REFLEXIONES SOBRE LA GUERRA JUSTA

Víctor H. Larenas Quijada
Contraalmirante

INTRODUCCION

La guerra es, para Cicerón, una dura necesidad. Los hombres deberían hacer todo lo posible por evitarla, en vista de tantos sufrimientos y estragos materiales que ocasiona. Además, la guerra como medio para dirimir los conflictos que surgen entre distintas naciones atenta, en el fondo, contra la dignidad misma del hombre, porque lo rebaja a nivel de las fieras y niega su racionalidad. La moderación y el uso de los recursos de la inteligencia, en vez de la fuerza, deberían ser la norma general de comportamiento en situaciones conflictivas. "Existiendo dos maneras de combatir", dice Cicerón, "basada una en la discusión, que es propia del hombre, y otra en la fuerza, patrimonio de los animales, sólo ha de recurrirse a la última cuando no sea posible emplear la primera".

Hemos querido resumir aquí, en este trabajo teórico y, sin duda, incompleto, el pensamiento de filósofos y de teólogos sobre este tema de discusión académica, ya que siendo la guerra un fenómeno social inherente al ser humano, un acontecer natural en la vida de los pueblos, como la han definido algunos autores, calificarla en términos de lo justo y lo injusto de ella resulta un juego intelectual trascendente en el estudio de la guerra.

Dos sentencias constituyen el punto de partida de toda reflexión sobre la guerra justa. Una procede de San Isidoro de Sevilla: "La guerra justa es la que se hace por edicto para recobrar cosas que han sido arrebatadas o rechazar a enemigos"; la otra viene de San Agustín: "Suelen llamarse guerras justas las que tienen por objeto vengar injurias, cuando hay que someter por la fuerza una ciudad o nación que no ha querido castigar una mala acción cometida por los suyos, o restituir lo que ha sido tomado injustamente". Al comentar estas observaciones, los teólogos y filósofos han ido elaborando lo que acabará por ser llamada la teoría de la guerra justa.

San Isidoro de Sevilla, por Murillo

CICERON Y LA TRADICION ROMANA

Cicerón reconoce que pueden darse situaciones en que no quedará otra opción que empuñar las armas. Si se llega a este extremo, los hombres responsables sabrán actuar en forma decidida y valerosa y no demostrarán ningún temor ante los riesgos que la guerra involucra para sus vidas.

En términos muy parecidos se expresaba también Polibio (más de un siglo antes), al hablar de la relación entre la paz y la guerra: "Yo admito que la guerra es cosa terrible, pero no creo que haya que soportar cualquier afrenta con tal de no hacerla". Consecuente con su llamado a la moderación y sensatez, insiste Cicerón que el fin que persigue la guerra debe ser la paz. Desde luego, no se trata de una paz a cualquier precio, dejando de lado toda consideración de la justicia y de la seguridad futura.

La actitud de Cicerón frente a la guerra denota la ausencia del carácter belicista. Significativamente, ésta fue también la actitud general de los romanos, y la doctrina de Cicerón sobre este tema parte de esta misma tradición romana.

En términos generales, el problema de la guerra justa presenta —en el esquema ciceroniano— tres aspectos fundamentales:

—La legitimidad de la causa.

—La observancia de los requisitos legales al iniciar la acción bélica.

—El comportamiento acorde con los usos establecidos durante el desarrollo del conflicto mismo.

La legitimidad de la causa

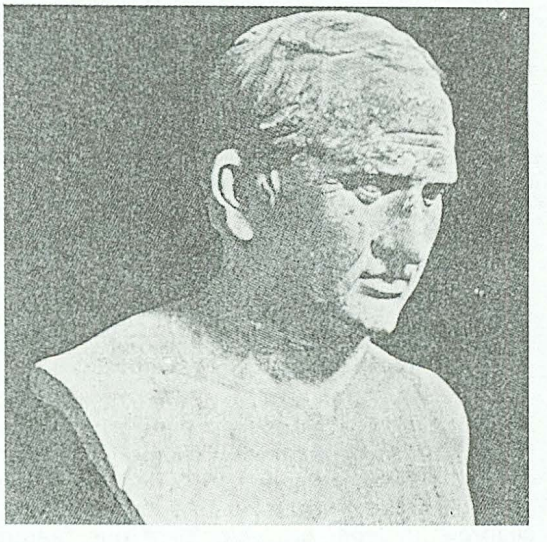
La consideración de la causa constituye, sin duda, la parte medular de la doctrina de Cicerón sobre la guerra justa. En un conocido pasaje de *La República*, que cita y comenta San Agustín, encontraremos señaladas como válidas estas dos razones para justificar la guerra: La defensa propia y el cumplimiento de los compromisos contraídos con los aliados.

La defensa del Estado contra la agresión externa ha sido considerada en todos los tiempos como causa legítima para librar guerras. En la Antigüedad greco-romana presentaba esta acción caracteres más dramáticos, quizás, que en nuestros días. Porque combatir por la patria significaba, al mismo tiempo, combatir por los hogares, tumbas ancestrales y aras sagradas de los dioses. Todo el universo de valores estaba amenazado de destrucción en el caso de una derrota. De ahí la fuerza peculiar del patriotismo antiguo, capaz de infundir al ciudadano un ardor y un espíritu de sacrificio difícilmente igualados en nuestra época.

La fidelidad a los tratados (fides) es la otra razón que hemos visto invocada por Cicerón para justificar la guerra. En el mundo romano se daba muchísima importancia al cumplimiento, lo más fiel posible, de las obligaciones contraídas con otros Estados. La palabra empeñada tenía un carácter sagrado.

El significado de la *fides* puede ser entendido adecuadamente si la consideramos dentro del contexto de valores que regían la moral pública de Roma en la época anterior a la crisis final de la República. *Fides* representaba, esencialmente, la confianza en la rectitud y honorabilidad de quienes cumplían alguna función social o política; en gran parte, se extendía a aquellos aspectos de las relaciones humanas que no estaban reglamentados por la ley y que, por tanto, se hallaban entregados al arbitrio de las personas.

