

La guerra, entre la moral y la política

A primera vista, la aplicación del razonamiento moral a la guerra debería arrojar inexorablemente una conclusión moralmente condenatoria. En efecto, dado que la guerra conlleva el ejercicio de violencia generalmente letal contra seres humanos, amén del daño que provoca más allá de las víctimas y heridos, su criminalización parece ser inevitable. Una eventual justificación de la guerra tendría que explicar, v.g., por qué algo que es moralmente inaceptable, como la muerte de un ser humano, puede llegar a estar autorizado, qué decir de la posibilidad de que la guerra pueda llegar a ser un deber. El cristianismo primitivo—siempre dispuesto a ofrecer la otra mejilla, incluso para el caso de agresiones injustas—precisamente adoptó una posición pacifista convencido de la imposibilidad de semejante justificación.

Una primera manera de evitar el rigorismo moral del pacifismo es la de relajar el razonamiento moral de tal forma que solamente la violencia injustificada permanezca prohibida, mientras que la legítima defensa quede exenta de la prohibición del mandamiento de no matar. En otras palabras, se trataría de aplicar el mismo régimen vigente dentro de las comunidades políticas al régimen que gobierna las relaciones entre las diferentes comunidades políticas. Después de todo, a pesar de que la violencia está prohibida por el Código Penal, este mismo autoriza ciertas excepciones en caso de que ciertos «bienes jurídicos» estén en juego. Vale recordar, por lo demás, que este relajamiento del razonamiento moral fue precisamente el paso que dio la Iglesia Católica una vez que el cristianismo hubo dejado de ser perseguido e incluso tolerado para convertirse en religión de imperio.

A grandes rasgos, podemos describir esta justificación de la actividad bélica como una teoría normativamente asimétrica de la guerra, la cual dio lugar —al

menos en Occidente— a una de las teorías más populares sobre la naturaleza de la guerra y su justificación, la así llamada tradición o teoría de la guerra justa. Una formulación estándar de la misma sostiene que sólo es permisible si se atiende a ciertos requisitos, de modo que una guerra, entendida muy a grandes rasgos como un conflicto armado que involucra un número considerable de individuos, está justificada si (i) el sujeto que la libra cuenta con autoridad legítima, (ii) cuenta con (y algunos exigen además que el verdadero motivo de la guerra sea) una causa justa, (iii) el daño infligido es proporcional a la amenaza provocada por quien será objeto de la actividad bélica del sujeto en cuestión, y (iv) el sujeto de la guerra discrimina legítimamente entre objetos apropiados o inapropiados de violencia (o, como se suele decir, entre combatientes y no combatientes).

Se ha vuelto moneda corriente señalar que esta moralización relativa o limitada del derecho a hacer la guerra, en lugar de lograr que la guerra quede contenida o restringida por estándares morales y/o legales, provoca antes bien la criminalización del enemigo y justifica de ese modo las peores atrocidades así como la persecución de fines imperialistas o puramente económicos en nombre de ideales morales. La invocación de tales metas morales, en lugar de restringir los horrores de la guerra, en realidad los exagera. Por supuesto, es imposible escribir estas palabras sin pensar en Carl Schmitt.

Asimismo, la opinión común sobre la posibilidad de justificar la guerra—que además goza del reconocimiento del derecho internacional tal como surge de la Carta de las Naciones Unidas—, i.e. la justificación de la guerra como guerra de defensa nacional, ha sido puesta en duda. En efecto, la tradición de la filosofía política y del derecho, en virtud de la aceptación moral y legal de la justificación de la defensa propia para justificar la muerte de un ser humano en caso de amenaza grave de un agresor a una víctima inocente, procede en base a una analogía entre la defensa propia y la defensa nacional, sosteniendo de este modo que el Estado, o la comunidad política en general, tiene la libertad, o quizás el deber según la doctrina en cuestión, de defenderse ante el ataque injustificado de otro Estado o comunidad política. Sin embargo, se ha argumentado que hay razones para dudar de la transferencia inmediata del modelo de la defensa propia a la defensa nacional. Si bien la defensa de la vida de un ser humano es en principio un valor suficiente como para quitarle la vida a otro ser humano—especialmente en caso de una agresión injusta—, la defensa de una nación no es asimilable sin más a la defensa propia, debido principalmente a las diferencias ontológicas entre los individuos y los Estados, amén de las dificultades en identificar tanto la agresión injusta cuanto la inocencia de la víctima en cuestión.¹

