compromiso moral de quien la emprende. Pero, además, el principio de autoridad competente fue adquiriendo relevancia conforme se hizo evidente que la interpretación del mismo podía hacer surgir contradicciones que rebasaban el mero ámbito de la reflexión filosófica. Las dificultades planteadas por el principio se reflejan de manera clara en el desarrollo de la teoría llevado a cabo por los canonistas: "Los canonistas estuvieron lejos de tener una opinión unánime en sus comentarios sobre los conflictos entre el emperador y el papa, el rey y sus súbditos, el señor y sus vasallos. La unanimidad superficial de sus formulaciones sobre la guerra justa camuflaba profundas divergencias que de haberse desarrollado hubieran resultado en posiciones abiertamente contradictorias."⁴⁵ Las tres principales posiciones que se mantuvieron a este respecto fueron las siguientes: en la primera se asume que la autoridad debía ser el emperador; la segunda se refiere a aquella autoridad que no responde a ninguna otra por encima de ella y, por último, la autoridad competente recae en el señor feudal ubicado en el nivel más alto de la jerarquía social. Las posiciones fueron variando conforme se dio la evolución de las monarquías nacionales. Empero, si bien es cierto que el surgimiento de dichas monarquías planteó de manera más evidente las dificultades en la interpretación del principio de autoridad, una constante en el desarrollo de la misma fue el hecho de que ésta podía servir tanto a los fines de la Iglesia, cuya más alta autoridad es el Papa, pero también como arma en contra de éstos, si se reconocía como la autoridad competente al emperador o al señor feudal.

En otras palabras, el principio de autoridad, a diferencia de los otros principios, siempre estuvo sujeto a las circunstancias históricas del momento y, por ende, al juego político o de poder que en

⁴⁵ F.H. Russell, *op. cit.*, p. 299.

la guerra suele ocupar un papel determinante. Recordemos que uno de los primeros puntos debatidos por Vitoria en sus reelecciones se refiere a los títulos de los soberanos y el Papa, ¡mil años después de San Agustín!

Hemos querido señalar las diferencias teóricas entre los canonistas y los teólogos que se ocuparon de la teoría de la guerra justa en la etapa de su consolidación. Se trata, sin embargo, de un desarrollo que, aunque corre en estas dos líneas paralelas, se mantuvo como un *corpus* bastante homogéneo que sirvió de base a la formulación vitoriana del derecho de guerra.

Por ejemplo, una idea central de la teoría en la que puede verse la convergencia de los puntos de vista tanto de canonistas como de teólogos y que fue robusteciéndose conforme las discusiones fueron progresando y haciéndose más complejas, es aquella según la cual una guerra justa es la que se emprende en defensa de la patria. En efecto, tanto en su formulación original –en un lenguaje con fuerte contenido religioso–, como en las diferentes doctrinas que se sumaron a la tradición del *ius belli*, y que fueron secularizándose paulatinamente, la justicia de la guerra queda asociada de manera necesaria a la causa justa que supone la defensa de aquello que es patrimonio común de los individuos. La patria o la república es no sólo el territorio, sino aquello que pertenece a todos, pero a ninguno de manera particular; es lo que se consigue en la reunión voluntaria de los hombres y que se materializa en distintas instancias: el derecho, la religión, la cultura, etcétera. A este respecto, la contribución de Santo Tomás resulta de una importancia notable. La inclusión del concepto de “bien común” tomado de la filosofía aristotélica vino a consolidar el principio de causa justa que, sin lugar a dudas fue lo que dio cohesión a la teoría. Pero también, y esto tiene una importancia central, permitió la adaptación de la teoría a los nuevos tiempos que surgieron una vez que la estructura feudal entró en un proceso de descomposición.

La adaptación a los nuevos tiempos, esto es, el paso de la época medieval al renacimiento, no estuvieron exentos de dificultades, como puede apreciarse en el trabajo de Francisco de Vitoria. Por

un lado encontramos a este autor cercano a las concepciones políticas de la guerra. Nos habla de un “derecho de guerra”, al igual que Hobbes y Maquiavelo, no obstante su concepción de justicia descansa todavía en principios de índole moral emanados de la religión. La tensión entre las razones de tipo moral y las razones de Estado, se percibe de manera muy clara cuando alude a las situaciones en las cuales existe la necesidad de usar la coerción y la fuerza, como en el caso de la Conquista, y al mismo tiempo cuestiona el alcance de las acciones llevadas a cabo conforme al derecho. Es así como en Vitoria encontramos una de las mejores formulaciones, en cuanto a precisión y aplicación, de la teoría de la guerra justa, pero quizás también es uno de los últimos defensores de la concepción “clásica” de la causa justa. En los siglos posteriores, el derecho de guerra descansa en concepciones dependientes cada vez menos de las razones morales y cada vez más de nociones políticas como la de Estado y soberanía.

Lo anterior nos lleva a considerar hasta qué punto la teoría de la guerra justa, en tanto producto natural de la Edad Media, pudo sobrevivir a los tiempos y servir como fundamento a las reflexiones posteriores que se ocuparon de justificar el recurso a la guerra. En primer lugar, hay un sentido en el cual la teoría de la guerra justa parece estar inevitablemente ligada al pensamiento medieval, de manera tal que su funcionamiento y aplicación en otros contextos se antoja poco pertinente. Este sentido apunta al hecho de que la teoría de la guerra justa representa un ejemplo paradigmático de los intentos de la Iglesia católica por conciliar el espíritu pacifista de los primeros tiempos del cristianismo, con el hecho de que el uso de la fuerza se volvió un recurso imprescindible en el proceso de consolidación de la misma. En efecto, una religión que proclama el amor y la igualdad entre los semejantes no puede, al mismo tiempo, aceptar que éstos se odien y se aniquilen entre sí. La guerra es el imperio del odio, no del amor. Pero la guerra, y es así como se intenta superar la contradicción, es un recurso que muchas veces se hace necesario para lograr fines que están por encima de las voluntades individuales o de los preceptos morales; fines políti-

cos sin los cuales la Iglesia no se hubiera constituido como la institución que es hoy en día ¿Podemos imaginar, acaso, que la conquista de almas en el continente americano hubiera sido posible sin emplear en ello la fuerza de la espada? ¿Se hubiera podido recuperar España de manos de los moros sin derramar una sola gota de sangre? Es claro que no. Por lo que a la par de las empresas militares se hizo indispensable, entonces, la elaboración de una teoría que justificara moralmente el empleo de la fuerza.

Ahora bien, aunque es cierto que muchas de las ideas de la teoría de la guerra justa fueron tomadas de la doctrina de Cicerón, *inter alia*, lo que verdaderamente nutrió y dio forma a la misma fue la palabra “revelada” de las Escrituras. Los teóricos de la guerra justa se valieron de principios y leyes exteriores sólo porque podían adaptarlos a la doctrina cristiana: las injurias del *rebus repetitis* pronto cayeron en la denominación más general de “pecados”, y los infieles instanciaron a la perfección el concepto de “enemigo”.

De manera que la teoría de la guerra justa jugó un papel fundamental en la propagación de la fe y en la instauración de la Iglesia como poder político, económico y espiritual. Pero es claro también que habiendo cumplido esa función, la teoría no podía mantenerse vigente, por lo menos de manera completa, en tiempos en los cuales se evidenció la declinación del poder eclesiástico. El surgimiento de los estados soberanos hizo necesario el empleo de mercenarios y de ejércitos regulares, lo que dio a la guerra una nueva fisonomía. El personaje central de esta nueva forma de hacer la guerra no es más el caballero, el cruzado o el santo que empuña la espada, sino el soldado que ofrece sus servicios a cambio de una paga. Aunque es necesario reconocer que los vínculos de la teoría de la guerra justa con las empresas bélicas llevadas a cabo por los papas y soberanos católicos siempre fueron problemáticos, esto es, los principios y condiciones nunca pudieron ser satisfechos plenamente por las guerras emprendidas por la Iglesia, una vez que la religión cristiana dejó de ser el paradigma en virtud del cual el ejercicio de la violencia podía ser justificado, por lo menos en la letra, la brecha entre el discurso contenido en el *ius belli* y las con-

diciones reales impuestas por los nuevos tiempos, se hizo casi infranqueable. Si bien la teoría de la guerra justa se mantuvo como una tradición a partir de la cual otros intentos por justificar la guerra se fueron montando, dicha doctrina dejó de ser una teoría viva. Es cierto que algunos elementos en ella, al secularizarse, pudieron ser retomados en discusiones posteriores, como intentaremos mostrar más adelante, pero sería ingenuo pensar que el verdadero sentido de la teoría, esto es, el anhelo de conciliación entre los preceptos del amor y la caridad, por una parte, y el necesario recurso a la violencia en pos de imponer ese credo, haya podido sobrevivir a los tiempos.

Intentaremos señalar ahora algunas de las cuestiones en donde se refleja de manera clara la dependencia de la teoría en el horizonte histórico que la hizo emerger y que contribuyeron a la declinación de la misma.

La dependencia de la teoría en el valor que se da a la culpa para legitimar moralmente el recurso a la guerra. Es en la doctrina agustiniana que el concepto de culpa adquiere la dimensión de un valor religioso y moral tan amplia como para servir de justificación al ejercicio de la violencia, esto es, con base en éste se logra justificar aquello que más prohíbe la religión del amor y el perdón. En la concepción de San Agustín, se castiga no sólo al infractor de una norma, sino al pecador, al *culpable*, en el sentido más original del término. El culpable es aquel que debe algo, el que adquiere una deuda con Dios y los hombres. Así, la violencia es el castigo justo para quien no ha seguido las leyes terrenas y divinas. Culpa y castigo son los dos elementos de la justicia: una culpa que no recibe castigo constituye un acto de injusticia, y lo mismo sucede cuando se castiga no habiendo una culpa de por medio. Pero es claro que el concepto de culpa y, por ende el de castigo, pierde su valor especial en otros marcos fuera de una concepción religiosa, como la cristiana, en donde ya no es quien Dios establece los principios y los mandatos para guiar la conducta.

La teoría no proporciona un análisis real de lo que sería una guerra injusta. En efecto, habiéndose definido la guerra justa como

aquella que repara y restaura el orden establecido por las leyes humanas y divinas, lo injusto se convierte en la imagen invertida de la justicia, no es necesario hacer un examen de los elementos de la injusticia, ésta se establece por exclusión o negación. La consecuencia más importante de esta relación conceptual es que el ámbito de lo “injusto” nunca puede ser definido o caracterizado de una manera más o menos clara. No hay la posibilidad de hacer intervenir otros elementos de juicio que no sean aquellos empleados para decidir la justicia de una causa para emprender la guerra. ¿Cuántos y cuáles de los principios tendrían que ser violados para hablar de una guerra “injusta”?

La inevitable circularidad del principio de autoridad competente. Para los teóricos de la guerra justa, especialmente los canonistas, un problema central de ésta consistió en establecer la pertinencia del principio de autoridad competente. En líneas anteriores intentamos mostrar la importancia de este principio. De manera sucinta podemos decir que la guerra, finalmente, nunca es una asunto individual o personal, sino que involucra a toda una comunidad, pueblo o nación. De aquí que sólo aquel que representa al grupo pueda abrogarse el derecho a emprenderla. Ahora bien, decidir en quién recae la competencia de la empresa bélica no fue una cuestión sencilla en un mundo, como el medieval, en el cual la autoridad eclesiástica y civil casi siempre estuvieron fundidas en un solo personaje: el soberano, el papa, o el señor feudal. Los más eminentes representantes de la tradición de la guerra justa, tales como Graciano y Santo Tomás, estuvieron de acuerdo en que la Iglesia debía considerarse la autoridad competente para emprender y llevar a cabo la guerra justa. Sin embargo, no parecen haberse percatado de la circularidad del principio que con tanto empeño defendieron: siendo la guerra justa una empresa que se justifica y se apoya en los principios de la religión cristiana y siendo la Iglesia quien tiene el derecho de emprender la guerra, ésta (la Iglesia) se constituye en autoridad moral y legal de la misma. Esto es, quien juzga y determina las acciones punibles es quien lleva a cabo la sanción o el castigo. Si bien es cierto que, tanto el monje Gracia-

no como Santo Tomás, señalaron la improcedencia de que fueran los mismos clérigos los que empuñaran las armas, lo esencial en este punto es que pasaron por alto el hecho de que la Iglesia encarnara ella misma una doble función que pone en entredicho la supuesta justicia de la guerra.

Hasta aquí hemos señalado cuáles fueron los aspectos de la teoría de la guerra justa más ligados a las necesidades, tanto internas, como externas de la Iglesia y la religión, mismas que determinaron su eventual decaimiento. Empero, sería parcial e incorrecto el concluir que la teoría de la tradición del *ius belli* no logró sobrevivir a los siglos que le dieron origen y fortaleza. La teoría de la guerra justa fue desdibujándose del panorama filosófico debido también a que la propia filosofía escolástica fue cediendo su lugar a otro tipo de problemas.

A pesar de todo, la preocupación por justificar la guerra, inaugurada por los grandes teólogos medievales, dejó una herencia más tarde retomada por juristas y filósofos de la política que, desde otras perspectivas le infundieron un nuevo aliento. Recordemos que en los siglos posteriores el “derecho de guerra” se utilizó como un concepto central en la concepción del poder soberano de las naciones independientes. Por varios siglos la tendencia dominante fue la de justificar o legitimar la guerra sin el recurso al lenguaje de la moral y la justicia. Por ello no deja de ser sorprendente que al término del tormentoso siglo XX, el siglo de las guerras a gran escala, las nociones de “causa justa” y de “guerra justa” hayan retomado nuevos bríos y una presencia real en el discurso legitimatorio de los conflictos bélicos. Varias conjeturas pueden lanzarse para intentar explicar este fenómeno, pero primero debemos dar paso a la exposición de los autores que conforman los otros momentos del proceso de justificación del recurso bélico.

CAPÍTULO II

GUERRA Y DERECHO SOBERANO

EN EL amplio panorama de la filosofía occidental, el tema de la guerra ha ocupado algunos momentos sobresalientes. Esto no es extraño dado que en todas las épocas el interés por el hombre –su naturaleza y sus prácticas– se ha mantenido más allá de los cambios de enfoques y corrientes. En efecto, “a pesar de las fronteras impuestas por los constructores de sistemas y por la inercia de la tradición, los grandes pensadores en todas las épocas se han dedicado a resolver el enigma de la naturaleza de la guerra y la paz... en un esfuerzo por definir las condiciones de un mejor futuro para la raza humana”.⁴⁶ Debe resultar claro, además, que la guerra no es un fenómeno que pueda ser examinado desde una sola perspectiva. Por el contrario, son numerosos los modos en que esta cuestión ha sido abordada de acuerdo con inquietudes acerca de su origen, sus condiciones, su posible justificación, su estrategia, sus consecuencias, su lógica interna, etcétera.

En lo tocante al problema de su justificación, ha sido éste un esfuerzo largo y lleno de dificultades. Un primer momento, como ya vimos, lo constituye la tradición de la guerra justa, antecedente obligado para todos los intentos posteriores de justificar o legitimar la guerra. Es importante tener en cuenta que aun cuando en dicha tradición se hable de un “derecho” de guerra, las razones en las cuales se apoya tal derecho tienen como referente, en última instancia, conceptos morales como el “Bien” y el “Mal” y no un conjunto de

⁴⁶ Irving L. Horowitz, *War and Peace in Contemporary Social and Philosophical Theory*, p. 1.

normas que intenten regular los conflictos bélicos más allá de la valoración moral de causas y razones. La diferencia entre ambos tipos de derechos es fundamental: en el primer caso se considera que sólo una de las partes del conflicto tiene el derecho de recurrir a la guerra, mientras que en el segundo, las partes en conflicto tienen el mismo derecho al recurso y lo que se intenta es regular y limitar sus acciones. Esta igualdad de circunstancias queda establecida en virtud del concepto de “soberanía”, inherente a las naciones o Estados, cuya versión más acabada marca el ingreso del pensamiento político a la modernidad.

Me ocuparé entonces de este segundo momento en el cual están ubicados filósofos clásicos, como Hobbes y Maquiavelo, cuya preocupación fundamental es la reflexión en torno al poder político y el Estado, en la cual el derecho de la guerra resulta insoslayable. Diferentes en más de un aspecto, ambas concepciones, comparten una perspectiva “realista” de la guerra, en la medida en que la conciben como un recurso legítimo de los entes políticos –Estados o repúblicas– cuya función primordial es la de garantizar la seguridad de la comunidad, más allá de las consideraciones morales.

Maquiavelo: una visión realista de la guerra

La obra de Maquiavelo va asociada a una imagen de realismo político extremo en donde las consideraciones morales no tienen cabida. “El maquiavelismo” es sinónimo de ausencia de escrúpulos, frío cálculo político, ambición y malicia ilimitada. Qué tan responsable es el autor de *El Príncipe* de que estos juicios se hayan convertido en lugares comunes, es algo que mucho se ha debatido. Algunos estudiosos de Maquiavelo quizás hayan contribuido a crear ese mito, otros por el contrario, han intentado deslindarlo de las acartonadas interpretaciones que casi siempre impiden una correcta aproximación a la obra de este gran pensador de lo político.⁴⁷

⁴⁷ La obra de Maquiavelo, especialmente *El Príncipe*, ha dado lugar a una extensa bibliografía, tanto a favor como en contra, que incluye a muy diversos autores desde Federico el Grande que escribió un *Anti-Maquiavelo* hasta el clásico *Le Machiavélisme* de Charles Benoist (1936).

Es importante, por tanto, partir de una consideración que se hace indispensable para no perdernos en el *maremagnum* de opiniones a las que siempre da lugar la obra del célebre florentino: sus tesis acerca de la función del príncipe, los regímenes tiránicos, la república, la guerra, etcétera, obedecen a una motivación que rebasa el ámbito de lo teórico, su pensamiento emerge de la necesidad de impulsar un cambio en el estado de cosas de una Italia renacentista que conserva todavía los viejos patrones de los señoríos feudales pero que intenta emerger a nuevas formas de organización política.

Maquiavelo y los clásicos

Maquiavelo fue, ante todo, un observador cuidadoso de su tiempo. Frente a él se sucedieron revueltas sociales, incipientes repúblicas, intrigas palaciegas, alianzas políticas, invasiones y planes de guerra para combatir al invasor. Su insistencia en temas como la ambición y la fuerza para mantenerse en el poder por cualquier medio, se explican en gran medida por la inestabilidad imperante en la época. Ciertamente, Maquiavelo no fue el primero en plantearse el problema del poder político, antes lo habían hecho Platón y Aristóteles, por mencionar autores por él conocidos. Pero las ideas de estos filósofos ofrecían un tipo de reflexión demasiado abstracta y especulativa para quien, como Maquiavelo, pugnaba por un tipo de conocimiento práctico, que coadyuvara al cambio y no tanto a la sabiduría: "siendo mi propósito escribir cosa útil para quien la entiende, me ha parecido más conveniente ir tras la verdad efectiva de la cosa que tras su apariencia. Porque muchos se han imaginado como existentes de veras a repúblicas y principados que nunca han sido vistos ni conocidos".⁴⁸ La referencia a la *República* de Platón es por demás clara y lo es también el deslinde efectuado: su trabajo consiste en hablar de lo que realmente son los hechos y no de aquello que es producto de la especulación.

⁴⁸ Maquiavelo, *El Príncipe*, cap. xv, p. 81.

Esta nueva ruta consiste en dar recomendaciones al príncipe, esto es, al fundador de una nueva república, para que logre obtener el poder y consolidar un gobierno estable y duradero. “*El Príncipe* nos enseña los medios de adquirir una permanencia personal y los *Discursos* nos enseñan cómo asegurar la consolidación de los gobiernos.”⁴⁹ Pero la verdadera novedad de Maquiavelo no consiste en la forma,⁵⁰ sino en el fondo. Estas recomendaciones no son sugerencias para ser un buen príncipe cristiano: bondadoso, justo, misericordioso con el enemigo, etcétera. El príncipe de Maquiavelo es el político astuto, inteligente y sagaz que no se deja intimidar cuando hay que aplicar la fuerza o la violencia de las armas, el que justifica el crimen, la sedición y la traición. La experiencia había probado a Maquiavelo que un príncipe tolerante y suave no podía mantenerse por mucho tiempo en el poder.⁵¹ Y tampoco el tirano cuyo único recurso es la imposición por la fuerza.

En realidad, Maquiavelo estaba convencido, al contrario de Platón, de que no existe el bien por sí mismo, *i.e.*, al margen de las circunstancias y de los agentes que en ella actúan. Uno de los argumentos empleados por él para oponerse a la idea del bien en sí mismo (llámese la belleza, la justicia, o algún otro) es que los bienes pueden traer consigo una carga de males o de resultados indeseables, por ejemplo, la paz socava el vigor de las naciones haciendo casi imposible que de ellas surjan hombres fuertes y capaces en el manejo del poder. Y también se da el caso de que las buenas consecuencias no siempre derivan de las buenas acciones: es más fácil imponer el orden y el espíritu solidario en una nación después de una guerra. Esta idea está claramente expresada en *El Príncipe*: “se encontrará que algunas cosas que parecen virtudes llevan, de ser practicadas, a la propia ruina, y otras que parecen vicios resultarán

⁴⁹ Pierre Mesnard, *El desarrollo de la filosofía política en el siglo XVI*, p. 37. Se refiere Mesnard a los *Discursos sobre Tito Livio* (1512-1519).

⁵⁰ En efecto, otros autores habían escrito recomendaciones a los príncipes: *De Regimine Principum* (1265) de Santo Tomás y Ptolomeo de Lucca; *De Regimine* (1285) de Gilles de Roma dirigido a Felipe el hermoso; *De Monarchia* (1311) de Dante; *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua.

⁵¹ Pietro Soderini, que había encabezado una república de 1502 a 1512, ejemplifica este modelo de soberano, mientras Cesar Borgia ejemplifica al príncipe tirano.

en una mejor seguridad y beneficio".⁵² Hay entonces acciones que en su momento pueden despertar el rechazo y el odio hacia el soberano, pero que a la larga se prueban como acertadas y benéficas e, incluso, evitan mayores males y sufrimientos. Por ello un soberano no debe buscar ser amado sino temido y respetado.

La violencia como medio

Al poder se llega por la voz del pueblo o por la fuerza de las armas. Ambos caminos están llenos de dificultades y riesgos. Como sea, para Maquiavelo es claro que lo importante es mantenerse en el poder empleando para ello cualquier medio, tanto los legales como los violentos, entiéndase el crimen, la traición, o el engaño. Las consideraciones morales no cuentan porque la posición del príncipe siempre es inestable, por lo que debe asegurarse de poder desarrollar los medios que le permitan enfrentar todo tipo de riesgos. Según Maquiavelo, existen dos modos de combatir: "una, con las leyes; otra, con la fuerza... pero como a menudo la primera no basta es forzoso recurrir a la segunda... lo que significa que un príncipe debe saber emplear las cualidades de ambas naturalezas y que una no puede durar mucho sin la otra".⁵³

Por consiguiente, una parte central del argumento de Maquiavelo es el reconocimiento de que la fuerza de la ley es insuficiente para vencer en la lucha por el poder. En el combate político la ley es siempre limitada y temporal y no puede prolongarse por mucho tiempo su efecto coercitivo. Esto es así porque el soberano no sólo tiene que véselas con los rivales al interior de su Estado, sino con otras naciones que intentarán también expandir su poder. Pero tampoco la fuerza puede actuar por sí sola. La lucha que implica mantener el poder descansa entonces en un equilibrio perfecto entre el empleo de la ley y el de la fuerza, una verdadera "aritmética política" en la cual los medios quedan determinados por los objetivos políticos que se persiguen.

⁵² *El Príncipe*, cap. xv, p. 83.

⁵³ *Ibidem*, p. 92.

Función y práctica de la guerra

Así, el oficio de la guerra se convierte en una de las tareas principales del soberano: "Un príncipe jamás debe dejar de ocuparse del arte militar, y durante los tiempos de paz debe ejercitarse más que en los de guerra; lo cual puede hacer de dos modos: con la acción y con el estudio."⁵⁴ El estudio es, en efecto, parte de la formación militar del nuevo príncipe, el fundador de la nueva república, por lo que Maquiavelo dedica su obra *Del arte de la guerra* (1519-1520), al análisis detallado de empresas bélicas concretas como las campañas de los antiguos romanos, o la incursión de los franceses en territorio italiano en 1494, entre otros ejemplos.⁵⁵ Todo ello con el fin de extraer un conocimiento práctico acerca del modo como deben ser dispuestos los ejércitos, la importancia de la moral en combate y, por supuesto, la disciplina. Algunas de sus aseveraciones, sin embargo, tienen la categoría de tesis generales acerca de la importancia del ejercicio militar en la vida de una nación. En el *Próemio* de dicha obra, hablando de la aparente contradicción entre la vida civil y la vida militar, Maquiavelo establece que

si nos pusiésemos a considerar las antiguas instituciones, no encontraríamos cosas más unidas, más conformes y que tanto se estimasen mutuamente como estas dos, porque todo cuanto se establece en una sociedad para el bien común de los hombres, todas las instituciones que regulan la vida en el temor de Dios y de la ley resultarían vanas si no se dispusiera mecanismos que las defendiesen.⁵⁶

Resulta claro entonces que aunque la guerra no siempre tenga que llevarse a cabo, forma parte de la vida civil y política de los

⁵⁴ *Ibidem*, p. 79.

⁵⁵ También su *Historia de Florencia* (1519-1520) da cuenta de la importancia que Maquiavelo concedía a la historia en conexión con la guerra y la política.

⁵⁶ Maquiavelo, *Del arte de la guerra*, p. 10.

pueblos pues es el mecanismo a través del cual se mantienen a salvo las instituciones. También en los *Discursos* (lib. III., cap. XVI) Maquiavelo deja claro que todas las instituciones deben ser orientadas hacia la guerra y que un Estado que teme a la guerra abre la puerta al enemigo y prepara el terreno para la discordia y la envidia que acaban por corromper a la sociedad.