Con profunda admiración habla Cicerón de la entereza moral demostrada por sus antepasados en el cumplimiento de las obligaciones contraídas mediante los pactos. Incluso la palabra dada al enemigo en plena guerra tenía para ellos una validez inamovible, en especial si estaba respaldada por un juramento. El caso más célebre fue el de Régulo, uno de los héroes más renombrados de la Primera Guerra Púnica. Régulo, ex cónsul romano, siendo cautivo de los cartagineses, fue enviado a Roma para gestionar un canje de prisioneros y después de haber cumplido con su misión (y haber aconsejado a los romanos a no aceptar las



Cicerón

proposiciones del enemigo) retornó al cautiverio. El sabía perfectamente qué trato iba a recibir a su regreso. Pero, "a pesar de las súplicas de parientes y amigos, que se esforzaban por retenerlo, prefirió volver a un suplicio seguro, que no faltar a la palabra empeñada al enemigo". Este es un caso de heroísmo excepcional. El prestigio internacional que alcanzó Roma en la época de apogeo de la República se debió al constante empeño de sus dirigentes por cumplir limpia y concienzudamente las obligaciones contraídas con otros Estados, tal como lo exigía la *fides* del pueblo romano. Los que suscribían un pacto con Roma sabían que no iban a ser burlados en su buena fe y los que establecían vínculos de alianza estaban seguros de que no serían abandonados a su suerte en el momento crítico.

Los requisitos legales para iniciar la guerra

La tradición romana exigía, de un modo perentorio, la observancia de ciertos requisitos formales para iniciar la acción bélica, los que estaban estrechamente ligados al antiguo derecho sacro y sin los cuales ninguna guerra podía ser considerada como justa.

El punto de vista de Cicerón en esta materia, al igual que en otros casos, se ajusta totalmente al código tradicional. Lo encontramos expresado con mucha claridad y firmeza en los siguientes conceptos:

"Ninguna guerra puede ser considerada justa si no ha sido proclamada y declarada formalmente, y si previamente no se había exigido la reparación". La entrada en la guerra, por tanto, debía ir acompañada de ciertos procedimientos legales que tenían mucho en común con un proceso judicial. He aquí algunas precisiones que ofrece Cicerón a este respecto: "Las normas de equidad que deben observarse en la guerra están integérrimamente consignadas en nuestro derecho fecial, y por él se ve que ninguna guerra es justa sino cuando se hace para recobrar lo propio y cuando ha sido previamente intimada y declarada".

El derecho fecial era un conjunto de normas ancestrales, cuya aplicación estaba a cargo de un colegio de sacerdotes llamados "feciales" (en total 20 personas). Colegios parecidos existían también en otras ciudades de Italia. Al igual que los "heraldos" entre los griegos, los feciales presidían todas las ceremonias sagradas a que daban ocasión tanto la declaración de guerra como la firma de los tratados de paz y de alianza. Su deber era velar para que fueran cumplidos todos los requisitos establecidos por la ley sacra, cuyo propósito era demostrar, entre los hombres y los dioses, que la acción emprendida era justa o, al menos, correcta.

El cumplimiento fiel y escrupuloso de las normas que fijaba el derecho fecial en caso de un conflicto era para los romanos una especie de garantía de que no sería cometida ninguna clase de arbitrariedad culpable al declarar la guerra. Según las certeras palabras de Plutarco, los feciales fueron instituidos "para que fuesen árbitros y moderadores acerca de las causas por las que puede hacerse la guerra sin temor de injusticia".

Acerca de las funciones desempeñadas por los feciales en los procedimientos de la declaración de guerra, la mejor información nos la proporciona Tito Livio. Con su habitual acuciosidad y el amor al detalle consigna el historiador romano todos los ritos y fórmulas arcaicas que eran usadas en distintas gestiones previas a la iniciación de las hostilidades. De modo general, podemos distinguir aquí tres fases:

En la primera se enviaba a un fecial (por lo común, al llamado "pater patratus", jefe mismo del colegio sacerdotal) al territorio del enemigo, a fin de exponer los agravios sufridos y pedir la satisfacción.

La segunda fase la constituía un debate en el Senado romano al regreso del fecial. En el caso de que fuera negativa la respuesta del enemigo, se pedía a cada uno de los senadores su parecer sobre el asunto. Si el interrogado estaba a favor de la guerra, respondía: "Creo que la guerra es justa y legítima para hacer valer nuestros derechos, y doy pleno y completo consentimiento". Habiendo un acuerdo en este sentido (por el voto de la mayoría), la guerra quedaba decidida.

Cumplido todos estos requisitos el "pater patratus" era enviado a la frontera con el encargo de romper las hostilidades. Esta era la tercera y última fase del procedimiento fijado por la ley para la declaración de guerra. El enviado iba premunido de un dardo de hierro o de un asta endurecida al fuego y ensangrentada; al llegar a la frontera y en presencia de por lo menos tres testigos, pronunciaba —en nombre del Senado y del pueblo romano— la fórmula declaratoria de la guerra y, a continuación, arrojaba el dardo ensangrentado al territorio enemigo.

Cicerón está plenamente consciente del papel que desempeñó la institución de los feciales en la política exterior de Roma, sobre todo en los tiempos del ascenso de la República, y por esta razón, en su proyecto de una Constitución ideal, que plantea en *Las Leyes*, le asigna la misma responsabilidad que le cupo

en la época ancestral, con lo cual le rinde un elocuente tributo. En forma sucinta lo expresa así: "Para ratificar los tratados de paz, de guerra y de treguas, sean jueces o embajadores los feciales, discutan ellos las razones de la guerra". Ahora bien, dentro de la tradición romana tan dignamente representada por Cicerón parecen tener justificación solamente las guerras defensivas y no habrá lugar, por tanto, a las guerras de carácter imperialista. Con todo, habla también de las guerras en que "se lucha por la supremacía y se tiene la gloria como objetivo". A continuación, sin embargo, añade que incluso en estas guerras "es absolutamente necesario que intervengan esas mismas causas que antes hemos señalado como justas. Ello implica, por supuesto, el cumplimiento de todos los requisitos establecidos por el derecho fecial".