1. David Rodin, David Rodin, *War and Self-Defense*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

La crítica de la analogía doméstica como base para sostener el derecho a la guerra parece conducir a que el pacifismo sea la única alternativa, a menos que a la luz del establecimiento de tribunales internacionales de protección de los derechos humanos, el problema de la guerra injusta quede superado mediante el establecimiento de una autoridad más o menos global con jurisdicción para resolver cuestiones tales como por ejemplo la injusticia de una agresión y la respuesta apropiada ante la misma.² De hecho, las mismas consideraciones hobbesianas que recomiendan a los individuos salir del estado de naturaleza para instituir un soberano nacional podrían servir de guía para el comportamiento que los diferentes Estados deben observar sobre la base de la protección de los derechos humanos. Sin embargo, las propuestas en defensa de un Estado global, aunque mínimo, son a menudo objeto de críticas similares a las expresadas respecto a la moralización de la guerra contra la justa causa como ingrediente de la receta de la guerra justa. En efecto, un Estado global mínimo en realidad sería fácil presa de la sinécdoque de tomar algunos intereses particulares como si representaran al interés común de toda la Humanidad y/o como si representaran a los intereses de todos los miembros de la eventual organización global.

Una tercera alternativa en relación al derecho a la guerra consiste en cortar los lazos de la guerra con la filosofía moral y entenderla desde un punto de vista esencialmente político. Según esta posición, todo acto de guerra, con independencia de la causa que sirva, goza de autonomía normativa, i.e., el acto de guerra goza de un privilegio legal a pesar de que el acto básico que subyace al acto de guerra es idéntico al de un homicidio. Todo el peso de la diferencia pasaría, v.g., por el hecho de que un acto fue realizado por un sujeto que satisface ciertos estándares formales mínimos, y el otro no. En otras palabras, dado que la guerra es un acto político, no debe ser perseguido penalmente. La defensa de la autonomía de lo político y su correlativa concepción de guerra fundamentalmente estatal y formal, por su parte, corre el riesgo de terminar autorizando, si no cualquier clase de guerra, sí cualquier acto de guerra, en la medida en que sean cometidos por Estados, lo cual en cierto modo describe el régimen del derecho internacional actualmente vigente y acompaña algo esquizofrénicamente a la prohibición general de la guerra.

Además, por un lado, este estado de cosas deja el camino libre, por ejemplo, para las guerras estatales, al menos de los países más poderosos. Por otro lado, si fuéramos consecuentes con la autonomía de lo político, todo acto político, no solamente los actos estatales, deberían gozar de la autonomía normativa del acto

2. Allen Buchanan y Robert Keohane, «The Preventive Use of Force: A Cosmopolitan Institutional Proposal», *Ethics & International Affairs*, 18, 2004, pp. 1-22.

de guerra, y por lo tanto las guerras de independencia o liberación podrían ser consideradas tan legítimas como las estatales. No habría entonces buenas razones para excluir a la guerra civil del mismo régimen que regula la guerra estándar o inter-estatal, y por lo tanto el Estado estaría lejos de ser el único sujeto que cuenta con autoridad legítima para librar guerras y sus ejércitos los únicos beneficiarios del privilegio del status de combatiente legal, con las consecuencias jurídico-políticas que semejante panorama acarrea.

Es por eso que algunos pensadores recomiendan que la asimetría de la así llamada guerra justa que limita las razones por cuales se pueda iniciar una guerra (lo que en la jerga suele ser llamado el régimen del *ius ad bellum*) se aplique asimismo a la teoría del acto de guerra, i.e., al régimen que gobierna qué es lo que se puede hacer durante la guerra (*ius in bello*). Si prosperara esta propuesta, solamente quienes pelearan al servicio de la causa justa podrían invocar los privilegios legales de los actos de guerra. Algunos temen que semejante alternativa, entre otras cosas, probablemente haga que quienes inicien una guerra injusta no tengan nada que perder y por lo tanto no se verían motivados a contener sus actos dentro de ciertos límites.

A continuación ofrecemos tres discusiones representativas de las alternativas que acabamos de reseñar. En primer lugar, un estudio de la visión de Aristóteles sobre la guerra, que muestra que Aristóteles tiene cierta afinidad natural por la moralización de la guerra a la que suele conducir la teoría de la guerra justa—de hecho fue quien acuñó después de todo la expresión—, sin descuidar, sin embargo, la concepción política de la guerra. En segundo lugar, un estudio sobre el pensamiento de Hugo Grocio sobre la guerra, que para muchos es el padre fundador de la autonomía normativa concedida al acto de guerra por el derecho internacional moderno. Y finalmente, una crítica de Uwe Steinhoff a Jeff McMahan, dos destacados exponentes de la corriente contemporánea dispuesta a sincronizar, en líneas generales, la justicia de la guerra con los privilegios legales del acto de guerra. Con ustedes, los intérpretes.