Esto, sin embargo, merece una consideración más detenida: la guerra se convierte en la tarea principal del soberano porque éste debe tener como objetivo fundamental de gobierno... la paz. Bajo esta aparente paradoja se expresa una de las ideas centrales del pensamiento político de Maquiavelo: la idea de que no hay paz que pueda lograrse ni conservarse sin estar preparado para la guerra. En un texto conocido como *Palabras por decir* Maquiavelo expresa lo siguiente: "Toda ciudad, todo Estado, debe tener como enemigos a todos los que puedan esperar poder ocupar el suyo, y de los cuales no puede defenderse."⁵⁷ De modo que haría mal cualquier soberano en no considerar como enemigos a todos los que tienen la posibilidad de ocupar su lugar. Si un Estado vive en paz, el soberano debe pensar que esta paz nunca es un estado permanente y jamás debe creer que el modo de alejar la guerra es debilitando su poderío. Pero, además, los períodos de paz no deben prolongarse demasiado, porque existe el peligro de que deriven en corrupción y licencia. He aquí una idea más que interesante del pensamiento político de Maquiavelo: hay una relación directa entre el modo de dirigir la política exterior del gobierno y la situación política al interior del Estado. Un gobierno que teme a la guerra es un gobierno débil que, por tanto, auspicia la corrupción y a ésta se le combate por medios extraordinarios, esto es, con el uso de las armas. Dicho de otra manera: el soberano que teme enfrentar con las armas a los enemigos de fuera, tendrá que hacerlo en su propio territorio y contra sus iguales. Es evidente entonces el porqué de su insistencia en que el poder político se asienta en el poder militar y de la

⁵⁷ Maquiavelo, *apud.*, De Grazia, *Maquiavelo en el infierno*, p. 221.

unidad que forman en la vida de los pueblos. Son las dos caras de una misma moneda.

Sin embargo, para Maquiavelo no todas las guerras tienen razón de ser. Es cierto que en toda república hay la pasión por el engrandecimiento y esto implica la disposición a emprender la guerra cada vez que sea necesario. Pero la ambición de la república no debe confundirse con la ambición personal del príncipe. Una pasión desmedida puede llevar a una guerra inútil y de consecuencias negativas para el bien común.

El maquiavelismo: ¿doctrina sin moral?

A Maquiavelo se le atribuye la exaltación de todas las “virtudes negativas” (si se me permite tal expresión) de un gobernante. Leo Strauss, por ejemplo, afirma que “Maquiavelo fue un maestro de la maldad”,⁵⁸ y no son pocos los autores que se han hecho eco de tal opinión. Lejos de intentar defender la doctrina política de Maquiavelo, tarea que dejamos a los especialistas en el tema, debemos limitarnos a exponer algunas conclusiones sobre el modo como este autor concibe la justificación de la violencia, concretamente, en el caso de la guerra.

Hemos insistido en la necesidad de reparar en el contexto histórico del cual emergen las ideas políticas de Maquiavelo. Si bien esto puede considerarse algo trivial, en el caso del afamado florentino adquiere una relevancia especial. Como bien ha dicho Paul Mesnard,⁵⁹ a Maquiavelo le corresponde pensar lo político desde la perspectiva de un problema muy concreto de su tiempo: hay varias maneras de acceder al poder, pero sólo una de retenerlo: el equilibrio entre la ley y la fuerza lo que, ciertamente, no incluye las consideraciones morales. Retener el poder es entonces la cuestión fundamental a ser explorada a la luz de la experiencia política con-

⁵⁸Leo Strauss es autor de uno de los estudios clásicos de Maquiavelo: *Thoughts on M.* (1958).

⁵⁹Mesnard, *op. cit.*, “El maquiavelismo”, p. 60.

creta. Las máximas maquiavelianas son el resultado de una observación cuidadosa y detenida de los eventos y los personajes de una Italia que pugna por convertirse en una nación moderna. En este sentido, Maquiavelo se acerca más al científico que al filósofo. Su punto de partida es un problema perfectamente delimitado y definido, para el cual se construyen hipótesis a ser contrastadas por el príncipe. La doctrina de Maquiavelo no es una doctrina acerca del "deber ser", sino del más desnudo "es". Hay en su pensamiento un deslinde exacto entre el mundo del valor y el mundo de los hechos, esto es, de las acciones conducentes al éxito.

Una concepción tal no puede reparar en la problemática moral de un gobernante. Las acciones llevadas a cabo por él deben estar justificadas, esto es evidente, pero no por razones de tipo moral. La fuerza, la violencia, la guerra, son vistas a través de esta lente. Se trata de recursos cuya carga moral es secundaria, lo esencial es saber emplearlas: la conciencia moral queda relegada por la inteligencia que conduce a la acción. ¿De qué sirve una buena intención si ésta conduce a resultados indeseables? ¿Qué es mejor, evitar la guerra y con ello permitir la invasión, el caos, la servidumbre, o hacer la guerra y mantener el orden y la paz interna? Dado que estaba convencido de que las relaciones internacionales siempre implican las empresas béticas, consideraba utópico e ingenuo el aplicar criterios morales a las decisiones de ésta índole. "Donde la seguridad del país depende de la decisión a ser tomada, ninguna consideración acerca de la justicia o injusticia, humanidad o crueldad, ni por la gloria o la vergüenza, debe permitirse que prevalezcan."⁶⁰ Maquiavelo estaba consciente de que sus recomendaciones al príncipe marcaban una ruptura, una "nueva vía", en gran medida por el papel secundario que daba a las consideraciones morales, como resulta claro en el famoso capítulo XVII de *El Príncipe*.⁶¹ Y sin embargo, me parece que no puede decirse que éstas fueran objeto del desprecio que a menudo se le atribuye. Para Maquiavelo, como es

⁶⁰ Maquiavelo, *Discursos*, 2.7, p. 307.

⁶¹ "De la crueldad y la clemencia; y si es mejor ser amado que temido, o ser temido que amado."

bien sabido, lo importante es conseguir el fin político, los medios son irrelevantes. Pero lo que no siempre se puntuiza es que ese fin político no es cualquier fin. El fin es una república equilibrada en donde se realice el bien común, "Maquiavelo es quizás el más grande teórico de la tiranía porque es también el más grande teórico de cómo un gobierno popular puede derrotar a la tiranía."⁶² Es así como el principio de Maquiavelo puede verse como el tirano que sienta las bases para nuevas formas de gobierno.

Quizás no esté de más preguntarnos si para nuestro autor puede haber guerras justas. Si por "justas" entendemos aquello que conviene al fortalecimiento del gobernante y, por ende, del Estado, la respuesta es claramente afirmativa. Si, por el contrario, el sentido de la pregunta se da en términos morales, probablemente Maquiavelo respondiese que ninguna guerra es justa, pero la mayoría de ellas necesaria. O quizás no esté tan alejado de Platón (a quien le atribuye una filosofía especulativa, desligada de las cuestiones prácticas) cuando en ese famoso pasaje de la *República*, afirma por boca de Trasímaco que la justicia es aquella que impone el más fuerte.

Hobbes: la guerra como barbarie y como derecho soberano

Entre las posiciones clásicas sobre el origen de los conflictos se destaca, de manera especial, la sustentada por Thomas Hobbes. Como es bien sabido este filósofo inglés del siglo XVII es uno de los más conspicuos defensores de la idea de que el hombre no es la criatura inocente y pacífica que, en gran medida, la religión cristiana nos induce a creer. Al igual que otros autores de su época, interesados en el estudio del contrato político, Hobbes parte de una visión antropológica para, desde ahí, explicar el origen del Estado. Así, una de las tareas del *Leviatán* es la de reconstruir el camino que lleva a la realización política de los hombres, *i.e.*, tender el puente entre el estado natural caracterizado por el conflicto permanente,

⁶²Roger Boesche, *Theories of Tyranny*, p. 165.

hacia la colectividad civilizada, atemperada por el poder superior del Estado, tal que “ningún poder sobre la tierra puede ser comparado con él”, según reza el lema tomado del Libro de Job que acompaña la portada de la primera edición inglesa de la obra hobbesiana.

La guerra de todos contra todos

Veamos entonces los rasgos generales de esta antropología filosófica desarrollada por Hobbes, fundamento de su teoría del origen del Estado. En la parte del *Leviatán*, titulada “Del Hombre”, Hobbes parte de la idea de que

La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y de espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro pueda aspirar como él.⁶³

Hobbes sugiere que no habiendo diferencias significativas entre los hombres, ni físicas, ni intelectuales, todos nos vemos movidos por las mismas cosas y aspiraciones, es decir, todos queremos y necesitamos lo mismo. Nuestra condición de humanos, nuestra naturaleza, nos impele a reaccionar de cierta manera respecto de los objetos del mundo, más allá de diferencias de sexo, fortaleza o inteligencia. El hombre tiene una tendencia natural a satisfacer necesidades básicas como hambre e inseguridad; pero a diferencia de otros animales se forma creencias en torno a lo que necesita obtener y los medios para lograrlo. Así que, además del instinto o impulso natural, en el hombre hay pasiones y sentimientos, de los cuales es el miedo a la muerte el más poderoso de todos; es este el que se encuentra en el fondo de todas las actitudes y reacciones huma-

⁶³ Hobbes, *Leviatán*, p. 100

nas. Sólo el hombre tiene la capacidad de darse cuenta de que la muerte le puede sorprender en cualquier momento, por lo cual concentrará toda su energía e inteligencia en satisfacer sus necesidades inmediatas y en tomar providencias para un futuro siempre incierto.

He aquí el argumento que Hobbes parece defender: si los hombres actúan movidos por sus pasiones, para satisfacer aquello que su naturaleza les demanda y, además, todos los hombres están capacitados para obtener las mismas cosas, podemos concluir que los hombres viven enfrentados los unos a los otros en una competencia sin cuartel. Es claro, sin embargo, que dicha conclusión no se sigue de las premisas. Podemos pensar en una sociedad en la cual se cumplan las condiciones expresadas por Hobbes en torno a la igualdad entre los hombres y al modo como operan en ellos las pasiones y concluir, sin embargo, la tesis contraria, a saber, que los hombres viven en armonía porque cada cual obtiene lo que desea y necesita.

La hipótesis de Hobbes requiere del desarrollo de un supuesto más que le permita arribar a la conclusión del estado de permanente discordia entre los hombres. Este supuesto es que los hombres no se encuentran satisfechos con lo que obtienen porque su naturaleza racional les induce a formarse expectativas. Cualquiera puede conseguir tierra para cultivar, pero quizás alguien obtenga una mejor tierra, y en este caso, es de esperarse que otros intenten arrebatarle su bien, e incluso su vida. Los hombres, entonces no viven tranquilos y en paz los unos con los otros.

Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle.⁶⁴

⁶⁴ *Ibidem*, p. 101.

Los hombres compiten y desconfían los unos de los otros, pero también aspiran a ser reconocidos, lo que significa que unos se impondrán a otros, convirtiéndose así en enemigos.

En el estado de naturaleza cada uno puede matar a otros; todos tienen ese máximo poder. Ante esa amenaza, todos son iguales (...) Cada uno sabe que cualquiera puede matar a otros. Por lo tanto, cada uno es enemigo y competidor de otros –la célebre *bellum omnium contra omnes*.⁶⁵

De esta manera explica Carl Schmitt el sentido hobbesiano de la condición natural de los hombres. “Estado de naturaleza”, que no corresponde necesariamente a un estadio histórico concreto de la evolución de la sociedad, sino a las condiciones necesarias que explicarían el porqué los hombres se enfrentan unos a otros. Las causas principales por las cuales los hombres viven en conflicto permanente son, de acuerdo con Hobbes: “Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria.”⁶⁶ La guerra es la “voluntad de lucha” a que da lugar una situación de competencia y desconfianza que hace enemigos a los hombres y dura mientras las fuerzas y las pasiones individuales quieran imponerse las unas a las otras.

El contrato social

Ahora bien, la misma voluntad del hombre que le lleva a pelear, le lleva también a buscar las formas adecuadas para procurar la paz. El miedo y las pasiones inducen a los hombres a buscar una manera más racional de conseguir la seguridad y la tranquilidad. El aspecto racional de la naturaleza humana es fundamental en la teoría de Hobbes. Es en virtud de éste que los hombres ceden voluntariamente el derecho que tienen de gobernarse a sí mismos para establecer un contrato o pacto mediante el cual se compromete-

⁶⁵ Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, p. 73.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 102.

ten los unos con los otros: “todos los hombres convienen en que la paz es buena, y que lo son igualmente las vías y los medios para alcanzarla”.⁶⁷ El pacto involucra a todos, ninguno puede mantenerse al margen de éste. Con ello se garantiza que nadie, a título personal, se imponga sobre los demás. El derecho y el poder individual pasan a formar parte de un poder y un derecho que no es de nadie y es de todos.

“Necesidad” y “voluntad” aquí no se contraponen: la necesidad fuerza a un pacto que, dada la condición racional de los hombres, se establece voluntariamente. Es función del Estado legislar y vigilar el cumplimiento de las normas que garantizan la convivencia. El Estado se convierte, así, en el ente supremo, cuya imagen más perspicua es la de un cuerpo, monstruo o personaje mítico que integra las diferentes partes y funciones de la sociedad. Nada hay por encima del poderoso Leviatán. La guerra, que es la irracionalidad, la “animalidad” –los hombres son “lobos de los hombres”– producto de su condición natural, encuentra su límite indispensable en el orden que impone el Estado.

El derecho de guerra

Pero si con la creación del Estado se pone fin a la guerra “de todos contra todos”, esto no implica que se cancele la posibilidad de la guerra, entendida ahora como conflicto militar entre las naciones. Establecido el pacto voluntario, el Estado se instituye en la persona (o la asamblea) que representará a todos los demás y que, por esa razón, posee una serie de derechos que tendrá que ejercer. “De la institución de un Estado derivan todos los derechos y facultades de aquel o aquellos a quienes se confiere el poder soberano por el consentimiento del pueblo reunido.”⁶⁸ Estos derechos establecen el alcance del poder soberano, esto es, los ámbitos de su competencia política y, por ende, los límites a los que se ajusta el ciudadano común una vez que ha cedido su poder individual

⁶⁷ Hobbes, *op.cit.*, p. 131.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 142.

al Leviatán. Pero también, las facultades del soberano para proteger al Estado de las amenazas y agresiones del exterior. Entre ellos se encuentra, ciertamente, el derecho a la guerra: "es inherente a la soberanía el derecho de hacer guerra y paz con otras naciones y estados; es decir, de juzgar cuándo es para el bien público, y qué cantidad de fuerzas deben ser reunidas, armadas y pagadas para ese fin".⁶⁹ En este punto el término "guerra" refiere a los enfrentamientos bélicos que implican el despliegue de ejércitos y la ocurrencia de batallas históricamente determinadas. Los estados se enfrentan entre sí porque les es propio el velar por la seguridad de los ciudadanos que voluntariamente han cedido su poder a un poder superior. Cada una de estas unidades políticas se ve amenazada por otra igual o más poderosa y sólo preparándose para la guerra logran garantizar un equilibrio vital para su existencia. En el nivel de las relaciones entre los estados impera la ley del más fuerte, aquí no hay contrato, ni ley que contenga los enfrentamientos violentos, sólo la disuación ante un enemigo poderoso.

Observamos así que la guerra, la verdadera guerra, cumple una función totalmente diferente a la que cumple en el estado de naturaleza. La "guerra", como término que sintetiza la naturaleza esencialmente conflictiva del ser humano, explica el origen del orden, de la ley al interior del Estado. Por su parte, la guerra entre las naciones es la expresión de la soberanía, no de la ley. Es un estado "natural" en tanto "pre-contractual", dado que por encima de los estados no hay otro Estado que regule sus relaciones, es lo propio de las unidades políticas que han devenido en entidades soberanas. Es, por tanto, un derecho irrenunciable e insoslayable.

En Hobbes encontramos, pues, dos sentidos de la guerra, dos maneras de enfocarla. En el primer sentido, la guerra se explica por la naturaleza humana, en la segunda, por la naturaleza del Estado. Ambas son acordes con una visión realista y, hasta podríamos decir, "descarnada" del hombre y del poder político. Y coherente con este realismo, Hobbes no enjuicia ni justifica la guerra. En el caso de la guerra, como estado de barbarie, no caben las valo-

⁶⁹ *Ibidem*, p. 147.

raciones morales por la sencilla razón de que las pasiones no son ni buenas ni malas, simplemente son. En tanto impulsos naturales, son previos a cualquier clase de consideración moral. En el caso de la guerra entre estados “no hay guerra legal ni paz legal sino únicamente una condición de naturaleza pre y extra-legal de mutuas relaciones de tensión entre los Leviatanes, superada de manera insegura por pactos inestables”.⁷⁰ En efecto, siguiendo la doctrina del Estado de Hobbes, no tiene cabida preguntarnos si hay guerras justas. En cualquiera de los dos sentidos antes referidos, no encontramos los criterios para hacerlo, no porque a Hobbes no le pareciese relevante, sino por una cuestión de coherencia interna de su sistema. Si la naturaleza humana es esencialmente conflictiva, las acciones que de ella se derivan no son moralmente calificables. Hablar de vicios y virtudes y, por ende, de justicia e injusticia, sólo es posible una vez que los hombres han establecido el contrato social. Uno de los deberes del soberano es vigilar que se conserve la paz y la concordia y con este fin promoverá las leyes y las normas que todos deben acatar. En él recae la tarea de decidir sobre las controversias surgidas en el ámbito de las relaciones individuales. Parece claro, entonces, que una preocupación central de Hobbes era mostrar la inviabilidad de las guerras civiles por considerar que éstas operan como proceso involutivo hacia el estado de barbarie. En el caso de las interestatales, Hobbes no muestra el mismo espíritu moderado o conservador. Si bien es cierto que tampoco pueden ser valoradas como justas o injustas, el Estado no puede renunciar a ellas. Un soberano que rehuya el enfrentamiento bélico, sólo puede hacerlo cuando su juicio le indique que en ello hay mayor riesgo para la comunidad que beneficios a ser obtenidos. Sin embargo, la guerra al igual que la paz es un derecho, y en tanto tal, no depende de las consideraciones morales del soberano o de los súbditos si se ejerce o no. Ante una amenaza concreta, la guerra es el recurso legítimo para enfrentarla. La legitimidad no está dada por una ley a la cual se sometan los estados, sino por su propia condición de soberanía.

⁷⁰ Schmitt, *op. cit.*, p. 100.

Ahora bien, la teoría del Estado de Hobbes da lugar no sólo a una concepción de la guerra que he intentado bosquejar en este espacio, sino también, partiendo de las mismas tesis, a una concepción de la paz, fundada en el equilibrio y la disuasión.⁷¹ Recordemos que para Hobbes la guerra es un derecho soberano, pero también lo es la paz y es esta condición o estado al que debe aspirar un Estado poderoso. En efecto, se cometería una grave omisión si no consideráramos que, siendo Hobbes un filósofo que le apuesta a la condición racional de los hombres, no confiara en que es esta facultad la que lleva a los individuos y a los estados a mantener alejada la condición de barbarie original. Pero también es cierto que las condiciones de paz entre los Leviatanes, dado su ingente poder, lleva a un proceso de escalación del poderío militar conducente a la paradójica situación de que entre más se aspira a la paz, más dispuesto y preparado se está para la guerra.

Así pues, con Hobbes se consolida una perspectiva moderna de la guerra, es decir, al margen de consideraciones morales y religiosas, convirtiéndose en un claro precursor del pensamiento ilustrado, cuyo último exponente será Von Clausewitz. Se trata, en efecto, de una visión de la guerra acorde con un proceso de transformación del poder feudal, asentado en gran medida en el poder eclesiástico, hacia una nueva forma de poder político. Esta forma de pensar la guerra, si bien es cierto que es atinada en muchos aspectos, es cuestionable en lo relativo al carácter conservador y totalitario de la guerra, emanada de un Estado absolutista. Por una parte consigue arrojar luz sobre la relación, indudable, entre la guerra y el poder del Estado, pero cancela la posibilidad de preguntarnos sobre el carácter legítimo de muchos tipos de guerra que se han librado en todos los tiempos y en las cuales los aspectos relevantes no están referidos solamente a la seguridad y soberanía del Estado.

⁷¹ Para una comparación entre Hobbes y Kant véase el trabajo de Kerste, "Kant y la filosofía política de las relaciones internacionales" (inédito).

Conclusiones

El propósito de haber revisado las tesis anteriores era poder dar cuenta de los distintos elementos que surgen cuando se piensa la guerra a partir de las nociones centrales de la filosofía política, tales como el poder, la soberanía y el Estado. La tarea puede parecer infructuosa por varias razones: una de ellas es que nos topamos con que las distintas tesis presentan un cuadro muy complejo en donde es difícil encontrar los paralelos, las similitudes y el alcance de los desacuerdos. Sin embargo, en los autores que hemos examinado hay elementos suficientes para obtener más de un resultado interesante no sólo en cuanto a las tesis mismas, sino en referencia al problema de la justificación de la guerra.

Como ya habíamos apuntado, en el trabajo de Maquiavelo se refleja de manera clara el momento histórico por el que transita una Italia en desventaja frente a otras naciones europeas. Dicha desventaja se refiere a que si bien las ciudades italianas fueron las primeras en entrar de lleno al Renacimiento en el ámbito de lo artístico, no fue así en cuanto a su evolución política. En efecto,

políticamente el potencial de estos estados subregios era muy limitado. El mosaico de comunas del norte y el centro había dejado lugar a un número menor de tiranías urbanas consolidadas, que se enzarzaron en intrigas y guerras constantes para obtener el predominio sobre Italia. Pero ninguno de los cinco Estados más importantes de la península –Milán, Florencia, Roma y Nápoles– (*sic*) tenía la fuerza suficiente para superar a los otros, y ni siquiera para absorber a los numerosos principados y ciudades menores.⁷²

Esta situación modeló, en gran medida, la teoría política de Maquiavelo. Se trata, sin duda, de una teoría política que aspira a proyectar un tipo de gobierno moderno, consolidado en el poder de un soberano independiente, fuerte y hábil, pero en este proyecto,

⁷²Perry Anderson, *El Estado absolutista*, p. 161.

a diferencia del hobbesiano, no está claramente definida la función del Estado, *i.e.*, “la estructura impersonal de un orden político con estabilidad territorial”.⁷³ A falta de la noción de Estado como ente político en donde se encarna el poder, Maquiavelo opta por un “voluntarismo” soberano que descansa en dos pilares: la ley y la fuerza.

Ahora bien, para que Italia pudiera convertirse en un nación unificada y poderosa tenía que cambiar su concepción del papel de la guerra en la nueva república. Y a esto, como hemos observado, dedicó gran parte de su trabajo el secretario florentino. Si el comercio había marcado el tipo de relaciones entre las naciones, ahora era la guerra, como fuente de poder político y económico el fiel de la balanza que había de decidir las nuevas fronteras. Y al igual que en el comercio, las consideraciones de tipo moral, la justicia o la injusticia, no tienen cabida. Una nación y un soberano pueden ser justos y magnánimos sólo cuando su poder se ha consolidado y sólo cuando ello no ponga en peligro la sobrevivencia y la seguridad nacional: si la seguridad del país depende de la decisión de hacer la guerra, ninguna consideración acerca de la justicia, la残酷 o la gloria, debe prevalecer. Así, el derecho a la guerra es, claramente, un principio autosuficiente que no depende de consideraciones morales y que recae en la figura del príncipe.

Por otra parte, en Hobbes encontramos dos niveles de aproximación al problema. En efecto, este autor introduce los conceptos de pasiones y violencia primigenia a partir de una discusión en torno al origen de la formación del Estado y el derecho. Parece bastante obvio el hecho de que es Hobbes quien inaugura una tradición a la cual se suman otros autores, que encuentran en aspectos de la naturaleza humana el porqué los hombres se enfrentan unos a otros. Pero también es uno de los autores clave para comprender el concepto de guerra moderno, esto es, el que se concibe como derecho soberano, más tarde llamado “derecho nacional”.

Por lo pronto, en relación con el contenido de su primera aproximación a la guerra, tendremos que rescatar algunas ideas intere-

⁷³ *Ibidem*, p. 167.

santes. Para Hobbes la competencia, la desconfianza y el deseo de gloria son necesidades vitales imprescindibles para la sobrevivencia humana; la violencia primigenia es el estado natural del hombre y, por ende, la condición que hace posible el surgimiento de la normatividad y la legalidad, esto es, del Estado. En Hobbes el razonamiento parece correr en la siguiente dirección: hay, en principio, una tendencia a desarrollar y desplegar pasiones que tienen su origen en el miedo, muy ligado al instinto de sobrevivencia y al deseo de posesión. En este estadio, todos los hombres están en igualdad de circunstancias, por lo tanto, todos compiten contra todos. A través de un contrato o acuerdo, al cual se llega por un deseo racional, la competencia salvaje, sin reglas, la "guerra de todos contra todos", da lugar a la formación del Estado y las leyes. Para el autor del *Leviatán*, el problema a resolver es explicar cómo se origina el Estado, en términos de cuáles son los elementos que lo condicionan y, no por cierto, su origen genético o histórico. Su explicación descansa entonces en una "antropología de la violencia", misma que vale la pena comentar más extensamente.

Entre los puntos más resaltables está la poderosa imagen que Hobbes logra transmitir de una condición humana no idealizada que aun cuando no corresponda a una etapa específica de la historia humana, podemos reconocer en muchas circunstancias concretas. La imagen del hombre como "lobo del hombre" sigue estando vigente a pesar de la complejidad que han adquirido los modos de enfrentarse y competir de los hombres. Si bien es cierto que no podemos limitar las explicaciones de los conflictos con base en el miedo a la muerte, la competencia, la desconfianza y el deseo de posesión o de gloria, es evidente que estos elementos están presentes y son innegables. Forman parte de un nivel de la explicación que de otra manera no estaría completa. En todo caso, lo objetable en la concepción de Hobbes está en que el Estado emergente es concebido con la misma capacidad de dominio que la barbarie original, otorgándole así poderes absolutos.