De ahí podríamos inferir, interpretando el pensamiento de Cicerón, que algunas guerras calificadas como justas en su origen pueden transformarse, por fuerza de las circunstancias, en guerras "por la supremacía", esto es, en guerra de conquista. Al admitir esta eventualidad, el autor romano trata de poner ciertas cortapisas: Allí donde no se lucha por la supervivencia sino por el engrandecimiento del Estado, el comportamiento debería ser más moderado y más humano. Porque al igual que en las contiendas cívicas, se debe establecer aquí una distinción entre el enemigo (inimicus) y el competidor (competitor). De ahí deriva también la diferencia entre los métodos empleados en la lucha. Al enfrentarse con el enemigo se combate por la existencia misma; en cambio, con el competidor "la disputa versa sobre los honores y la dignidad", razón por la cual en este último caso no se justificaría un proceder inmoderado y brutal.

En resumen, se puede afirmar que las guerras puramente imperialistas, esto es, sin ningún título jurídico y sin limitaciones de ninguna especie (como, por ejemplo, las que han librado Alejandro Magno, Napoleón y algunos estadistas de nuestra propia época) no encuentran cabida en la doctrina ciceroniana.

El comportamiento durante la guerra

Su definición de la guerra justa, Cicerón la amplía substancialmente al agregar a la causa justa y a las formalidades del derecho fecial el requisito de la "justicia" para el desarrollo de la contienda misma. En un pasaje de *Las Leyes* lo expresa en los siguientes términos: "Hagan las guerras justas con justicia, no sacrifiquen a los aliados, modérense a sí mismos y a los suyos, aumenten la gloria de su pueblo y regresen a la patria con honor".

Desde esta perspectiva, la victoria puede ser celebrada como legítima solamente cuando la conducta del vencedor ha sido acorde con ciertos principios morales y ciertos usos establecidos. Las consideraciones que veremos a continuación constituyen, indudablemente, una importante contribución al desarrollo del derecho internacional.

En primer término, es necesario insistir que, en la tradición romana, el concepto de la guerra justa está estrechamente vinculado al del "enemigo justo". Esta categoría era aplicada a aquellos Estados a los que la guerra les había sido declarada según todas las normas del derecho fecial. Ello suponía una serie de obligaciones de orden moral para con las personas que formaban parte de la nación enemiga.

Hay ciertos deberes —sostiene Cicerón— que es necesario observar, incluso con aquellos de quienes hemos recibido una ofensa. La venganza y el castigo tienen, en efecto, sus límites. Además, en este caso, tiene también su plena vigencia y obligatoriedad la fe que se ha jurado. La palabra empeñada rige tanto para con los amigos como para con los enemigos.

Sin embargo, no es aplicado el mismo trato a los piratas y bandoleros, porque el pirata no es enemigo de guerra, sino común a todos los hombres, y con él no rezan ni la buena fe ni los juramentos. Por esta razón, la guerra que se libra contra los piratas es una guerra sin cuartel. Aquí no cabe la aplicación de la "clementia" ni la aceptación de una rendición honorable. El fin de la lucha es la destrucción total del adversario.

Otro problema —que se presenta a continuación— es el de la observancia de un código de honor en la guerra. Si bien es verdad que el propósito de los combatientes es alcanzar la victoria, ésta puede quedar empañada por la crueldad, la perfidia y otros actos reprochables desde el punto de vista moral. Desde muy antiguo existe entre los pueblos la preocupación por asegurar, también en la guerra, la vigencia de ciertas normas éticas y de cierta honorabilidad.

El sentido del honor tenía para los romanos también una faceta propiamente militar, que consistía en el acatamiento de ciertas reglas de juego limpio en la lucha. El éxito obtenido en la guerra no necesariamente iba aparejado de honor. El empleo de la perfidia, de la traición y de cualquier clase de vileza, aunque resultara provechoso, no podía ser considerado como digno en una guerra justa. La pauta que debía determinar el verdadero valor de la

acción bélica eran la valentía y la firmeza demostradas en una lucha abierta.

Con todo, conviene señalar que los principios éticos que habían servido de guía a muchas generaciones, jamás serán borrados de la conciencia del pueblo romano, y al llegar la época de Augusto cobrarán un nuevo vigor para orientar la política de pacificación del orbe.

En Cicerón encontramos el mismo punto de vista. La práctica de la "clementia" con los vencidos es, para él, una de las mayores honras del pasado romano y, al mismo tiempo, la expresión más acabada del sentido de la "humanitas". Sería contrario a la justicia y, por lo tanto, inhumano, destruir a un enemigo que ha dejado de defenderse, entregándose a la clemencia del vencedor, aunque haya luchado largo tiempo y encarnizadamente.

Por tanto, merecen grandes elogios aquellos generales romanos que han sabido tratar a los vencidos en forma tan justa y moderada que se granjearon incluso su confianza y amistad. No hay cosa que repugne más las reglas de la humanidad que una severidad innecesaria que se traduce frecuentemente en actos de crueldad ciega y desenfrenada.

Finalmente, tenemos que destacar que para Cicerón, fiel intérprete de la tradición jurídica romana, la rendición del adversario debe asumir la forma de un tratado que defina, en términos precisos, las relaciones entre el vencedor y el vencido. La mejor solución en este caso sería, indudablemente, un tratado de alianza.

Para Cicerón el fin de la guerra debe ser la paz; en lo posible, una paz justa y estable. Según sus propias palabras, es necesario "que la guerra emprendida tenga por objeto la consecución de una vida pacífica y exenta de injusticias. Sin embargo, esta paz resultaría incompleta si la conducta del vencedor no fuera acompañada, en alguna medida, de la moderación y benevolencia para con los vencidos. De ahí una segunda proposición que postula no sólo la obligación moral de respetar la vida del pueblo vencido, sino también la conveniencia de concederle todos los derechos que merezca".

