

# LA ÉTICA APLICADA Y LAS TEORÍAS DE LA GUERRA JUSTA

Evergisto de Vergara

**S**i se investiga sobre las primeras constancias escritas en la historia de la humanidad, una de ellas es el Código de Urukagina (aprox. 2400 AC), escrito en conos de arcilla, que regulaba las relaciones sociales. Otras son la Epopeya de Gilgamesh (aprox. 2200 AC), escrita en tablillas, que trata de un poema épico, y La maldición de Agade (aprox. 2100 AC), que cuenta la caída del imperio acadio. Todas ellas hacen referencia a guerras.

En el Antiguo Testamento, Caín y Abel eran hijos de Adán y Eva. Caín se dedicaba a la agricultura, y Abel, al pastoreo, es decir que Caín era sedentario, y Abel, nómada. Lo más probable es que Abel, con sus ovejas, haya invadido territorio que Caín consideraba suyo. Desde ese entonces, existe la lucha entre los hombres.

En el Antiguo Testamento, hay al menos treinta y cinco citas que hablan de hechos guerreros. Una de las más notables que trata sobre la forma de comportarse en la guerra se encuentra en el Capítulo 20 del Deuteronomio, Leyes sobre la guerra, y dice “20:1 Cuando salgas a la guerra contra tus enemigos, si vieres caballos y carros, y un pueblo más grande que tú, no tengas temor de ellos, porque Jehová tu Dios está contigo, el cual te sacó de tierra de Egipto. 20:2 Y cuando os acerquéis para combatir, se pondrá en pie el sacerdote y hablará al pueblo, 20:3 y les dirá: Oye, Israel, vosotros os juntáis hoy en batalla contra vuestros enemigos; no desmaye vuestro corazón, no temáis, ni os azoréis, ni tampoco os desalentéis delante de ellos; 20:4 porque Jehová vuestro Dios va con vosotros, para pelear por vosotros contra vuestros enemigos, para salvaros. 20:5 Y los oficiales hablarán al pueblo, diciendo: ¿Quién ha edificado casa nueva, y no la ha estrenado? Vaya, y vuélvase a su casa, no sea que muera en la batalla, y algún otro la estrene. 20:6 ¿Y quién ha plantado viña, y no ha disfrutado de ella? Vaya, y vuélvase a su casa, no sea que muera en la batalla, y algún otro la disfrute. 20:7 ¿Y quién se ha desposado con mujer, y no la ha tomado? Vaya, y vuélvase a su casa, no sea que muera en la batalla, y algún otro la tome. 20:8 Y volverán los oficiales a hablar al pueblo, y dirán: ¿Quién es hombre medroso y pusilánime? Vaya, y vuélvase a su casa, y no apoque el corazón de sus hermanos, como el corazón suyo. 20:9 Y cuando los oficiales acaben de hablar al pueblo, entonces los capitanes del ejército tomarán el mando a la

*El General de División (R) Evergisto de Vergara egresó del CMN en 1966 como Subteniente de Infantería. Fue Jefe del Regimiento 2 de Paracaidistas, Subjefe de Operaciones del Ejército, Jefe de Operaciones del Estado Mayor Conjunto de las Fuerzas Armadas y Comandante del V Cuerpo de Ejército, hasta el 2003. Desde entonces, está en situación de retiro.*

*Con el grado de Mayor, en 1983 prestó servicios como Observador Militar en la Organización de Naciones Unidas en el sur del Líbano, en Beirut y en el cuartel general de Jerusalén como Oficial de Operaciones. Con el grado de Coronel, se desempeñó como 2do Comandante en el Sector Oeste de la Fuerza de Protección de Naciones Unidas (UNPROFOR) en Eslovenia occidental, Croacia, desde 1993 hasta 1995, donde fue condecorado por el Cte de UNPROFOR por recuperar el puente sobre el Río Sava que había sido ocupado por fuerzas serbias de Bosnia, con lo cual se restauró la credibilidad de ONU. Entre 1997 y 1999, fue Comandante de la Fuerza de Naciones Unidas en Chipre (UNFICYP).*

*Es licenciado en Estrategia y Organización, obtuvo una Maestría en Ciencias con especialización en Estrategia de Seguridad*

*Sigue en la siguiente página.*



Viene de la página anterior.

Nacional en la Universidad de Defensa de los EE.UU., realizó el Curso de Posgrado en Políticas Públicas, y obtuvo el título de Investigador en Políticas de Estado y Gestión Pública, otorgado por EPOCA (Escuela de Posgrado Ciudad Argentina - Universidad Carlos III de Madrid y Universidad Complutense).

Fue profesor en el Colegio Interamericano de Defensa y en el Colegio de Defensa de Honduras. Actualmente, es investigador del Instituto de Estudios Estratégicos de Buenos Aires (IEEBA) y profesor de la Escuela de Guerra Conjunta en el Instituto de Inteligencia de las Fuerzas Armadas y de la Escuela Superior de Guerra del Ejército.

Ha publicado el libro Estrategia, Métodos y Rutinas, y es coautor del libro Los escritos académicos en la formación militar.

**Señor, no te molestes, pues no soy digno de que entres bajo mi techo; 7 por lo que ni aun me tuve por digno de venir a ti; pero dí la palabra, y mi siervo será sano. (Nuevo Testamento, Lucas 7).**

cabeza del pueblo. 20:10 Cuando te acerques a una ciudad para combatirla, le intimarás la paz. 20:11 Y si respondiere: Paz, y te abriere, todo el pueblo que en ella fuere hallado te será tributario, y te servirá. 20:12 Mas si no hiciere paz contigo, y emprendiere guerra contigo, entonces la sitiarás. 20:13 Luego que Jehová tu Dios la entregue en tu mano, herirás a todo varón suyo a filo de espada. 20:14 Solamente las mujeres y los niños, y los animales, y todo lo que haya en la ciudad, todo su botín tomarás para ti; y comerás del botín de tus enemigos, los cuales Jehová tu Dios te entregó. 20:15 Así harás a todas las ciudades que estén muy lejos de ti, que no sean de las ciudades de estas naciones. 20:16 Pero de las ciudades de estos pueblos que Jehová tu Dios te da por heredad, ninguna persona dejarás con vida, 20:17 sino que los destruirás completamente: al heteo, al amorreo, al cananeo, al ferezeo, al heveo y al jebuseo, como Jehová tu Dios te ha mandado; 20:18 para que no os enseñen a hacer según todas sus abominaciones que ellos han hecho para sus dioses, y pequéis contra Jehová vuestro Dios. 20:19 Cuando sites a alguna ciudad, peleando contra ella muchos días para tomarla, no destruirás sus árboles metiendo hacha en ellos, porque de ellos podrás comer; y no los talarás, porque el árbol del campo no es hombre para venir contra ti en el sitio. 20:20 Mas el árbol que sepas que no lleva fruto, podrás destruirlo y talarlo, para construir baluarte contra la ciudad que te hace la guerra, hasta sojuzgarla”.

También se encuentra en el Libro de Los Jueces, Gedeón 7:3:

“<sup>3</sup> Ahora, pues, haz pregonar en oídos del pueblo, diciendo: Quien tema y se estremezca, madrugue y devuélvase desde el monte de Galaad. Y se devolvieron de los del pueblo veintidós mil, y quedaron diez mil. <sup>4</sup> Y Jehová dijo a Gedeón: Aún es mucho el pueblo; llévalos a las aguas, y allí te los probaré; y del que yo te diga: Vaya éste contigo, irá contigo; mas de cualquiera que yo te diga: Este no vaya contigo, el tal no irá. <sup>5</sup> Entonces llevó el pueblo a las aguas; y Jehová dijo a Gedeón: Cualquiera que lamiere las aguas con su lengua como lame el perro, a aquél pondrás aparte; asimismo a cualquiera que se doblare sobre sus rodillas para beber. <sup>6</sup> Y fue el número de los que lamieron llevando el agua con la mano a su boca, trescientos hombres; y todo el resto del pueblo se dobló sobre sus rodillas para beber las aguas. <sup>7</sup> Entonces Jehová dijo a Gedeón: Con estos trescientos hombres que lamieron el agua os salvaré, y entregaré a los madianitas en tus manos; y váyase toda la demás gente cada uno a su lugar. <sup>8</sup> Y habiendo tomado provisiones para el pueblo, y sus trompetas, envió a todos los israelitas cada uno a su tienda, y retuvo a aquellos trescientos hombres; y tenía el campamento de Madián abajo en el valle”.

En el Nuevo Testamento, el ejemplo más grande de Fe que encontró Cristo fue en un centurión (capitán) romano, que fue a verlo para pedirle que curase a su sirviente. Como se narra en Lucas 7, “Y el siervo de un centurión, a quien éste quería mucho, estaba enfermo y a punto de morir.