Esto nos lleva a la siguiente consideración sobre el segundo sentido o papel que Hobbes confiere a la guerra. Si el Estado es el

producto del acuerdo que pone fin a la barbarie, y la guerra, i.e., la guerra "real" entre los estados o naciones es el recurso que garantiza su existencia, ésta no puede mantenerse al margen de esa legalidad. Es claro entonces que nuestro autor ha efectuado un *tour de force* que tiene como resultado una concepción "totalitaria" de la guerra. Esto es, lo que en el nivel de los individuos se considera indispensable suprimir para el surgimiento del orden y la ley, a nivel de los estados se vuelve un recurso no sólo legítimo, sino racional y necesario. La guerra pasa a ser la fuerza que confiere poder al Estado; en manos del éste ya no es barbarie sino derecho soberano. El "derecho de la guerra" es entonces un concepto político "duro", sobre el cual se asienta el poder del Estado el cual obra de acuerdo con la convicción que le da esa fuerza. Es en este sentido que llamo "totalitaria" a dicha concepción, misma que irá ganando terreno en los tiempos por venir y que sólo verá su decaimiento cuando la propia noción de "Estado absoluto" entre en crisis.

La concepción de la guerra como derecho soberano parece ir ligada a un fenómeno de dimensiones históricas y, en consecuencia, teóricas y filosóficas que determinan, en gran medida, su perfil. Efectivamente, en lo que toca a la dimensión histórica, es necesario llamar la atención sobre el hecho de que tanto Hobbes como Maquiavelo asisten al decaimiento de un orden social a partir del cual irán surgiendo los estados-nación, proceso de conformación que tomará varios siglos. Pero ya el florentino habla del principio como el soberano de "la nueva república", y Hobbes se recrea en la imagen de un monstruo todopoderoso, el Leviatán, vislumbrando así el enorme poder del ente político en formación. Ahora bien, el Estado moderno, realidad ingente, imposible de soslayar, necesita de la guerra como el recurso a través del cual se consolida y reafirma frente a otros poderes. "La guerra entretejió la red entre los Estados nación, y la preparación de la guerra creó las estructuras internas al interior de los Estados. Los años alrededor del 1500 fueron cruciales..."⁷⁴

⁷⁴ Charles Tilly, *Coercion, Capital and European States, AD 990-1992*, p. 76.

Pero si la Italia de Maquiavelo tenía que enfrentar el desafío de constituirse en una nación independiente y poderosa, en la Inglaterra de Hobbes ya se había dado la oportunidad de probar que en la guerra contra otras naciones, *i.e.*, en el poderío militar, descansaba, de manera importante, su capacidad de imponerse y desafiar al resto de Europa... incluyendo al Papa.⁷⁵ Fue sobre todo el poderío naval de Inglaterra lo que la consolidó como el gran imperio que fue en los siglos por venir. Pero también al interior llevó a cabo grandes transformaciones políticas que fueron el resultado de guerras civiles sumamente sangrientas. A los ojos de Hobbes, estas guerras quizás tenían el signo de la barbarie a que hizo referencia en su gran obra. No así las guerras entre naciones. No hay en el *Leviatán* algún signo de duda respecto del derecho que tienen las naciones de hacer la guerra o la paz como aquello que les confiere su soberanía. Es "inherente" a ésta el derecho de emprender una guerra o firmar la paz con las naciones enemigas. El problema de la justicia o la injusticia sólo se da al interior del estado, *i.e.*, son las leyes las que, en última instancia, operan como los criterios para decidir quién está en lo justo. Por ende, se trata de un problema entre individuos que no se decide de manera personal, sino en las instancias nacidas del orden civil. Mientras que entre las naciones no operan estos mismos criterios: se hace la guerra porque así lo requiere la seguridad del Estado y no hay sobre de éste otro poder "más grande".

Sin embargo, quedan muchas preguntas sin resolver. La concepción de la guerra como derecho soberano, o como la expresión del poder que debe acompañar a la ley (en el caso de Maquiavelo), deja fuera los conflictos bélicos en donde son otros los aspectos más relevantes. Hay guerras religiosas, de castas, de liberación, etcétera, en las cuales las causas de guerra no se encuentran conectadas de manera directa con la soberanía. No sólo el Estado tiene la prerrogativa del recurso bélico; no sólo la seguridad del Estado es

⁷⁵ No obstante, habría que reconocer que el tránsito de la Inglaterra feudal a una nación moderna fue mucho menos difícil que el de otras naciones, en gran medida, debido a su propia configuración político-social, muy distinta a la de Italia. Véase Perry Anderson, *op. cit.*, p. 110.

una causa de guerra. Tanto Hobbes como Maquiávelo colocan a la guerra del lado de quien tiene el poder y está obligado a ejercerlo; sin embargo, la guerra también puede ser el producto del vacío de poder o de la no aceptación de un poder excesivo. Estamos ante concepciones de la guerra que si bien aciertan en su idea general –es difícil negar que la guerra es inherente a la estructura misma del Estado–, sin embargo, mantienen un postura “totalitaria” y conservadora de la guerra que puede ser muy cuestionable.

Se hace necesario cambiar a una perspectiva que enfoque a la guerra como un fenómeno más amplio, en el cual se expresan las contradicciones sociales, que dé cabida a la gran variedad de conflictos que adquieren esa forma particular de dirimirlos. Ahora bien, cuando hablamos de *lo social*, nos referimos a aquello que sirve tanto de vínculo, como de ruptura en un grupo y que no se da sin él. Por ende, habrá que recurrir a conceptos tales como el de intereses y objetivos políticos que le confieren a la guerra una función y una cierta racionalidad, no necesariamente derivadas del derecho soberano e, incluso, contrapuestas a éste.

CAPÍTULO III

RACIONALIDAD INTERNA Y EXTERNA DE LA GUERRA

AS CONCEPCIONES de la guerra que se examinan en el presente capítulo ofrecen elementos de análisis que ayudan a resolver algunas de las inquietudes planteadas en el capítulo precedente. Además, me parece que son complementarias en más de un sentido, no es casual que los principales exponentes del marxismo hayan refrendado varias de las ideas centrales del pensamiento de Clausewitz. En efecto, aunque el autor de *De la guerra*, no es el primero en vincular la guerra con la política, su trabajo representa un paso adelante en la medida en que intenta descubrir cuál es la lógica de esta relación. Dicha lógica supone una visión dinámica y dialéctica de la guerra, de acuerdo con la cual ésta se emprende y se desarrolla acorde con el tipo y el juego de intereses políticos. Algo en lo que Marx, Engels y Lenin no pueden dejar de coincidir. La guerra es entonces un fenómeno sujeto a una cierta racionalidad que se despliega al interior del fenómeno mismo (Clausewitz) y también de manera externa en el propio discurrir de la historia (Marx-Engels). Nos ocuparemos de ambas en ese orden.

Clausewitz: la lógica de la guerra

Clausewitz es considerado con justicia uno de los grandes teóricos de la guerra. Su conocida obra, *De la Guerra*, constituye uno de los libros clásicos sobre el tema aun cuando perdura el debate en torno a su carácter estrictamente filosófico. Para algunos estudiosos el trabajo de Clausewitz tiene valor en tanto conjunto de

definiciones y recomendaciones sobre estrategia militar; mientras que para otros la obra satisface los requisitos de un trabajo filosófico, esto es, de fundamentación teórica.⁷⁶ Al margen de tales discusiones es innegable que el pensamiento de Clausewitz en *De la Guerra* tuvo una enorme influencia, tanto en estrategas militares que quisieron ver en las observaciones del autor pautas para ser desarrolladas en el campo de batalla, como en el pensamiento de teóricos de la sociedad, entre los cuales destacan de manera especial las figura de Engels y Lenin. Empero, la mayor contribución de Clausewitz a la filosofía, de acuerdo con Gallie es "el haber colocado el estudio de la guerra entre las cuestiones filosóficas".⁷⁷

Guerra absoluta y guerra real

Es posible trazar una línea de continuidad entre el pensamiento de Maquiavelo y el de Clausewitz. Las semejanzas más que encontrarse en puntos concretos del pensamiento desarrollado por uno y otro, se ponen de manifiesto en la conexión que ambos hacen entre la práctica de la guerra y la política. En efecto, Clausewitz forma parte también de la que puede ser llamada una tradición realista de la guerra; desde un principio, la percibe como una actividad cuya característica fundamental es el despliegue de fuerza y poder. Ciertamente su experiencia como militar hace que incorpore a su reflexión una dimensión teórico-pragmática que se pone de manifiesto a lo largo de las definiciones y observaciones de su obra, de las cuales tomaremos las más relevantes para hacer una breve exposición.

El objetivo de *De la guerra* es el de desentrañar la esencia de la guerra y, al mismo tiempo, dar cuenta de la guerra real, concreta e histórica, *i.e.*, la que se define en el campo de batalla. Este doble objetivo determina el estilo y el método con los cuales Clausewitz se aboca al problema. Llevado por un afán de sistematicidad, pro-

⁷⁶Aunque también existen trabajos filosóficos sobre la estrategia militar que incluyen a C., por ejemplo el excelente volumen compilado por Peter Paret, *Makers of Modern Strategy*, Princeton Univ. Press, 1986.

⁷⁷W.B. Gallie, *Philosophers of Peace and War*, p. 42.

cede “de lo simple a lo complejo”,⁷⁸ de manera que teniendo las partes definidas y estudiadas, se vuelva al conjunto, a la idea general. La obra está dividida en ocho libros y 128 capítulos en los cuales se tratan muy diversas cuestiones:

temas principales y menores se introducen, se desarrollan, se comparan y se combinan. Los argumentos se repiten y se prueban en diferentes contextos; dos o más tesis son puestas a interactuar; alguna idea es definida con imparcialidad y extrema claridad para más adelante ser retomada para darle una nueva dimensión al ser combinada con otras proposiciones y observaciones.⁷⁹

El primer libro, “Sobre la naturaleza de la guerra”, contiene las ideas centrales de la concepción clausewitziana de la guerra que más tarde serán desarrolladas y ampliadas: la definición y tendencia de la guerra, la diferencia entre guerra absoluta y guerra real, propósitos y medios de la guerra; asimismo, discute los tópicos referentes a la fricción y el genio.

En el segundo párrafo de la obra leemos:

La guerra no es otra cosa que un duelo en una escala más amplia... podríamos representárnosla bajo la forma de dos luchadores, cada uno de los luchadores trata de imponer al otro su voluntad por medio de la fuerza física; su propósito inmediato es derribar al adversario y privarlo de toda resistencia.⁸⁰

Ciertamente es ésta una imagen adecuada a los propósitos de su autor, es decir, nos proporciona una definición sencilla pero exacta en la cual podemos reconocer los aspectos esenciales de la guerra. Partiendo de esta definición podemos inferir que la guerra es un acto de violencia, es la confrontación de dos voluntades

⁷⁸ Karl von Clausewitz, *De la guerra*, p. 7.

⁷⁹ Peter Paret, *Clausewitz and the State*, p. 365.

⁸⁰ *Idem*.

cada una de las cuales intenta someter a la otra por medio de la fuerza.

Pero esta imagen que opera como una definición simple del concepto, encierra también toda la complejidad del planteamiento de Clausewitz. Con ella busca atrapar la naturaleza esencial de la guerra, esto es, la definición apunta al concepto de guerra “absoluta”, eso que hace de la guerra una práctica distinta de otras en donde también se enfrentan las voluntades, *v.gr.*, el deporte, el comercio, las relaciones amorosas. La guerra es esencialmente combate, si bien éste puede variar en la forma de llevarlo a cabo, y no cede hasta que el rival haya sido vencido o nulificado: todas las acciones de la guerra están encaminadas a la victoria, o si se quiere, a la derrota del enemigo. Aun los periodos de tregua o de suspensión temporal de las hostilidades cumplen con el objetivo de derrotar al contrincante. La idea de desarrollo de fuerza hasta el límite (la anulación del otro) señala el aspecto dialéctico de la guerra que Clausewitz logró capturar, de acuerdo con el análisis de Raymond Aron,⁸¹ en la forma de parejas de conceptos antitéticos: moral-físico, medio-fin y defensa ataque. Veamos cada una de ellas.

Fuerza física y fuerza moral

La oposición moral-físico se refiere al enfrentamiento de las dos voluntades a que ya hemos hecho alusión en líneas anteriores. Debemos agregar que en esta pareja de conceptos se pone de relieve la idea de que las fuerzas que chocan no son fuerzas meramente mecánicas, sino fuerzas llevadas por la emoción y la pasión. Para Clausewitz era fundamental el aspecto psicológico y moral con que los ejércitos combaten:

cuán lejos estaríamos de la verdad si atribuyéramos la guerra entre pueblos civilizados a actos puramente racionales de sus gobiernos, y si la concibiéramos como libre siempre de todo

⁸¹ *Pensar la guerra*, Clausewitz, es uno de los estudios más completos sobre la vida y la obra de Clausewitz.

apasionamiento, de modo que en conclusión no habría de ser necesaria la existencia física de los ejércitos, sino que bastarían las relaciones teóricas entre ellos o que habría de ser una especie de álgebra de la acción.⁸²

No está de más recordar que Clausewitz se había enfrentado al ejército napoleónico y aunque muchas de las acciones realizadas por sus soldados le parecían despreciables, descubrió en éste un fervor revolucionario del cual carecía el disciplinado ejército prusiano; fervor que en gran medida había actuado como la mejor arma del gran corso.

En efecto, la “fuerza moral” es un elemento imprescindible en la concepción clausewitiana de la guerra. Al introducirlo, nuestro autor confiere a su teoría el aspecto esencialmente humano de la guerra. A la violencia pura se añade la voluntad del combatiente, aquello que le impulsa a pelear y a resistir, a medir los golpes y devolverlos en el lugar preciso. Este aspecto netamente moral y psicológico permite explicarnos el porqué no podemos dar de antemano la victoria al contendiente más fuerte desde un punto de vista físico. La historia está plagada de ejemplos que ilustran esta idea clausewitiana; sin duda el ejemplo más cercano a nosotros es, la guerra desigual que hicieron los norteamericanos al pueblo vietnamita, en la cual estos últimos fueron los vencedores.

La guerra como modalidad de la política

En cuanto a la pareja medios-fines, ésta introduce el aspecto de racionalidad o sentido del combate: si el objetivo de la guerra es la derrota del adversario, los medios que se emplean están determinados por los fines u objetivos intermedios que llevan a la victoria. Pero los medios también están determinados por la resistencia que impone el enemigo, esto es, la consideración de lo que Clausewitz llama acciones recíprocas y que pueden verse como la rela-

⁸² Clausewitz, *op. cit.*, p. 9.

ción de equilibrio entre ambos contrincantes. "Si queremos derrotar a nuestro adversario debemos regular nuestro esfuerzo de acuerdo con su poder de resistencia manifiesta como producto de dos factores: la magnitud de los medios a su disposición y la fuerza de su voluntad."⁸³ Los elementos que se agregan al contenido de la primera definición de guerra absoluta son, entonces, los medios con que cuenta el adversario y la capacidad de resistencia que es factible esperar.

Vale la pena detenernos un momento sobre este último punto en donde podemos apreciar el alcance filosófico del trabajo de Clausewitz. Si bien la indagación sobre la esencia o naturaleza de la guerra implica una definición en sentido absoluto, muy pronto se da cuenta el autor de que la guerra así entendida lleva a "un desarrollo hacia los extremos" que no es otra cosa que el movimiento hacia la violencia pura, o bien, hacia el aniquilamiento. Pero aunque correcta, dicha definición no debe tomarse como una simple ecuación lógica que no corresponde a la situación engendrada por el conflicto real, en el cual se enfrentan dos voluntades reales, cada una de ellas buscando derrotar a la otra y valiéndose, para ello, de medios específicos. La consideración de la acción recíproca obliga a completar la idea de la guerra en sentido absoluto: la guerra no es un conflicto entre dos elementos cualesquiera sino, ante todo, un hecho humano, una forma de relación social que, como tal, requiere de la consideración de los elementos que la constituyen como un fenómeno concreto, real e histórico.

La racionalidad de la guerra expresada en la pareja medios-fines sólo es comprendida en su dimensión real cuando se asocia a la política: "La guerra de una comunidad... surge siempre de una circunstancia política, y se pone de manifiesto por un motivo político. Por lo tanto es un acto político."⁸⁴ Un acto político "por otros medios", de manera que la racionalidad final de la guerra termina por subordinar ésta a la actividad política: la guerra no tiene en sí

⁸³ *Ibidem*, p. 11.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 23.

misma objetivos, ni reglas, ni leyes, su meta es un objetivo político que se alcanza mediante acciones militares.

Con la subordinación de la guerra a la política se establece el principio de equilibrio entre el objetivo político y el objetivo militar: un gran objetivo político implicará grandes objetivos militares, y si el objetivo político disminuye, también disminuirán los objetivos militares, lo que explica la variedad de tipos de guerra, *i.e.*, "explica la razón por la cual... puede haber guerras de todos los grados de importancia e intensidad, desde la guerra de exterminio al mero estado de vigilancia armada."⁸⁵ Cada objetivo político define el objetivo militar, por tanto, los medios y los alcances de la guerra se ajustan a la política. Clausewitz está pensando tanto en la política real de los estados, como en la política en su carácter absoluto. De cualquier modo, el punto central de la concepción clausewitziana de la guerra es la incorporación al concepto de la guerra de lo que podríamos llamar el mundo de los intereses expresados en objetivos de tipo económico y político, con sus rupturas, equilibrios y desniveles.

Clausewitz resolvió de golpe, simultáneamente, los dos problemas planteados por su experiencia histórica y su inquietud filosófica, ¿cómo subsumir bajo el mismo concepto unos fenómenos tan diferentes como las guerras de las ciudades antiguas, las de los condottieri, las de los Gabinetes, las de la Revolución y las del Imperio?... Clausewitz encuentra la unidad no ya en el desencadenamiento extremo de la violencia, sino en una consideración superior: la guerra sale de la política, la política determina su intensidad, crea el motivo, dibuja las líneas importantes, fija los fines y, de paso, los objetivos militares.⁸⁶

No es de extrañar entonces que la famosa fórmula de Clausewitz haya convencido a propios y extraños, y que hoy se conserve como una de las definiciones más atinadas sobre la esencia de la guerra.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 16.

⁸⁶ Aron, *op. cit.*, p. 163.

¿Quién determina la guerra?

La tercera pareja de conceptos, defensa-ataque, se sitúa en un nivel distinto al de las dos parejas anteriores, esto es, viene después de que Clausewitz ha desentrañado cuál es la naturaleza de la guerra. Entre ambos conceptos se establece una dialéctica compleja, a cuya explicación dedica Clausewitz los libros VI y VII de su obra. Un primer acercamiento al concepto de defensa, nos llevaría a considerarla como la acción de “espera”, porque lo que se quiere es detener el golpe: “Este es el signo que hace de cualquier acto un acto defensivo, y sólo mediante este signo la defensa puede distinguirse en la guerra del ataque.”⁸⁷ Más adelante, sin embargo, Clausewitz añadirá otras definiciones al concepto de defensa: repeler y conservar. En el acto de repeler, la defensa deviene en ataque, pero sigue siendo parte de la estrategia defensiva. En efecto, en el campo de batalla ambos conceptos no logran diferenciarse, ambos ejércitos defienden y atacan, esto es, ambos luchan. El único elemento que puede hacer la diferencia es el papel que cada contrincante, cada ejército, juega en la guerra. Pero, ¿quién define la guerra: el atacante o el que se defiende? Para Clausewitz, es el defensor quien tiene prioridad sobre el que ataca: es éste el que conduce la guerra. Esta deducción, que parece contraria al sentido común, se apoya en la idea de Clausewitz de que el objetivo del agresor no es la guerra, sino la ocupación y la conquista; mientras que es el agredido el que se ve forzado a hacer la guerra:

La guerra se impone al defensor más que al conquistador, porque la irrupción de éste último provoca la defensa y, de paso, la guerra. Al conquistador le gusta siempre la paz (como lo pretendió constantemente Bonaparte), con mucho gusto entraría tranquilamente en nuestro Estado; para que no lo consiga, debemos querer la guerra y también prepararla.⁸⁸

⁸⁷ Clausewitz, *op. cit.*, Libro VI, p. 7.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 26.

Es así como, paradójicamente, es el contrincante más débil, el que está en mayor desventaja, quien tiene más posibilidades de planear correctamente sus estrategias, pues es éste el que está verdaderamente involucrado en la guerra, el que tiene mayor interés en obtener la victoria.

A las tres parejas de conceptos antes examinados habría que añadir la caracterización de la famosa "tríada": violencia original, libertad (voluntad) del alma y racionalidad política. En todas las guerras están presentes estos tres elementos. Empero, no en todas las guerras encontramos las mismas "dosis" o cantidades de éstos. Sólo la guerra perfecta podría combinar de manera exacta: violencia, voluntad y racionalidad política. En cuanto a las guerras concretas, las que ocurren en un espacio y un tiempo, éstas pueden ser calificadas según se aproximen a ese ideal. Es obvio entonces que para Clausewitz las guerras no pueden ser juzgadas de acuerdo con patrones morales. Al igual que Maquiavelo, para el militar prusiano la guerra es una actividad muy parecida al arte, en tanto producto de las capacidades físicas y espirituales del ser humano. En esa medida, nos atrae, nos perturba y también nos disgusta, pero nada podemos hacer para cambiar su trágica realidad.

Marx y Engels: La guerra como factor de cambio histórico

Prima facie, no se requiere ofrecer demasiadas razones para que quede justificada la referencia al pensamiento de Marx y Engels en un tema como el que nos ocupa. En efecto, una de las tesis materiales más completas y sólidas respecto de la guerra es la que surge de una reconstrucción a partir de los trabajos de los fundadores del marxismo. Hablamos de reconstrucción porque en realidad no hay en los escritos de Marx y Engels un texto específico sobre el problema de la guerra, sino un complejo material de análisis económicos, políticos e históricos de los que se pueden entresacar interesantes ideas sobre el desarrollo histórico de la guerra, tema de importancia central para la teoría marxista, como espero mostrar más adelante.

En realidad, como bien ha anotado Gallie en su obra *Philosophers of Peace and War*, el marxismo es “una amalgama única de teorías filosóficas, sociológicas y políticas inspiradas en una visión humanista de liberación de las viejas opresiones por medios revolucionarios”.⁸⁹ Efectivamente, la teoría marxista brindó una nueva interpretación de la historia a partir de un original análisis que buscaba, entre otras cosas, ofrecer las bases para realizar los ideales nunca antes cumplidos de una sociedad más justa: el marxismo transitó de un mero manifiesto de ideas políticas, a una compleja teoría acerca de la sociedad que cambió por completo el perfil político de Europa y del mundo.

La concepción materialista de la guerra

En este largo proceso de maduración, una de las claves para comprender el trabajo realizado por Marx es el carácter revolucionario de su obra. Consistente no sólo en el fecundo viraje teórico que representó frente a otras teorías de la historia y la sociedad: para Marx y Engels el cambio social implicaba la subversión violenta del orden establecido. ¿Qué parte juega en la teoría marxista la guerra como empresa revolucionaria?

Un punto de partida para nuestro análisis lo encontramos en el concepto mismo del llamado “materialismo histórico”. Contrariamente a las filosofías idealistas anteriores, para Marx lo histórico se explica a partir del proceso de surgimiento, crecimiento y declinamiento de las fuerzas productivas de una sociedad; la historia tiene un carácter material en donde las relaciones económicas operan como el motor de cambio. En un conocido pasaje de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, Marx señala cuáles son los aspectos significativos en el entramado de las relaciones sociales:

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su

⁸⁹ W.B. Gallie, *op. cit.*, p. 67.

voluntad... La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio (*Uberbau*) jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de los medios materiales determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general.⁹⁰

Es así como en la base al concepto de materialismo histórico se pueden adelantar algunas ideas respecto del papel que juega la guerra.

Lo primero que habremos de decir es que Marx localiza las causas de la guerra en las condiciones materiales específicas. Empero, su análisis va mucho más allá en la medida en que con frecuencia somete sus ideas a contraste con eventos en donde se localizan períodos de cambio y ruptura, como bien lo muestran sus trabajos históricos sobre distintos hechos de guerra.⁹¹ Con ello consigue refinar y matizar su concepción realista acerca de la guerra, *i.e.*, distingue entre las causas fundamentales de la guerra y las diversas causas de algún tipo especial de conflictos. Observa, por ejemplo, que las causas que originan las guerras civiles no necesariamente son las mismas que dan lugar a las guerras entre naciones. Pueden tener referencias económicas semejantes, pero éstas impactan de manera distinta en el complejo de las relaciones sociales. Un historiador tan agudo como Marx no podía pasar por alto el hecho de que la guerra es un fenómeno sumamente complejo que posee su propia dinámica; después de todo, las guerras no han sido siempre iguales ni han servido para alcanzar los mismos fines.

De acuerdo con Marx entonces el análisis de los conflictos obliga al examen cuidadoso y detallado de las circunstancias materiales

⁹⁰ Marx, prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política.*, p. 5.

⁹¹ Prefacio a la *guerra campesina en Alemania* y *La guerra civil en Francia* son sólo algunos de esos trabajos. En el prólogo de Engels a la segunda de estas obras leemos lo siguiente: "son destacados ejemplos de las dotes extraordinarias del autor... para ver claramente el carácter, el alcance y las consecuencias necesarias de grandes acontecimientos históricos en un momento en que éstos se desarrollan todavía ante nuestros ojos o acaban apenas de producirse".

que les dieron origen. En algunos pasajes de los *Grundrisse* referentes al origen de las antiguas Ciudades-Estado, *vr. gr.*, Roma, fundada por pueblos pastores, escribe: "El único límite que puede encontrar la entidad comunitaria en su comportamiento con las condiciones naturales de la producción –la tierra– como con condiciones *suyas*, es otra *entidad comunitaria* que ya las reclame con su cuerpo inorgánico. Por eso es la *guerra* uno de los trabajos más originarios de todas estas entidades comunitarias naturales, tanto para la afirmación de la propiedad como para la nueva adquisición de ésta."⁹² Y más adelante hace notar cómo el éxito militar de las primeras sociedades esclavistas funcionó como un factor que era necesario para asegurar la vida tanto individual como colectiva de las ciudades; de acuerdo con Marx, la guerra en las antiguas Ciudades-Estado era la gran tarea común; sin embargo, aunque los sistemas esclavistas basados en el éxito militar se repitieron en las sociedades romanas y en la Edad Media, no puede decirse que en ellos la guerra cumplió los mismos propósitos ni representó los mismos valores e ideales, y mucho menos puede aplicarse el mismo modelo a las guerras europeas o americanas de los siglos posteriores. La caída del Imperio Romano se debió al colapso de una economía agrícola esclavista y a la incipiente maduración de una economía feudal de la Europa del norte. Por su parte, la guerra civil en Estados Unidos puede atribuirse a la incapacidad de compaginar una economía basada en la explotación del esclavo con la productividad demandada por los estados norteños. Ambos casos tienen similitudes importantes, sin embargo, los resultados no podrían ser más distintos: en el primero el imperio declina, mientras que en segundo se sientan las bases para el surgimiento de un nuevo imperio.⁹³

Para Marx fue cada vez más claro que aunque la guerra estaba condicionada por los factores económicos de la sociedad, de todas formas mantiene una autonomía relativa que se pone de manifiesto

⁹² K. Marx y E. Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas*, p. 69.

