

EN BUSCA DE LA CULTURA DE LA PAZ. EL PARADIGMA DE LOS CONFLICTOS ARMADOS

Capitán de Fragata Capellán (R)
Alberto Zanchetta

Todos los hombres a lo largo de las generaciones se han cuestionado la presencia del bien y el mal en el mundo. Lo han hecho partiendo del análisis o de las reflexiones de las acciones humanas que realizaban. Pero muchas de esas acciones, las más comunes, incluían *enfrentamientos, disputas, luchas, pugnas, desacuerdos y crisis*. De ahí que, a través de la historia, el hombre ha dirimido los conflictos de intereses con sus semejantes por medio de diferentes formas de coacción, siendo una de las más esgrimidas, como recurso final, el empleo efectivo de la fuerza.

La guerra es uno de los fenómenos humanos más poderosos y antiguos. Se la ha tratado desde muchos enfoques: desde el operacional hasta el filosófico, desde el táctico hasta el económico, desde el sociológico hasta el logístico, y, por supuesto, sus primeras manifestaciones sobre la tierra se han investigado desde la antropología, la teología y la historia militar.

En la antigüedad, los pueblos entablaban guerras principalmente por la necesidad de supervivencia, la adquisición de recursos limitados, la expansión territorial y la consolidación del poder político. La guerra no era vista solo como un conflicto, sino a menudo como una parte normal y esperada del funcionamiento de las sociedades y de los estados.

Así, por ejemplo, en el pensamiento de Aristóteles (384 a. C.-322 a. C.) se sostiene que la guerra no es un fin en sí mismo, sino un medio justificado para alcanzar la paz y la “vida buena” (*eudaimonia*). Considera la guerra legítima como medio para evitar la esclavitud propia, establecer un dominio justo sobre quienes merecen ser gobernados o defender la comunidad política (*polis*). La paz duradera y la virtud son los objetivos finales¹. Establece una jerarquía entre fines instrumentales y fines últimos, mostrando cómo ciertas acciones, como la guerra, solo adquieren sentido cuando se orientan hacia un bien superior. La guerra, por tanto, puede ser necesaria, pero su justificación está siempre supeditada al restablecimiento o la preservación del orden justo. Este marco exige distinguir entre guerras de agresión —motivadas por ambición o codicia— y guerras defensivas —que tienen por objeto proteger a la *polis* frente a amenazas externas que ponen en riesgo su autonomía, sus leyes y su forma de vida²—.

El concepto de “guerra justa”

La misma hunde sus raíces en la Roma clásica, aunque dicho concepto no se desarrollaría como cuerpo coherente de pensamiento hasta la época medieval.

Cicerón (106-43 a. C.) explica cuándo se debe hacer la guerra y cómo se debe usar la victoria. Indica: “Una guerra no puede ser justa sino después de haber hecho las reclamaciones pertinentes y de haberla denunciado y declarado formalmente”³. Esto significa que no solo era justa la guerra defensiva⁴. Cicerón distingue entre la guerra “que viene impuesta” (esto es, la que es resultado de una agresión ilegítima) y aquella que se realiza por gloria y poder, pero considera que ambos tipos de guerra pueden considerarse justas⁵.

Los pensadores cristianos de los primeros siglos de nuestra era se caracterizaron por un mensaje claramente antibelicista: Tertuliano (160-220), Orígenes (184-253) y Lactancio (245-325) desarrollaron su obra cuando el paganismo aún era la religión oficial en el Impe-

El Capitán de Fragata Capellán (R) Alberto Zanchetta estudió en el Seminario Metropolitano de Buenos Aires y en la Universidad Católica Argentina, en la Facultad de Derecho Canónico.

Fue ordenado sacerdote en 1973 por la Arquidiócesis de Buenos Aires. Cumplió varios destinos en parroquias de Buenos Aires (1973-1979) y fue capellán en el Colegio Champagnat y en el Hospital Fernández de Buenos Aires (1980-1983).

Es magíster en Ética Social por la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México (2014).

Asimismo, fue profesor de Teología en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica Argentina (1978-1983).

Ingresó a la Armada en 1984. Cumplió los siguientes destinos: Flota de Mar (1984-1986 y 1989-1991), Comando de la Infantería de Marina (1987), fragata ARA *Libertad* (1988, 1992 y 1999), Escuela Naval Militar (1993-1998), Dirección de Educación Naval (2000-2002), Cancillería del Obispado Castrense (2003-2004), Misión de Paz (Haití, 2005), jefe del Servicio Religioso del Comando de Operaciones Navales (2006) y DGPN (2007-2008). Pasó a retiro en 2009.