CONSIDERACIONES ETICAS SOBRE LA VIOLENCIA

La legalización del cristianismo y su difusión llevaron a un número cada vez mayor de cristianos a encontrarse abiertamente asociados tanto a la lucha contra los invasores como al ejercicio del poder y la violencia que ambas cosas entrañaban. Al aceptar esta situación, los obispos tuvieron que dar directrices para resolver los casos prácticos que se les presentaban y declarar a partir de qué momento una determinada violencia dejaba de ser legítima. Tal fue, desde el año 314, la preocupación de los obispos que participaron en el sínodo de Arles. Sus posiciones hasta parecen reflejar cierto retardo o impedimiento en la difusión de sus ideas. Así, aun reconociendo que no está permitido matar, San Atanasio (296-367) tiene por legítimo y loable suprimir a un enemigo en la guerra, y San Basilio abriga también dudas en este punto. Dos obispos aportaron nuevos elementos de reflexión y ejercieron una influencia determinante en la formación de la doctrina occidental a este respecto. Nos referimos a San Ambrosio y San Agustín.

San Ambrosio era jurista y gobernador de la provincia de Milán. Nacido en el año 340 recibió el bautismo al ser elegido para ocupar la sede episcopal de Milán (374); murió en esta misma ciudad el año 397. Publicó el tratado *De officiis*, donde se esfuerza por trazar los rasgos de una ética cristiana aplicable a la vida pública. A propósito del uso de la fuerza, escribe: "La fuerza que defiende a la patria contra los bárbaros es del todo conforme a la justicia, como la que protege de los ladrones a débiles o compañeros". Sienta así las bases sobre las que será edificada más tarde la teoría de la guerra justa. Hay dos maneras, dice, de pecar contra la justicia: Una, cometer un acto injusto; otra, no defender a una víctima contra su injusto agresor. Queda, no obstante, el problema de precisar la autoridad capacitada para declarar que hay injusticia. La respuesta será encontrada en la afirmación del papel de la Iglesia en esta materia.

San Ambrosio parece, ciertamente, haber sido el primero en reflexionar sobre el conflicto de deberes que al cristiano se le plantea en la vida civil; este conflicto es de tal índole que el cristiano no puede ser fiel a una obligación sin faltar a otra; si observa el precepto según el cual ha de abstenerse de toda violencia, faltará a su deber de prestar ayuda a la víctima de una agresión injusta, o bien, si pone su fuerza a disposición de la víctima de la injusticia, faltará al precepto de no violencia contenido en el evangelio.

La reflexión cristiana sobre el problema de la paz y la guerra no ha podido nunca, desde entonces, substraerse a esa alternativa. Tal sucede hoy con la reflexión de los últimos Papas, que en consecuencia matizan sus prioridades. Mientras Pio XII declara imposible para la comunidad de los pueblos no responder a la exigencia de solidaridad, eventualmente por medio de las armas, abandonando a los injustamente atacados por "criminales sin concien-

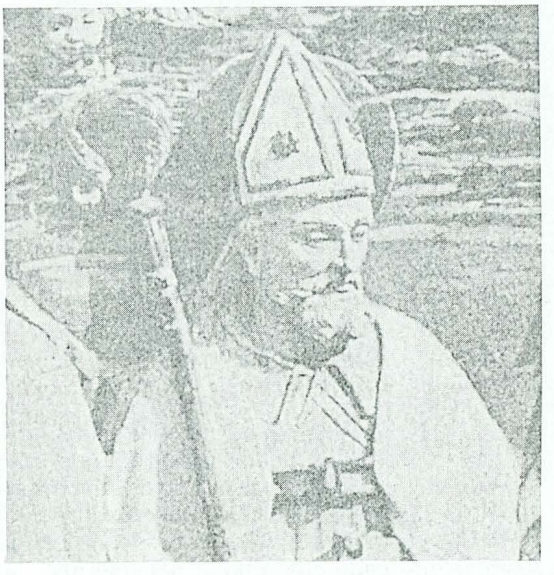
cia" y "malhechores internacionales", a la vez afirma, en su mensaje radiofónico acerca de los acontecimientos de Hungría y Suez en 1956, que la paz es un "deber para cada cual". Después del último Concilio, Juan Pablo II ha declarado "inaceptable" la guerra, pero ha reconocido no poder excluir de sus perspectivas la eventualidad de la misma.

La copiosa producción literaria de San Agustín haría de él la fuente privilegiada de la reflexión teológica sobre la legitimación de cierto tipo de violencia. Nació en el año 354; siendo maniqueísta, se convirtió en el 386. Obispo de Hipona en el año 396, dominará desde entonces la vida intelectual de la Iglesia de Occidente. La muerte le sorprendió en el año 430 en su ciudad episcopal, sitiada por los vándalos. Viviendo como vivió, en una época turbulenta, abordaría el problema de la guerra en múltiples ocasiones, particularmente en sus obras, donde pueden hallarse referencias sobre la guerra y la paz que constituyen la base de un cuerpo de doctrina cristiana sobre la materia. Para él, como para San Ambrosio, todo arranca de la convicción de que Cristo anunció el "hombre nuevo" y su mensaje contiene la promesa de una renovación de los valores del hombre y la sociedad; el cristianismo debe dar, dice San Agustín, una respuesta a los problemas del hombre. La puesta en práctica de estas ideas lo llevaría a concebir la independencia de la Iglesia frente a la autoridad política y, por consiguiente, a echar las bases de una teoría de las relaciones entre lo temporal y lo espiritual.

Después de sus reflexiones sobre el evangelio, deduce que la violencia se convierte en signo del pecado; luego —dice— es justa la guerra que tiene por objeto reprimir ese desorden. Tal es la visión general en la que viene a insertarse la doctrina de San Agustín sobre la paz y la guerra, que enseguida ampliaremos cuando nos refiramos a la sistematización de su pensamiento.