<sup>3</sup> Cuando el centurión oyó hablar de Jesús, le envió unos ancianos de los judíos, rogándole que viniese y sanase a su siervo. <sup>4</sup> Y ellos vinieron a Jesús y le rogaron con solicitud, diciéndole: Es digno de que le concedas esto; <sup>5</sup> porque ama a nuestra nación, y nos edificó una sinagoga. <sup>6</sup> Y Jesús fue con ellos. Pero cuando ya no estaban lejos de la casa, el centurión envió a él unos amigos, diciéndole: *Señor, no te molestes, pues no soy digno de que entres bajo mi techo; 7 por lo que ni aun me tuve por digno de venir a ti; pero dí la palabra, y mi siervo será sano.* <sup>8</sup> Porque también yo soy hombre puesto bajo autoridad, y tengo soldados bajo mis órdenes; y digo a éste: Vé, y va; y al otro: Ven, y viene; y a mi siervo: Haz esto, y lo hace. <sup>9</sup> Al oír esto, Jesús se maravilló de él, y volviéndose, dijo a la gente que le seguía: Os digo que ni aun en Israel he hallado tanta fe. <sup>10</sup> Y al regresar a casa los que habían sido enviados, hallaron sano al siervo que había estado enfermo”.

Lo resaltado en cursiva es lo que se reza todos los domingos durante la Santa Misa, antes de la Comunión de los Fieles.

Hay muchas citas más. Lo que se concluye es que el uso de la violencia entre los hombres es parte de su naturaleza y que, a lo largo de los tiempos, siempre se le ha tratado de poner límites para que no sea una violencia sin freno.

## Las reglas del duelo y de la guerra

El establecimiento de leyes de guerra es antiguo. Aun en las culturas indígenas, se encuentran rastros de que, en un enfrentamiento violento entre dos, se creía que Dios permitiría que triunfara el que tenía razón en la disputa. De allí devino la cultura ya extinguida del duelo. Como no se podía evitar, al menos se le impusieron reglas y padrinos para tratar de zanjar las causas de las diferencias.

Algo similar ocurrió con las guerras. Dado que la violencia entre los hombres no podía evitarse, al menos se le impusieron reglas. En los siglos *xix*, *xx* y *xxi*, se conformó lo que se conoce como Derecho Internacional Humanitario, Derecho Internacional de Guerra o Derecho Internacional de los Conflictos Armados. Si bien se cree que derivan de las Convenciones de Ginebra y la Haya, en realidad existe un cuerpo normativo mucho más amplio. Hasta la fecha, estos son los tratados y las convenciones que versan sobre el derecho humanitario: 1) Declaración de San Petersburgo sobre balas explosivas de 1868; 2) Declaración de La Haya sobre las balas que se ensanchan de 1899; 3) Convenios de La Haya de 1907, especialmente el Reglamento de La Haya, la Convención relativa a la neutralidad y la Convención relativa a la neutralidad naval; 4) Protocolo de Ginebra relativo a los gases de 1925; 5) Convenios de Ginebra relativos a los heridos y los enfermos de 1949; 6) Convenio de Ginebra relativo a los heridos, a los enfermos y a los náufragos de 1949; 7) Convenio de Ginebra relativo a los prisioneros de guerra de 1949; 8) Convenio de Ginebra relativo a las personas civiles de 1949; 9) Convención de La Haya relativa a la protección de los bienes culturales de 1954; 10) Convención relativa a las armas biológicas de 1972; 11) Convención ENMOD de 1972; 12) Protocolo Adicional I a los Convenios de Ginebra de 1977; 13) Protocolo Adicional II a los Convenios de Ginebra de 1977; 14) Convención sobre ciertas armas convencionales de 1980, con los siguientes Protocolos: Protocolo relativo a los fragmentos; Protocolo relativo a las minas; Protocolo referido a las armas incendiarias; Protocolo sobre las armas láser cegadoras; 15) Convención relativa a las armas químicas de 1993; 16) Convención relativa a las minas antipersonales de 1997, conocida como la Convención de Ottawa y 17) Protocolo Adicional III a los Convenios de Ginebra de 2005.

Si se busca el rastro del origen de estas regulaciones morales en el mundo occidental, encontramos antecedentes en la teoría ética de Aristóteles, que usa la forma de pensar, sentir y actuar para determinar la vida feliz en la *polis*. Como la gente no está de acuerdo en la definición de en qué consiste la felicidad, de acuerdo con Aristóteles ello dependerá de entender qué es lo que son esencialmente los seres humanos, en sus funciones diferenciadas, ya que opinan diferente el vulgo y los sabios. Dado que la capacidad distintiva de los seres humanos es la racionalidad, la vida se vive de acuerdo con la razón y, como consecuencia, una vida buena para los seres humanos es la vida virtuosa, puesto que, por nuestra acción en las transacciones con los demás hombres, nos hacemos justos o injustos (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1103b 10).

Así, la vida ética se relaciona con el hábito y la costumbre, pero la palabra *ethos* se usa en un número de sentidos relacionados que es necesario distinguir. El primer sentido es el de la *ética normativa*, que es una teoría de lo bueno y de lo malo, de lo correcto y de lo incorrecto respecto del carácter o la conducta que debe ser moralmente aceptada por una clase de individuos. Esta clase de ética puede corresponderle a todo el género humano o a grupos de individuos según sea su rol, como por ejemplo, los códigos de conducta de médicos, abogados o ingenieros. Los interrogantes de la ética normativa no describen cómo la gente piensa o actúa, sino que prescribe cómo la gente debe pensar o comportarse. Una derivación de la ética normativa es la *ética aplicada*, que consiste en el estudio de las normas y los estándares que deben aplicarse en situaciones problemáticas del presente. Otro grupo clasificatorio es el de la *ética social o religiosa*, que se diferencia de la ética normativa en que pretende establecerse no únicamente en razón del interrogante moral o de costumbre. Otro grupo clasificatorio es la *ética positiva*, donde se trata de la moral de cohesión de los grupos sociales reflejados en códigos de honor. Este tipo de ética puede contrastarse con

**El establecimiento de leyes de guerra es antiguo. Aun en las culturas indígenas, se encuentran rastros de que, en un enfrentamiento violento entre dos, se creía que Dios permitiría que triunfara el que tenía razón en la disputa.**

---

la moralidad ideal, cuando se apela a la razón o a la creencia religiosa. Otro grupo clasificatorio de la ética es la *ética descriptiva*, que pertenece a las ciencias sociales y se relaciona con la ética de grupo social; algunos la llaman *ética étnica*. Finalmente, existe la denominada *metaética*, que se distingue principalmente de la ética normativa, porque considera como objeto de investigación filosófica los sistemas de creencias y de conceptos, como responsabilidad moral, virtudes y derechos. Aquí recaen las preguntas si y en qué sentido la moralidad es sujeto u objeto, relativa o absoluta.

Así, las *teorías de la guerra justa* se constituyen en un saber relacionado con un objeto de estudio (episteme)<sup>(1)</sup>, el fenómeno social de la guerra. Es una episteme práctica, porque trata de las relaciones humanas relacionadas con la praxis. Eso significa una deliberación que tiene que ver con la racionalidad moral. Aquí, la virtud ética no es pura, sino que es la que gobierna el acto de las obligaciones.

(1)  
Conjunto de conocimientos que condicionan las formas de entender e interpretar el mundo en determinadas épocas.

A lo largo de este ensayo, se verán esas teorías. Se arguye que la guerra como fenómeno social tiene parte de todas las clasificaciones de ética mencionadas más arriba, pero que justamente la teoría tiene dificultades cuando se la aplica caso por caso. El andar ético del ser humano en esta situación límite se torna dificultoso, así como es grácil caminar en tierra firme, y parece torpe cuando se intenta hacerlo en el agua.

**Las teorías de la guerra justa se constituyen en un saber relacionado con un objeto de estudio, el fenómeno social de la guerra.**

Los criterios acerca de la decisión para ir a la guerra, comprendidos en el *jus ad bellum*, pueden sintetizarse en 7 puntos: *causa justa*: es decir, solo se debe confrontar un peligro real y cierto; *autoridad competente*: la guerra debe ser declarada por aquellos que tienen la responsabilidad del orden público; *justicia comparativa*: en el caso en el que los derechos y los valores conculcados justifican matanzas; *recta intención*: último recurso: deben haberse agotado todas las instancias pacíficas; *probabilidad de éxito*: debe evitarse todo recurso irracional a la fuerza o resistencia sin esperanza; y *proporcionalidad*: el daño que se infligirá y los costos en los que se incurrirá deben ser proporcionales al bien que se espera obtener. Por su parte, la forma de conducir una guerra incluida en el *jus in bello* comprende dos aspectos: la *proporcionalidad*, es decir que la respuesta a una agresión no debe exceder la naturaleza de tal agresión, y la *discriminación*, vale decir que la respuesta debe dirigirse hacia el agresor injusto y no contra gente inocente.

En este ensayo, primero se analizarán las teorías de la guerra justa en su carácter de *ética normativa*; luego, se estudiarán varios casos particulares que fueron y siguen siendo motivo de controversia en el campo de la *ética aplicada*; finalmente, se llegará a conclusiones abarcadoras, que ya puede adelantarse que no terminarán con este debate. Solo se aspira a que los lectores reflexionen acerca de los valores éticos y morales tanto en términos abstractos como en las actitudes que deben adoptar los responsables de tomar esas decisiones.