Obtuvo el premio Domingo Faustino Sarmiento del Centro Naval por sus artículos:

“Cambios profundos, vulnerabilidades peligrosas” (BCN N.º 774, 1995), “¿Necesita un comandante de consejo?” (BCN N.º 807, 2004) y “Enrique Ernesto Shaw, un oficial singular” (BCN N.º 809, 2004).

1 “Política”, libros I y VII (1333a).

2 “Moral a Nicómaco”, libro III, cap. VIII.

3 Cicerón. “Sobre los deberes”. Madrid: Alianza Editorial, 2001. Traducción de José Guillén, 77.

4 López Barja de Quiroga, Pedro. “Sobre la guerra justa”. *Semata, Ciencias Sociales e Humanidades*, n.º 23, 2011, 70.

5 Cicerón consideraba que la guerra cuyo único motivo era la búsqueda de riquezas no podía considerarse “guerra justa”.

rio romano y el cristianismo era perseguido; se opusieron acérrimamente a la guerra, considerada como un homicidio a gran escala, “el mayor de los sacrilegios que puede cometer un cristiano”⁶. Durante los tres primeros siglos, la iglesia oficial no tomó posición ni a favor ni en contra del servicio militar. El Concilio de Elvira (s. 305), manifestó la actuación de los cristianos en diversos oficios. Luego, ante un nuevo paradigma moral —el nacimiento de las guerras interestatales y mundiales—, reguló la actuación de los cristianos, pero no dice nada sobre la milicia.

Tras el Edicto de Milán (s. 313), promulgado durante el mandato del emperador Constantino, y la posterior proclamación del cristianismo como religión oficial y única del Imperio romano mediante el Edicto de Tesalónica (s. 380), en tiempos del emperador Teodosio, se produce un absoluto cambio de mentalidad entre los intelectuales cristianos, que, abandonando el antimilitarismo de los anteriores siglos, defenderían la integración de los cristianos en la milicia imperial.

Posteriormente, en el siglo V, San Agustín de Hipona (354-430) expuso sus concepciones acerca de la guerra: sí se podía considerar como justa. Sostiene que, de negar la existencia de guerras justas, se estaría perjudicando a quienes se rigen por la justicia y favoreciendo indirectamente a aquellos que entran en guerra con intenciones espurias. Subraya que la guerra justa es aquella que “tiene por objetivo la búsqueda de la paz”.

Ocho siglos después, en la Alta Edad Media, Santo Tomás de Aquino (1225-1274), máximo representante de la escolástica, sistematizaría la noción cristiana de guerra justa tomando como punto de partida las teorías de San Agustín. Aquel expuso los fundamentos doctrinales que pensadores posteriores irían desarrollando y aplicando en sus líneas de pensamiento hasta alcanzar un despliegue importante con los teólogos españoles del siglo XVI. Las objeciones a la teoría de la guerra justa son más bien esporádicas y proceden generalmente del campo no ortodoxo; más tarde encontrarían acogida en algunas de las sectas nacidas de la Reforma protestante producida en su momento por Martín Lutero (1483-1546)⁷.

El positivismo jurídico del siglo XVIII se aparta del planteamiento ético acerca de la guerra. Los principios morales que lo rigen, debido a su formulación genérica —de difícil aplicación a los casos concretos por no estar apoyados en un instrumento coercitivo suficientemente enérgico para su vigencia— y a sus ligámenes con determinadas bases religiosas no universalmente compartidas, carecieron en la historia de la eficacia que, constitutivamente, les compete. El positivismo prefirió el cultivo de los cauces por los que ha de discurrir la guerra, que puede y debe humanizarse mediante tratados internacionales⁸.

Sin embargo, los azotes de las últimas contiendas han puesto al desnudo la precariedad de un derecho que no tiene su fundamento en la moral.

El proceso de Núremberg (1945-1946) y la Carta de las Naciones Unidas (1945), como antes lo habían sido los Estatutos de la Sociedad de Naciones⁹ y los Pactos de Locarno (1925), evidencian la imposibilidad de edificar la ciudad terrena sin el cimiento de unos postulados de naturaleza moral, expresión en último término de los designios divinos sobre la persona humana y sobre la misma sociedad.

Sea grata o no al positivismo, la moral cristiana no puede interrumpir el estudio del derecho de guerra a la luz de la virtud cardinal de la justicia. Por eso, la reflexión de la justicia de la guerra ha perseverado hasta nuestros días como parte relevante de los tratados de ética cristiana.

La aparición de medios de destrucción masiva e incontrolables produce en la moral cristiana un profundo impacto que hay que atender.

La Guerra es uno de los fenómenos humanos más poderosos y antiguos.

6 Carcelén Hernández, Francisco Javier. “Aproximación a las concepciones militarista y antimilitarista del cristianismo primitivo”. *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, n.º 14, 1997, 167.

7 Lutero sostuvo un pacifismo absoluto, de modo que los cristianos no podían tomar las armas ni siquiera ante un ataque turco.