SISTEMATIZACION DEL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTIN. LA TEORIA DE LA GUERRA JUSTA

Durante la Edad Media comenzó a formarse en Europa un consenso sobre la misma realidad social: Una eventual comunidad caracterizada por la paz. Esta comunidad tenía el derecho y el deber de restablecer el orden cada vez que uno de sus miembros o alguna fuerza exterior amenazara su estabilidad. La puesta en práctica de esta intuición primitiva no podía dejar por mucho tiempo sin solución el problema de saber cuándo una guerra era efectivamente legítima u obligatoria para el restablecimiento de la concordia entre los miembros de la sociedad. La teoría de la guerra justa trataría de resolver esta cuestión a partir del fondo establecido por San Agustín. Graciano refundió todo el material existente y publicó hacia 1140 una "armonización de leyes contradictorias", *Concordantia discordantium canonum*. La obra de Graciano se convirtió en el manual básico de enseñanza canónica, que seguiría siendo empleado hasta 1918. La teoría se articulará rápidamente en torno a dos conceptos, el de *ius ad bellum* y el de *ius in bello*, a fin de precisar quién, en una sociedad determinada, puede legítimamente emprender una guerra y cómo debe conducirla para conservarle su carácter legítimo. Dicho de otro modo, en una sociedad bien ordenada no puede hacer la guerra el que quiera y como quiera.



San Agustín

El "ius ad bellum"

Santo Tomás, dejando a un lado la guerra defensiva, siempre legítima, redujo a tres las condiciones necesarias para que una guerra ofensiva sea justa:

a) Autoridad legítima, lo que excluye la guerra hecha por un particular. El primer paso de la Iglesia en este campo consistió en privar a los señores del derecho que se arrogaban entonces, a su arbitrio, de entrar en guerra. Santo Tomás hizo admitir que la guerra era un mal y que sólo podía ser emprendida por la autoridad legítima, el Emperador y el Papa,

Santo Tomás de Aquino (detalle de un lienzo de Francisco de Zurbarán)

según San Raimundo de Penyafort. Guillermo de Rennes, en sus comentarios sobre la guerra justa, veía como autoridad legítima a "todo príncipe que no tiene príncipe por encima de él, es decir, el Rey de Francia o el Emperador".

b) Causa justa. Todos los teólogos coinciden aquí en reconocer que cualquier discrepancia entre Estados no puede ser dirimida por la fuerza. Este no es el modo normal de allanar las divergencias en el plano internacional; de lo contrario no existiría el estado de derecho. Aceptar que cada cual pueda hacerse justicia por cuenta propia echaría por tierra la teoría de la guerra justa. A este respecto, Santo Tomás dice: "Para que haya causa justa es preciso que aquellos a quienes se ataca hayan merecido por una falta ser atacados". Así, en el concepto de causa justa va incluido el de falta y, consiguientemente, el de restablecimiento del derecho. Los escolásticos contemplan tres hipótesis en que podía darse esta circunstancia: Castigar una ofensa, recobrar un territorio injustamente arrebatado y repeler una agresión. Juristas y teólogos modernos no aceptan ya este concepto de la causa justa, cuyo campo han reducido sobre todo a raíz de la Segunda Guerra Mundial.

c) Intención recta. La autoridad habilitada para emprender una guerra no puede hacerlo legítimamente sino por el bien común; en este punto ha de tener una intención recta, que Santo Tomás define como objetivo que uno se señala de "promover el bien o evitar el mal". A este respecto, San Agustín añade: "Las guerras no se hacen por codicia o crueldad, sino con miras a la paz para castigar a los malos y auxiliar a los buenos".

Esta definición de la intención recta cuadra muy bien con el concepto general de los padres de la Iglesia y de los escolásticos, que veían en el príncipe que declaraba una guerra al ejecutor de las voluntades divinas o al juez que infligía una condena a quienes habían perturbado el orden; el príncipe debía prescindir de toda consideración personal, como su odio contra el culpable o las ventajas que le reportaría esa acción. Así como "el juez peca por su mala intención en una obra por lo demás justa", igualmente la guerra queda viciada por la mala intención del que la emprende, aun cuando se cumplan las otras condiciones de la guerra justa.

Varios teólogos han incluido también otras condiciones para que el *ius ad bellum* pueda ser ejercido legítimamente; ellos reclaman también una declaración formal de guerra. El temor de que escaramuzas locales lleguen a degenerar en conflictos abiertos es a menudo fuente de sospechas recíprocas que minan la confianza en la que se basa una auténtica paz. El acto formal de apertura de hostilidades tiene además la ventaja de definir con claridad cuáles son las partes de un conflicto.

Todavía, otros teólogos ponen una última condición de sentido común. El que emprende una guerra debe tener una esperanza razonable de vencer. Pero aquí ha de recordarse que "por su índole, el resultado de una batalla es siempre dudoso", aunque fácilmente cada parte se persuada de que tiene a su favor todas las posibilidades.

El "ius in bello"

El fundamento del *ius in bello* reside en la siguiente afirmación común a todos los teólogos: El fin no justifica los medios; éstos deben tener una moralidad intrínseca y extrínseca. De ahí que todas las operaciones basadas en la fuerza, como todos los actos humanos, deben poder ser justificadas en función de un concepto de lo justo y lo injusto en las relaciones entre los miembros de una misma sociedad.

Para el cristiano, la violencia de los actos de guerra sólo podrá ser limitada en las sociedades que se preocupan de asentar las relacio-

nes sociales en consideraciones objetivas; de allí la importancia de reconocer una ley moral objetiva para contener los efectos acumulativos de la violencia bélica. Así lo hicieron los teólogos de la guerra justa, para quienes la guerra es un acto social basado en el amor; su fin es proteger la comunidad contra un mal mayor que el resultante de que no hubiera guerra. La autoridad legítima puede estar obligada, en ciertas condiciones, a recurrir a la fuerza para someter a quienes, perturbando el orden de la comunidad, impiden a sus miembros el logro del progreso material y el desarrollo espiritual a que tienen derecho.