## **El fundamento teológico de la ética normativa**

En las culturas árabe y judía, siempre existió la sentencia del pago obligado por los daños recibidos: en el Corán y en el Antiguo Testamento o Torá. Así, la lucha se transforma en un sufrimiento a cambio de otro sufrimiento y en un dolor a cambio de otro dolor, en una represalia y venganza que no tiene fin. A ella se refiere la Biblia en el Pentateuco, Levítico (Cap. 24, ver. 19 y 20): “19 Y el que causare lesión en su prójimo, según hizo, así le sea hecho: 20 Rotura por rotura, ojo por ojo, diente por diente; según la lesión que habrá hecho a otro, tal se hará a él”; y en el Corán (5; 45): “Vida por vida, ojo por ojo, nariz por nariz, oreja por oreja, diente por diente y la ley del talión por las heridas”.

Con el advenimiento del cristianismo, el primer filósofo en escribir sobre la guerra en la tradición moral de occidente fue Agustín de Hipona (354-430), considerado uno de los padres de la Iglesia Católica Latina, llamada, entre nosotros, Católica Romana. Agustín escribió

como teólogo cristiano y trató un problema que era, para él, particularmente doloroso: cómo reconciliar la enseñanza cristiana tradicional contra el uso de la violencia con la necesidad de defender el Imperio Romano de los vándalos invasores. Para el momento en el que Agustín escribió sobre el tema, hacía más de 100 años que el Imperio Romano se había convertido al cristianismo.<sup>(2)</sup> La solución que alcanzó –una justificación de la guerra bajo determinadas circunstancias, pero con límites genuinos en los daños que podían causarse aun en una guerra justificada– es generalmente vista como el comienzo de las teorías de la guerra justa y, también, como una contribución importante al desarrollo de un pensamiento occidental consensuado acerca de la moderación en la guerra.

(2)  
Constantino I (272-337) fue el primer emperador romano que permitió el libre culto a los cristianos.

El hecho de que exista una tradición consensuada en la cultura occidental acerca de la justificación y los límites de la guerra puede sorprender a las personas que piensen en la guerra como algo incapaz de tener moderación y como una razón justificada de racionalización del poder estatal.

El concepto de guerra justa nace de una paradoja aparentemente insoluble, que es la de considerar la guerra y su violencia un fenómeno malo y perverso no solo ética sino también espiritualmente, y a la vez, tener que aceptarlo para evitar males mayores. Así, surge de una religión esencialmente pacifista como el cristianismo, pero a la vez comprometida en defender a Occidente de amenazas que pueden hacer peligrar su existencia.

Agustín se encuentra ante una situación en la cual Cristo, cuando se encontraba en el Huerto de los Olivos, fue arrestado, y Simón Pedro intentó defenderlo desenvainando la espada y cortando la oreja de uno de los guardias, pero aquel le ordenó que guardara su sable (Biblia, Mt 26, 52; Lc 22, 51; Jn 18, 11). Por lo tanto, la violencia era deplorada y, con este argumento, Cristo en principio había desarmado a todos los cristianos.

**El concepto de guerra justa nace de una paradoja aparentemente insoluble, que es la de considerar la guerra y su violencia un fenómeno malo y perverso no solo ética sino también espiritualmente.**

---

Agustín no estaba convencido de esto y, en su argumentación buscando una ética positiva, llega a una conclusión muy diferente. Para ello, trata la defensa por medio de una situación imaginada que involucra a tres personas: un criminal que ataca o está por atacar a una persona, la víctima inocente y una tercera persona, un observador al que Agustín ofrece sus reflexiones. Este observador, en su carácter de cristiano, debe ser motivado por amor hacia ambos personajes, el criminal y la persona inocente, pero, en este caso, el criminal está armado y es un agresor injusto contra una víctima inocente desarmada. La correcta acción de este observador –según Agustín– es intervenir entre el criminal y la víctima, y defender a esta última aun ante el riesgo de poner en peligro su propia vida. Esta defensa se origina en el amor del observador hacia la víctima, como alguien por el cual Cristo murió. Sin embargo, Cristo también murió por el criminal, y en defender a la víctima inocente, también deben ponerse límites. En síntesis, Agustín pone sobre la mesa la respuesta proporcionada a la amenaza representada por el criminal: el observador debe buscar evitar que el criminal lleve a cabo su mala intención mediante medidas defensivas que busquen frustrar cualquier acción que intente llevar a cabo el criminal. Si la situación escala, ya no es responsabilidad del observador, sino del criminal. El observador no tiene ninguna culpa en hacer lo que debe, porque su actuación es motivada por el amor al prójimo, que es hacia ambos, tanto el agresor como la víctima. Debe oponerse a que se haga el mal, pero separando su aborrecimiento por el mal de la persona del criminal al que, en realidad, ama.

Así, Agustín introdujo una clara definición de dos principios morales que, posteriormente, se conocieron como *jus in bello*: la idea de proporcionalidad y de discriminación entre combatientes y no combatientes. El criminal de Agustín representa a cualquier soldado que amenaza a un no combatiente desarmado. Si se transfiere eso al contexto de una guerra, el criminal y el defensor que se le opone se transforman en los soldados de un campo de batalla, y el propósito de la guerra se define en términos de defensa de la vida en paz y la resistencia de la acción del mal. Sin embargo, la oposición al mal no debe transformarse en odio hacia el soldado enemigo y, al respecto, Agustín busca una razón teológica: Cristo murió por los hombres bondadosos y los hombres malvados, puesto que vino a salvar a todos

los hombres. Posteriormente, esta idea fue secularizada en lo que hoy se conoce como el principio de humanidad.

(3)

La *Suma Teológica* se divide en tres partes. Cada una de estas partes se divide en cuestiones, en las que el tema se subdivide en artículos; en cada uno, tras enunciar en forma de pregunta el punto a tratar, se enumeran argumentos negativos; luego se enuncia la respuesta positiva, citando una autoridad en la materia, normalmente Agustín; enseguida, se estudia brevemente la respuesta con las razones que la avalan, para por fin responder a las dificultades expuestas en los argumentos negativos.

La segunda parte, por su extensión, está dividida en dos, que se denominan prima secundae y secundae secundae. Se cita cada parte con números romanos: I significa prima pars - I-II prima secundae; II-II secundae secundae; III, tertia pars. Las cuestiones con números arábigos están precedidas por la letra q: así, q.3 indica quaestio 3. Los artículos también tienen números arábigos, pero precedidos por la letra a; por ejemplo: a.2 significa articulus 2. Por fin, las respuestas a cada argumento negativo, se incluyen con números arábigos precedidos por la preposición ad; así: ad 3m indica ad tertium. A veces, se omiten las letras, por ejemplo, I 3,5, lo que equivale a I.q3 a5, o sea: primera parte, cuestión tercera, artículo quinto.

**San Agustín escribe en *Ad Bonifacium*: «No se busca la paz para mover la guerra, sino que se infiere la guerra para conseguir la paz».**

Luego, estas ideas fueron recogidas por Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*<sup>(3)</sup> y, moderadamente, en el Catecismo de la Iglesia Católica y su Compendio, que elaboró el entonces cardenal Joseph Ratzinger y fue aprobado por el Papa Juan Pablo II.

En la *Suma Teológica*, Tomás de Aquino trata sobre la guerra en la Cuestión 40 (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II Q 40). Aquí, Tomás se explaya sobre las cuatro preguntas que se formulan sobre el tema de la guerra, a saber: si existe alguna guerra lícita, si es lícito a los clérigos ir a la guerra, si es lícito para los combatientes usar estrategias y si es lícito combatir los días festivos. Por tanto, se explaya sobre la cuestión en cuatro artículos, cada uno de ellos lidia con cada una de las preguntas.

En el artículo 1 (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II Q40 a1), y usando la metodología ya descrita en la nota 4 al final, Tomás de Aquino se pregunta si es siempre pecado guerrear y enumera las objeciones. Ellas son las siguientes cuatro:

- La primera objeción es que no se inflige pena más que por el pecado. Ahora bien, a quienes pelean, el Señor les tasa pena, a tenor de estas palabras: «Todo el que empuñare la espada, morirá» (Mt 26,52). Por tanto, toda guerra es ilícita. Refuta Santo Tomás diciendo que, según expresa San Agustín en el libro II *Contra Manich*, «quien empuña la espada sin autoridad superior o legítima que lo mande o lo conceda, lo hace para derramar sangre, pero con el control de la autoridad del príncipe o del juez, si es persona privada, o por celos de justicia, como por autoridad de Dios, si es persona pública, hace uso de la espada, no la empuña él mismo sino que se sirven de la que otro le ha confiado. Por eso no incurre en castigo. Tampoco quienes blanden la espada con pecado mueren siempre a espada. Mas siempre perecen por su espada propia, porque el pecado que cometen empuñando la espada incurren en pena eterna si no se arrepienten».
- La segunda objeción es que constituye pecado cuanto contraría a mandamiento divino. Pues bien, guerrear contraría el precepto divino, pues se dice: «Yo os digo: “no resistáis al mal”» (Mt 5,39) y también: «No defendiéndooos, carísimos, sino dando lugar a la ira» (Rm 12,19). Guerrear, pues, siempre es pecado. Refuta Tomás de Aquino esta afirmación, sosteniendo que este tipo de mandamiento al decir de San Agustín en el libro *De Serm. Dom. In Monte* ha de ser observado siempre con el ánimo preparado, es decir el hombre debe estar siempre dispuesto a no resistir o a no defenderse en caso de necesidad. A veces, sin embargo, hay que obrar de manera distinta por el bien común o también por el de aquellos con quienes se combate. Por eso –continúa Tomás de Aquino– en *Epist.ad Marcellinum* escribe San Agustín: «Hay que hacer muchas cosas incluso con quienes se resisten, a efectos de doblegarles con cierta benigna aspereza. Pues quien se ve despojado de su inicua licencia, sufre un útil descalabro, ya que nada es tan infeliz como la felicidad del pecador, con la que se nutre la impunidad penal; y la mala voluntad, como enemigo interior, se hace fuerte».
- La tercera objeción es que nada, sino el pecado, contraría la acción virtuosa. Ahora bien, la guerra contraría la paz. Luego, la guerra siempre es pecado. Refuta Tomás de Aquino diciendo que: «también quienes hacen la guerra justa intentan la paz. Por eso, no contrarían la paz, sino a la mala, la cual no vino el Señor a traer a la tierra» (Mt 10,34). De ahí que San Agustín escribe en *Ad Bonifacium*: «No se busca la paz para mover la guerra, sino que se infiere la guerra para conseguir la paz. Sé pues pacífico combatiendo, para que con la victoria aportes la utilidad de paz a quienes combates».
- Finalmente, la cuarta objeción sostiene que la práctica en cosa lícita es lícita, como resulta evidente en la práctica de las ciencias. Pues bien, la Iglesia prohíbe los ejercicios bélicos que se hacen en los torneos, ya que, a quienes mueren en ellos, se les priva de