⁹³ El ejemplo está tomado de Horowitz, *War and Peace...*, p. 11, la interpretación del mismo es únicamente mía.

to en el análisis concreto e histórico de cada uno de los conflictos humanos. Esto llevó, tanto a Marx como a Engels, a revalorar el papel de la guerra entre las naciones como detonador de los procesos revolucionarios al interior, sobre todo para el caso que más les interesaba: la revolución proletaria por medio de la cual producida por el colapso del sistema capitalista. Dado el carácter dialéctico, no lineal de la historia, cuyo motor para el cambio está dado por las contradicciones que se generan al interior de una formación social, la guerra representa un tipo de fenómeno de especial importancia, por ser la más violenta expresión de las contradicciones sociales, y un factor de cambio en las condiciones materiales. Una guerra generalmente sirve para exacerbar las contradicciones sociales que se viven al interior de una sociedad, aunque no se genere al interior de la misma: es el caso de la influencia de la Primera Guerra Mundial en el estallamiento de la Revolución Rusa. De tal forma que un conflicto bélico puede hacer que se reúnan las condiciones indispensables para que pueda darse la revolución.

La guerra y la empresa revolucionaria

Guerra y revolución son en el pensamiento de Marx y Engels dos conceptos con más de una vinculación interesante. Efectivamente, son muchas las referencias explícitas y las alusiones que hacen Marx y Engels al concepto de *revolución* en textos cuya finalidad principal era la propaganda política. ¿Hasta dónde tomar en estos textos la fuerza retórica al margen del análisis objetivo? Esto es algo en lo que no vamos a detenernos. Aunque, ciertamente, un estudio en este sentido podría servir para arrojar luz sobre el papel de la violencia en la teoría marxista. No obstante, podemos tomar como hipótesis razonable la idea de que el lenguaje revolucionario empleado en ciertos textos “políticos” pretende tener un sentido literal, acorde con su concepción acerca de las fuerzas que mueven la historia.

Si la historia de la humanidad, según el *dictum* marxista, es la historia de la lucha de clases, el propio proceso histórico lleva a una ineludible agudización de los conflictos, que ha de desembocar en una gran revolución proletaria. Dicen Marx y Engels, en el *Manifiesto del Partido Comunista*, lo siguiente:

Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime, al mismo tiempo que estas relaciones de producción, las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general, y, por tanto, su propia dominación como clase.⁹⁴

Y más adelante sostienen: "Los comunistas consideran indigno ocultar sus ideas y propósitos. Proclaman abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente."⁹⁵ destacando en cada momento el carácter ineludiblemente violento de la lucha social.

Sin embargo, no hay que olvidar que el *Manifiesto de partido comunista* fue un programa político que pretendía responder a la coyuntura específica de las revoluciones románticas de 1848, pues en otros textos de Marx, por ejemplo, el ya citado prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, el concepto de revolución está asociado con la *transición* de un modo de producción a otro, oígamos al filósofo:

En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o –lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo– con las relaciones de producción dentro de las cuales se habían estado moviendo

⁹⁴ Marx y Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, p. 67.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 84.

hasta ese momento. Estas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social.⁹⁶

Es posible, por tanto, que la guerra pueda facilitar el camino a la revolución si ésta contribuye a la agudización de las contradicciones entre las fuerzas materiales de producción y los modos de producción imperantes; pero puede también tener efectos negativos o no deseados respecto de los objetivos que se propone la acción revolucionaria. No es extraño entonces que se volviera importante la preocupación de ambos autores por lo que podría llamarse una sociología militar de los gobiernos y los pueblos, porque había que determinar la disposición de las naciones hacia la guerra. En este sentido, Engels, quien había leído a Clausewitz, se sentía atraído por varias de sus principales tesis porque parecían acomodarse muy bien a la idea de que la guerra puede ser utilizada para la consecución de fines políticos. El autor del *Anti During*, obra en la cual dedicó tres capítulos a "La teoría de la violencia y el poder", fue muy sensible a la problemática que planteaba la oportunidad de una posible guerra europea como detonante de la revolución proletaria. Sin embargo, en sus últimos años cambió su concepción sobre la oportunidad que ofrecía una guerra a gran escala en Europa. En una carta de 1882 a Bebel escribe: "Esta vez la guerra será terriblemente seria: instaurará chauvinismos por doquier pues cada nación estará peleando por su propia existencia."⁹⁷ Nuevamente, la teoría marxista es enfrentada a una situación histórica concreta, y había que reconocer que la guerra es una fuerza con su propio dinamismo interno, que puede producir efectos más allá de lo que podría vislumbrarse a partir de las causas que la provocan.

Ambas visiones coexisten en el pensamiento de Engels: por un lado la guerra es una fuerza devoradora impredecible en su de-

⁹⁶ Marx, prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 5.

⁹⁷ Engels, *apud.*, W.B. Gallie, *op. cit.*, p. 92.

sarrollo y efectos; por el otro la guerra es un catalizador hacia el progreso.⁹⁸ El análisis histórico muestra que no es posible, sin más, aplicar patrones. Una guerra, es cierto, puede servir como fuente de la cual emane la revolución, pero es necesario considerar otros factores igualmente importantes, tales como el carácter nacional o internacional de la revolución. Este asunto, por ejemplo, motivó prolongadas discusiones entre Engels y los líderes de los partidos socialistas de Europa, especialmente de Francia y Alemania. Para formarnos una idea más clara del papel y la importancia que la guerra llegó a tener para la teoría marxista quizá valga la pena considerar algunas de las tesis más sobresalientes de Vladimir Illich Lenin.

Lenin: teórico y hombre de acción

Lenin mantiene una postura fundamentalmente ortodoxa respecto de la guerra y del papel que desempeña en la revolución proletaria, sin embargo, logró imprimirle a ésta un sentido más directo y concreto. Más que los fundadores del marxismo, fue él quien logró tejer el entramado en el cual se logró expresar cada uno de los aspectos concernientes a la guerra y la paz.⁹⁹ Al igual que otros grandes pensadores de la historia, sostiene que, en sí misma, la guerra no puede calificarse como un mal en sentido absoluto porque, en muchas ocasiones, contribuye al proceso histórico hacia una sociedad más libre y justa. La consideración de los factores históricos de los conflictos se convierte así en algo indispensable para apoyar o, en su caso, oponerse a la guerra. Sin embargo, aunque Lenin reconoce el carácter complejo de los conflictos históricos, su principal criterio para juzgar la legitimidad de una guerra es relativamente simple. De hecho, se reduce a un mero cálculo de intereses: si es un mecanismo de explotación de una nación fuerte sobre otra más

⁹⁸ Daniel Pick, *War Machine*, p. 56.

⁹⁹ En efecto, los trabajos de Lenin acerca del concepto de guerra en el pensamiento marxista y el papel de las guerras imperialistas en la lucha del proletariado, poseen un carácter analítico concreto que ningún otro teórico del marxismo ha podido superar.

débil, debe ser rechazada, pero si la guerra, en alguna etapa de su desarrollo, cambia y admite ventajas para las clases oprimidas, debe ser apoyada. El énfasis en el aspecto histórico que el marxismo confiere a la guerra, resalta en la conexión necesaria entre el curso que sigue el desarrollo social en su conjunto y la historia de un conflicto específico y concreto.¹⁰⁰

Por otro lado, Lenin es sumamente enfático en su crítica de toda tesis que relacione de manera integral ciertos aspectos de la naturaleza humana, tales como instintos o impulsos, con los fenómenos de la guerra y la paz. Siguiendo al pie de la letra las ideas de Marx, para Lenin dichos fenómenos están primordialmente determinados por las condiciones materiales y económicas de una sociedad. Una teoría política que tome como punto de partida sentencias morales sobre la crueldad humana, comete el error de aislar un fenómeno eminentemente social de las condiciones materiales que le dan origen y, por tanto, está condenada al fracaso. Los aspectos ideológicos y religiosos, que a menudo se señalan como el origen de los conflictos, simplemente reflejan conflictos de clase, mucho más profundos y definitivos, que un análisis histórico correcto debe sacar a la luz. No es que Lenin deje de reconocer los aspectos negativos y terribles de la guerra¹⁰¹ o que, incluso, no se manifieste en contra de algunas campañas militares, sino que rechaza las consideraciones superficiales de lo que en muchas ocasiones llama un “pacifismo burgués”.

Dado que la guerra es un fenómeno determinado por las condiciones materiales en que viven los hombres, tiene, como había señalado Marx, un carácter eminentemente clasista. Al respecto, escribe Lenin en *La guerra y los trabajadores*:

Me parece que la cuestión principal que usualmente es ignorada en el asunto de la guerra, la cual recibe una inadecuada

¹⁰⁰ Horowitz, “Vladimir Lenin: The Historical Vision”, p. 111.

¹⁰¹ Comentando el fin de la guerra Ítalo-Turca, Lenin escribe: “¿Qué la originó? La avidez de los pelucones y capitalistas italianos, que necesitan nuevos mercados y éxitos para el imperialismo italiano. ¿Qué tipo de guerra fue? Un perfecto y civilizado baño de sangre, una matanza de árabes con ayuda de las armas más «modernas». *Obras Completas*, vol., XVIII, p. 403.

atención; la principal razón por la cual se origina tanta controversia es... la cuestión fundamental del carácter de clase de la guerra; por qué la guerra estalla, qué clases son las que la emprenden, cuáles son las condiciones históricas e histórica-económicas que dan lugar a ella.¹⁰²

Lenin se mantuvo como el principal impulsor de la antigua idea marxista y clausewitziana de que la guerra es un instrumento político que puede ser puesto de manera legítima al servicio de los ideales de liberación que el socialismo propugnaba.

Nadie como Lenin defendió la consigna marxista de que el *capitalismo* significa *guerra*. Con gran perspicacia teórica se dio cuenta de que este sistema económico y social no puede prosperar sin la exportación de capital, la formación de grandes monopolios y, por tanto, una gran industria de guerra, así como la distribución y re-distribución del territorio. Pero Lenin estaba convencido, de que a pesar del carácter imperialista de la guerra o, más bien, por ello mismo, ésta debía ofrecer las condiciones adecuadas para el desencadenamiento de una revolución de carácter internacional que echara por tierra el sistema de opresión, esencial al capitalismo. Esta revolución debía emerger como la fuerza opositora a una guerra, concretamente la primera Guerra Mundial, cuyo propósito era el de someter a las clases trabajadoras conscientes de su condición de explotación. Lenin establece así una distinción fundamental entre guerras imperialistas y guerras nacionales: “una guerra *entre* grandes potencias imperialistas (es decir, potencias que oprimen a toda una serie de pueblos y los tienen sometidos al capital financiero, etcétera.) o en *alianza* con las grandes potencias, es una guerra imperialista. Así es la guerra de 1914-1916... Una guerra contra las potencias imperialistas, es decir, contra las potencias opresoras por parte de los países oprimidos... es una guerra nacional.”¹⁰³ Su idea es entonces no oponerse a una guerra, producto del desarrollo capitalista, sino aprovechar sus contradicciones para que de ella sur-

¹⁰² Lenin, *apud*, Horowitz, *War and Peace*, p. 111.

¹⁰³ Lenin, *Obras Completas*, vol. xxiv, p. 35.

ja la gran revolución socialista. De modo que la guerra no sólo está condicionada históricamente, sino que es previsible que en el futuro prevalezca la paz. En efecto, acorde con Marx y Engels, quienes habían afirmado en el *Manifiesto* que: "Con la desaparición de las contradicciones de clase en el seno interno de la nación, desaparecerá la posición hostil de las naciones entre sí",¹⁰⁴ para Lenin la guerra es un fenómeno que desaparecerá cuando se imponga el socialismo como forma de organización económico-social.

Unas últimas palabras se hacen necesarias antes de terminar este breve examen de la teoría marxista de la guerra. En ninguno de los grandes teóricos del marxismo, ya sea Marx, Engels o Lenin, encontramos evidencias de una posición belicista o violenta a ultranza.¹⁰⁵ No debe olvidarse que los viejos ideales del socialismo, tan poco considerados hoy, tienen sus raíces en un auténtico espíritu humanista y libertario. Tanto Marx y Engels, como Lenin, estaban convencidos de los terribles males que acarrea una guerra, y quizás por ello nunca dejaron de enfatizar la importancia del análisis concreto de las condiciones históricas y sociales de los conflictos, antes de llevar a cabo un juicio y la toma de una decisión respecto de los mismos. Dentro y fuera del marxismo los estudiosos de la guerra han reconocido que una de las enseñanzas marxistas de mayor valor para la acción es que los esfuerzos revolucionarios son inútiles si la sociedad en la que éstos operan no ha alcanzado el momento de crisis que hace inminente el cambio. Puede sostenerse, entonces, que para el marxismo la guerra es un factor de cambio social, pero ni es el único ni siempre el más deseable.

¹⁰⁴ *Manifiesto...*, p. 64.

¹⁰⁵ Al respecto, cabe decir que en noviembre de 1861, Marx escribió dos artículos para *Die Presse* y *The New York Daily Tribune* titulados "La intervención en México", en el segundo se lee lo siguiente: "La proyectada intervención en México, por parte de Inglaterra, Francia y España es, en mi opinión, una de las empresas más monstruosas jamás registradas en los anales de la historia internacional." Marx y Engels, *Materiales para la historia de América Latina*, p. 256.

Conclusiones

En primer lugar, es importante señalar que la perspectiva política de la guerra, por lo menos la representada por Clausewitz y el marxismo, se distingue de otras sobre todo por el hecho de que no requiere del desarrollo de una antropología de la violencia para dar cuenta del fenómeno bélico. Esto es, no se considera necesario asumir un conjunto de tesis acerca de la naturaleza humana para, desde ahí, abordar el tema de la guerra. La aproximación se hace a partir de los elementos “materiales” del fenómeno. Para Marx no hay una “naturaleza humana”, sino *procesos históricos*, dentro de los cuales tiene lugar la lucha de clases y la guerra. Aún en el caso de Clausewitz, siendo quien más se “adentra” en la dinámica interna de la guerra, el punto de partida es la naturaleza política de ésta, esto es, la guerra como un “acto político”.

No obstante, se pueden señalar algunos vínculos entre las primeras tesis examinadas y las del presente capítulo. Por ejemplo, para Maquiavelo, el poder político depende en gran medida del poder militar porque en él se expresa la capacidad de dominio del soberano. La guerra es entonces el medio para conservar el poder hacia el exterior, así como la ley es la condición indispensable de la paz al interior. Surge así, quizás por primera vez en el pensamiento político, la fórmula aparentemente paradójica de que la paz sólo es posible cuando se está preparado para la guerra. Ideas similares sobre las relaciones entre el poder político y el poder militar se encuentran en el pensamiento clausewitziano. Para el militar-filósofo, es también claro que la guerra tiene siempre propósitos políticos. En su multicitada obra, Clausewitz declara que la guerra no es sino “la continuación de la política por otros medios”, lo que implica que ninguna guerra es emprendida por la guerra misma, sino como una extensión, una modalidad de la actividad política.

Más que discutir la validez de la concepción de la guerra como derecho soberano, lo que daría lugar a la guerra “total”, a Clausewitz le interesa adentrarse en el fenómeno mismo. Quizás no sería exagerado decir que lo que nos ofrece es una “fenomenología” de

la guerra, en tanto que deja de lado toda caracterización abstracta de ésta y toda justificación o valoración. Clausewitz contribuyó con su trabajo a reforzar las teorías de la guerra que vinculan el poder político con el poder militar, pero de una manera mucho más acabada y completa. En el concepto de "acto político" quedan sintetizados varios de los aspectos fundamentales para la genuina comprensión del fenómeno: el de competitividad y acumulación de fuerza, pero sobre todo el principio que condiciona los fines militares a los objetivos políticos. Cada objetivo político define el objetivo militar, por ende, los medios y los alcances de la guerra se ajustan a la política. Y esto explica el porqué de la enorme variedad de guerras y de los distintos niveles de importancia e intensidad, desde las guerra de exterminio, al mero estado de ocupación "pacífica", esto es, sin derramamiento de sangre.

Las tesis que desarrollaron Marx, Engels y el propio Lenin sobre la guerra, también arrojan luz sobre el significado político de la guerra, pero además sobre su sentido histórico. Si, como lo estableció Marx, la guerra es uno de los trabajos más originales "tanto para la afirmación" como para la adquisición de la propiedad privada, conforme las formaciones sociales evolucionan en cuanto a su modo de producción, la guerra también adquiere nuevas formas de darse y combatirse. En un sentido más amplio, la guerra cumple un papel en el desarrollo de la historia al consolidar el poder de las naciones o *instrumentar* la subversión del mismo al romper o cambiar el equilibrio de fuerzas.

A través de su enfoque se consolida una visión instrumentalista de la guerra. Sin embargo, la guerra no tiene una función predeterminada, ésta depende de las condiciones históricas del momento y, sobre todo, de quiénes son los actores de la guerra. Se podría decir que bajo la óptica marxista, las guerras casi siempre son emprendidas por los imperios, mientras que las revoluciones son el instrumento de los individuos para liberarse de la opresión. Conectada con este punto, se hace necesaria la siguiente puntualización: si bien es cierto que, como hemos afirmado, en la concepción marxista la guerra obedece a la racionalidad de la historia, las guerras

imperialistas expresan el carácter *irracional* del sistema capitalista. Ese carácter irracional consiste en que dentro de dicho sistema, lo que se persigue es la riqueza personal, por ende, es el aspecto económico el que determina y condiciona todos los aspectos de relaciones humanas, deformándolas y pervirtiéndolas. No es extraño entonces, que el capitalismo sea el sistema que encuentra en la guerra un instrumento *par excellence* de expansión y conquista.

Podemos afirmar entonces que al descubrirse el carácter instrumental de la guerra,¹⁰⁶ se le confiere una dimensión real que permite entender las distintas funciones: hay guerras de conquista y guerras defensivas, guerras imperialistas y guerras libertarias, guerras civiles, guerras de guerrillas, etcétera. La guerra, al igual que otras instituciones sociales, cambia y se transforma acorde con el tipo de relaciones que en un momento dado se desarrollan. Incluso podríamos decir que la guerra, en varios de sus aspectos, es el reflejo de las relaciones que imperan o tienden a imperar entre las naciones y los grupos; relaciones que no necesariamente progresan. Se dan también procesos involutivos que explicarían el “regreso” a las formas más bárbaras de hacer la guerra.

Bajo esta perspectiva, podemos llevar a cabo una mejor caracterización de los elementos que la conforman: organización, racionalización de medios a su alcance, objetivos y ganancias, etcétera, además nos permite redimensionar los elementos empleados por las explicaciones de tipo subjetivo. Los deseos de poder, o la ambición adquieren otro significado cuando se les coloca en el ámbito de los intereses políticos y económicos. Se ambiciona el poder o se lucha por éste no por un mero impulso, sino porque se vuelve necesario defender aquello que hace posible la existencia del grupo: la soberanía, el territorio, la libertad, y otros los valores nacionales. Pero también es el recurso para hacerse de más poder

¹⁰⁶ Para una visión distinta a ésta, que considera inadecuada la caracterización de la guerra como acto político, véase el libro del famoso historiador de la guerra, John Keegan, *Historia de la guerra*. Para Keegan, el concepto central que explica la guerra es el de *cultura*.

económico o territorial, *i.e.*, la guerra es muy “útil” para lograr propósitos mezquinos, *e.g.*, las cruentas guerras libradas en África en la segunda parte del siglo XX, muchas de las cuales han sido “patrocinadas” por grupos económicos extra nacionales.

Si bien es cierto que las tesis políticas e instrumentalistas de la guerra han contribuido de manera fundamental a que podamos formarnos una noción más clara de ésta, queda sin responderse una cuestión central: ¿hasta dónde están dispuestos los hombres a arriesgar por conquistar u obtener un objetivo político? La respuesta a esta pregunta supone la reflexión acerca de si existen límites morales para emprender y llevar a cabo la empresa de guerra.

¿Por qué Hobbes, Maquiavelo, Clausewitz y el marxismo no plantean esta cuestión como central? La respuesta inmediata, por ser la más sencilla, es apelar al carácter realista de sus concepciones. Y en esto hay mucho de verdad. Pero el realismo sustentado por las concepciones políticas de la guerra corresponde también, como hemos dicho, al proceso de reorganización del mundo (por lo menos del mundo europeo) en entidades políticas llamadas naciones o Estados-nación. Los ejércitos profesionales, por ende, la militarización a gran escala de los países soberanos trae consigo una idea de la guerra en la cual no tiene cabida la justificación moral. De la guerra, *i.e.*, de qué tan preparado se está para emprenderla y combatirla, va a depender la fuerza y el vigor con el cual se consoliden los Estados modernos.

En el caso del marxismo, aunque también la concepción de la guerra puede ser etiquetada como “realista”, podemos reconocer que el carácter instrumental de la misma introduce diferencias importantes. Una que no podemos dejar pasar es la que se refiere a que son las clases sociales, y en última instancia, las naciones, los grandes actores de la historia. Las acciones individuales cuentan sólo en virtud de que son la expresión del modo de ser y pensar de una determinada clase o grupo social. En este sentido, ciertamente no aparece en el desarrollo de sus ideas una mención importante al problema de la justificación moral de la guerra. Es Lenin quien de

manera más enfática hace alguna alusión, pero en sentido contrario, al señalar el carácter ideológico, "pequeño burgués", de tales consideraciones. Sin embargo, al reconocer que las guerras contribuyen o retardan el progreso social, está implícita la idea de que hay guerras *legítimas*, como las guerras de liberación; mientras que hay guerras no legítimas como las guerras imperialistas. Ambas, de cualquier manera cumplen con su papel en la historia.

Siendo parte de una misma tradición, la concepción política de la guerra emanada del marxismo, está muy lejos de las tesis de Hobbes y Maquiavelo. El Estado totalitario es, justamente, una de las ideas que el marxismo más combatió y con él la idea de la guerra como recurso legítimo e incuestionable del poderoso.

Ahora bien, como en los casos anteriores, se puede trazar una especie de correspondencia con el proceso real de declinación de las naciones cuyo poder estaba concentrado en gran medida en su poderío militar, y el cambio en el modo de pensar y concebir la guerra a finales del XIX. Pero, si es cierto que este declinamiento es parte de la crisis del *ancien régime* (claramente vislumbrado por Marx y Engels) que terminará por colapsarse con la Primera Guerra Mundial, los valores nacionales, como el de libertad, permanecen como elementos que aglutinan y fortalecen la cohesión social. Se es libre porque se es ciudadano, parte de una nación; la libertad no tiene sentido al margen de ella. "Y una vez que concebimos al individuo así, entonces, es su tarea actuar, es su responsabilidad ser libre, y serlo para una nación significa ser independiente de otras naciones, y si aquéllas la obstruyen en su anhelo de libertad debe declarar la guerra."¹⁰⁷ Esto es, la guerra no desaparece con la crisis de los Estados nacionales, es también una decisión de los pueblos o al menos es *así como* la piensan. En gran medida esto explicaría el fervor militarista que acompañó a las guerras del XVIII y el XIX, y también a la guerra del 14, tan brutal y sanguinaria que acabó por sepultar muchos de los aspectos idealizados por una concepción de la guerra nunca más reivindicada: "Cuesta trabajo

¹⁰⁷ Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo*, p. 126.

volver la vista a aquella apoteosis de la nación-Estado, que tantos de nosotros experimentamos en nuestras vidas, sin sentir pasmo e incredulidad ante los absurdos proclamados y los crímenes cometidos por todos los pueblos en su nombre”,¹⁰⁸ comenta con vehemencia Michael Howard en su obra clásica: *Las causas de las guerras y otros ensayos*, refiriéndose, justamente, a la llamada “Gran guerra”.

He querido presentar estas concepciones “realistas” de la guerra, porque ejemplifican un modo de reflexión filosófica en donde el tema de la justificación moral no llega a adquirir un papel relevante; cuando aparece es de manera lateral o soslayada. La razón se encuentra en el modo de concebir los asuntos que por uno u otro camino conducen, en un momento dado, a la legitimidad del recurso bélico: el poder del soberano, la conformación del estado moderno, la expresión del espíritu nacional, la dinámica de la historia y en ella la posibilidad de una sociedad más justa, etcétera. Una vez concebido el poder político en manos del soberano, del Estado, de los ciudadanos, o de las clases oprimidas, se proyecta una perspectiva en donde la justicia de la guerra no forma parte de las razones que se esgrimen para justificarla. A este respecto, la opinión del célebre historiador marxista Eric Hobsbawm resulta definitiva:

No me parece que los gobiernos hagan las guerras porque sean justas o injustas. Tienden, eso sí, a legitimarlas, a buscar el apoyo popular sosteniendo que son justas... es muy difícil encontrar en la historia ejemplos de gobiernos que hayan ido a la guerra por otras razones que no hayan sido sus propios intereses nacionales.¹⁰⁹

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 59.

¹⁰⁹ Eric Hobsbawm, *Entrevista sobre el siglo XXI*, p. 32.