El *ius in bello* fija los límites dentro de los cuales debe ser mantenida una intervención bélica para seguir siendo legítima. Afirma así que la conciencia no queda ligada por lo que la autoridad declara ser conforme a los intereses del Estado, según el concepto de los antiguos como Platón, Cicerón, Séneca y tantos otros. Para el creyente, al contrario, el Estado se halla al servicio de la realización del bien común, que es "modelar incesantemente la vida común" conforme al designio de Dios. Cada cual es responsable de esto según el grado de su participación en la vida pública; la realización de esta correspondencia es una exigencia moral que pesa sobre cada individuo y a la que no puede substraerse si quiere lograr su destino de hombre. Mas la época reciente ha separado las enseñanzas propuestas por la teoría de la guerra justa, de la visión teológica que las fundaba, dando así insensiblemente lugar a una teoría que justifica las ambiciones nacionales de los Gobiernos y lleva a reconocer la fuerza como fuente del derecho. Una nueva visión de las relaciones humanas ha ido lentamente insinuándose en las mentes y se ha traducido en una serie de modificaciones del derecho de la guerra, como la rendición incondicional exigida a los vencidos, en contra del principio de la recta intención.

EL PAPEL DE VITORIA Y DE LA ESCUELA DE SALAMANCA

Uno de los más grandes teólogos españoles, Francisco de Vitoria, es recordado por sus ataques verbales contra las atrocidades cometidas por los colonizadores españoles en el Nuevo Mundo; su defensa de los derechos de los nativos, aun de aquellos paganos, y las limitaciones sobre la guerra justa.

Nacido alrededor de 1486 en la ciudad de Vitoria, en la provincia vasca de Alava, ingresó a la orden dominicana y fue enviado a la Universidad de París, donde permaneció, como alumno y como académico, por cerca de 16 años.

Regresó a España en 1523 para dictar clases en Valladolid, por entonces residencia favorita de la Corte y asiento de la administración colonial. Ya había comenzado sus investigaciones acerca de la moralidad de la colonización cuando fue electo, en 1526, por una entusiasta mayoría de estudiantes, para ocupar el sillón principal de la Facultad de Teología en Salamanca, donde enseñó especialmente su tratado *De Indis*. El influjo de sus ideas fue notable, ya que se extendieron por Europa e Hispanoamérica gracias a sus alumnos.

Las *Relectiones* de Vitoria contienen dos afirmaciones básicas: La del bien común y la de la libertad de conciencia; concibe los pueblos y naciones como unidos en una comunidad natural que existe independientemente de la fe. El bien común del universo se convierte entonces en norma suprema que determina la moralidad de los Estados. La guerra justa es la que sirve al bien común. Esta tesis se sitúa, de alguna manera, en la línea de la teología tradicional, cuyas bases habían sido puestas por San Agustín: Hay un orden propio del mundo; su destrucción es una falta y un trastorno intolerable; es, pues, interés de todos restablecerlo, aun por la fuerza si el caso lo requiere.

En su segunda *Relectio de Indis*, Vitoria defiende el derecho de los indios a conservar su religión, puesto que nadie puede obligarlos por la fuerza a cambiarla. "No hay que forzar a nadie a creer —dice— pues creer es un acto de voluntad y el temor disminuye la voluntad". El principio que acaba de ser enunciado es clarísimo y lleva a pensar que Vitoria habría sacado del mismo todas las consecuencias al aplicarlo a los indios de América. De hecho, fue un teólogo ambiguo; parece que entendió muy bien cuáles serían las nuevas líneas de pensamiento por las que llegarían a ser organizadas las nuevas relaciones entre los pueblos, pero vaciló en el momento de pasar a las aplicaciones concretas.

Vitoria rechaza la guerra de conquista y tampoco admite que ésta se haga para enunciar el evangelio y apoderarse de las tierras de los indios so pretexto de que las ocupan sin título. Pero al fin y al cabo volverá a introducir una justificación militar de América por los españoles con la excusa de que los indios se oponen al derecho natural de comercio pacífico, que es una de las características esenciales de la comunidad orgánica de los pueblos; si uno de ellos lo impide sin causa legítima, los demás tienen derecho a imponérselo. Vitoria distingue aquí entre el bien común de un

Estado en particular y el de la comunidad universal.

Es sobre todo en la segunda *Relectio de Indis* cuando se revela más claramente su conciencia de crisis europea para buscar soluciones concretas a la guerra y establecer una situación jurídica de paz y de unidad.

Condena la ambición, la conquista y la gloria como títulos de guerra. Reconoce también que los príncipes cristianos tienen más bien títulos dudosos para continuar sus querellas. Aquí empieza la solución al problema. Lo importante era quitar validez a estos títulos que intentaban justificar las guerras dentro de Europa.

Toda su teoría gira alrededor de Milán, Borgoña y Nápoles. No puede reducirse a meros ejemplos; lo anima un deseo sincero de resolver los conflictos entre Francisco I y Carlos V. Para ellos formula tres principios: Primero, el principio de la posesión de la buena fe. Segundo, la voluntad de paz que debe ser demostrada en el empeño constante de resolver pacíficamente por medio de los jueces las diferencias y conflictos internacionales. Tercero, la conciencia de unidad europea puesta en peligro por un enemigo común.

En la *Relección de Iure Belli*, pronunciada durante 1539 en la Universidad de Salamanca, culmina todo un proceso de reflexión académica sobre la violencia y la guerra justa. Es la fuente más representativa. Son sus conclusiones:

1. En aquella coyuntura de anarquía europea, Francisco de Vitoria proclama la legitimidad de la guerra en defensa de la patria, de los derechos fundamentales de la persona y de la comunidad internacional.