sepultura eclesiástica. Así, pues, la guerra parece pura y simplemente pecado. Tomás de Aquino refuta esta objeción diciendo que los ejercicios militares no están del todo prohibidos, sino los desordenados y peligrosos, que dan lugar a muertes y pillajes. Entre los antiguos, tales prácticas no implicaban esos peligros y, por eso, se las llamaba simulacros de armas o contiendas incruentas, como conocemos por San Jerónimo en una de sus cartas.

Contra estas objeciones, también Tomás cita el testimonio de Agustín en el sermón *De puero Centurionis*, donde dice: «Si la doctrina cristiana inculpara a todas las guerras, el consejo más saludable para los que lo pidan según el Evangelio sería que abandonasen las armas y se dejaran del todo de milicias». Más a ellos les fue dicho (Lc 3,14): «A nadie hiráis; os baste con vuestro estipendio: a quienes ordenó contentarse con su propia paga, no les prohibió guerrear». Debe tenerse en cuenta que, en la época en la que fue escrito, los soldados peleaban no solo por su salario, sino por el botín y las mujeres. Con eso se quiso significar que ya no se debía pelear para aumentar sus riquezas o placeres. Responde Tomás que tres cosas son necesarias para que una guerra se constituya en justa: primero, la autoridad del príncipe bajo cuyo mandato se hace la guerra; segundo, una causa justa; y tercero, una recta intención.

Respecto de la autoridad del príncipe, Tomás de Aquino sostiene que no incumbe a la persona particular declarar la guerra, porque puede hacer valer su derecho ante tribunal superior; además, la persona particular tampoco tiene competencia para convocar a la colectividad, cosa necesaria para hacer la guerra. Ahora bien, dado que el cuidado de la república ha sido confiado a los príncipes, a ellos compete defender el bien público de la ciudad, del reino o de la provincia sometidos a su autoridad. Pues bien, del mismo modo que la defienden lícitamente con la espada contra los perturbadores internos, castigando a los malhechores, a tenor de la palabra del Apóstol: «No en vano llevo la espada, pues es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que obra mal» (Rm 13,4), le incumbe también defender el bien público con la espada de guerra contra los enemigos externos. Por eso, se recomienda a los príncipes: «Librad al pobre y sacad al desvalido de las manos del pecador» (Sal 82,4), y San Agustín, por su parte, en el libro *Contra Faust*, enseña: «El orden natural acomodado a la paz de los mortales postula que la autoridad y la deliberación de aceptar la guerra pertenezca al príncipe».

**San Agustín enseña:  
«El orden natural  
acomodado a la paz de los  
mortales postula que la  
autoridad y la deliberación  
de aceptar la guerra  
pertenezca al príncipe».**

---

En segundo lugar, sostiene Tomás de Aquino que se requiere una causa justa, es decir, que quienes son atacados lo merezcan por alguna causa. Por eso –dice– escribe también San Agustín en el libro *Quaest*: «Suelen llamarse guerras justas las que vengan las injurias; por ejemplo, si ha habido lugar para castigar al pueblo o a la ciudad que descuida castigar el atropello cometido por los suyos o restituir lo que ha sido injustamente robado».

Se requiere, finalmente, que sea recta la intención de los contendientes; es decir, una intención encaminada a promover el bien o a evitar el mal. Por eso –cita Tomás de Aquino– San Agustín en el libro *De verbis Dom* dice: «Entre los verdaderos adoradores de Dios, las mismas guerras son pacíficas, pues no se promueven por codicia o crueldad, sino por el deseo de paz, para frenar a los malos y favorecer a los buenos». Puede acontecer, sin embargo, que siendo legítima la autoridad de quien declara la guerra y justa también la causa, resulte ilícita por la mala intención. San Agustín escribe en el libro *Contra Faust*: «En efecto, el deseo de dañar, la crueldad de vengarse, el ánimo inapacado e implacable, la ferocidad en la lucha, la pasión por dominar y otras cosas semejantes, son en justicia, vituperables en las guerras».

Sobre la segunda pregunta acerca de si es lícito a los clérigos combatir en un acto lícito, siguiendo su metodología Tomás de Aquino enuncia, en primer lugar, las objeciones por las que parece que a los obispos y los clérigos les es lícito combatir, ya que contra esto está el hecho de que en la persona de Pedro se ordena a obispos y clérigos «Envaina la espada» (Mt 26,52) y, por lo tanto, no les es lícito pelear, y las refuta.



**San Gregorio: «El lobo se lanza sobre las ovejas cuando un injusto raptor oprime a algún fiel o a algún sencillo».**

- La primera objeción es que las guerras son lícitas y justas, como se vio en el artículo 1, en la medida en la que defienden a los pobres y a toda la república contra las injurias de los enemigos. Ahora bien, esto parece que incumbe a todos los prelados, según expone en una homilía San Gregorio: «El lobo se lanza sobre las ovejas cuando un injusto raptor oprime a algún fiel o a algún sencillo. El que parecía pastor y no lo era, abandona las ovejas y huye. En efecto, temiendo para sí el peligro, no osa hacer frente a la injusticia». En consecuencia, es lícito pelear a los obispos y los clérigos. Tomás de Aquino refuta diciendo que los prelados deben resistir no solo a los lobos que matan espiritualmente a la grey, sino también a los raptores y tiranos, que la maltratan corporalmente. Y las armas de que se han de servir [los prelados] no son en realidad materiales, sino espirituales, según las palabras del Apóstol: «Las armas de nuestra milicia no son carnales, sino espirituales» (2 Co, 10,4). Esas armas son los avisos saludables, las devotas oraciones y la sentencia de excomunión contra los pertinaces.
- La segunda objeción dice que, escribe San León Papa: «Como muchas veces vengan de tierra de sarracenos noticias adversas diciendo algunos que con vigilia y a hurtadillas iban dar en el puerto de Roma, mandamos congregar a nuestro pueblo y bajar al litoral». Por lo tanto, es lícito a los obispos proceder a la guerra. Refuta Tomás de Aquino diciendo que los obispos y los clérigos pueden asistir a las guerras con autoridad del superior, no para combatir ellos con su propia mano, sino para atender con exhortaciones, absoluciones y otros auxilios espirituales; lo mismo que en la antigua ley se mandaba que los sacerdotes tocaran las trompetas en los combates (Josué 6,4). Y para esto se concedió a obispos y clérigos ir a la guerra. Que algunos personalmente combatan es abusivo.
- La tercera objeción expresa que parece que hay el mismo motivo para hacer una cosa y para consentir que otro lo haga, según el testimonio de la Escritura: «Son dignos de muerte no sólo los que tales cosas practican, sino los que aprueban a los que las cometen» (Rm 1,32). Pues bien, por una parte da grandes muestras de aprobación quien induce a otro a realizar alguna cosa; por otra, es lícito a los obispos y a los clérigos inducir a guerrear, a tenor del siguiente testimonio de que, por exhortaciones y súplicas de Adriano, obispo de la ciudad romana, tomó Carlos a su cargo la guerra contra los lombardos. Por consiguiente, también les es lícito pelear. Tomás de Aquino refuta diciendo que, como ha quedado expuesto anteriormente en la cuestión 23, artículo 4 *adendum* 2, toda potencia, arte o virtud que tiene por objeto el fin, debe disponer lo que conduce a él. Pues bien, las guerras materiales en el pueblo fiel deben tener como fin el bien espiritual divino, al cual están destinados los clérigos. De ahí que a estos les compete disponer y orientar a los demás a hacer guerras justas. En realidad, no se les prohíbe combatir porque sea pecado, sino porque ese ejercicio no es decoroso para sus personas.
- La cuarta y última objeción a la segunda pregunta consiste en pensar que lo que es honesto y meritorio en sí mismo no es ilícito para los obispos y los clérigos. Ahora bien, combatir resulta a veces no solamente honesto, sino también necesario, a tenor de este testimonio: «Si alguno fuere muerto por la verdad de la fe, la salvación de la patria y en defensa de los cristianos, recibirá de Dios premio celeste». Por lo tanto, está permitido a obispos y a clérigos ir a la guerra. Tomás de Aquino refuta diciendo que, aunque sea meritorio hacer guerra justa, se torna ilícito para los clérigos por el hecho de estar destinados a obras más meritorias, igual que el acto matrimonial puede ser meritorio y, sin embargo, se hace condenable en quienes tienen votos de virginidad, por la obligación que les une con un bien mayor.