CAPÍTULO IV

LOS PRINCIPIOS DE LA GUERRA JUSTA

HEMOS VISTO que la teoría de la guerra justa es la doctrina moral que en gran medida ha modelado nuestro pensamiento acerca de la legitimidad de la guerra. Más allá de las objeciones que puedan hacerse a la misma, representa el intento más importante por justificar, desde el ámbito moral, el recurso a la guerra en la cultura occidental. Su consolidación llevó un largo proceso de varios siglos, en el cual las condiciones establecidas por ella fueron precisándose y modificándose y a pesar de que conservó su cuño de doctrina teológica, permitió un desarrollo secular, igualmente relevante.

Efectivamente, aunque muchos de los presupuestos de la teoría fueron desvaneciéndose y dando lugar a nuevas reflexiones, la preocupación por justificar y limitar la guerra fue heredada a la época moderna a la cual consiguió adaptarse, constituyéndose como una base más o menos sólida sobre la que se ha llevado a cabo gran parte del debate público acerca del derecho a la guerra entre las naciones. Por ello, es común que los líderes de gobierno recurran a dicha tradición cuando intentan justificar sus acciones de guerra; pero también sus críticos apelan a los principios en ella enunciados. En ambos casos es, pues, una referencia obligada.

A este cuerpo de condiciones que están presentes de una u otra manera en la discusión en torno al derecho a la guerra y los criterios con que se intentan legitimar sus acciones, les denominaremos *principios de la guerra justa*.

Los teóricos de la guerra, filósofos, teólogos, juristas, etcétera, reconocen dos líneas en la tradición de la guerra justa, que corres-

ponden a las dos cuestiones fundamentales a las que ésta se ha abocado: por una parte la cuestión del derecho a la guerra o *ius ad bellum*, y en segundo lugar, el problema de cómo llevar a cabo la guerra, esto es, el problema de los medios y conducta de la guerra o *ius in bello*. En el primer capítulo revisamos los principios originales del *ius ad bellum* en los escritos de San Agustín y en su desarrollo posterior en la filosofía escolástica. Ahora es necesario hacer una revisión completa de los principios tal y como han prevalecido hasta nuestros días con el fin de ponderar su importancia y vigencia. Con algunas variantes,¹¹⁰ estos pueden ser formulados como sigue:

•*La guerra debe ser emprendida de acuerdo con una causa justa.* El principio de causa justa se refiere a que una guerra puede de ser emprendida siempre y cuando los motivos que la originen sean justos o legítimos. Esto es, lo que se prohíbe es la declaración de guerra por razones débiles o motivos arbitrarios. La idea que subyace a este principio es que siendo la guerra un mal en sí mismo, tiene que haber una causa lo suficientemente poderosa que justifique su ocurrencia ¿Cuál puede ser una causa legítima de guerra? Con algunas variantes, dependiendo de los autores y de los tiempos, pueden señalarse como causas justificables las siguientes: la agresión o peligro de agresión por parte de una nación hacia otra; el genocidio; la suspensión del estado de derecho, *i.e.*, de la libertad y de las garantías individuales y algunas variantes de las anteriores. Más que poder ofrecer una lista exhaustiva de casos que satisfagan la noción de *causa justa*, la función del principio es señalar que hay situaciones lo suficientemente graves o lesivas para el desarrollo normal de la vida de los individuos en sociedad; situaciones que justifican el recurso a los medios violentos que hagan posible la restauración de las condiciones propicias para dicho desarrollo.

¹¹⁰ Véase Robert L. Holmes, *On War and Morality*, p. 164.

•*La decisión de emprender una guerra debe hacerse con una intención correcta.* La intención correcta se refiere a que si la guerra se declara ésta tiene que estar motivada por el deseo de resolver el conflicto y no por otro tipo de razones como la venganza. La condición a satisfacer por este principio refuerza o complementa el primer principio, a saber, el de causa justa. Esto es, no basta con que la causa sea legítima, requisito más o menos objetivo, sino que tiene que estar acompañada de una intención moralmente correcta. Se pretende evitar que en presencia de situaciones que justifiquen una empresa de guerra, ésta se lleve a cabo con otro tipo de intenciones que no acompañan la justicia de la causa.

•*La decisión de emprender una guerra debe ser tomada por la autoridad legítima.* Esta condición establece que la guerra sólo puede ser declarada por una autoridad que represente a la nación o al grupo, es decir, el jefe de gobierno o quien(es) detente(n) el poder legítimo. Este principio tuvo en su origen, como ya hemos visto, una gran importancia por lo que se refiere a la cuestión de los llamados "títulos" o derechos de una autoridad como los del soberano o el Papa. La discusión de dichos títulos estuvo relacionada con el alcance de la potestad papal, finalmente terrenal, frente a Dios, cuya autoridad es absoluta y universal, y de los príncipes y señores feudales frente a una autoridad superior.

La función del principio no se limita a señalar quién está autorizado a declarar una guerra en un sentido meramente formal o de jerarquía, sino principalmente, en un sentido moral. Vale la pena señalar que en las guerras modernas, el principio ha sufrido un desplazamiento importante respecto de quién (o qué organismo) tiene la autoridad formal y moral para declarar una guerra. En muchos casos, sobre todo en los gobiernos democráticos, no es suficiente la decisión unipersonal del jefe de gobierno para emprender una guerra, generalmente se requiere de la consulta a otros organismos, parlamentos, cámaras, etcétera, de manera que la decisión se tome a partir del

consenso, *i.e.*, de la ley o el derecho. De cualquier manera, en la actualidad “conviene replantearse la cuestión de la centralización y el monopolio del uso legal de la fuerza, primero porque es una parte esencial de la pacificación de las sociedades modernas... la segunda razón es que la centralización y el monopolio del uso de la fuerza establece la separación entre violencia legítima y violencia ilegítima”.¹¹¹

•*Debe haber una declaración formal de guerra.* Esta condición establece la necesidad de una declaración formal de guerra que evite, en lo posible, una situación desventajosa o de absoluta indefensión para el enemigo. La idea que subyace al principio es que la guerra debe de ser una contienda más o menos equilibrada entre las partes que participan en el conflicto. En una guerra justa no puede ignorarse el derecho que tiene el contrincante de estar al tanto de las acciones que serán tomadas en su contra. Aquí, al igual que en otros principios, está en juego la noción de justicia como equidad o equilibrio entre las partes.

•*Debe haber una expectativa razonable de alcanzar el éxito o la victoria.* De acuerdo con este principio, la guerra se emplea como recurso para obtener un objetivo hacia el que van dirigidas las acciones. Lograr este objetivo representa obtener la victoria. Sin embargo, debe contarse con una cierta seguridad de que es posible conseguir el éxito en la empresa de guerra. Esto es, la causa que lleva a emprender una guerra debe ser justa, la intención que la acompaña debe ser una intención moralmente correcta, pero también, los objetivos a ser alcanzados deben ser asequibles, logrables. Una guerra en la que de antemano se avisora la imposibilidad del éxito no puede ser justa, dado que son muchos los males que acarrea un conflicto bélico. A esta condición puede agregarse, como lo han hecho algunos autores, el requisito de que el fin último a alcanzar por las empresas béticas debe ser una paz duradera.

¹¹¹ S. Pérez Cortés, “Circunscribir la violencia social. Las leyes de la guerra”, p. 18

•*La decisión de emprender una guerra debe ser un último recurso al cual se arriba sólo cuando ha sido cancelada toda posibilidad de un acuerdo pacífico.* Este principio establece la condición de que la guerra siempre se plantee como el último recurso disponible en los intentos por resolver el conflicto. En efecto, dado que la guerra no es un juego o una empresa romántica en la cual se pone a prueba el honor y la valentía de los soldados y héroes, sino algo que irrumpre violentamente alterando y destruyendo la normalidad de la vida social, este principio tiene como función establecer el carácter de necesidad de la guerra: sólo cuando se ha probado que otros recursos han resultado infructuosos para resolver el conflicto, la guerra puede considerarse como legítima.

•*La decisión debe satisfacer el requisito de proporcionalidad, esto es, el bien a ser alcanzado con la empresa de guerra debe ser lo suficientemente importante como para equilibrar los males y daños que se produzcan a consecuencia de ella.* El principio de proporcionalidad, central a la teoría, establece la necesidad de un equilibrio entre los males provocados por una guerra y los beneficios que mediante ésta pueden ser alcanzados. Lo que intenta evitar es que los costos en vidas humanas y bienes sean desproporcionados respecto de los logros que se conquisten a través de ella. Una vez más, el principio se apoya en la idea de que dadas las consecuencias de una guerra, éstas tienen que estar justificadas en términos de los beneficios que se intenta conseguir. Aquello que se persigue en la empresa de guerra debe ser lo suficientemente valioso o importante para justificar la inversión en vidas humanas y demás bienes que supone el “gasto” de la guerra.

Empero, aun cuando estos requisitos pudieran ser satisfechos por una empresa bélica, queda la cuestión de cómo se lleva a cabo la guerra, esto es, con qué medios y de acuerdo con qué tipo de limitaciones. Para dar respuesta a este tipo de preocupaciones mo-

rales se establecen los siguientes principios pertenecientes a la parte de la teoría conocida como *ius in bello*:

•*El principio de discriminación o inmunidad para los no-combatientes.* La noción de inmunidad para los no-combatientes emana de la regla moral que sanciona el daño infligido a personas *inocentes*. Esta norma considera que es moralmente incorrecto que alguien reciba un castigo o un daño cuando no se ha hecho merecedor del mismo. Ejercer violencia en contra de alguien ajeno a dicha acción se considera un abuso, una acción totalmente gratuita y, por ende, injustificada. Pero es interesante señalar que la postulación del principio de discriminación, como también se le llama, adquiere su fuerza de otro tipo de consideraciones más allá de las morales, *v. gr.*, consideraciones de tipo económico. Es en la época feudal cuando se origina el principio de discriminación porque para los dueños de la tierra, caballeros y señores feudales, era fundamental la protección de los no combatientes en tanto los principales generadores de la riqueza. Es un hecho, sin embargo, que el principio de inmunidad fue incorporado, y así ha permanecido, como un requisito moral de la teoría de la guerra justa. Ahora bien, son muchos los problemas vinculados con la condición que establece el principio. El más evidente es aquel relacionado con la ambigüedad de términos como "no-combatiente", "inocente" y otros similares. Dejaremos para más adelante la exposición de algunos de los intentos que se han realizado en torno a los criterios de discriminación que el principio pretende establecer.

•*El principio de proporcionalidad aplicado a los medios de la guerra: éstos no deben excederse en los males y el sufrimiento provocados, de manera de revertir el beneficio que se persigue.* Este principio se refiere concretamente a las estrategias y a los medios empleados para conseguir la victoria sobre el enemigo. Al igual que el principio de proporcionalidad correspondiente a la parte de la teoría conocida como *ius ad bellum*,

la condición a ser satisfecha consiste en el equilibrio que debe existir entre los objetivos fijados por una determinada acción militar, *i.e.*, los fines, y los medios utilizados en ella. En otras palabras, las acciones militares deben estar limitadas, en cuanto a los medios de que se valen, de acuerdo con los objetivos que se pretenden alcanzar, de modo de no causar destrucción o sufrimiento innecesario. El principio es importante porque introduce la noción de guerra "limitada", en contraposición a la idea de guerra "total" que parecería escapar a una posible justificación de tipo moral. Empero, la mayor dificultad con la que se topa el principio de proporción tiene que ver con el hecho de que quien emprende la guerra convencido de que su causa es justa, podría pensar que cualquier medio empleado en la consecución de los fines está igualmente justificado. Pero incluso, más allá de la consideración moral, puede esgrimirse el argumento de la "necesidad militar" para ignorar los límites que el principio pretende establecer. En párrafos subsiguientes haremos una consideración más amplia de las dificultades inherentes a este principio.

Si bien es cierto que todos estos principios se consideran indispensables para justificar la guerra, no a todos se les ha concedido la misma importancia. Del primer conjunto de principios (pertenecientes al *ius ad bellum*) destacan el principio de la causa justa y el de proporcionalidad, mientras que del *ius in bello*, se ha dado mayor atención al principio de inmunidad para los no combatientes. En realidad, estos principios pueden considerarse como el núcleo de la teoría porque apuntan a los tres grandes temas debatidos en torno a la guerra: el derecho a la guerra por parte de las naciones, el equilibrio entre fines y medios y, finalmente, la discriminación entre combatientes y no combatientes. Me ocuparé de ellos en el siguiente orden: primero se discutirá en qué consiste el supuesto derecho a la autodefensa, en segundo lugar, si existen valores lo suficientemente importantes como para ser defendidos

por medio de la guerra. Con ello habríamos abordado gran parte de la discusión sobre los principios del *ius ad bellum*, lo que llamo la “teoría de la agresión”.¹¹² Continuaré con un análisis de los problemas a los que se enfrentan los principios del *ius in bello*, a saber, el principio de inmunidad para los no-combatientes y el principio de proporcionalidad, o “teoría de la contención”. Por último, tendré que ocuparme de la noción de *necesidad militar*, como contrapeso del concepto de *límite* que da sentido a la teoría de la contención.

Teoría de la agresión

El derecho a la autodefensa

Llamo “teoría de la agresión” al conjunto de principios, a través de los cuales se pretende aplicar el predicado *justo* a la acción de emprender una guerra. Para que dicho término pueda ser aplicado se requiere que esa acción satisfaga ciertos principios o condiciones de diversos tipos. La teoría es entonces un marco dentro del cual adquiere sentido, *i.e.*, se vuelve moralmente correcto el recurso a la violencia armada o la agresión. Los principios clave que conforman ese marco son el de causa justa, autoridad competente e intención correcta, o lo que podríamos llamar una “buena intención”. Si una acción de guerra satisface estos tres principios¹¹³ se puede hablar de un *derecho* de guerra, no sólo desde un punto de vista legal, sino moral.

Salvo en las posiciones pacifistas más radicales, usualmente es aceptado que existen circunstancias muy especiales en las cuales es legítimo emprender una guerra. Ésta es la tesis central, de la teoría de la guerra justa, expresado en el primer principio del *ius ad bellum*, esto es, el que se refiere a la causa justa. Pero más allá de la aparente obviedad de la afirmación, existen serias dificultades

¹¹² “Teoría de la agresión” y “teoría de la contención” son términos que me fueron sugeridos por el texto de Walzer: *Just and Unjust Wars*, sin embargo, les doy mi propia interpretación.

¹¹³ Estamos suponiendo que los otros principios del *Ius ad bellum* han sido cumplidos

en poder determinar cuáles son esas circunstancias y, además, si éstas dan lugar a ejercer algún tipo de derecho, el derecho a la autodefensa. Con el propósito de arrojar luz sobre esta cuestión, muchos de los autores comprometidos con el tema parten del análisis de las razones a favor de la defensa propia en el caso de los individuos particulares y han intentado extender el argumento al caso de las naciones y pueblos.

La pregunta por el derecho que tienen los individuos a defenderse, siguiendo esta línea argumentativa, debe ser formulado en términos de si tenemos el derecho a *matar* en defensa propia. La respuesta no es sencilla, sobre todo si tomamos en cuenta que el supuesto derecho, si es que existe, atenta contra otro principio igualmente importante, a saber, el derecho a la vida. Frente al conflicto planteado por ambos derechos, una respuesta común es la siguiente: “si alguien atenta contra mi vida, mi derecho a la vida justifica el que yo mate a quien intenta quitármela”. En la respuesta se establece claramente una jerarquía entre ambos derechos: el derecho del que se defiende sobrepasa el derecho del atacante o agresor pero, ¿es esto realmente así? Revisemos algunas opiniones al respecto. Richard Norman,¹¹⁴ por ejemplo, argumenta que no existen derechos autoevidentes, esto es, que todo derecho requiere de ser justificado por un principio moral más básico. Frente a la postura dogmática de quien defiende el principio de autodefensa, puede esgrimirse una respuesta igualmente dogmática según la cual se negaría la obviedad de tal derecho.

Quien defiende el derecho a la autodefensa puede recurrir a ejemplos más o menos familiares en donde se mostraría la transparencia del mismo: si alguien me ataca con un arma con el claro propósito de matarme, nadie me puede culpar por elegir mi vida por encima de la vida del agresor. Sin embargo, no es la obviedad del derecho lo que se pone de manifiesto en este ejemplo u otros similares, tal y como lo hace notar Norman, sino la circunstancia de que *dificilmente podría esperarse otra respuesta de quien se encuentra en ese caso*. Podemos considerar otras circunstancias en

¹¹⁴ *Ethics, Killing and War*, p. 120.

los cuales aparentemente se presenta el mismo dilema moral de elegir entre mi vida y la de otro: supongamos que mi permanencia en este mundo depende de que me trasplante un órgano vital. El paciente a mi lado en la sala del hospital está en agonía, y posee en perfecto estado el órgano que yo requiero. Si aprovechando el descuido de las enfermeras, desconecto el suero del paciente para que éste muera de modo que se me pueda implantar dicho órgano, ésta sería quizás una acción totalmente coherente con el modo de resolver el problema, pero es dudoso que pudiéramos hablar de que ejercí un "derecho", a saber, el de preferir mi vida sobre la de otro. La importancia de este ejemplo, también utilizado por Norman, está en el hecho de que mostraría algo esencial para que podamos establecer el derecho a la autodefensa: tiene que haber un tipo especial de *asimetría* entre los personajes que se ven involucrados en la circunstancia a que da lugar el conflicto moral que nos ocupa. En efecto, hay algo en el primer ejemplo que no se presenta en el segundo y que resulta determinante para que decidamos que allí podemos hablar del "derecho" de preferir mi vida sobre la de otro, mientras que en el segundo caso difícilmente podríamos hacerlo. En el primer caso, la asimetría consiste en lo siguiente: él está armado y decidido a llevar a cabo su acción, mientras yo me encuentro frente a él en una situación de total indefensión. Al situarse en el papel de agresor está poniendo en riesgo su vida, esto es, está "renunciando" a ella, y es por eso que yo no cometería un crimen en caso de matarlo. Pero, además, me coloca en una situación de peligro que no he elegido y que me obliga a actuar de una manera contraria a mi comportamiento usual.

No todos los filósofos que se ocupan de estas cuestiones morales estarían de acuerdo con este modo de justificar el derecho a la autodefensa. Algunos de ellos han sostenido que el problema con esta argumentación es que parece asimilar o hacer equivaler dos cosas que son distintas: el castigo y la autodefensa. En el primero está implícita la idea de reglamentación, *i.e.*, de un orden legal establecido. Es la ley la que castiga, no los individuos particulares. En el caso del atacante que resulta muerto por el agredido,

no resultaría descabellado que arguyéramos que matando al agresor éste recibió el “justo” castigo a su acción, esto es, que a final de cuentas, aunque no por la vía pertinente, la ley fue aplicada. La justificación en términos del derecho a la autodefensa entraría en juego sólo de manera secundaria.

Hay, sin embargo, un punto importante que debe ser rescatado de toda esta discusión y que sí parece atrapar el sentido genuino del derecho aludido, me refiero al hecho de que la autodefensa se considera un derecho legítimo porque es otro, esto es, el agresor quien ha creado una situación de riesgo o peligro en la cual nos vemos involucrados involuntariamente y que nos *obliga* a decidir entre nuestra vida y la suya. Es este carácter de coerción a actuar de una manera contraria a nuestras convicciones o deseos lo que, en última instancia, reforzaría la idea de la legitimidad de la autodefensa.

Un argumento similar es que emplea Walzer en *Just and Unjust Wars* para sustentar el derecho a las guerras defensivas.

Las guerras no autoemergen. Pueden “estallar”, al igual que un incendio, bajo circunstancias difíciles de analizar y donde las atribuciones sobre la responsabilidad parecen imposibles. Pero usualmente son algo más parecido al producto de un incendiario que a un mero accidente: la guerra implica agentes y víctimas. Esos agentes, cuando podemos identificarlos, pueden ser llamados propiamente criminales. Su carácter moral está determinado por la realidad moral de la actividad a que fuerzan a otros a intervenir (...) Ellos son responsables del sufrimiento y la muerte de todos aquellos que no eligieron la guerra como una empresa personal...¹¹⁵

Quizás sea necesario aclarar que el argumento de Walzer se aplica no sólo a los hombres y mujeres que forman parte de las naciones agredidas, sino también a los soldados de los ejércitos

¹¹⁵ Walzer, *Just and Unjust Wars*, p. 30.

agresores. Éstos también se ven obligados a realizar acciones que normalmente no llevarían a cabo por considerarlas contrarias a sus creencias morales. La guerra, siguiendo a Walzer, es un crimen, y lo es porque ejerce coerción sobre los individuos. Pero el que sea un crimen no implica que no se justifique el recurso a la violencia para castigar ese crimen. La injusticia que supone la agresión gratuita, obliga a las naciones agredidas a responder en el mismo tenor.

Desde un punto de vista histórico, puede decirse que el derecho a la autodefensa se consolida con las ideas de nación y nacionalismo,¹¹⁶ proceso que abarca, por lo menos los siglos XVII al XIX. Aunque, en realidad, puede decirse que está ya presente en la idea misma de Estado. Sin embargo, recordemos que la conexión conceptual entre los conceptos de guerra, poder y Estado pertenece a concepciones políticas de la guerra, más que a planteamientos en torno a su posible justificación moral. De cualquier manera, es claro que desde distintas perspectivas se ha llegado a la misma conclusión: las naciones tienen el derecho a defenderse cuando ven en peligro su soberanía, esto es, su existencia como naciones independientes.

Así pues, al igual que un individuo tiene el derecho a defender su vida, las naciones tienen el derecho a defender su existencia. El derecho proviene de que han sido puestas en una situación de peligro o de amenaza, con lo cual se les obliga a responder usando la violencia, esto es, usando el mismo recurso empleado con ellas. Las razones hasta aquí expuestas dan por sentado que el derecho a la autodefensa se ejerce en presencia de una agresión flagrante o, en todo caso, una clara amenaza de agresión, lo que hace que, por lo menos en principio, resulten altamente convincentes. Empero, el concepto mismo de agresión puede ser problematizado: hay agresiones flagrantes, que consisten en la ocupación militar, pero las hay también en forma de bloqueos comerciales, o la intimidación y persecución de personas en una nación que no es la suya, la exclusión, la marginación, etcétera. Además, uno de los

¹¹⁶ Para el tema del origen del nacionalismo, véase Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*.

problemas que debe enfrentar este argumento es que, al contrario de lo que sucede en el caso de los individuos particulares, en las empresas bélicas no siempre es sencillo identificar al agresor. Los procesos que devienen una guerra suelen ser complejos y con raíces profundamente arraigadas en el pasado. Con ello no se intenta negar que, en la guerra haya agentes y víctimas, sino llamar la atención sobre las posibles consecuencias de una valoración moral apresurada o simplista.

La defensa de valores

Acorde con el principio de la causa justa, para que una guerra pueda justificarse tiene que satisfacer ciertos principios que, con algunas variantes, se han mantenido a lo largo de más de diez siglos. Sin embargo, es importante hacer notar que la teoría de la guerra justa ha sufrido un cambio de perspectiva que no puede ser soslayado: para los primeros teóricos de la guerra justa la noción de *castigo* jugó un papel central en su concepción, lo que se explica por la fuerte vinculación de la doctrina con los principios del cristianismo emergente. Empero, en una concepción secularizada, el problema moral al que se abocan los teóricos de la guerra moderna puede formularse a través de la pregunta más general de si existen valores lo suficientemente importantes que justifiquen el empleo de la violencia colectiva. Responder a esta pregunta supone, en primer lugar, preguntar por el estatus de estos valores y la relación que existe entre ellos y los derechos a que dan lugar. La intuición que subyace a esta pregunta podría expresarse de la siguiente manera: si la guerra es algo tan funesto para el ser humano, tiene que haber algo aún peor que nos lleve a elegirla como alternativa, en otras palabras, la guerra no es el *summum malum*. Pero si aceptamos que la guerra no es el peor de los males, entonces aceptamos un amplio rango de valores en el cual se ubica la guerra, aunque no en el extremo más negativo del rango. Veamos esto con más detalle.

No es difícil probar que la guerra es un mal. Basta asomarse a los acontecimientos diarios para constatarlo: la muerte, la des-

trucción, el abandono de familiares y bienes causados por un éxodo forzoso, son apenas algunas de las terribles penurias que acarrea una guerra. Lo que hace que consideremos a la guerra como un mal es, en principio, el carácter violento implícito en ella. En efecto, la guerra fuerza a las personas a actuar de una manera que no hubieran elegido de encontrarse en otras circunstancias y a sufrir condiciones de vida que jamás hubieran aceptado. Éste es el sentido de las afirmaciones de Walzer consideradas en párrafos anteriores y que, sin duda, apuntan a la parte más penosa de la guerra. Pero también es evidente, y este punto es importante, que los hombres recurren a la guerra porque ven en ella la salida a otro tipo de sufrimientos tanto o más penosos. Esto es, una guerra encuentra justificación cuando la situación *ante bellum* no garantiza un mínimo indispensable de bienestar para la comunidad.

En efecto, hay casos en los cuales las naciones y los pueblos *eligen* ir a la guerra. Es cierto que el elegir la guerra no le resta mucho de su naturaleza negativa, pero hay un punto en el cual es importante hacer la diferencia. Para el pueblo palestino, para los ciudadanos croatas o kosovares –por no citar el caso de los zapatistas chiapanecos–, la guerra no es el sumo mal. La guerra en todos estos ejemplos es la única salida posible para una situación que resulta en mayores, o por lo menos iguales, males que los que la guerra puede acarrear.

Hay pues, dos situaciones que de acuerdo con rasgos muy generales, deben ser diferenciadas. Cuando la guerra es una situación impuesta desde el exterior, esto es, cuando la elección de ir a la guerra es la respuesta a una agresión flagrante y, por otro lado, cuando la guerra es la salida a una situación insostenible *ante bellum*. No es claro, sin embargo, que estas últimas, a las cuales se les ha clasificado como “guerras de liberación”, hayan sido objeto de preocupación por parte de los teóricos de la guerra justa, quienes parecen haberse concentrado en las guerras defensivas. Pero en el caso de la guerras de liberación, la justicia no está dada por su carácter defensivo pues muchas de ellas podrían considerarse, por el contrario, guerras de agresión. Esto llevaría a replantear las co-

nexiones conceptuales entre las nociones de guerra justa y guerra defensiva, guerra injusta y guerra de agresión.