2. Francisco de Vitoria sólo admite la moralidad de la guerra:

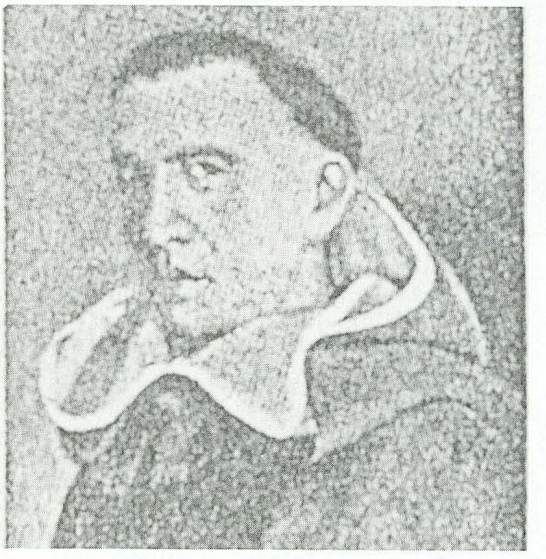
—a condición de que sea un medio indispensable contra la agresión.

—a condición de que se hayan agotado antes todos los caminos posibles de solución pacífica.

—a condición de que este recurso, necesario y último, la fuerza, sea utilizado únicamente para garantizar la seguridad y la libertad. Sólo la verdadera paz puede justificar el recurso de las armas. La guerra es un medio para la paz. No es la superación de la paz. La guerra solamente es moralmente válida en función de la paz y en ésta encuentra legitimidad.

3. Sin embargo, todavía Francisco de Vitoria pone tres limitaciones al ejercicio de este derecho y deber de legítima defensa:

Primero, una limitación histórica. La guerra es una institución de derecho de gentes y en



Francisco de Vitoria

virtud de la autoridad de todo el orbe. Sería posible la renuncia al derecho de la guerra si la voluntad de los pueblos introdujera otro medio de coacción capaz de restablecer y garantizar la paz. Vitoria prevé el desarrollo progresivo de la comunidad internacional hasta su plena madurez jurídica y política.

Segundo, una "limitación moral". Vitoria acepta la legitimidad de la guerra, pero siempre que ésta no degenere en guerra de aniquilamiento. Porque no basta que la guerra pueda ser legítimamente declarada por la autoridad competente del Estado agredido; no basta que esa guerra sea un mal necesario, en cuanto que no hay otro remedio para contener la agresión. Es indispensable, además, que los medios utilizados no sobrepasen los límites de la justa defensa. Porque no se crea que una vez estallada la guerra, ya por lo mismo todo es lícito entre los beligerantes. La potencia de las armas no legitima cualquier uso para fines políticos y militares.

Tercero, una "limitación jurídica". La legitimidad de la guerra viene también limitada por la justicia y el derecho en el proceso de las hostilidades. El más elemental realismo exige que los beligerantes se esfuercen al menos por respetar los pactos y las convenciones del derecho firmados por los Estados. Vitoria aplica al proceso de las hostilidades los principios generales del derecho y las reglas de humanidad. Nadie puede ser excusado de violar las normas del derecho natural por cualquier razón que sea. Rechaza el recurso a la obediencia ciega para excusar crímenes manifiestos. Las autori-

dades subalternas y hasta los simples soldados tienen el deber de negarse a colaborar en una guerra injusta y en una política de agresión, dice finalmente Vitoria.

CONSIDERACIONES CONTEMPORANEAS

Cada vez se hace mayor y a la vez menos aceptable el debate acerca de la validez de la guerra justa y de la ética que rodea a este concepto que ha preocupado a la humanidad a través de los siglos como, asimismo, el que se origina acerca del uso de la violencia en estas disputas, tanto en el plano interno como en el internacional.

Desde 1950 en adelante los argumentos se han concentrado en la justicia moral de la guerra nuclear y los opositores a ella y los pacifistas que apoyan el desarme piensan en la posibilidad de una destrucción nuclear a nivel mundial y en la ética que rodea a la disuasión.

El conflicto de las Falkland o Malvinas y la reciente guerra en el Medio Oriente han traído de vuelta el debate inicial, ahora centrado nuevamente en los alcances e influencias de los conflictos convencionales; cuando estamos en las postrimerías del siglo 20, la validez del uso de la fuerza por las naciones involucradas en dichos conflictos ha sido vigorosamente cuestionada.

Como ya ha sido analizado más en detalle en párrafos precedentes, el concepto de la guerra justa tiene su origen en la más remota antigüedad y ha sido parte del pensamiento humano de encontrar algún grado de legitimidad o de excusa al hecho de que el hombre sea la única especie sobre el planeta que planea y se entrena para enfrentarse y destruir deliberadamente a los individuos que pertenecen a su propia naturaleza.

El pensamiento de la antigüedad a este respecto ya ha sido analizado bajo varios aspectos; ahora en forma muy breve y como un anticipo a un estudio más profundo que podremos realizar en el futuro, quisiera examinar la validez del criterio clásico de la guerra justa en el contexto de finales del siglo 20 que vivimos. Ello, tomando como modelo conflictos modernos, con empleo de alta tecnología como lo fue aquél de la Guerra del Golfo que ha sido la más reciente y vigorosa acción desde el término de la Segunda Guerra Mundial.

El criterio de la guerra justa definido desde hace cientos de años es difícil de aplicar en el mundo moderno; ello no significa que, en el mundo imperfecto en que vivimos, el uso de la fuerza entre dos naciones ante una situación determinada sea hoy un hecho del pasado y que ya no tenga aplicación. Desgraciadamente, el enfrentamiento, el conflicto o la guerra misma, siguen siendo el último recurso del hombre para resolver sus desacuerdos aun cuando el deseo de toda la humanidad sea el que no se produzcan. Este juicio, por supuesto, no es compartido por los pacifistas, quienes opinan que la teoría tradicional de la guerra justa y el uso de la fuerza militar son, sencillamente, inaplicables en el mundo moderno y que ninguna guerra puede tener justificación, aun aquella juzgada con el criterio tradicional.

Para el pacifista convencido, la guerra es una matanza deliberada y el respeto por la vida humana lo lleva a su posición moral de que la guerra jamás puede tener una justificación.