Finaliza Tomás de Aquino la segunda pregunta diciendo que hay muchas cosas necesarias para el bien de la sociedad humana. Pues bien, la diversidad de funciones está mejor atendida por varias personas que por una sola, como demuestra el filósofo en su Política [Aristóteles]. Por eso, además, hay ciertos negocios incompatibles entre sí que no pueden despacharse simultáneamente en forma adecuada. En consecuencia, a quienes se

les encomiendan oficios mayores, se les prohíben los menores. Así, por ejemplo, las leyes humanas prohíben el comercio a los soldados encargados de los trabajos de guerra. Esta clase de trabajo es, en realidad, del todo incompatible con las tareas encomendadas a los obispos y los clérigos por dos razones: la primera es de tipo general. Los trabajos de la guerra conllevan, en efecto, grandes inquietudes y, por lo mismo, son obstáculo para la entrega del alma a la contemplación de las cosas divinas, a la alabanza de Dios y a la oración de los pueblos, tareas que atañen al oficio de los clérigos. Por eso, igual que se prohíbe a estos el comercio, porque absorbe mucho su atención, se les prohíben también los trabajos de la guerra, a tenor del testimonio del Apóstol [San Pablo]: «El que milita para Dios no se embaraza con los negocios de la vida» (2 Tm 2,4). Pero además, hay otra razón especial. En efecto, las órdenes de los clérigos están orientadas al servicio del altar, en el cual, bajo el sacramento, se presenta la pasión de Cristo según el testimonio del Apóstol [San Pablo]: «Cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, otras tantas anunciaréis la muerte del Señor hasta que venga» (1 Co 11,26). Por eso, se desdice del clérigo matar o derramar sangre; mas bien, deben estar dispuestos para la efusión de su propia sangre, a fin de imitar con obras lo que desempeñen por ministerio. Por tanto, está establecido que los derramadores de sangre, aun sin culpa de su parte, incurren en irregularidades, mas a quien está destinado a un cargo no se le permite aquello que le hace no apto para él. En consecuencia, bajo ningún título les es permitido a los clérigos tomar parte en la guerra, ordenada a verter sangre.

Acerca de la tercera pregunta referida a la licitud de las estratagemas, existen razones por las que no parece lícito usarlas en una guerra. Estas objeciones son:

- En la Escritura, leemos: «Ejecutaréis justamente lo que es justo» (Dt 16,20). Ahora bien, la estratagema por ser engaño, parece injusticia. En consecuencia, no debe usarse el engaño ni siquiera en guerra justa.
- La estratagema y el engaño parecen oponerse a la fidelidad, lo mismo que la mentira. Pues bien, dado que debemos guardar fidelidad a todos, a nadie se le debe mentir, como se ve en San Agustín en su libro *Contra Mendacium*. Por lo tanto, ya que se ha de guardar lealtad al enemigo, según afirma San Agustín en *Ad Bonifacium*, parece que no deben usarse celadas contra él.
- La tercera objeción sentencia que, en expresión de San Mateo, «lo que queráis que hagan los hombres con vosotros, hacedlo vosotros con ellos» (Mt 7,12), y ello debe observarse con el prójimo. En consecuencia, dado que nadie quiere que le hagan emboscadas ni trampas, parece que nadie debe usar tampoco estratagemas en la guerra.

En este artículo 3, Tomás de Aquino no responde una por una las objeciones como hizo en los otros dos artículos que anteceden. Las resuelve en su respuesta diciendo que la finalidad de la estratagema es engañar al enemigo, y hay dos maneras de engañar: con palabras y con obras. Primero, diciendo falsedad o no cumpliendo lo prometido. De este modo, nadie debe engañar al enemigo. En efecto, hay derechos de guerra y pactos que deben cumplirse, incluso entre enemigos, como afirma San Ambrosio en el libro *De officiis*. Pero hay otro modo de engañar, ya sea con palabras o con obras: consiste en no dar a conocer nuestro propósito o nuestra intención. Eso no tenemos obligación de hacerlo, ya que, incluso en la doctrina sagrada, hay muchas cosas que es necesario ocultar, sobre todo a los infieles, para que no se burlen, siguiendo lo que leemos en la Escritura: «No echéis lo santo a los perros» (Mt 7,6). Luego, con mayor razón deben quedar ocultos al enemigo los planes preparados para combatirlo. De ahí que, entre las instrucciones militares, ocupa el primer lugar ocultar los planes, a efectos de impedir que lleguen al enemigo, como puede leerse en Frontino. Este tipo de ocultación pertenece a la categoría de estratagemas que es lícito practicar en la guerra justa y que, hablando con propiedad, no se oponen a la justicia ni a la voluntad ordenada. Sería en realidad, muestra de voluntad desordenada la de quien pretendiera que nada le ocultaran los demás.

**Hay derechos de guerra y pactos que deben cumplirse, incluso entre enemigos, como afirma San Ambrosio en el libro *De officiis*.**

---

Refuerza su postura Tomás de Aquino con la opinión de autoridad de San Agustín en el libro *Quaest*: «Cuando se emprende guerra justa, no afecta la justicia que se combata abiertamente o con estratagemas. Esto lo prueba con la autoridad del Señor, que mandó a Josué a poner emboscadas a los habitantes de la ciudad de Hai, como consta en la Escritura (Jos 8,2)».

(4)

*En la guerra del Yom Kippur en 1973, el Gran Rabinato de Jerusalén tuvo que autorizar una excepción para permitir que los judíos se defendiesen del ataque de los árabes ese día.*

En cuanto a la cuarta cuestión sobre si es lícito combatir en días festivos<sup>(4)</sup>, Tomás de Aquino enumera las objeciones:

- Las fiestas están instituidas para celebrar las cosas divinas; es el sentido de la prescripción de observar el sábado, como consta ya en el libro del Éxodo (20,8ss); sábado, en efecto, significa descanso. Pues bien, las guerras conllevan gran agitación. Luego, de ningún modo debe lucharse en días festivos.
- En la Escritura, son reprendidos algunos, porque, dice: «ayunáis para litigio y pleito y para dar puñetazos al desvalido» (Is 58,3,4). Con mayor razón es ilícito combatir en días festivos.
- Jamás se debe hacer nada de manera desordenada para evitar perjuicio temporal. Pues bien, combatir en día festivo parece ser de suyo algo desordenado. En consecuencia, jamás se debe combatir en día festivo para evitar cualquier daño temporal.

En el tratamiento de la cuestión 4, Tomás de Aquino emplea el mismo método que usó en el tratamiento de la cuestión 3: su respuesta refuta las objeciones. Lo hace diciendo que la observancia de las fiestas no impide hacer lo que está ordenado a la salud, incluso temporal, del hombre. Por eso, reprende el Señor a los judíos diciendo: «¿Os indignáis porque he sanado a todo el hombre el sábado?» (Jn 7,22). Entonces, lícitamente pueden curar los médicos a los enfermos en días festivos. Pues bien, más que por la salud corporal de cada hombre, se debe velar por el bien público, que permite evitar muchas muertes e innumerables males, tanto espirituales como temporales. Por ello, en defensa del bien público de los fieles, es legítimo hacer guerra justa en días festivos si la necesidad lo exige. Sería, en efecto, tentar a Dios cejar en combatir ante necesidades de ese tipo. No obstante, si no hay necesidad, no es lícito combatir en días festivos por las razones expuestas.

**Tomás de Aquino objeta: En la Escritura, son reprendidos algunos, porque, dice: «ayunáis para litigio y pleito y para dar puñetazos al desvalido» (Is 58,3,4). Con mayor razón es ilícito combatir en días festivos.**

Refuerza Tomás de Aquino su opinión al decir que esa actitud –combatir en días festivos– está testimoniada en la Escritura: «Laudablemente resolvieron los judíos: todo hombre, quienquiera que sea, que en día de sábado viniere a pelear contra nosotros, sea de nosotros combatido» (Mac 2,41)<sup>(5)</sup>.