Retomando el hilo de nuestra exposición, lo que en este punto nos interesa resaltar es que la teoría de la guerra justa en las versiones que siguen más de cerca a los autores clásicos como San Agustín y Santo Tomás, hay una referencia clara a las guerras defensivas, es decir, a aquellas que constituyen la respuesta legítima a una ofensa previamente recibida. Qué tipo de ofensa merece el recurso a la guerra es algo difícil de determinar, aunque varios esfuerzos se han hecho en este sentido. Las que con mayor frecuencia se han argüido son las que a continuación se analizan:¹¹⁷

•*La defensa de los inocentes*, es ésta una de idea ya presente en los planteamientos de los primeros pensadores cristianos. Asimismo se encuentra en algunos de los códigos militares más antiguos. Toda comunidad considera como un valor prioritario la defensa de sus miembros y, más aún, la defensa de aquéllos más desprotegidos, como los niños, mujeres y ancianos. Ante la amenaza que representa una posible invasión o conquista, se considera legítimo recurrir a la fuerza colectiva para preservar la vida de esa parte del grupo. Pero también esta causa de guerra puede servir de pretexto para emprender una guerra, cuando a quienes “se quiere defender” son los miembros de otra nación. En el pasado, muchas de las guerras de conquista se realizaron escudándose en la supuesta defensa de los pueblos tiranizados y oprimidos por sus gobernantes. Más recientemente, esta causa de guerra se ha planteado también en términos del *genocidio* de que son objeto grupos étnicos, como en las recientes guerras ocurridas en los Balcanes.

•*La restitución de bienes arrebatados injustamente*, es una de las causas de guerra presentes en la tradición latina de la guerra justa. Recordemos que la ley del *rebus repetitis* se refería, pre-

¹¹⁷ Existen distintas opiniones acerca de cuáles serían las causas legítimas de guerra. En el presente trabajo seguimos las mencionadas por James Turner Johnson en su artículo “Threats, Values, and Defense”, en Jean B. Elstain, (ed.), *Just War Theory*.

cisamente, a estos casos. Esta causa legítima de guerra expresa de manera clara el derecho de una comunidad a recuperar aquello que le pertenece, o que considera que le pertenece (por ejemplo, el caso del pueblo palestino). Aunque en algún sentido esta causa de guerra puede resultar ambigua, puesto que las partes enfrentadas en el conflicto pueden considerar los mismos bienes como propios, ésta se ha mantenido en los códigos y legislaciones como un típico *casus belli*. Los bienes aludidos pueden ser el territorio, los recursos naturales, e inclusive, objetos considerados valiosos para la comunidad.

•*El castigo a acciones punibles* como causa de guerra se revisó extensamente en el capítulo anterior, por la importancia que tuvo para la teoría de la guerra agustiniana. Es ésta, sin embargo, la menos vigente de las causas legítimas de guerra. Ello se debe a que, a diferencia de la época en la cual se originó, dominada casi exclusivamente por el pensamiento judeo-cristiano, actualmente la defensa de la pluralidad de ideologías y cosmovisiones se considera un valor frente a las tendencias globalizadoras: aunque el mundo ya no está dividido entre las “fuerzas del bien” y las “fuerzas del mal” y aunque no se hayan dejado de invocar “razones” de este estilo, ya no resultan tan convincentes, forman parte de una especie de retórica de guerra utilizada para llevar a cabo empresas militares difícilmente justificables.

•*La defensa ante un ataque o amenaza de ataque*, a diferencia del caso anterior, esta causa de guerra ha adquirido fuerza e importancia conforme la guerra se ha ido convirtiendo en una amenaza real de destrucción global. Empero, es importante notar que la idea expresada en esta causa de guerra ha llevado a una situación claramente paradójica. En realidad, la amenaza de una destrucción global ha servido para desarrollar instrumentos cada vez más sofisticados, precisos e “higiénicos” para hacer la guerra, como una poderosa razón para desarrollar mecanismos que prohíban o limiten la guerra, haciendo surgir un movimiento pacifista sin precedentes en el último siglo.

Siendo éstas, pues, las causas de guerra que tradicionalmente se han ofrecido para justificar el recurso a la violencia colectiva, lo importante a recalcar en este espacio es el hecho de que la guerra se piensa como un recurso legítimo para responder a las agresiones exteriores, pero, al mismo tiempo, se considera como una alternativa, dolorosa y terrible, para evitar males mayores. Ciertamente, la seguridad, la propiedad de los bienes y el territorio, la libertad, la soberanía y la vida misma, parecen ser valores que merecen ser defendidos incluso recurriendo a la violencia, es decir, a pesar de que ese camino suponga la infracción de otros derechos. Son estas cuestiones las que conforman la doctrina del *ius ad bellum* o “teoría de la agresión”, cuestionable desde varios puntos de vista, pero a la cual no puede negarse cierto grado de plausibilidad.¹¹⁸

Existen, sin embargo, distintas maneras de entender el derecho a la defensa de los valores. Y aunque pudiera parecer que la diferencia es sólo de matices, resulta fundamental para ubicar la postura del teórico de la guerra justa. Se pueden defender los valores de una comunidad a través de la resistencia no violenta (el pacifista); la defensa puede entenderse como el desarrollo limitado de la violencia y, por último, como el despliegue de la fuerza que ignore ciertos límites indispensables desde el punto de vista moral (el militarista).

El teórico de la guerra justa se ubica acorde con la segunda modalidad de la defensa de los valores: la violencia es legítima en ciertas circunstancias, pero esta violencia debe conocer límites y reglas. La preocupación por establecer esos límites ha quedado históricamente registrada en los distintos planteamientos de la doctrina del *ius in bello*, en tanto ensayos de una “teoría de la contención”. En las siguientes líneas nos ocuparemos de la exposición de los principios que integran dicha doctrina (proporción y discriminación) haciendo hincapié en algunos de los argumentos que pueden ofrecerse en su defensa, así como las dificultades teóricas a que dan lugar.

¹¹⁸Un planteamiento interesante en este sentido es el de Donald Scherer y James W. Child, *Two Paths Toward Peace*.

Teoría de la contención

Discriminación y proporcionalidad

Es común encontrar en la literatura filosófica acerca de la guerra la preocupación por limitar o contener los medios y conducta de guerra con el propósito de evitar el sufrimiento innecesario. Los argumentos y principios que a ello se abocan pueden ser considerados una *teoría de la contención*, conformada, a menos, por el principio de proporcionalidad y el discriminación. No resulta demasiado difícil entender el porqué de la inclusión de dichos principios: una guerra puede justificarse de acuerdo con una causa legítima y de acuerdo con otras condiciones que ya hemos mencionado, tales como la de autoridad competente, correcta intención, último recurso, etcétera. Empero, aun cumpliendo con todas estas condiciones, una guerra podría convertirse en una empresa claramente inequitativa si no atiende a ciertas reglas mínimas que se refieren a la consideración del oponente y de los medios que se utilizan para combatirlo. Es en este punto que surge la preocupación por establecer las condiciones del *ius in bello* o teoría de la contención.

Al igual que con los demás principios ya mencionados –del *ius ad bellum*– el principio de proporcionalidad y el de discriminación (o inmunidad para los no-combatientes) tienen su propia historia. Esto es, la interpretación de las condiciones impuestas por los principios ha variado de acuerdo con las épocas y los autores. También es interesante notar que la noción de proporcionalidad no es exclusiva de la tradición teológica, aparece también en la noción de la llamada “guerra limitada”, construida a partir de los trabajos de autores como Clausewitz interesados en discernir la lógica de la guerra, es decir, la reflexión sobre el modo como operan las distintas fuerzas enfrentadas de acuerdo con intereses y propósitos opuestos.

Partimos entonces de la idea de que los principios del *ius in bello* son principios de contención para la guerra. Esto significa que con ellos se intentan regular y limitar las acciones de una guerra que ya ha sido puesta en marcha. Las limitaciones impuestas por éstos se

refieren a cuestiones distintas aunque estrechamente vinculadas: el principio de proporcionalidad se refiere al equilibrio que debe imponer entre los objetivos y fines a ser alcanzados y los medios que se utilizan para lograrlos. (Este principio aparece tanto en la parte correspondiente al *ius ad bellum*, como en el *ius in bello*, las consideraciones que haremos al principio toman en cuenta las dos formulaciones.) Por otro lado, el principio de discriminación intenta justificar la muerte de los combatientes y establecer la inmunidad para los no combatientes. Ambas cuestiones descansan en el supuesto de que deben evitarse la destrucción y el sufrimiento innecesarios. Es claro, sin embargo, que la formulación de las condiciones establecidas por los principios resulta bastante problemática, a juzgar por las distintas interpretaciones que se han hecho de los mismos. Veamos algunas de ellas.

Paul Ramsey es, quizás, uno de los teóricos de la guerra que con mayor éxito ha recuperado la tradición agustiniana de la guerra justa. De acuerdo con este autor el principio de discriminación constituye el núcleo de la doctrina del *ius in bello* y se trata de un principio absoluto, a diferencia del principio de proporcionalidad cuya naturaleza es relativa. Esto es, la inmunidad para los no-combatientes responde a un imperativo moral no sujeto a las variaciones de las épocas o las circunstancias, como sucede en el caso de la proporción entre medios y fines. Toda guerra justa debe discriminar antes de decidir los medios, los objetivos y las estrategias. Esto significa que ningún cálculo entre los males provocados por la guerra y los beneficios que se pretende obtener con ella, pueden hacerse sin antes considerar las implicaciones de la discriminación entre combatientes y no combatientes. Para Ramsey "discriminar" significa aplicar el principio de inmunidad para los no combatientes. Y la fuerza del principio descansa en el precepto cristiano del amor y la caridad, es decir, en el deber de proteger al inocente cuando éste es amenazado injustamente. Habría que reconocer, pese a lo dicho por Ramsey, que el principio puede sostenerse con la misma fuerza sin apelar al principio de la caridad.

Aunque Ramsey considera que el principio de inmunidad tiene un carácter absoluto y es por ende, desde el punto de vista de la moral, jerárquicamente superior al principio de proporcionalidad, no se escapa a su reflexión el hecho de que en el desarrollo de los combates se da muerte a un buen número de inocentes. La única manera de evitar que esto suceda es prohibiendo la guerra, pero debemos recordar que los principios del *ius in bello* son principios de contención y no de prevención. En efecto, el teórico de la guerra justa, trátese de Ramsey o de cualquier otro, intenta justificar el recurso a la violencia armada y, en este sentido, su posición respecto de la guerra no es asimilable a la del pacifista para el cual una de las razones para rechazar la guerra es la muerte de personas inocentes. La solución ofrecida por Ramsey a este problema se ofrece en el principio llamado del "doble efecto". Acorde con éste, el principio de discriminación no se contrapone con el hecho de que se dé muerte a inocentes en el transcurso de un combate, siempre y cuando esas muertes sean resultado del "doble efecto", esto es, que no sean muertes planeadas intencionalmente y, por supuesto, en el contexto de una guerra legítima.

El principio del "doble efecto" ha sido defendido por ilustres teóricos de la guerra, entre los que destacan Francisco de Vitoria y Santo Tomás de Aquino. El argumento en el que se apoya, parte de una visión "realista" de la guerra, es decir, si se acepta la guerra, tiene que aceptarse la desdichada consecuencia de que en ella tendrá que darse muerte a un buen número de inocentes. Sin embargo, el teórico de la guerra justa tiene que ofrecer, además, una justificación moral a la muerte de inocentes. Justificación a la que no está obligado el militarista. Dicho argumento puede parafrasearse como sigue:¹¹⁹

Está permitido realizar un acto cuyas consecuencias son negativas (*v. gr.* la muerte de inocentes) dadas las siguientes condiciones:

¹¹⁹Para una extensa presentación y comentario del principio puede consultarse a Holmes, *op. cit.*, p. 92.

- El acto es bueno en sí mismo, *i.e.*, es un acto legítimo.
- El efecto directo es moralmente aceptable.
- La intención del agente es correcta, *i.e.*, las consecuencias nocivas no son parte de su objetivo ni el medio para conseguirlo.
- El efecto es suficientemente bueno como para compensar las consecuencias negativas, *i.e.*, no se viola el principio de proporcionalidad.

Hay, empero, objeciones de peso que pueden oponerse al argumento; la más obvia entre ellas podría formularse así: no importa si esas muertes son intencionales o no, lo importante –desde un punto de vista moral– es que son muertes de inocentes. El defensor del principio de doble efecto, sin embargo, puede refugiarse en su visión realista de la guerra: “la muerte de inocentes es inevitable en la guerra: la única manera de evitarlas es evitando la guerra”. Otra objeción consiste en señalar que, en realidad, ninguna acción queda prohibida por el principio pues no hay manera de distinguir objetivamente, entre una acción realizada de acuerdo con una intención correcta, de una acción realizada con una intención aviesa. Los defensores del principio, Walzer entre ellos, lo han mantenido con la siguiente modificación de corte utilitarista:

El doble efecto tendría que ser producto de una *doble intención*, *i.e.*, que el beneficio sea realmente obtenido y que el mal previsto sea reducido lo más posible.

En suma, lo que se quiere garantizar es la presencia de una consideración moralmente relevante, a saber, el compromiso de salvar o proteger la vida de inocentes. Si la guerra pone en peligro la vida de civiles (inocentes) es un requisito moral mínimo el que se busque protegerlos. Parte de ser “inocentes” es que no han perdido su derecho a ser objeto de consideración moral, consideración a que tiene derecho todo ser humano.

Uno de los problemas más espinosos a los cuales se enfrenta el principio de discriminación, o inmunidad para los no combatientes es, justamente, el de establecer los criterios empleados para

efectuar esta distinción. Sin duda la persistencia en la preocupación por la inmunidad de los no combatientes muestra que, para el pensamiento occidental, esa distinción es moralmente deseable. Empero, esto no significa que los autores se hayan podido poner de acuerdo acerca de quiénes son los "no combatientes". Para los teóricos medievales, entre ellos Vitoria, era claro que dentro de esta categoría debían figurar los niños, ancianos, mujeres, clérigos, forasteros, agricultores inermes, etcétera, *i.e.*, todo aquel que pudiera ser clasificado como "inocente". Sin embargo, es evidente que esta consideración no basta. Es bien sabido que en ciertas guerras, como la de Vietnam en los años sesenta, en donde se combinaron elementos propios de la guerrilla, los niños, ancianos, mujeres y agricultores formaban parte "activa" en la guerra, es decir, difícilmente podríamos considerarlos "inocentes". (Subir a un niño en un Jeep podía significar, para los soldados estadounidense, volar por los aires con todo y vehículo al minuto de haberse apeado la "inocente" criatura.)

Otro intento por encontrar criterios adecuados a ser empleados en la famosa distinción es el que Walzer y otros autores han emprendido. Para este autor, la distinción tiene que ver con el hecho de si se está activa o pasivamente involucrado en las acciones de guerra. Aplicando el criterio de *involucramiento activo* tenemos, por ejemplo, que los obreros de una fábrica de armamento pueden considerarse dentro del conjunto de los combatientes, dado que sus tareas contribuyen *directamente* al desarrollo de la guerra. Pero, ¿cómo clasificaríamos a los obreros de una fábrica de uniformes o cascos de guerra, o bien, a los diseñadores de motores que, eventualmente, pueden ser usados como tanques y tanquetas o los que producen los alimentos para los soldados? "La distinción relevante no es entre aquellos que trabajan para contribuir al esfuerzo de guerra y aquellos que no, sino entre aquellos que producen lo que el soldado necesita para combatir y los que producen lo necesario para su supervivencia."¹²⁰ Así pues, los productores de alimento no podrían considerarse combatientes porque, haya guerra o no, los soldados

¹²⁰ Walzer, *op. cit.*, p. 146.

son seres humanos que necesitan alimentarse. Esto resulta bastante claro, el criterio de involucramiento activo parece hacer más precisa la distinción entre "combatiente" y "no combatiente" en los casos más obvios, empero, sigue dejando una zona "gris" difícil de precisar con su criterio. ¿Qué diríamos de los obreros que producen uniformes? Hay un sentido en el cual podrían considerarse dentro del grupo de los no combatientes pues producen la ropa que cubre a ciertos individuos, pero esa ropa es, precisamente, la reglamentaria en un ejército. De esta manera, el criterio de Walzer desplaza la discusión a un terreno aún más incierto. En realidad, el problema de encontrar un criterio claro en el cual apoyar la distinción aludida parece estar mal planteado.

Los términos "combatiente", "no combatiente", no son nombres que refieran a clases "naturales", por el contrario, su significado queda fijado contextualmente, de acuerdo con lo que en una determinada época se entiende por *combatir*. Es claro que en la época medieval se tenía una idea del combate totalmente diferente a la que se tiene hoy en día o en los tiempos de Federico el Grande. Pero además, y esto es algo que no siempre es tomado en cuenta, un mismo individuo puede pasar de la categoría de combatiente a la de no combatiente, dependiendo de las circunstancias a las que se ve enfrentado.

Debemos reconocer, entonces, que no hay criterios *a priori* para establecer dicha distinción, siempre quedarán zonas indeterminadas sobre las cuales tendrán que aplicarse otros criterios sólo definidos en las contiendas particulares. Podemos concluir, entonces, que la discusión más importante debe darse en el sentido de defender el principio de discriminación en tanto norma de contención indispensable para la violencia armada. Qué significado se dé a los términos "combatiente" y "no combatiente" es algo que debe dejarse a las condiciones concretas y específicas de las guerras particulares. Esto es, al contrario de lo aducido por Ramsey, el principio de discriminación es también un principio relativo, si no en la intención moral que expresa, sí en cuanto a los criterios bajo los cuales opera.

Ahora bien, el principio de proporcionalidad, entendido como el equilibrio entre las fuerzas enfrentadas en el conflicto, se sigue de la propia argumentación que apoya al principio de discriminación. Nuevamente siguiendo a Paul Ramsey, el precepto de caridad entre "semejantes" –aunque sean enemigos–, obliga a que la fuerza desplegada para conseguir la victoria no sobrepase la fuerza del oponente. Si hay que combatir y derrotar al enemigo, esto debe hacerse sobre la base de la existencia del principio universal de "amor al prójimo" que aun en la guerra no debe ser soslayado. (De nueva cuenta, no sólo en la tradición cristiana se ha establecido la importancia del principio de proporcionalidad. Basta sostener que los otros, aunque enemigos, son sujetos de consideración moral.) Y al igual que el principio anterior, su aplicación es relativa a los tiempos y a las circunstancias. La proporción está sujeta a las condiciones materiales y a los objetivos que se pretende alcanzar, es decir, no puede establecerse de antemano la magnitud de la fuerza, ni los medios a ser empleados en una guerra concreta. Aún así, el principio tiene la forma de una norma general para guiar las acciones bélicas: si se puede derrotar al enemigo sin diezmarlo, o se puede conquistar un territorio sin destruir las casas, hospitales y otras instalaciones vitales para la subsistencia de una población, se actúa conforme a una idea de proporción cuya relevancia es de índole moral en tanto evita el sufrimiento innecesario.

El principio de proporcionalidad está vinculado conceptualmente con la idea de *necesidad militar*, de la que tendremos que ocuparnos. En efecto, la idea de proporción que da sentido al principio, se aplica a contrapelo de las acciones que, en un momento dado, se consideran indispensables para lograr un objetivo militar.

La noción de necesidad militar

La idea de "límite" para la guerra normalmente se entiende como noción opuesta a la noción de necesidad militar, por lo que vale la pena que nos detengamos un momento a analizar este importante concepto.

Formulación del principio

Existen varias maneras de dar cuenta de la noción de la necesidad militar, dependiendo del enfoque del que se parte. Desde la perspectiva del llamado realismo político o *real politik*, se afirma que la moralidad debe ser excluida de las relaciones entre las naciones o, cuando menos, acotar su alcance. Por otro lado, el positivismo realista niega la inteligibilidad de los conceptos morales referidos a la conducta de las naciones. Aunque parecerían posturas casi idénticas, hay un matiz diferente en ellas: la primera no niega la pertinencia del juicio moral respecto de las acciones de guerra, defiende la idea de que éstos deben ser acotados, *i.e.*, sostiene que hay situaciones en las cuales podemos ir en contra de ciertos principios morales, *v. gr.*, la muerte de inocentes, porque así lo requiere la estrategia militar o el objetivo a ser alcanzado, que incluso puede ser un objetivo moralmente relevante como defender la patria. Por su parte, el positivismo realista considera que los conceptos morales, tales como "bueno", "malo", "correcto" o "incorrecto", no significan nada cuando son aplicados al ámbito de la guerra. Si bien éstos son empleados para calificar las acciones, la interpretación correcta de los mismos debe hacerse en términos meramente pragmáticos, esto es, pueden ser traducidos a un lenguaje referido a la eficacia numérica o cuantificable.

Esta postura extrema, netamente militarista, se apoya en el siguiente argumento: si la guerra se elige como un recurso extremo, parece irracional tratar de imponerle un límite una vez comprometidos en la empresa, lo que haría del principio de proporcionalidad un concepto vacío. Siguiendo esta línea de pensamiento, la noción de necesidad militar puede ser interpretada de las dos maneras siguientes:

- Como el principio que legitima sólo lo que se requiere para obtener los objetivos últimos de la guerra y que, por ende, parece reparar en las acciones intermedias en cuanto a fines y medios, o bien,

- Como el principio que legitima *toda* operación militar en vistas a un objetivo o meta final.

Parece claro que la primera interpretación del principio puede dar como resultado una visión más moderada de la necesidad militar, mientras que la segunda interpretación parece no reconocer límite alguno mientras no se consiga el fin esperado.

Es claro entonces que el primer sentido de necesidad militar responde negativamente a la pregunta de si es incompatible la idea de límite o moderación en la guerra con la necesidad militar. Así piensa Walzer, siguiendo a autores clásicos como Grotius, Clausewitz y otros.¹²¹ Es importante subrayar el hecho de que la tensión planteada en la pregunta –por una parte la fuerza que obliga a realizar las acciones necesarias para derrotar al enemigo y, por el otro, el imperativo de contener las acciones– sólo se plantea al defensor de la guerra justa o de la guerra limitada, es decir, a quienes postulan teorías de la contención. El pacifista no tiene que responder a ella porque para él no hay manera de justificar la guerra. Tampoco es un problema a considerar por el militarista extremo por las razones que ya hemos expuesto. Así que dentro del rango de los autores que piensan que la guerra es justificable, algunas de las posibles respuestas son las siguientes:

- La necesidad militar es una noción consolidada por el surgimiento de las naciones modernas “civilizadas” y es entendida como las medidas necesarias que son indispensables para asegurar los fines u objetivos bélicos acordes con las leyes y costumbres de guerra.
- La necesidad militar justifica cualquier medida que se considere indispensable para garantizar el objetivo militar mientras no esté prohibida por las leyes y costumbres de guerra.
- La necesidad militar es un principio que justifica medidas no prohibidas por la ley internacional que son indispensables para

¹²¹ Una opinión contraria puede encontrarse en Robert L. Holmes, *On War and Morality* (1989).

asegurar la completa sumisión del enemigo en el menor tiempo posible.

Son dos los elementos centrales en las tesis anteriores, mismos que operan como condiciones a ser satisfechas: por un lado se trata de acciones indispensables, esto es, no gratuitas o arbitrarias y, por el otro, dichas acciones deben mantenerse dentro de los límites que marcan la ley internacional y la moral impuesta por las costumbres de guerra. Pero además el defensor de la contención está suponiendo una premisa o condición más en toda esta discusión, a saber, que las acciones necesarias son impuestas por una situación de excepción, dentro de la excepcionalidad propia de una guerra. Dicho de otra manera: el principio de necesidad militar no es un principio general que se aplica en toda acción de guerra, sino sólo en situaciones de gravedad o peligro extremo.

"Suprema emergencia": dos casos

A esto parece referirse Walzer cuando habla de "suprema emergencia",¹²² definida de acuerdo con dos criterios que corresponden a los dos niveles en los que surge la necesidad: el primero tiene que ver con la inminencia del peligro y el segundo con su naturaleza. Y aclara Walzer que ninguno es suficiente por sí solo, se requiere de la conjunción de ambos para que pueda darse una situación calificada de "suprema emergencia". El mismo autor ofrece dos ejemplos que permiten aclarar su idea y que valen la pena de ser examinados con más detalle: la decisión de bombardear las ciudades alemanas en la Segunda Guerra Mundial y la decisión de bombardear las islas japonesas que pondrían fin a dicha guerra.

Es bien sabido que el desembarco de las tropas aliadas en Normandía el 6 de junio de 1944, marcó el principio del fin del avance de las fuerzas del Eje. Desde 1939, los objetivos de los nazis se habían cumplido casi en su totalidad, habiéndose anexado

¹²² Walzer, *op. cit.*, cap.16, p. 251.

gran parte de Europa, parte del territorio ruso, y el norte de África. Combatir a las tropas aliadas comandadas por Estados Unidos e Inglaterra, significó, sin embargo, un esfuerzo desmedido para un ejército diezmado por varios años de intensos combates. En conocimiento de esta situación, las naciones aliadas aprovecharon al máximo los recursos militares con que contaban, haciendo retroceder a los alemanes en varios frentes y atacando su propio territorio. No sólo había que detener al enemigo, sino castigar a la nación agresora e impedirle un repliegue que pudiera beneficiarla. Para los Aliados, derrotar a Alemania tenía un significado muy especial en esta guerra. Significaba poner fin a la amenaza de que Europa y el mundo fueran dominadas por la "encarnación misma del mal". Que Alemania y sus aliados venciesen representaba un peligro real para toda nación libre: Hitler había demostrado suficientemente su intención de imponer el nacionalsocialismo como la única ideología válida del planeta. Éste era, en efecto, el discurso que Churchill y los demás líderes de gobierno asumieron y propagaron. Ante tal amenaza, toda acción llevada a cabo en contra de la nación agresora parecía justificarse, entre otras, el bombardeo aéreo sobre las ciudades alemanas, aunque esto representara numerosas muertes de civiles. Bajo la óptica de las naciones aliadas, estamos ante un caso que podría satisfacer los criterios citados por Walzer sobre la suprema emergencia, se cumple la situación de un peligro inminente, de naturaleza indudablemente negativa. La situación es excepcional dado que había que dar el golpe definitivo para derrotar a Alemania, no era momento de hacer consideraciones "humanitarias".

