

### LA TRADICIÓN DE LA GUERRA JUSTA

LA 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.<sup>4</sup>

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”.<sup>5</sup> De cualquier modo, una de las tareas más importantes para los Padres de la Iglesia fue la de construir una

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

<sup>5</sup>*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.<sup>6</sup>

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.

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

Son varios los textos<sup>7</sup> 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."<sup>8</sup> 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,<sup>9</sup> 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 precristiana 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-

<sup>7</sup>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.

<sup>8</sup>Agustín, *Contra Faustum Manichaeum*, xxii, 74.

<sup>9</sup>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.<sup>10</sup>

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

<sup>10</sup>Un 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.<sup>11</sup>

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.<sup>12</sup>

La concepción política 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

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

<sup>12</sup>Paul Ramsey, "The Just War Theory According to Saint Augustine", en Elshtain (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”.<sup>13</sup> 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”.<sup>14</sup> 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

<sup>13</sup> *La ciudad de Dios*, Lib. XIX, cap. XXI, p. 114.

<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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".<sup>16</sup> 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

<sup>15</sup>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.

<sup>16</sup>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, suena 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 cuasi-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.<sup>17</sup>

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

<sup>17</sup> *La ciudad de Dios*, Lib. XIX, cap. VII.

guerra justa el pretexto para castigar a los pecadores de cualquier tipo.<sup>18</sup>

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 Brière:

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.<sup>19</sup>

### 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.

<sup>18</sup>Russell, *op. cit.*, p. 25.

<sup>19</sup>Yves de La Brière, *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 prefeudal 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.<sup>20</sup>

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

<sup>20</sup> 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 periodos 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.”<sup>21</sup>

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

<sup>21</sup> *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 comenten 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”.<sup>22</sup> 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 patristica 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 repetitis* 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.”<sup>23</sup>

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>23</sup> *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.<sup>24</sup>

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 parece haber dudas acerca de su legitimidad. No sucede lo mismo respecto del segundo

<sup>24</sup>*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.<sup>25</sup>

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.

<sup>25</sup> 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 príncipes 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”.<sup>26</sup>

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 crueldad y 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

<sup>26</sup> *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 cuanto 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 comprensivo; 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”.<sup>27</sup> 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

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 270.

no se oponen a la justicia ni a la voluntad ordenada.”<sup>28</sup> 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.”<sup>29</sup>

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-

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

<sup>29</sup> *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.<sup>30</sup>

Los textos en los cuales se recogen los argumentos de Vitoria acerca del derecho de la guerra son principalmente dos: la reelección<sup>31</sup> *Primera sobre los indios* y la reelección *Segunda sobre los*

<sup>30</sup> Yves de La Brière, *op. cit.*, p. 49.

<sup>31</sup> 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 relección, 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 hacerseles la guerra, ni ocupar sus bienes;
- Aunque les haya sido anunciada la fe a los bárbaros y no quisieran 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.<sup>32</sup>

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 reprimirseles. En las conclusiones de la Tercera Parte de la misma relección, 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 pérfidos enemigos se tratara y no de inocentes; y podrían ejercitar contra ellos todos los derechos de guerra”.<sup>33</sup> 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.”<sup>34</sup> 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”.

<sup>32</sup>Francisco de Vitoria, *Sobre los indios*, p. 85.

<sup>33</sup>*Ibidem*, p. 138.

<sup>34</sup>*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.<sup>35</sup>

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”.<sup>36</sup> 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,

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>36</sup> *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".<sup>37</sup> 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."<sup>38</sup> 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,

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>38</sup> *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 escarmentar 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".<sup>39</sup>

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 discutirlos razonablemente con serenidad."<sup>40</sup> 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.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>40</sup> *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,<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup>

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”.<sup>43</sup> Argumentos similares son utilizados para probar la licitud de despojo de bienes, la cautividad y la servidumbre de los inocentes.

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

<sup>42</sup> Francisco de Vitoria, *Sobre los indios*, p. 195.

<sup>43</sup> *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."<sup>44</sup> 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

<sup>44</sup> *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 espacio-temporales, 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, quizá 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."<sup>45</sup> 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

<sup>45</sup>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 elecciones 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 quizá 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 canónicos, 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 un 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.