(5)

*Existen cuatro libros de los Macabeos. El Libro I y II son aceptados por la Iglesia Católica, pero rechazados por los protestantes. Los Libros III y IV son apócrifos para los católicos, pero son aceptados por los ortodoxos.*

También encontramos volcadas estas teorías de la guerra justa en el *Catecismo de la Iglesia Católica* y su compendio, en la versión elaborada por el entonces Cardenal Joseph Ratzinger y aprobada por el Papa Juan Pablo II. En el *Catecismo de la Iglesia Católica*, bajo el número 2309 [Tercera parte. La vida de Cristo. Segunda Sección. Los diez mandamientos. Capítulo segundo «Amarás a tu prójimo como a ti mismo», artículo 5, El quinto mandamiento, III La defensa de la paz. Evitar la guerra], dice: «Se ha de considerar con rigor las condiciones estrictas de una legítima defensa mediante la fuerza militar. La gravedad de semejante decisión somete a ésta a condiciones rigurosas de legitimidad moral. Es preciso a la vez: que el daño causado por el agresor a la nación o a la comunidad de naciones sea duradero, grave y cierto; que todos los demás medios para poner fin a la agresión hayan resultado impracticables o ineficaces; que se reúnan las condiciones para el éxito; y que el empleo de las armas no entrañe males y desórdenes más graves que el mal que se pretende eliminar. El poder de los medios de destrucción modernos obliga a una prudencia extrema en la apreciación de esta condición. Estos son los elementos tradicionales enumerados en la doctrina llamada de la *guerra justa*. La apreciación de estas condiciones de legitimidad moral pertenece al juicio prudente de quienes están a cargo del bien común».



En el compendio del *Catecismo*, bajo el número 483, se responde la pregunta acerca de cuándo es moralmente permitido el uso de la fuerza militar, y dice: «el uso de la fuerza militar está moralmente justificado cuando se dan simultáneamente las siguientes condiciones: certeza de que el daño causado por el agresor es duradero y grave; la ineficacia de toda alternativa pacífica; fundadas posibilidades de éxito en la acción defensiva; y ausencia de males aún peores, dado el poder de los medios modernos de destrucción».

Hasta aquí, observamos la *ética normativa*, a la que hemos definido como una indagación o una teoría sobre los estándares del bien o el mal, de lo correcto o lo incorrecto respecto de un carácter o una conducta que debe ser moralmente aceptado por una clase de individuos, en este caso por los políticos, que ordenan el empleo de la fuerza, y por los militares, que la ejecutan.

Debe tenerse en cuenta que la teología islámica tiene otro concepto, ya que hace distinción entre lo que se denomina *dar-el-harb* (territorio de la guerra y el caos, donde no domina el islam) y el denominado *dar-al-islam* (territorio de paz, donde domina el islam). En función de esta oposición, se espera de los musulmanes que lleven la palabra de Dios a toda la humanidad, si es necesario absolutamente por medio de la fuerza. Mientras que algunos sostienen que esto surge de la misión islámica de convertir, otros piensan que las guerras ocurren por la naturaleza inmoral y desordenada que impera en los territorios *dar-el-harb*. La teología musulmana no es objeto de este ensayo, por lo que no se abunda sobre este tema.

Los *harbiyun* o infieles son los habitantes de la *dar-el-harb*; según la ley islámica, pueden ser muertos cuando penetren sin consentimiento en *dar-al-islam*, incluso los naufragos. Históricamente, esta norma fue usada por los piratas berberiscos hasta la colonización del Magreb en el siglo XIX. En la actualidad, es el soporte legal en el que se fundamenta el terrorismo islamista para exterminar a ciudadanos occidentales en los países musulmanes.

### La ética aplicada. La teoría y la práctica de la guerra justa

Al comienzo de este ensayo, se definió lo que se entendía por *ética aplicada*: Una derivación de la *ética normativa* que consiste en el estudio de las normas y los estándares que deben aplicarse en situaciones problemáticas del presente (Mautner, p. 181). A continuación, se enunciarán varios casos históricos que abren dudas acerca de si, en tales situaciones, se observaron los principios esenciales de la teoría de la guerra justa.

Antes de mencionar caso por caso, debe notarse que la Carta de las Naciones Unidas en principio respeta las teorías de la guerra justa en el mundo occidental al autorizar el

«Laudablemente resolvieron los judíos: todo hombre, quienquiera que sea, que en día de sábado viniere a pelear contra nosotros, sea de nosotros combatido» (Mac 2,41)



## La Carta de las Naciones Unidas en principio respeta las teorías de la guerra justa en el mundo occidental al autorizar el ejercicio de la fuerza en defensa propia.

(6)  
Douglas Lackey, *Just War Theory*, in *May, Applied Ethics*, pp. 268-277. Lackey argues for the view that under certain conditions it is permissible to go to war. The conditions for determining whether a war is just are:

- The war is declared by a legitimate authority. Public, not private, bodies must make the declaration of war.
- The war is declared for a right intention or a just cause. Self-defense is a right intention, but colonial expansion and wars to bring a better way of life are not.
- The declaration (*jus ad bellum*) and the execution (*jus in bello*) of war adhere to the rule of proportionality. War is a last resort.
- In the execution of the war, the principle of discrimination must be observed. Killing must be directed at combatants (non-innocents), not at noncombatants (innocents).
- The war is followed by a just peace. Tyrannical rule may not be imposed on a defeated country.

ejercicio de la fuerza en defensa propia (Carta ONU, Art. 51). Los problemas de hoy surgen como consecuencia de una de sus interpretaciones, la legítima defensa preventiva, que lógicamente solo pueden llevar a cabo los Estados militarmente poderosos y no los militarmente débiles, y eso abre la puerta a cualquier abuso o cualquier hecho que sea percibido como abuso en el uso de la fuerza.

Lo primero que se objeta es la proporcionalidad de una respuesta ante una agresión. Si el principio rector era el que alguna vez enunció el general George S. Patton Jr. en su Directiva al Tercer Ejército acerca de que era necesario hacer un uso intenso de la violencia para así acortar el conflicto y el sufrimiento, ello cae fuera de los límites de la proporcionalidad, aunque obedezca a un propósito loable. El otro aspecto que cae en las sombras es la lucha contra la sedición, que Lawrence de Arabia –líder de la insurgencia árabe contra el Imperio Otomano en Medio Oriente– definió como «un trabajo sucio y lento; es como tomar sopa con un cuchillo». El otro principio que cae en la opinión es el de la discriminación entre combatientes y no combatientes: cuando se llevó a cabo el bombardeo aliado a Hamburgo, ciudad no militar, el primer ministro inglés Winston Churchill expresó que «la moral del enemigo era considerada un objetivo militar».

Las diferentes interpretaciones y contradicciones en la aplicación de las teorías de la guerra justa han sido tratadas *in extenso* por Lackey<sup>(6)</sup> (Lackey, 1989), razón por la cual lo que sigue es un resumen de lo expresado por este autor.

### Respecto de la necesidad, la proporcionalidad y la discriminación

Hay pocas ideas que gobiernan el desarrollo de las leyes de guerra. La primera – *necesidad*– es que la destrucción de la vida y de la propiedad, aunque sean del enemigo, es intrínsecamente mala. Le sigue a esto que las fuerzas militares no pueden causar más destrucción que la estrictamente necesaria para lograr sus objetivos y que debe elegirse la opción que cause menos destrucción. La segunda idea – *proporcionalidad*– es que la cantidad de destrucción permitida para obtener un objetivo militar debe ser proporcional a la importancia del objetivo, que es el principio militar de la proporcionalidad, distinguible del principio político del mismo nombre en el *jus ad bellum*. La tercera idea – *discriminación*– es la de la inmunidad de los no combatientes, por tanto la fuerza militar debe dirigirse únicamente a objetivos militares. Este principio es válido si existe consenso sobre lo que es «civil» y sobre lo que se considera «militar». El consenso a veces es difícil de alcanzar: muchos piensan hoy que lo «militar» incluye no solo al personal militar, sino las armas y los abastecimientos; los barcos y los vehículos que los transportan; y las fábricas y los trabajadores que los producen. Hay una versión subjetiva y una versión objetiva del principio de inmunidad de los no combatientes: la versión objetiva sostiene que si civiles son muertos en una operación militar, el principio es violado. La versión subjetiva, en tanto, sostiene que si los civiles son *intencionalmente* muertos, recién allí el principio es violado, y si no existe intención, entra en la clasificación de lo que se denomina *daño colateral*.

### La racionalidad filosófica de las leyes de guerra

Para un filósofo que busque una teoría sobre la guerra justa, no es suficiente aceptar los principios; debe querer determinar cuál es la racionalidad moral detrás de las reglas. Debería preguntarse cuál es la relación entre las leyes de guerra y los principios morales, si la lista presente agota los aspectos morales del combate, si las leyes morales obligan tanto a los soldados y a los oficiales como a los políticos que ordenan acciones militares y, si obligan a todos por igual, en qué medida y en qué circunstancias. Nos preguntamos nosotros sobre la racionalidad filosófica de las leyes de guerra. Hay casi tantas respuestas sobre este aspecto como teorías morales.

### ■ Las leyes de guerra como convenciones.

Si las leyes de guerra son convenciones, eso significaría que no tienen origen divino, ni que provienen de características naturales de la vida del hombre, como en la *Ética* de Aristóteles. Son simplemente actos voluntarios convencionales o, quizá, más que convencionales entre dos partes. Pero esto no es únicamente un rompecabezas para los filósofos. Si las leyes son convencionales, una parte no estaría obligada a respetar las reglas si la otra parte no está obligada por esas convenciones y, por lo tanto, ignora absolutamente las reglas. No obstante, si un bando mata a sus prisioneros, no sigue a esto que el otro bando viole las leyes de guerra y lo haga. A pesar de que existe un contenido moral suficiente al hacer lo que obliga la ley de guerra aunque un eventual contendiente no lo haga, aún no existe una teoría acerca de la relación entre las leyes de guerra y las leyes morales.