El otro caso a examinar es el de los bombardeos nucleares sobre las islas japonesas que pusieron fin a la Segunda Guerra. Para 1945 el conflicto se había extendido al Océano Pacífico, en donde americanos y japoneses protagonizaron cruentas batallas. El enemigo a vencer era el más poderoso aliado de Alemania. Estados Unidos tenía, además, una razón especial para desechar la derrota incondicional del imperio japonés. Aunque mucho se ha especulado acerca del carácter sorpresivo del ataque a Pearl Harbor, mismo

que permitió la entrada de los americanos a la guerra, Estados Unidos estaba obligado a reparar dicha agresión. Ambos aspectos –poner fin a la guerra y reparar la afrenta–, fueron sin duda dos de las razones que convencieron a Truman para hacer uso de una arma letal de reciente factura. Además, y éste fue también un elemento esencial en la decisión, el uso de la bomba atómica pondría de manifiesto el poderío militar de la potencia americana, lo que fijaría un precedente para las futuras relaciones internacionales. El argumento que entonces se manejó intentaba aplicar el principio de proporcionalidad que hemos analizado: si bien se causarían muchas muertes (en verdad no se sabía a ciencia cierta la capacidad destructiva de la bomba), se evitaría la prolongación de una guerra cuyos resultados en términos de bajas para ambos países sería aún mayor.¹²³ Empero, claramente se violaba el principio de discriminación, dado que el bombardeo estaba dirigido a la población civil. ¿Hasta qué punto podemos considerar que quienes tomaron la decisión de lanzar las bombas sobre Hiroshima y Nagasaki estaban frente a una situación de suprema emergencia? No parece cumplirse el primer criterio referido al peligro inminente, pues éste hubiera consistido en la victoria de Japón, hecho que estaba muy lejos de suceder dada la victoria sobre Alemania, con lo cual queda sin validez el concepto de suprema emergencia. En realidad fueron otros los motivos que orillaron al gobierno norteamericano a tomar la decisión de lanzar las bombas. Se trataba de una estrategia puramente militar cuyo objetivo era la derrota moral y psicológica del pueblo japonés. De manera que en lo que toca a este caso, lo que se aplica es el principio de necesidad militar más extremo, *i.e.*, aquel que soslaya toda consideración a las leyes de guerra y a las normas morales.

Si bien es cierto que el concepto de suprema emergencia empleado por Walzer es un buen intento por establecer un equilibrio entre la necesidad militar y la noción de límite o proporción, posee sin embargo un grave defecto, a saber, que dicho término resulta ideal para el lenguaje retórico de la guerra. En efecto, siempre

¹²³ En realidad la cuota de bajas, cientos de miles, estuvo a cargo solamente de Japón.

pueden encontrarse elementos que satisfagan los criterios con los que se aplica. Una nación agredida puede justificar el empleo de la fuerza arguyendo “suprema emergencia” frente al peligro inminente de perder su soberanía, pero también puede invocar ese tipo de justificación quien emprende una guerra con el propósito de mantener su poder extraterritorial. Para el presidente Bush la presencia de Noriega como hombre fuerte de Panamá representaba un “peligro inminente” de conflicto en una zona tradicionalmente controlada por Estados Unidos. Y el mismo tipo de argumento fue empleado por Clinton cuando emprendió la guerra del Golfo Pérsico. Los ejemplos podrían extenderse *ad infinitum*... la nación que está resuelta a emprender una guerra, justificadamente o no, siempre hará uso de un lenguaje que forma parte de la propia empresa de guerra, por lo que su “transparencia” moral se hace prácticamente imposible.

Conclusiones

Se han expuesto los principales problemas y cuestiones que surgen del intento por justificar moralmente la guerra, partiendo de los principios o condiciones que conforman la teoría de la guerra justa en sus dos partes: la teoría de la agresión (*ius ad bellum*) y la teoría de la contención (*ius in bello*). Nuestro propósito ahora es el de señalar algunas objeciones y conclusiones que se desprenden de lo dicho hasta aquí, así como establecer los vínculos entre esta doctrina y las concepciones de la guerra expuestas en la primera parte del trabajo.

Es importante no perder de vista que siendo esta perspectiva de tipo moral, el derecho de guerra se apoya, principalmente, en el argumento de la autodefensa, como intenté mostrar al inicio del capítulo, a diferencia del derecho legal que emana de la noción de soberanía. En otras palabras, esta teoría de la agresión, aunque suele paradójico, es una teoría que sólo fundamenta las guerras defensivas: *la agresión se justifica porque es moralmente correcto defenderse*. Si revisamos las llamadas “causas” de guerra –defensa

de los inocentes, restitución de bienes, castigo a acciones punibles, defensa ante un ataque o agresión—, vemos que la guerra justa es siempre una respuesta (a una injusticia o injuria previa), nunca un acto “gratuito”.

Pero ya en esta tesis básica de la teoría de la agresión puede percibirse el tipo de dificultades con que tenemos que vernos si estamos dispuestos a adoptar la postura del teórico de la guerra justa, porque con *agresión* y *defensa*, pretende establecerse una distinción que no siempre es clara y además, dada la connotación moral que adquieren en la teoría, llevan implícitas cargas valorativas que, de entrada, descalifican o avalan moralmente a las partes en conflicto.

Por ejemplo, *agresor* es el término que se emplea para designar a la parte del conflicto que “inaugura” un cambio cualitativo en las relaciones entre dos o más naciones en cuanto a las batallas y el avance de ejércitos, *i.e.*, las acciones concretas de guerra. Con ello se nos induce a no disociar dos cuestiones que pueden, y de hecho son, independientes: la parte involucrada en el conflicto que emprende la guerra es catalogada como la parte agresora y con ello su jerarquía moral queda, *ab initio*, por debajo de la parte agredida. Soslayamos la posibilidad de que la nación “agresora” puede ser la parte “ofendida”, esto es, la que ejerce el derecho a defenderse y, por ende, la que posee una causa legítima de guerra. Parte de nuestra confusión se debe, sin duda, a que los términos con cargas morales se prestan muy fácilmente a un uso retórico en los discursos “justificatorios” —sobre todo por parte de naciones militarmente poderosas—, de acciones de guerra ejercidas en contra de quienes ejercen legítimamente su derecho a autodefenderse: los chechenos y los palestinos, en la actualidad, así como lo fueron en otros tiempos los turcos, los moros y los indios de norteamérica, han sido clasificados como los agresores o los terroristas a los que justificadamente se debe combatir.

De esta manera la teoría de la agresión queda atrapada en su propio lenguaje: en realidad lo que quiere es justificar al agresor-defensor y no al agresor-agresor, sólo que ni quienes hacen uso del

lenguaje justificatorio de la guerra, ni los millones de receptores del mensaje, están dispuestos a reconocer esas distinciones lingüísticas y/o conceptuales. Pero además, una vez emprendida la guerra, la distinción agresor-defensor se vuelve trivial, porque en realidad lo que podría distinguir son *distintos momentos del proceso bélico* y no los bandos que contienden en ella.

Un segundo punto debatible de la teoría de la agresión lo constituye el principio de la intención correcta o “buena voluntad” para emprender una guerra. Hemos catalogado a éste como un principio “interno” o filosófico porque se apoya en la tesis agustiniana de que lo único que puede distinguir a dos acciones de guerra, objetivamente similares, es la intención que las motiva: un soldado cristiano no mata por venganza o por buscar la gloria personal, sino por una intención acorde con los principios del amor y la caridad. Y aunque no nos resulte convincente, esta idea es totalmente coherente con la concepción de San Agustín acerca del conocimiento del plan divino y de la verdad que Dios nos revela. Pero es claro que dicha noción no puede tener el mismo significado para nosotros. Si hacemos a un lado la concepción del mundo de los primeros cristianos y de su propia interpretación de la divinidad, el principio de intención correcta tiene que buscar otras maneras de ser interpretado.

Sin que tengamos que introducirnos en los complejos debates filosóficos sobre la intención y la intencionalidad, podemos rescatar al menos un punto que me parece contribuye a despejar el horizonte. Cuando hablamos de intenciones o de “buena voluntad”, nos referimos: 1. a las consecuencias observables de nuestras acciones y 2. a la coherencia entre nuestras creencias (expresadas en proposiciones) y esas acciones. Por ende, en ninguno de los dos casos necesitamos hacer referencia a algo “interno” que sólo el sujeto de la intención o del buen propósito es capaz de reconocer “privadamente”.¹²⁴ Aplicado al caso de la guerra, me parece que ambos

¹²⁴ En este argumento sigo algunas sugerencias del segundo Wittgenstein sobre el análisis de conceptos intencionales.

criterios son adecuados y, además, útiles. Tomemos un ejemplo reciente.

Cuando el presidente Clinton decidió, por primera vez en la época de la posguerra, hacer uso del ejército de la OTAN para combatir al tirano Milosevic, la razón aducida fue su intención de detener el genocidio del pueblo kosovar. Dadas las condiciones de persecución y exterminio *reales* a que estaba sometido este grupo minoritario, la intención expresada por el presidente norteamericano no podía dejar de verse como un propósito humanitario, es decir, como una intención correcta, desde el punto de vista de la moral.

Pero es claro que quien pretenda hacer un análisis más serio de la situación, en términos de su posible justificación, no puede mantenerse ajeno a otros aspectos relacionados con la acción bélica, tales como, mantener el dominio económico (principalmente referido a los yacimientos de petróleo) y militar en Europa y los Balcanes. ¿Qué es lo que da preeminencia a esta intención sobre la supuesta acción “humanitaria”? las consecuencias objetivas y observables de una guerra que no puso fin a los abusos del líder serbio y que, en cambio, reforzó el liderazgo de Estados Unidos en una Europa recientemente unificada. Debo añadir que esta manera de entender las nociones de “buena intención” y sus análogas no cancela la posibilidad de que Clinton considerara como un bien el poner fin al sufrimiento de los kosovares, pero no es *eso* lo que en última instancia interesa para justificar o no su decisión.

Aunque con mayor presencia en las discusiones actuales sobre la guerra, la teoría de la contención da lugar también a una serie de consideraciones de las cuales nos ocuparemos en los párrafos siguientes. En primer lugar, habría que reconocer que no sólo los teóricos de la guerra justa han defendido la idea de los límites y contenciones para la guerra. Esta fue bien comprendida por Clausewitz, quien acuñó los términos *guerra total* y *guerra real* para referirse a la “cantidad” de violencia que debe ser desplegada en una empresa militar. De acuerdo con el militar prusiano, una guerra no puede desarrollarse hasta el límite máximo de la violencia poten-

cial. Una de las principales tesis expresadas en *De la guerra* establece, como ya vimos, la relación necesaria entre la guerra y la política, de hecho, la guerra se define como “política por otros medios”. De manera que aquello que acota la violencia de la guerra es, justamente, el interés político: una vez logrados ciertos objetivos, no tiene sentido la prolongación de la violencia bélica. Por lo que, con razón, puede considerarse a Clausewitz como el padre de la noción de “guerra limitada”, sin duda vigente en la actualidad. ¿La concepción de guerra limitada recupera los principios de contención del *ius in bello*? Responder a esta pregunta supone establecer algunas diferencias importantes.

La noción de “límite” parte de la tesis de que la guerra “total” no es real y prácticamente posible, dado que es un fenómeno sujeto –en lo que se refiere a medios y conductas– a los intereses políticos. A diferencia de la doctrina del *ius belli*, no se parte de una concepción moral o religiosa: se ha ido construyendo a partir de una perspectiva secular y política de la guerra con referencias claras desde el punto de vista histórico, por ejemplo, en las guerras soberanas del siglo XVIII. Si bien es cierto que el modo de hacer la guerra, en cuanto a la organización de los ejércitos, el tipo de armas, y la concepción misma del combate ha ido modificándose de manera progresiva, los vínculos entre política y guerra siguen siendo el fundamento de su dinámica. Fijar los límites de la guerra en el pensamiento contemporáneo ha sido una tarea a la que se han abocado, tanto los filósofos preocupados por estas cuestiones, como los teóricos de formación militar para quienes resulta de vital importancia defender y legitimar la violencia colectiva.¹²⁵ De acuerdo con John Garret, son cinco los tipos de límites que se imponen a ésta:

- Límites geográficos.
- Límites de acuerdo con los objetivos que se pretende alcanzar.
- Límites respecto a los medios empleados, *i.e.*, cantidad y calidad de armas.
- Límites fijados de acuerdo con los objetivos estratégicos.

¹²⁵ James, T. Johnson, *Just War Tradition and the Restraint of War*.

- Límites en cuanto a los recursos económicos o financiamiento de la guerra.

La finalidad de una caracterización acerca de los sentidos en los cuales una guerra *es* limitada, tiene por objeto el construir un “tipo ideal” respecto del cual las guerras particulares pueden ser comparadas. La Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, fue una guerra no limitada geográficamente, mientras que la guerra de las Malvinas se circunscribió a un territorio claramente acotado. En cuanto a los objetivos, debe destacarse el hecho de que los límites se establecen en dos sentidos: los objetivos o metas últimas y los objetivos específicos determinados por la estrategia militar. Con ambos tipos de objetivos queda determinado el principio de proporcionalidad en la doctrina de la guerra limitada. En efecto, parece claro que para esta doctrina el concepto de proporcionalidad es jerárquicamente superior al concepto y, por ende, al principio, de discriminación, sobre el cual no hay una referencia explícita en los cinco límites señalados anteriormente. La guerra limitada puede, de hecho, quedar definida como guerra “proporcional”.

En este punto se marca una diferencia sustancial entre la teoría de la guerra justa y la idea de la guerra limitada. Para la primera, tal y como lo vimos en el caso de Ramsey, el principio de discriminación o inmunidad para los no combatientes, es el que determina la noción de proporcionalidad, *i.e.*, es por la consideración que se hace del enemigo, en tanto prójimo y, por consiguiente, sujeto de caridad, que se establecen los fines y los medios.

Ausente el precepto de “amor al prójimo”, en la idea de la guerra limitada, se busca ajustar los objetivos políticos a la cantidad de fuerza desplegada y al tipo de armas y recursos empleados para conseguirlos. Y es en la búsqueda de dicho equilibrio o proporción que quedará subsumido el principio de discriminación. Esto da una “coloración” distinta a la doctrina de la guerra limitada; más que una doctrina moral, esta idea apuesta a la eficacia como valor último. En este sentido, la proporcionalidad adquiere significado en términos de “costos” y “beneficios”, en lugar de “bienes” y “males”.

Sería injusto, sin embargo, afirmar que para la doctrina de la guerra limitada no tiene relevancia el principio de discriminación. Hay referencias de que dicha preocupación está presente, de manera implícita, en los límites señalados por la doctrina. Por ejemplo, los límites geográficos intentan acotar el área de los combates y, con ello, se establece una discriminación respecto de quiénes no deben ser afectados por la contienda. Aunque toda guerra tiene el peligro de generalizarse, las acciones militares tienen que estar limitadas a un cierto espacio, por lo menos, en principio. Y lo mismo sucede con el límite que se refiere a los medios: si bien es cierto que son las metas las que determinan, en primera instancia, qué tipo de armamento es el más adecuado para cada empresa, dicho cálculo no puede pasar por alto la consideración acerca del tipo de población que se verá afectada por la guerra. De esta manera, aunque la guerra limitada es una idea que se traduce en términos de "costos" y "beneficios", dicho cálculo no agota todos los aspectos a ser ponderados en una empresa militar; siempre habrá un margen en el cual, tarde o temprano, tendrán que tomarse decisiones que implican una valoración moral, esto es, en términos de "bienes" y "males".

Podríamos preguntarnos ahora si la idea de guerra limitada puede ser recuperada como un aspecto de la tradición de la guerra justa, o bien si se trata de corrientes diferentes en el tratamiento de la guerra. Me parece que la respuesta debería enfocarse de la siguiente manera: aunque obedecen a motivaciones diferentes, ambas coinciden en más de un aspecto acerca cuáles deben ser los límites de la violencia colectiva. La teoría de la guerra justa intentó en sus orígenes responder a la pregunta de si es justificable para un cristiano el llevar a cabo acciones, como matar o destruir, contrarias a los principios de amor y la caridad. Por su parte, la guerra limitada parte de la convicción de que la guerra, para cumplir realmente sus objetivos, tiene que acotarse. De acuerdo con esta idea, los límites son impuestos por el tipo de intereses y objetivos políticos. Por tanto, reducir la noción de guerra limitada a la doctrina secularizada del *ius in bello*, sólo sería correcto en cuanto a algunos de los re-

sultados que se obtienen a partir de ella, pero no en cuanto al tipo de cuestionamientos que le dan origen. Es cierto que ambas se oponen al principio invocado por ciertas formas de guerra "total" (guerras santas, guerras nacionales y guerras genocidas), pero el énfasis que imprimen a los límites expresados en los principios de contención, a saber, el de discriminación y de proporcionalidad, no puede ser soslayado.

Habría que destacar, en segundo lugar, algo que se ha ido manifestando de manera más o menos explícita en las discusiones anteriores: a pesar de la supuesta complementariedad entre las dos partes de la teoría, —el *ius ad bellum* y el *ius in bello*—, estas mantienen una relación compleja y, hasta cierto punto, contradictoria.

En efecto, los siete principios formulados en el *ius ad bellum* constituyen lo que podría llamarse una "teoría de la agresión"; por su parte, los principios del *ius in bello*, recuperan gran parte del contenido de una "teoría de la contención". Hablamos de una "teoría de la agresión" porque los principios de *ius ad bellum* pretenden justificar el derecho de guerra, mientras que las condiciones del *ius in bello* establecen límites a esta agresión. En apariencia las dos partes se complementan pues, como ya se ha mencionado, no basta con que se satisfagan los requisitos para emprender una guerra de acuerdo con una causa justa, una intención correcta, la autoridad competente y demás, se requiere que la guerra se lleve a cabo dentro de ciertos límites establecidos para evitar el sufrimiento innecesario. Hay varios puntos, sin embargo, en los cuales entran en conflicto, por lo que difícilmente una guerra puede satisfacer los dos conjuntos de condiciones.

Uno de los puntos conflictivos estriba en que ambas teorías no manejan el mismo sentido de lo que puede ser justificable, es decir, parten de ideas diferentes de justicia. En el *ius ad bellum*, parece estar implícita la idea de una justicia universal y que sólo es atribuible a una de las partes del conflicto. En cambio, en el *ius in bello*, tanto el agresor como el agredido pueden actuar justamente. En principio, no hay razón para que esto no suceda: más allá de las causas que originaron la guerra, ésta se puede llevar a cabo

respectando ciertos límites fijados por las leyes y la moral. ¿Pero qué diríamos de una guerra emprendida injustamente y que, sin embargo, respeta los códigos internacionales y morales? Y a la inversa, ¿cómo valoraríamos una guerra emprendida justamente pero que no respeta dichos límites? Es claro que no podríamos declararlas, en ninguno de los casos, como guerras justas; pero tampoco podríamos decir que no se justifican en absoluto.

Una manera usual de interpretar la relación entre ambas teorías otorga preeminencia al *ius ad bellum* sobre el *ius in bello*. De acuerdo con esta manera de enfocar el problema, si una guerra es emprendida justificadamente, los medios empleados para lograr los objetivos propuestos también se justifican. Esta concepción de la teoría se ajusta perfectamente a la visión más radical de la necesidad militar. Empero, cuando las concepciones pretenden ser más moderadas, aparece el conflicto entre las dos partes de la teoría, esto es, se condiciona la supuesta superioridad del derecho de guerra sobre la necesidad de contención para los medios empleados en la contienda.

Una postura en esta línea es la que explora Robert L. Holmes, para quien los medios a ser empleados en la guerra son los que, en primera instancia, deberían determinar el derecho a la guerra. Con ello se busca establecer la superioridad moral de la contención sobre el derecho a emprender una guerra. Su argumento discurre de la siguiente manera: las naciones no “van” simplemente a la guerra. Emprender una guerra significa tener claro cuáles son los medios con los que se cuenta en ese momento. Por tanto, justificar el ir a la guerra consiste en establecer las condiciones de la teoría de la contención en primer lugar y sólo después se verá si la empresa está justificada: “Si el ir a la guerra está justificado, es porque los medios indispensables para emprenderla estarán también justificados”.¹²⁶ Acorde con la idea de Holmes, una nación militarmente poderosa debe anteponer a su derecho de hacer la guerra, los límites fijados por consideraciones morales y legales. El argumento de este filósofo resulta interesante en la medida en que condi-

¹²⁶ *On War and Morality*, pp. 178-79.

ciona la necesidad militar y los intereses políticos a principios de orden moral, esto es, no puede ser justa una guerra en donde la desproporción de los medios se contempla sólo como un factor secundario.

Las dificultades emanadas de la compleja relación entre las dos partes de la teoría de la guerra justa han provocado que muchos de los teóricos se aboquen exclusivamente a la reflexión sobre la teoría de la contención o lo que se ha dado en llamar las "leyes de la guerra".

Sin embargo, acotar la discusión al ámbito de los medios y conducta de guerra también ha propiciado fuertes críticas de algunos teóricos contemporáneos, que consideraran esta postura "poco atractiva" desde un punto de vista moral, porque hace el juego a los requerimientos de la necesidad militar. Los defensores de las leyes de la guerra han querido mostrar o bien que los principios de contención se basan en distinciones morales relevantes, por ejemplo, la distinción combatiente, no-combatiente, o bien, que aun no pudiéndose fijar de antemano esas distinciones morales, y asumiendo las fallas propias de los códigos, los resultados prácticos han demostrado que es mejor mantener las leyes de la guerra a no contar con ellas.

No obstante, alguien podría argumentar que ninguno de los dos argumentos es eficaz frente al principio de la necesidad militar, dado que éste se justifica en el carácter de excepcionalidad de ciertas situaciones. En estos casos, las leyes de guerra son superadas o ignoradas en favor de los objetivos militares y en detrimento de una visión genuinamente moral sobre la contención. Una vez permitida una excepción general, cualquier plausibilidad y coherencia en la concepción de las leyes de guerra, se ve disminuida virtualmente al punto de su total desvanecimiento. Por tanto, una concepción moral correcta es la que no admitiría situaciones excepcionales dictadas por la necesidad militar. La respuesta a este problema no es desechar las leyes de guerra, sino adoptar una concepción distinta de las mismas, en donde *no se conciba como inmutables el carácter de la guerra y el armamento contemporá-*

neos, sino que la guerra cambie en conformidad con nuestras demandas morales, y esto atañe tanto a la parte de la teoría que se refiere al derecho a la guerra, como aquella que se ocupa de los medios y conducta de guerra.

No han sido solamente razones de este tipo las que han llevado a una especie de inversión en cuanto al orden de importancia de la teoría de la contención sobre la teoría de la agresión. También es atribuible a los fuertes cuestionamientos dirigidos en contra del derecho de guerra surgidos, principalmente, a raíz de las guerras mundiales protagonizadas en el siglo apenas concluido. Empero, no es este un mero dato histórico, sino un cambio significativo en nuestro modo de concebir la guerra. Para San Agustín y la escolástica posterior, el derecho a la guerra estaba garantizado por un plan divino; más tarde el derecho a la guerra se concibió como un derecho inherente a las naciones soberanas. Un ejemplo paradigmático de éste lo constituyen las guerras nacionales de los siglos XVII y XVIII. Por su parte, las guerras napoleónicas fueron la culminación de una idea de la guerra ejercida incuestionablemente por el líder visionario que encarnaba los valores nacionales. Empero, los ominosos resultados de la Primera y Segunda Guerra mundiales, contribuyeron a debilitar la convicción con que había operado el derecho a emprender la guerra por parte de las naciones. No es sólo que la guerra se concibiese como uno de los grandes males de la humanidad, cosa que también ocurrió en el pasado, sino que dejó de reconocerse como aquello a lo que las naciones tienen derecho por el simple hecho de su superioridad militar y política. Cada vez con mayor vigor ha ido imponiéndose la idea de que el derecho no puede emanar de la fuerza, sino de otro tipo de consideraciones.¹²⁷

¹²⁷ Una idea que por cierto está claramente establecida en la crítica de Kant a la guerra. Véase, "Los principios metafísicos del derecho", en la *Metafísica de las costumbres*.

EPÍLOGO

HEMOS abordado muy variadas cuestiones en torno a la guerra, todas ellas dirigidas a arrojar luz sobre la pregunta acerca de su posible justificación. Las tesis y argumentos expuestos nos han servido para construir un panorama más preciso acerca de la naturaleza de la guerra y de las distintas formas en que ésta se ha intentado justificar y limitar. El propósito de incluir en la primera parte del trabajo algunas de las concepciones clásicas de la guerra, fue el contar con un marco de referencia adecuado al tema de la justificación. Intentamos mostrar que el modo de concebir la guerra, da la pauta para avanzar en el problema de cómo justificarla. Son varios los puntos en que ambos aspectos se conectan, y parece que estamos en condiciones de obtener algunas conclusiones finales.

Una de las objeciones más obvias a la teoría del *ius belli*, tiene que ver con el carácter temporal de los principios contenidos en ella. Es innegable que el sentido de lo que es “justo” cambia de acuerdo con los tiempos y las circunstancias. Una causa justa para los cristianos de las primeras centurias no necesariamente lo es para los prusianos del siglo XVII o los kurdos del siglo XX. Y lo mismo sucede, por ejemplo, con la noción de proporcionalidad que intenta establecer un equilibrio entre los medios y los fines de la guerra. A este respecto, un buen número de estudiosos de la guerra ha considerado que el principio de proporcionalidad no puede ser mantenido en una época, como la nuestra, en la cual el desarrollo tecnológico del armamento hace imposible, de suyo, la aplicación del principio. Un misil nuclear tiene un poder destructivo tal, que resulta desproporcionado respecto de cualquier objetivo que pretenda

alcanzarse, y esto sólo por mencionar alguna de las armas de uso corriente en las guerras “convencionales” actuales. Otra cuestión que el principio de proporcionalidad no puede seguir soslayando es la que se refiere al peso que debe darse al supuesto beneficio de las mayorías, que se consigue emprendiendo y librando una guerra, sobre las minorías que, por serlo, no son tomadas en cuenta.