Seremos breves para intentar aplicar el criterio ya descrito en párrafos anteriores para juzgar la validez de la guerra justa ahora en el caso de la última Guerra del Golfo. Un análisis más detallado nos obligaría a un artículo especial dedicado al tema.

La autoridad legítima es el primer criterio de la guerra justa tradicional propuesto por Tomás de Aquino para regular los asuntos militares en los tiempos feudales en que él vivió.

En el escenario de la Guerra del Golfo, este dogma está plenamente satisfecho ya que la guerra fue conducida bajo los auspicios de las Naciones Unidas y respaldada por numerosas resoluciones de su Consejo de Seguridad. El uso de la fuerza por parte de la coalición tuvo la legitimidad y el apoyo de este organismo mundial y es probable que no exista en la historia otro hecho de armas que haya tenido tan contundente autoridad legítima.

Para que una guerra ofensiva sea justa (la defensiva siempre es legítima), otra condición que nos enseña Santo Tomás es que la "causa debe ser justa". Recordemos que él nos dice "para que haya causa justa es preciso que aquellos a quienes se ataca hayan merecido por una falta ser atacados". Así, en el concepto de causa justa va incluido el de falta y, consiguientemente, el del restablecimiento del derecho.

En el caso de la Guerra del Golfo, la causa justa fue la liberación de Kuwait, una pequeña nación miembro de las Naciones Unidas que fue invadida violentamente y saqueada por un vecino más potente y agresivo.

La "intención recta" es la tercera condición que Santo Tomás nos muestra en la teoría de la guerra justa. La autoridad habilitada para emprender una guerra no puede hacerlo ligítimamente sino por el bien común; en este punto ha de tener una intención recta que Santo Tomás define como objetivo que uno se señala de "promover el bien o evitar el mal".

Referido a la Guerra del Golfo, se ha suscitado un gran debate acerca de las intenciones que tuvo la coalición para llevar adelante esta guerra en el sentido de que se argumenta que la motivación de estas fuerzas fue de carácter material y se critica su interés por salvaguardar el principal producto de Kuwait, el petróleo. También cabría preguntarle a Saddam Hussein si no fue el precio del petróleo la más importante razón de su invasión a Kuwait.

A este respecto, el Presidente Busch declara en octubre de 1990: "Este conflicto no ha sido originado por el petróleo, sino por la agresión realizada a un país indefenso". El criterio de la intención recta fue satisfecho ya que el propósito fue rectificar una acción incorrecta y recuperar la libertad de Kuwait, especialmente en este particular caso que el ataque a Iraq fue respaldado unánimemente por las Naciones Unidas.

Varios teólogos, como ya se ha dicho, han puesto otra condición para que los actos humanos basados en la fuerza puedan ser justificados en función de un concepto de lo justo en las relaciones entre los miembros de una misma sociedad. Es una condición de sentido común y reza: "El que emprende una guerra debe tener una esperanza razonable de vencer".

En el caso del conflicto del Golfo, cabría destacar que las terribles predicciones de quienes se oponían a la intervención militar no se materializaron por cuanto nunca existió un riesgo serio de una guerra nuclear, la lucha no se propagó al resto del Medio Oriente e Israel, a pesar de las extremas provocaciones de Saddam Hussein, no entró a la guerra. La grave catástrofe global que se predijo no fue alcanzada y el empleo de armas de alta tecnología fue suficiente para alcanzar la victoria en una guerra de características limitadas; una razonable esperanza de vencer con los medios convencionales empleados.

El principio de el "último recurso" exige que debe hacerse un razonable esfuerzo antes de emplear el uso de la fuerza armada para resolver un conflicto.

Sanciones internacionales fueron impuestas a Iraq dentro de los cuatro días en que la invasión a Kuwait fuera realizada, pero ni la amenaza de la fuerza ni las propias sanciones fueron suficientes para hacer desistir a Saddam Hussein de la empresa bélica que había emprendido; dignatarios de varios países, incluyendo al Secretario General de las Naciones Unidas, fueron incapaces de convencerlo de lo equivocado de su acción militar contra el sufrido pueblo de Kuwait. La guerra fue el último recurso, ya no había otro.

CONCLUSIONES

Podemos concluir que la teoría de la guerra justa, desarrollada a través de varias centurias, sigue significativamente vigente en los conflictos modernos. El deseo de las naciones de encontrar justicia en sus causas, aún se encuentra en el criterio tradicional y hay muchas lecciones que fluyen del estudio de conflictos armados que son juzgados por los principios de una guerra justa. En el campo de la energía nuclear, será necesario otros análisis que, posteriormente, podremos entregar con una mayor detención ya que los principios tradicionales que han sido expuestos nos dificultan un tanto su aplicación, considerando el empleo de métodos técnicos altamente complejos y la destrucción masiva que con esos métodos visualizamos en la guerra moderna.

La conclusión final es que debemos confiar cada vez más en la autoridad y capacidad de las Naciones Unidas y sus Estados miembros en su esfuerzo por controlar las disputas entre las naciones. Su habilidad en hacer y mantener la paz en el mundo ha sido demostrada en el reciente conflicto del Medio Oriente y este éxito debe ser consolidado en el futuro con la ayuda del mundo entero. ★

BIBLIOGRAFIA

1. **Kakarieka S., Julius**: "Los orígenes de la doctrina de la guerra justa. Cicerón y la tradición romana", en *Cuadernos de Historia* Nº 1, diciembre de 1981, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile.
2. **Joblin, Joseph**: *La iglesia y la guerra. Conciencia, violencia y poder.*
3. **Santo Tomás de Aquino**: *Suma Teológica.*
4. **Pereña, Luciano**: *La tesis de la paz dinámica.*
5. **Aron, Raymond**: *Paz y guerra entre las naciones.*
6. *Enciclopedia Británica*, "Francisco de Vitoria".
7. **Walzer, Michael**: *Guerras justas e injustas.*
8. **F.M. Malbon**: "La guerra justa en el mundo moderno", en *The Naval Review*, octubre 1992, Chichester, Reino Unido.