### ■ Las leyes de guerra como promesas.

La «teoría de la promesa» une las reglas de *jus in bello* a los principios de moralidad. Mediante la firma de compromisos, como la Convención de Ginebra, los países se comprometen a obedecer esas reglas. Si existe alguna regla moral, es la obligación moral de respetar los compromisos contraídos. De esto surge que la nación que no se haya comprometido a respetarlas, no está obligada a hacerlo. No obstante, esta interpretación tiene consecuencias perturbadoras. No existe razón para pensar que el contendiente que ve que se degrada o inflige sufrimientos a los prisioneros de su bando sienta diferente si el bando opuesto ha firmado o no sobre una línea punteada. Esta promesa de guardar y de comportarse conforme a las reglas, aunque el adversario no lo haga por no estar legalmente obligado o por no cumplir sus compromisos, es obligatoria, a pesar de que ello signifique algún grado de desventaja militar en los hechos. Por lo tanto, es difícil descubrir un contenido moral en las leyes de guerra en la idea de una promesa pública que puede no cumplirse.

### ■ Las leyes de guerra y el utilitarismo.

La cualificación acerca de «bueno o malo» introduce una dimensión utilitaria en la teoría de la guerra justa: no el utilitarismo estándar que dice que está siempre permitido adoptar una política que produce más bien que mal en comparación con las alternativas, pero un utilitarismo atenuado que insiste en que está siempre mal adoptar una política que produce mucho más mal que bien, en comparación con las alternativas. Así se pone en discusión el principio de la discriminación y la proporcionalidad. El principio de la discriminación requiere que los no combatientes nunca sean elegidos como blancos, aun si el elegirlos como blancos puede tener como consecuencia más bien que mal. ¿Se puede tomar como blanco a 1000 no combatientes para salvar 10 000 vidas de los propios militares? ¿Se puede tomar como blanco a 1000 no combatientes para evitar que, en un combate abierto, pierdan la vida 10 000 combatientes enemigos?

### ■ La inmunidad de los no combatientes y la caballeridad.

Entrado el siglo *xxi*, sería un disparate pensar que los soldados en el campo de batalla deben exhibir caballeridad como en la Edad Media o en el siglo *xix*, cuando los bandos anunciaban la hora y el lugar donde librarían la batalla. Hoy cabe preguntarse si el jefe de una guerrilla que ataca un puesto de centinela aislado o el comandante de una fracción convencional que ataca con un regimiento a una compañía tres veces inferior en medios combate con los estándares de caballeridad. Eso no significa que la guerra contemporánea se haya transformado en malvada, sino que los caracteres de caballeridad de antaño son irrelevantes.

### ■ Muerte directa o indirecta.

Nunca está permitido elegir civiles como blanco, pero siempre está permitido hacerlo con militares, por lo menos hasta que depongan las armas. Aquí subyace la idea de que los civiles son «inocentes», y los soldados son «culpables». No obstante, esta idea se desmorona por el hecho moderno de que son los civiles de una democracia los que deciden usar la fuerza, en tanto que los soldados frecuentemente hacen lo que pueden para

Si las leyes de guerra son convenciones, eso significaría que no tienen origen divino, ni que provienen de características naturales de la vida del hombre, como en la *Ética* de Aristóteles.

**Entrado el siglo **xxi**, sería un disparate pensar que los soldados en el campo de batalla deben exhibir caballeridad como en la Edad Media o en el siglo **xix**, cuando los bandos anunciaban la hora y el lugar donde librarían la batalla.**

(7)

*Esta organización terrorista palestina "Septiembre Negro" recuerda los hechos sangrientos ocurridos en 1970, cuando, por orden del rey jordano Hussein, el ejército jordano expulsó a los palestinos que se habían asentado en Jordania luego de la Guerra de los Seis Días (1967). Entre 1967 y 1970, los palestinos asentados en Jordania lanzaron ataques contra Israel, y Jordania sufrió las consecuentes represalias en su propio territorio. En 1970, los palestinos emigraron al Líbano y se comportaron como un estado dentro de otro estado, lo que ocasionó una guerra civil que duró 15 años.*

(8)

*Gulio Dohuet, italiano (1869-1930), preconizó el uso del arma aérea en el nivel estratégico, capaz de destruir el potencial del enemigo en su propio territorio. Escribió El dominio del aire (1921), obra que ejerció mucha influencia en la Segunda Guerra Mundial.*

evitar el derramamiento de sangre. Algunos teóricos sostienen que la muerte indirecta de civiles es siempre un asesinato, en tanto que otros sostienen que la muerte indirecta de civiles en una guerra es deplorable, pero no, un acto criminal. Lo concreto es que la diferencia entre *muerte como medio* o *muerte como un efecto lateral* es una teorización agradable, pero en la práctica, indefinida. Si no se puede distinguir moralmente entre la muerte directa y la muerte indirecta en una guerra, el principio de la inmunidad de los no combatientes es incoherente.

Aunque los criterios para que una guerra sea considerada justa han sido bien conocidos y aceptados por siglos, en los siglos **xx** y **xxi** ha habido circunstancias que desafían ampliamente la supuesta adhesión a estándares éticos y morales. Las diferencias ocurrieron principalmente con el desarrollo de las armas nucleares y los bombardeos atómicos de Hiroshima y Nagasaki. Hasta hoy, se discute y existe la controversia acerca de si el uso de tales armas nucleares puede calificarse como una respuesta proporcionada o discriminada. Para unos, acortó el conflicto que, de otra manera, se hubiese transformado en una lucha prolongada y sangrienta; para otros, fue un acto criminal. En el siglo **xxi**, los atentados terroristas masivos fueron motivo de mayores discusiones. El primer acto de controversia fue el atentado de la organización palestina «Septiembre Negro» (7) contra los atletas israelíes en Múnich, en 1972, donde murieron 11 atletas. Al año siguiente, Israel buscó por el mundo a todos los autores y los ejecutó. Las opiniones se dividieron. ¿Era eso represalia o venganza? La situación se complicó en 2001. ¿Es un acto de guerra lanzar aviones civiles con pasajeros civiles contra objetivos civiles? Pero, ¿es un acto ético buscar durante años al jefe de la organización terrorista autora del atentado, Osama Bin Laden, para ejecutarlo cuando descansaba en su casa?

### El bombardeo aéreo estratégico

Desde que la aviación hizo su aparición en las guerras, se inició lo que se denomina el bombardeo estratégico. El teórico principal del uso del poder aéreo, el italiano Gulio Dohuet(8), sostenía que «cualquier distinción entre beligerantes y no beligerantes no puede admitirse



más hoy ni en la teoría ni en la realidad. En la teoría, porque cuando las naciones están en guerra, todos toman parte de ella: el soldado que porta armas, la mujer que carga proyectiles en una fábrica, el granjero que cultiva trigo, el científico experimentando en su laboratorio. En la realidad, porque hoy la ofensiva puede alcanzar cualquier lugar, y se comienza a ver que el lugar más seguro puede ser una trinchera».

Aquí se encuentran los ejemplos del bombardeo estratégico aliado a Alemania y el bombardeo nazi sobre Londres con bombas V2. De acuerdo con los historiadores, en 1942 la Real Fuerza Aérea inglesa se debatía entre si el bombardeo estratégico debía llevarse a cabo o no. El 14 de febrero de ese año, el primer ministro Churchill expresó: «Se ha decidido que el objetivo primario para las operaciones del Comando de Bombardeo debe concentrarse en la moral de la población civil enemiga y, en particular, en la de los trabajadores industriales». ¿Es el bombardeo estratégico la única causa de las muertes de civiles en una guerra? ¿Cuántas muertes civiles causan los bloqueos económicos que acarrearán falta de alimentos, que en los países bloqueados y en guerra convencional están primariamente destinados a alimentar a las tropas?

En cuanto a los bombardeos atómicos a Hiroshima y Nagasaki, los teóricos también se debaten en contradicciones: mientras unos sostienen que su uso acortó el conflicto pues forzó a los japoneses a rendirse, otros sostienen que, probablemente, ese bombardeo fue innecesario, probablemente no proporcional y por cierto violatorio de la discriminación entre combatientes y no combatientes.

**Churchill expresó: «Se ha decidido que el objetivo primario para las operaciones del Comando de Bombardeo debe concentrarse en la moral de la población civil enemiga y, en particular, en la de los trabajadores industriales».**

## Las guerras no convencionales

Luego del uso del arma atómica, el mundo pensó en la abolición de la guerra, pero no ocurrió así. Las guerras tomaron un nuevo estilo. No era nada nuevo, porque la insurgencia ya había sido adoptada por los españoles durante las invasiones napoleónicas de 1809. La emboscada, el golpe de mano, el sabotaje, el terrorismo selectivo o sistemático y otras tácticas tornaron a ser los modos normales de la guerra. En este tipo de conflictos, las fuerzas militares convencionales, las fuerzas de insurgencia y las fuerzas de contrainsurgencia dividieron sus esfuerzos en actividades militares y trabajos políticos.