Empero, la cuestión de la temporalidad es algo que no puede ser resuelto por ninguna teoría de la guerra. No hay manera de remontar el carácter temporal de las razones que llevan a los hombres de distintas épocas a emprender una guerra. Y tampoco se ve cercana la posibilidad de que la tecnología de guerra se ajuste a los principios de proporción y discriminación que emergieron cuando esa tecnología de guerra era apenas incipiente. Lo importante, entonces, es preguntarnos si a pesar de la insalvable temporalidad de la teoría, tiene algún sentido mantener las nociones de causa justa, de proporción, de discriminación, etcétera. “La distancia entre San Agustín y Walzer no es sólo cronológica, sino la cuestión de saber en dónde se localizan nuestras expectativas y cuáles son sus requisitos.”¹²⁸

Un argumento frecuentemente empleado por el teórico de la guerra justa consiste en argüir que si bien los principios de la guerra justa se han visto rebasados por el tiempo y la tecnología, de todos modos han servido para implantar la idea de condiciones y principios de contención para la guerra. Esto es, el hecho de haberlos mantenido ha contrarrestado, de alguna manera, el avance progresivo de los combates hacia la guerra total. Desde su perspectiva, el argumento adquiere fuerza si consideramos que las leyes de guerra contenidas en los distintos códigos, así como los conceptos de crímenes contra la paz, crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad,¹²⁹ de uso corriente hoy, han sido el resultado de los planteamientos del *ius belli*. Y en gran medida esto es cierto: el Derecho Internacional surge a partir de los trabajos de teóricos de la guerra

¹²⁸ Jean B. Elshtain, *Just War Theory*, p. 331.

¹²⁹ Los crímenes contra la paz se establecieron a partir del pacto de Paz de París en 1928; los crímenes de guerra por las resoluciones de los Congresos de la Haya en 1899 y 1907; los crímenes contra la humanidad por el Congreso de la Cruz Roja realizado en Génova en 1925.

como Francisco de Vitoria, Hugo Grotius y Emmerich de Vattel,¹³⁰ quienes se insertan en dicha tradición. El argumento, sin embargo, no toma en cuenta los dos niveles distintos a los que pertenecen ambas cuestiones: una es la labor del filósofo de la guerra y otra la discusión de los códigos particulares a la que se abocan los juristas y demás especialistas en relaciones internacionales. La primera es una tarea que no concluye en el diseño y formulación de códigos, sino que, por el contrario, consiste en mantener una visión crítica de los mismos. Pero, además, la progresión destructiva de la guerra, aspecto que acertadamente vio Clausewitz, hace pensar que nuestra concepción de límite y contención para la misma, a pesar de la proliferación de códigos, tratados y convenciones, debe ser replanteada desde una nueva perspectiva.

Antes de aventurar cuál podría ser esta nueva perspectiva, debemos considerar una objeción más a la teoría de la guerra justa.

Primeramente, hay que pensar si existe una diferencia entre preguntar por la justicia de la guerra y, preguntarnos por su posible justificación. Esto es importante porque la teoría de la guerra justa no distingue entre ambas cuestiones. En el marco de dicha doctrina, si la guerra es justa, entonces, se justifica. En cambio, para la tradición política de la guerra, la pregunta por la justificación de la guerra, apunta a un orden de cuestiones diferentes. En principio, justificar algo significa tener razones que satisfagan algún criterio, aunque éste no sea necesariamente moral. Alguien puede estar justificado para emprender una guerra apelando a razones de orden meramente político; por ejemplo, aumentar la popularidad en vista a las próximas elecciones, activar una economía en recesión, etcétera. En estos casos, lo relevante es la racionalidad implícita en la decisión, si bien es muy discutible su carácter “justo”. Estar justificado o no, en este segundo sentido, tiene que ver con la consecución de los fines y no con principios de índole moral.

¹³⁰Franciscus de Vitoria, *De Indis et De Jure Belli Relectiones*; Hugo Grotius, *De Jure Belli ae Pacis Libri Tres*; Emmerich de Vattel, *The Laws of Nations, or Principles of the Law of Nature* (original en francés).

¿Qué tan alejada está esta postura a la del teórico de la guerra justa? A primera vista pueden resultarnos posturas no sólo distintas, sino opuestas. Interpretar así la idea de justificación de la guerra, i.e., en términos de calcular los medios de acuerdo con los fines, se califica usualmente como de un realismo o pragmatismo extremo, moralmente indeseable. Es el tipo de pensamiento que, sin duda, le atribuimos a Hitler, a Truman y a otros "demonios" de la historia. Empero, no juzgamos con los mismos criterios a los papas que alentaron y auspiciaron sangrientas guerras en contra de los "infieles" durante los varios siglos que duró el proceso de consolidación de la Iglesia Católica. E incluso podemos pensar que la reciente intervención de la OTAN en el conflicto de Kosovo se hizo, como profusamente se publicitó, por razones "humanitarias". Y esto es así porque, en estos casos, se apela a una "causa justa" que de inmediato sugiere la idea de una justicia universal e inapelable.¹³¹ Llegamos entonces a un punto en el cual es imposible negar que el discurso derivado de la teoría de la guerra justa ha servido también para justificar, en el segundo sentido, empresas de guerra que difícilmente satisfarían la noción de justicia en él expresado.

Con ello no pretendemos atribuirles a los teóricos de la guerra justa intenciones perversas ni el ser partícipes de conjuras históricas. Semejante conclusión sería simplista y, más grave aún, completamente falaz. Por el contrario, queremos llamar la atención sobre cuestiones meramente conceptuales, no siempre atendidas. En este orden de ideas, intentaremos señalar cuáles son las razones para que una teoría con pretensiones de ser una doctrina moral sobre la guerra no ha podido, en nuestra opinión, cumplir cabalmente con el propósito de servir de fundamento sólido a una concepción moral sobre la guerra.

Una primera conclusión de este trabajo es que los intentos por fundamentar moralmente la guerra no parecen haber prestado suficiente atención al hecho de que *toda guerra pretende ser legítima*: Hitler estaba convencido de que la causa por la cual llevó a cabo la

¹³¹ Véase la crítica de Carl Schmitt en la revisión que hace Matthias Kaufmann en *Derecho sin reglas?*

invasión de Europa central estaba plenamente justificada; de igual manera, los países que se aliaron para combatirlo pensaban que la justicia estaba de su parte. Lo mismo puede decirse de los romanos que hicieron suya la mitad del orbe, de los cristianos que persiguieron a los moros o de los rusos que últimamente diezmaron a los chechenos.

Es importante esta consideración porque la pregunta que habría que formular inmediatamente es si la teoría de la guerra justa puede tener éxito cuando parte de un supuesto equivocado: los criterios que se emplean para decidir una acción bélica no toman en cuenta la justicia en términos de la moralidad, ya que no es éste el ámbito en el cual se dirimen los conflictos. En realidad, si la guerra es justa o no, es una pregunta de orden filosófico y ético, de interés para el teórico de la guerra, pero en la práctica corre el peligro de convertirse sólo en un instrumento retórico. No es extraño, entonces, que los conceptos de la doctrina se hayan utilizado en muchas ocasiones para apoyar guerras —qué mejor que en una “causa justa”— cuya legitimidad es muy objetable. De hecho, y esto es algo que merecería un examen más cuidadoso por parte de los estudiosos del tema, entre más criticable es una acción de guerra, mayor necesidad de justificación tiene y para este propósito la doctrina referida ha resultado idónea.¹³²

Ahora bien, aunque la mayoría de los principios de la guerra justa intentan hacer referencia a circunstancias objetivas, *i.e.*, en realidad éstas sólo se cumplen idealmente. La objetividad de las causas de guerra siempre se verá condicionada por la necesidad de elegir las razones más eficaces para justificar el recurso de guerra: parte de la estrategia de una guerra consiste en encontrar los mecanismos para justificarla. En otras palabras, la doctrina de la guerra justa emerge, desde el inicio, como un pensamiento que si bien obedece a una preocupación genuina de su tiempo, paralelamente sienta las bases para el surgimiento de lo que podríamos llamar

¹³² Recordemos que en 1989 el ejército de los Estados Unidos invadió Panamá con 26,000 soldados bajo el pretexto de una “causa justa” para capturar al general Manuel Antonio Noriega.

el “discurso justificatorio de la guerra”, en el cual las nociones morales como *justo* o *injusto* dejan de tener un sustento real.

Es así como el problema más serio con el que ha tenido que enfrentarse la teoría de la guerra justa es el de contrarrestar los efectos de su propio discurso: “El lenguaje de bueno y malo, justo e injusto, puede, bajo ciertas circunstancias, favorecer la guerra total, trasformar a las personas de jueces en ejecutores”.¹³³ En efecto, uno de los aspectos más claros de este problema se refleja en el hecho de que dicho lenguaje funciona a partir de distinciones “morales” no siempre genuinas o transparentes: ciertamente la guerra emprendida por Hussein contra Kuwait no puede ser justificable desde un punto de vista moral, pero tampoco lo es la intervención norteamericana en la llamada “Guerra del Golfo”. Empero, la opinión pública favoreció en su juicio moral a los Estados Unidos, pues hizo ver al líder de los irakíes como la encarnación misma del mal. El llamar “justa” a una causa implica la descalificación moral del contrario y, por ende, difícilmente podrá revertirse esta ventaja aun cuando las acciones emprendidas por los bandos en conflicto sean igualmente repudiables desde un punto de vista moral. En suma, el discurso justificatorio actúa, en muchas ocasiones, tergiversando el sentido moral de las acciones de quienes participan en la guerra.

Si las críticas formuladas en párrafos anteriores son pertinentes, la postura del teórico de la guerra justa se ve seriamente debilitada. Y esto nos coloca en la disyuntiva de mantenerla, tratando de responder a las objeciones a que da lugar, o bien, intentar otros caminos igualmente inciertos en la tarea de justificar moralmente la guerra. Quizás, entonces, debamos empezar por preguntarnos *si realmente* se puede justificar moralmente la guerra. En primer lugar, tendremos que decidir si la guerra es un ámbito para la valoración moral; en este punto es pertinente tomar distancia de otras posturas respecto de la guerra.

Por una parte tendríamos al pacifista para el cual la guerra sí es valorable moralmente, pero sólo en el sentido negativo, esto es, la

¹³³ Elshtain, *op. cit.*, p. 330.

guerra nunca es justificable. Son varias las objeciones que pueden hacerse a esta postura, y no es éste el espacio para exponerlas,¹³⁴ pero podemos mencionar por lo menos la más obvia: al rechazar la guerra a ultranza, el pacifista se coloca en una posición de "limbo" en la cual es imposible llevar a cabo un análisis correcto acerca de las causas que originan las guerras concretas y con ello, contribuir a su desaparición. Hay, sin embargo, posiciones matizadas que podrían ser rescatables en tanto admiten la necesidad de que el pacifismo sea una postura que pugne por el activismo y no por el estatismo.¹³⁵

Una manera de no ser pacifista y tampoco un defensor de la guerra justa, *en tanto teoría de la agresión*, es la que reconoce que la guerra es un ámbito para la reflexión moral, pero en un sentido distinto a como lo hace el teórico de la guerra justa. Para este último, la guerra es una situación de excepción y, por tanto, la moral debe ajustarse a dicha situación excepcional. La concepción que en este trabajo ha querido defenderse está más cerca de aquella, según la cual, es la guerra la que debe adaptarse a nuestras reglas morales.¹³⁶ En efecto, esta parece ser una base más sólida para intentar apuntalar una teoría moral de la guerra: no se niega el carácter excepcional de la guerra, sino el que los principios morales se determinen por lo que los que hacen la guerra consideran "excepcional" o "indispensable". Tampoco se niega la posibilidad de juzgar moralmente a la guerra, pero tendremos que partir de criterios independientes de los empleados por quienes están más interesados en hacer de su causa de guerra una causa justa. Esta manera de enfocar el problema tiene, además, repercusiones en la práctica ya que el futuro de la guerra, tanto en la forma de llevarla a cabo, como su propia existencia como fenómeno recurrente en el panorama humano, puede ser subvertido si se avanza en el mejoramiento de

¹³⁴ A este respecto se pueden examinar los argumentos de G.E.M. Anscombe, "War and Murder", en *Collected Philosophical Papers*, vol. III, *Ethics, Religion and Politics*.

¹³⁵ Véase N. Bobbio, *El problema de la guerra y las vías para la paz*.

¹³⁶ Una postura semejante es la que sostiene Robert L. Holmes en *On War and Morality*.

una conciencia moral en donde además del repudio a la injusticia y el abuso, la guerra se considere evitable.

Esta manera de aproximarse al problema moral de la guerra conlleva otra clase de dificultades a las que habrá de dar respuesta. Sin embargo, tiene mayores posibilidades de soslayar la situación en la cual la justificación moral de la guerra quede, principalmente, en manos de quienes hacen la guerra. Una concepción moral de la guerra no tiene por qué dar lugar a conceptos ideales como el de "causa justa", o "guerra justa", ajustables a los intereses de las naciones que cuentan con el mayor potencial bélico, sino a valoraciones que provengan de las circunstancias particulares de cada situación de guerra. Y esto nos lleva a una consideración más de carácter fundamental: las teorías morales acerca de la guerra no pueden sustituir el análisis político e histórico de las guerras. Siendo la guerra un fenómeno esencialmente político, la valoración y justificación moral de la misma tiene que considerar también un tipo de análisis que contribuya a evitar que de antemano se lleven a cabo las dudosas clasificaciones de "buenos" y "malos", "héroes" y "villanos".

Podría pensarse entonces que la postura defendida aquí reivindica los principios de la guerra limitada sobre los de la teoría del *ius belli*, sin embargo, hay un punto en el cual debemos tomar distancia. Dado que hemos aceptado que la guerra es un ámbito pertinente para la valoración moral, por lo menos en el caso de la contención, no podemos coincidir plenamente con un tipo de justificación exclusivamente basada en términos de "intereses", "costos" y "beneficios". Tiene que haber un momento en el proceso de análisis que lleva a la justificación en el cual se consideren principios básicos referentes a la consideración moral de que son sujetos *todos* los que sufren una guerra: los civiles que se ven desplazados y reducidos a condiciones miserables de vida, pero también los soldados que son enviados al frente por los mandos superiores. Es evidente que esta consideración moral no puede ser la misma para todos los que participan en una guerra. Quienes más tienen

que perder con una guerra, en cuanto a sus bienes personales y derechos fundamentales, deberán ser los de más alta consideración moral.

No podemos concluir este trabajo sin intentar dar un bosquejo de respuesta a la pregunta de si hay guerras justas. En primer lugar, debemos reconocer que la guerra, en muchos casos, es sólo el cambio cualitativo de una situación crítica que puede ser tanto o más penosa e injusta que la guerra misma. La guerra es una nueva etapa de un conflicto ya existente, para el cual, no se ha podido, o no se ha querido, encontrar una solución por otras vías. En efecto, hay guerras que intentan reparar una situación de injusticia que ésta no inaugura. Un caso claro de éstas son las guerras de liberación, esto es, las que generalmente tienen lugar al interior de los estados. Guerras en las cuales los individuos se ven obligados a ir en contra de los gobiernos y las instituciones supuestamente creadas para defenderlos y protegerlos. Ciertamente, este tipo de conflictos bélicos son indeseables y deberían ser evitados a toda costa pues muchos de ellos llegan a ser tan o más cruentos que las guerras nacionales. Pero si negáramos la legitimidad de acciones semejantes, estaríamos negando la posibilidad de un cambio en las sociedades en las cuales imperan condiciones de injusticia inadmisibles. Las situaciones de inequidad sufridas por grupos pequeños o grandes al interior de un país tienen que considerarse *modificables* y *revertibles*. Por ende, cancelar absolutamente esta posibilidad forma parte de esa situación injusta.

De manera que podemos mantener el concepto de guerras *legítimas*, en principio, para algunas guerras de liberación emprendidas por los pueblos, al interior de los estados y para los casos de una flagrante desproporción entre una nación militarmente fuerte y otra débil. En cambio, hablar de "causas justas" y de "guerras justas" resulta mucho más arriesgado de acuerdo con los argumentos que se han ofrecido. Por lo pronto, no me parece que podamos usarlos como nombres para una clasificación general de las guerras. Si una guerra es justa podrá determinarse con base en un análisis

cuidadoso de los resultados y consecuencias de esa guerra, esto es, no se trata de términos cuyo significado pueda quedar fijado de antemano como parte de una teoría de la agresión. Son conceptos, por ende, históricos, en el sentido de que sólo a partir de una perspectiva temporal quedarán inscritos en la memoria de sus agentes y sus víctimas... quizás la única guerra justa es la guerra que nunca se emprende.

BIBLIOGRAFÍA

- ADLER, Mortimer J., *How to Think About War and Peace*, Nueva York: Fordham Univ. Press, 1995.
- AGUSTÍN, de Hipona, *La ciudad de Dios*, México: Porrúa, 1994.
- ANDERSON, Benedict, *Comunidades Imaginadas*, México: FCE, 1983.
- ANDERSON, Perry, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, México: Siglo XXI, 1979.
- _____, *El Estado absolutista*, México: Siglo XXI, 1982.
- AQUINO, Santo Tomás de, *Summa Teológica*, Madrid: Serie «Maior», 1996.
- ARON, Raymond, *Pensar la guerra*, Clausewitz (I), España: Ministerio de Defensa, 1993.
- BERLIN, Isaiah, *Las raíces del romanticismo*, Henry Hardy (ed.), Madrid: Taurus, 2000.
- BEUCHOT, Mauricio, *La querella de la conquista*, México: Siglo XXI, 1992.
- BOESCHE, Roger, *Theories of Tyranny from Plato to Arendt*, EE.UU.: The Pennsylvania Univ. Press, 1996.
- BOBBIO, Norberto, *El problema de la guerra y las vías para la paz*, Barcelona: Gedisa, 1992.
- BOK, Sissela, *A Strategy for Peace: Human Values and the Threat of War*, Nueva York: Pantheon Books, 1985.
- DUBY, Georges, *Guillermo el Mariscal*, Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- CADY, Duane L., *From Warism to Pacifism a Moral Continuum*, EE.UU.: Temple Univ., 1989.
- CAILLOIS, Roger, *La cuesta de la guerra*, México: FCE, 1975.
- CASTILLA URBANO, Francisco, *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, Barcelona: Antropos-UAM, 1992.

- CLARK, Ian, *Waging War a Philosophical Introduction*, Nueva York: Clarendon Paperbacks, 1988.
- CLAUSEWITZ, Karl von, *De la guerra*, México: Diógenes, 1983.
- ELSHTAIN, Jean, B. (ed.), *Just War Theory*, EE.UU.: New York Univ. Press, 1992.
- GALLIE, W.B., *Philosophers of Peace and War*, Gran Bretaña: Cambridge Univ. Press, 1989.
- _____, *Understanding War*, Londres: Routledge, 1991.
- GRAZIA, de Sebastián, *Maquiavelo en el infierno*, Colombia: Norma, 1994.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Argentina: FCE, 1992.
- HOBSBAWM, Eric, *Entrevista sobre el siglo xxi, al cuidado de Antonio Pitolito*, Barcelona: Crítica, 2000.
- HOLMES, Robert L., *On War and Morality*, Nueva Jersey: Princeton Univ. Press, 1989.
- HOLSTI, Kaveli J., *Peace and War: armed conflicts and international order 1648-1989*, Nueva York: Cambridge Univ. Press, 1994.
- HOROWITZ, Irving L., *War and Peace in Contemporary Social and Political Theory*, Gran Bretaña: Souvenir Press, 1957.
- HOWARD, Michael, "Temperamenta Belli: Can War Be Controlled?", en Elshtain Jean B. (ed.), *Just War Theory*.
- JOHNSON, James T., *Just War Tradition and the Restraint of War*, Nueva Jersey: Princeton Univ. Press, 1984.
- _____, "Threats, Values, and Defense: Does the Defense of Values by Force Remain a Moral Possibility?", en Elshtain Jean B. (ed.), *Just War Theory*.
- KANE, Brian M., *Just War and The Common Good*, EE.UU.: International Scholars Publications, 1962.
- KANT, I., *Perpetual Peace and Other Essays*, EE.UU.: Hackett Publishing, 1992.
- KEEGAN, John, *El rostro de la batalla*, Madrid: Ediciones Ejército, 1990.
- _____, *Historia de la guerra*, Barcelona: Planeta, 1995.
- KEYNES, John M., *The Economic Consequences of Peace*, EE.UU.: Penguin Books, 1971.
- MAQUIAELVO, N., *El Príncipe*, México: Dante, «Quincenal», 1990.
- LA BRIERE, Yves de, *El derecho de la guerra justa*, México: Jus, «Estudios jurídicos», 1944.

- LENIN, V.I., *Obras completas*, vols. 4, 11, 18, 19 y 24, Buenos Aires: Salvador Allende, 1970.
- MARX, Karl y Eric J. Hobsbawm, *Formaciones precapitalistas*, México: Cuadernos de pasado y presente, 1978.
- MARX, K., *Contribución la crítica de la economía política*, México: Siglo XXI, 1987.
- _____ y F. Engels, *La guerra civil en Francia*, Pekín, Rep. Popular China: Ediciones de Lenguas Extranjeras, 1978.
- _____, *Materiales para la historia de América Latina*, México: Siglo XXI, «Cuadernos de pasado y presente», 1987.
- _____, *Manifiesto del Partido Comunista*, Barcelona: Grijalbo-Mondadori «Crítica», 1998.
- NORMAN, Richard, *Ethics, Killing and War*, EE.UU.: Cambridge Univ. Press, 1995.
- PARET, Peter, *Clausewitz and The State*, Nueva Jersey: Princeton Univ. Press, 1985.
- _____, *Understanding War, Essays on Clausewitz and The History of Militar Power*, Nueva Jersey: Princeton Univ. Press, 1992.
- PÉREZ CORTÉS S., “Circunscribir la violencia social. Las leyes de la guerra”, (inédito).
- PICK, Daniel, *War Machine*, Londres: Yale Univ. Press, 1993.
- RAMSEY, Paul, *Speak Up for Just War or Pacifism*, EE.UU.: The Pennsylvania State Univ., 1988.
- _____, “The Just War According to St. Augustine”, en Jean B. Elstain, (ed.), *Just War Theory*.
- REGAN, Richard J., *Just war, Principles and Cases*, EE.UU.: The Catholic Univ. Press, 1996.
- RUSSELL, Frederick H., *The Just War in the Middle Ages*, Gran Bretaña: Cambridge Univ. Press, 1975.
- SEWARD, Desmond, *The Monks of war*, Londres: Penguin Books, 1995.
- SCHERER, D., y Child, J.W., *Two Paths Toward Peace*, EE.UU.: Temple Univ., 1989.
- SCHMITT, Carl, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, México: UAM, «Ensayos», 1997.
- TILLY, Charles, *Coercion, Capital and European States, Ad 990-1992*, Reino Unido: Blackwell, 1992.
- TUGENDHAT, Ernst, *Ética y política*, Madrid: Tecnós, 1998.

- VELÁZQUEZ, Itzel, *El fin de la tregua. Crónica de la invasión norteamericana a Panamá*, México: Diana, 1996.
- VITORIA, Francisco de, *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de guerra*, Madrid: Tecnós, «Clásicos del pensamiento», 1998.
- WALZER, Michael, *Just and Unjust Wars*, EE.UU.: Basic Books, 1977.
- WEINBERG, Julius, *Breve historia de la filosofía medieval*, Madrid: Cátedra, «Teorema», 1998.
- WELLS, Donald, A., *War Crimes and the Laws of War*, EE.UU.: University Press of America, 1991.

ÍNDICE

Introducción

7

Capítulo I

La tradición de la guerra justa

17

San Agustín y el origen de la tradición	18
<i>Guerras santas y guerra justa</i>	19
<i>La guerra y los principios del amor cristiano</i>	20
<i>La doctrina de la guerra justa</i>	25
La herencia agustiniana	31
<i>El monje Graciano y el Decreto</i>	33
<i>Santo Tomás y la consolidación de la doctrina</i>	39
<i>Francisco de Vitoria y el derecho de guerra</i>	45
Conclusiones	51

Capítulo II

Guerra y derecho soberano

63

Maquiavelo: una visión realista de la guerra	64
<i>Maquiavelo y los clásicos</i>	65
<i>La violencia como medio</i>	67

<i>Función y práctica de la guerra</i>	68
<i>El maquiavelismo: ¿doctrina sin moral?</i>	70
Hobbes: la guerra como barbarie y como derecho soberano	72
<i>La guerra de todos contra todos</i>	73
<i>El contrato social</i>	75
<i>El derecho de guerra</i>	76
Conclusiones	80

Capítulo III

Racionalidad interna y externa de la guerra 87

Clausewitz: la lógica de la guerra	87
<i>Guerra absoluta y guerra real</i>	88
<i>Fuerza física y fuerza moral</i>	90
<i>La guerra como modalidad de la política</i>	91
<i>¿Quién determina la guerra?</i>	94
Marx y Engels: la guerra como factor de cambio histórico	95
<i>La concepción materialista de la guerra</i>	96
<i>La guerra y la empresa revolucionaria</i>	99
<i>Lenin: teórico y hombre de acción</i>	102
Conclusiones	106

Capítulo IV

Los principios de la guerra justa 113

Teoría de la agresión	120
<i>El derecho a la autodefensa</i>	120
<i>La defensa de valores</i>	125
Teoría de la contención	130
<i>Discriminación y proporcionalidad</i>	130
La noción de necesidad militar	136
<i>Formulación del principio</i>	137

“Suprema emergencia”: dos casos	139
Conclusiones	142

Epílogo

153

Bibliografía

163

Justificar la guerra, se terminó de imprimir en la ciudad de México, durante el mes de mayo del año 2001.

La edición, en papel de 75 gramos, consta de 1,000 ejemplares más sobrantes para reposición y estuvo al cuidado de la oficina litotipográfica de la casa editora.



ISBN 970-701-132-7
MAP:041305-01