Este tipo de conflicto violento causa problemas difíciles para una crítica moral. La tradición del *jus in bello* desarrollada para la guerra convencional frecuentemente no se puede aplicar a la lucha contra insurgentes. Para los revolucionarios, muchas de las reglas tradicionales de la guerra, como «portar armas abiertamente» o «poseer señales distintivas reconocibles a distancia» son una invitación al suicidio y ayudan a los regímenes que están en el poder y a los que se quiere derrocar. Por otro lado, para los que combaten la insurgencia, la distinción entre soldados y civiles propugnada por el *jus in bello* parece disminuida por la circunstancia de la «guerra del pueblo» en la cual los revolucionarios se esconden dentro de la población.

Si ambos bandos se ajustasen a lo establecido en las leyes de guerra, cosa que podrían hacer perfectamente si lo quisiesen, no existirían conflictos morales. Los problemas surgen cuando uno de los bandos toma ventajas al violar las reglas, y eso supone un cuestionamiento en las restricciones morales.

Las tácticas sujetas a deliberación son el secuestro, el terrorismo selectivo o sistemático, la tortura y el asesinato de líderes. El primer ingrediente sujeto a discusión es si las tropas insurgentes deben ser consideradas combatientes o no combatientes. A todos los combatientes les cabe la aplicación del *jus in bello*, y los no combatientes que cometen este tipo de actos deben ser juzgados como criminales comunes. Reconocer a insurgentes como combatientes presenta la dificultad de que se abre la puerta al reconocimiento internacional conforme convenga o no a las grandes potencias, y el actual caso de Libia es una prueba de ello. De esta manera, el conflicto militar pasa al ámbito político, que es la finalidad última de la insurgencia.

**Luego del uso del arma atómica, el mundo pensó en la abolición de la guerra, pero no ocurrió así. La emboscada, el golpe de mano, el sabotaje, el terrorismo selectivo o sistemático u otras tácticas tornaron a ser los modos normales de la guerra.**

(9)  
Diario El País, jueves 5 de mayo de 2011, Sección Internacional, págs. 4 y 5.

Acerca del terrorismo, el hecho de que en la ONU no se haya podido alcanzar un consenso sobre una definición de terrorismo es suficiente indicación de su matiz político. Es más, la ONU no reconoce como terrorismo a las guerras de emancipación del colonialismo. ¿Le cabe el *ius in bello* a los francotiradores sin uniforme? En cuanto a la tortura para obtener información, este acto es despreciado universalmente, pero se arguye que los insurgentes no se identifican y se ocultan en la población civil, por lo tanto, los contrainsurgentes necesitan determinar quiénes son los enemigos. De cualquier forma, la experiencia histórica demuestra que la tortura, en última instancia, juega a favor de los revolucionarios como arma psicológica. En 1996, la Corte Suprema israelí autorizó «la fuerza física moderada» contra los sospechosos de terrorismo, bajo la teoría del mal menor. En marzo de 1998, la tortura fue legalizada y, dos meses después, tal decisión fue condenada por el Comité contra la Tortura de la ONU. El último caso de los prisioneros de Al Qaeda en Guantánamo – 2011– está en deliberación pública; al respecto, las autoridades estadounidenses reconocieron que la información sobre Osama Bin Laden fue «extraída» de los allí prisioneros.

El caso de Osama Bin Laden de mayo de 2011 desató una serie de opiniones diversas de parte de autoridades jurídicas: ¿Fue un acto de guerra o una ejecución? Osama Bin Laden, ¿fue asesinado o abatido? ¿Era Osama Bin Laden un no combatiente o un combatiente? Aquí se transcriben varias opiniones<sup>(9)</sup>: «Ninguna ley permite el uso ilimitado de la fuerza» (Alí Dayan Hasan, Human Rights Watch en Pakistán); «Esto no es el “lejano oeste”, no es justicia» (Antonio Remiro, catedrático de Derecho Internacional, UAM); «No es ilegal, sino es un acto de guerra» (Antonio Marquina, catedrático de Relaciones Internacionales de la UCM); «Ha prevalecido la política sobre la ley» (Xavier Seuba, profesor de Derecho Internacional, Pompeu Fabra); «Hasta con el genocidio se recurre a los tribunales» (Gerard Stabrock, Organización Mundial contra la Tortura); «No se han respetado sus derechos» (José Juste, catedrático de Derecho Internacional, UV); «Su muerte fue como un golpe a la mafia» (Paul Auster, escritor); «Puede ser que no sea legal, pero es legítimo» (Schlomo Ben Ami, exministro israelí); «Deberían haber intentado arrestarlo» (Susan Lee, directora de Amnistía Internacional América); «En Europa, no se ve como un acto de justicia» (Anthony Dwoikin, experto en derechos humanos).

## Conclusiones

Las consideraciones éticas y morales han influenciado en los procesos de toma de decisiones políticas y militares a través de la historia. Las normas han cambiado conforme a las diferentes culturas y los diferentes tiempos históricos, pero esas normas, a veces explícitas, otras implícitas, han guiado a los políticos y a los comandantes militares en asuntos concernientes a la fijación de objetivos, la selección de los medios, el tratamiento de los prisioneros, la calidad de los no combatientes y a autorizaciones, restricciones y limitaciones en el uso de los medios militares, lo que modernamente se denominan reglas de enfrentamiento.

Estas normas se han codificado en numerosas leyes internas y externas que regulan o intentan regular la convivencia entre Estados y hombres, como la Convención de Ginebra y otros acuerdos internacionales, pero el principio que subyace en las costumbres generales de las guerras es mucho más antiguo. Esta codificación jurídica hace que pueda definirse la guerra como aquella situación conflictiva en la que rige un ordenamiento jurídico particular. En el denominado mundo occidental, los estándares éticos y morales provienen de teólogos, predominante aunque no exclusivamente católicos, que establecieron el criterio de la *guerra justa*. Este criterio se refiere, en particular, a cuándo y por qué es permitido recurrir a la guerra, que se denomina *ius ad bellum*, y a los estándares para la conducta que debe observarse en el transcurso de una guerra, que se denomina *ius in bello*.





**El caso de Osama Bin Laden de mayo de 2011 desató una serie de opiniones diversas de parte de autoridades jurídicas: ¿Fue un acto de guerra o una ejecución? Osama Bin Laden, ¿fue asesinado o abatido?**

Mucho del cristianismo occidental, en sus principios morales y éticos, deriva de teólogos, predominante aunque no exclusivamente católicos, que establecieron el criterio de la guerra justa. Este criterio se refiere, en particular, a por qué y cuándo el recurso de la guerra es permisible (*jus ad bellum*) y a los patrones de conducta durante la guerra (*jus in bello*).

Aun cuando estos criterios han sido bien conocidos y aceptados por siglos, en el siglo xx ha habido circunstancias que presentan desafíos particulares para la adherencia a estándares éticos y morales. El desafío más grande ha sido la prueba de las armas nucleares. Desde que se lanzó la primera bomba atómica en Hiroshima, por ejemplo, ha habido controversias acerca de si el uso de este tipo de armas puede constituir una respuesta proporcionada o discriminada. No es posible, en un escrito corto como este, tratar el asunto en profundidad. Pueden tratarse estos aspectos desde el punto de vista abstracto así como también desde el de las acciones de quienes tienen la responsabilidad de tomar decisiones.

Quizá Clausewitz –que tiene validez mundial centenaria, no porque haya citado paradigmas, sino porque analizó la realidad con sentido común– nos explique que no hay regla ni molde ni principio que pueda aplicarse a la naturaleza humana, recóndita e inexplicable. Quizá tenga razón Martin van Creveld cuando dice que este fenómeno social sangriento como la guerra es el reino del miedo, la rabia, el temor y la muerte, de modo que nadie en sus cabales puede pretender que quien tenga que decidir sobre la moralidad de sus actos lo haga como decidiría el que está sentado en un cómodo sillón, lejos de estas realidades. ■

#### BIBLIOGRAFÍA

- Carta ONU, varias ediciones
- *Santa Biblia*, varias ediciones.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid MCMXCIV, versión pdf, en <http://biblioteca.campusdominicano.org/suma.htm>
- *Catecismo de la Iglesia Católica*, Biblioteca Vaticana, en [http://www.vatican.va/archive/ESL0022/\\_\\_\\_P82.HTM](http://www.vatican.va/archive/ESL0022/___P82.HTM)
- *Catecismo de la Iglesia Católica*, Compendio, Biblioteca Vaticana, en [http://www.vatican.va/archive/compendium\\_ccc/documents/archive\\_2005\\_compendium-ccc\\_sp.html#\\*AMARÁS](http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_sp.html#*AMARÁS)
- Aristóteles, *Ética, Ética Nicomáquea, Ética Eudemia, acerca del alma*, Biblioteca Gredos, Madrid, 1982.
- Van Creveld Martin, *La Transformación de la Guerra*, 1.ª Edición, Buenos Aires, José Luis Uceda editor, 2007.
- Mautner Thomas, *Dictionary of Philosophy*, Penguin Books, England, 1999.
- Douglas P. Lackey, *The ethics of War and Peace*, Englewood Cliffs, NJ Prentice Hall, 1989.
- Bouthoul Gastón, *Tratado de Polemología*, Ediciones Ejército, Servicio de Publicaciones del E.M.E, Madrid, 1984.