8 Vio la guerra como un mal necesario para el orden social o como un conflicto que la ciencia técnica haría más eficiente.

9 La Sociedad de Naciones fue la primera organización internacional intergubernamental, fundada el 10/01/1920 tras la Primera Guerra Mundial con el objetivo de mantener la paz mundial, fomentar el desarme y resolver conflictos mediante la diplomacia. Creada por el Tratado de Versalles, funcionó como precursora de la ONU, aunque fracasó en evitar la Segunda Guerra Mundial y se disolvió en 1946.

El concepto abstracto de “guerra justa” es la misma coercibilidad del derecho aplicado a la vida de los pueblos. Sin compartir la doctrina kantiana¹⁰ —propuesta ya en la antigüedad por algunos sofistas y abrazada en nuestros días por un gran número de juristas no católicos— de que la coacción y la fuerza son ingredientes esenciales del derecho, el recurso a la violencia para urgir ha sido universalmente estimado como su propiedad concomitante.

La coacción física, la pena infligida por la infracción legal y el subsidiario cumplimiento forzoso de la norma son recursos constantes en la vida de los pueblos. Lo que se juzga como válido en el orden interno de los Estados sigue siendo legítimo instrumento para urgir el disfrute de los derechos de una comunidad política frente a otras comunidades agresoras. O sea, la acción bélica, como medio legítimo para la defensa de los derechos conculcados, constituye una persuasión habitual en la conciencia de los pueblos.

La independencia de la propia comunidad, su honor, su patrimonio cultural y material, así como su integridad, fueron en todo el curso de la historia defendidos a costa de los mayores sacrificios y heroísmos.

La verificación existencial de la justicia de una guerra depende de múltiples factores y aspectos generalmente históricos que forman su entramado. De ahí que el concepto de “guerra justa” obliga a los analistas a estudiar los variados matices hasta llegar a una formulación esencial y acertada, por la diversidad de terminologías.

Guerra defensiva

La guerra defensiva, como rechazo de una agresión injusta, no presenta mayores dificultades para los estudiosos del tema. Conforme al principio ético *vim vi repellere licet, servato moderamine inculpatae tutelae* (es lícito repeler la fuerza con la fuerza, manteniendo la moderación al proteger a los inocentes), es universalmente aceptado utilizar el uso de la fuerza en la defensa personal y en la defensa colectiva. Y lo que es lícito para el individuo y para la comunidad lo es asimismo para defender a otras comunidades aliadas, amigas o simplemente inocentes que no cuentan con medios suficientes o adecuados para su defensa¹¹. Si como consecuencia de la defensa se desprenden males, la responsabilidad está en el que ataca y no en el que defiende.

Guerra ofensiva

Fue Francisco de Vitoria (1483-1546), destacado teólogo de la Escuela de Salamanca, considerado el fundador del derecho internacional moderno y padre de la teoría de la “guerra justa”¹², el primero en dar curso a la expresión “guerra ofensiva”; la entidad definida, con los elementos que esencialmente la constituyen, está presente en toda la doctrina a partir de San Agustín¹³.

Es este tipo de guerra de iniciativa en el ataque sobre el que se establece la reflexión de la doctrina. No les resulta fácil a los escritores medievales legitimar las guerras ofensivas. Entendían que, para que se den, debían cumplirse determinadas condiciones: autoridad del príncipe (gobernante), una causa justa, recta intención y modo honesto de hacer la guerra. Las relativas al *ius ad bellum* (el derecho a la guerra), la autoridad del príncipe (gobernante) y la justa causa eran esenciales desde el punto de vista de la justicia objetiva de la guerra. La recta intención, más que el aspecto estricto de la justicia —que puede mantenerse sin aquella—, contempla la actitud moral del beligerante, obligado frente a su conciencia y frente a Dios.

El poder de los medios modernos de destrucción obliga a una prudencia extrema en la apreciación de la condición de entablar una guerra.

10 *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Einleitung* (Introducción a los fundamentos metafísicos de la teoría jurídica). “La guerra atenta contra la libertad y dignidad de los hombres...”.

11 Orend, Brian. “La moralidad de la guerra”. Broadview Press, 2006.

12 En su obra “Reelecciones del Estado, de los indios y del derecho de la guerra” (1538), defendió que la guerra solo es lícita para responder a una injuria grave y no por expansión.

13 Regout, R. S. J. *La doctrine de la guerre juste de Saint Agustin a nos jours*. París, 1935, 19.

Las especulaciones de los tratadistas católicos acerca de la guerra han proyectado, a través de Hugo Grocio (1583-1645)¹⁴ en su celebrada obra *“De iure belli ac pacis”* (Sobre el derecho de la guerra y la paz), un evidente influjo en los distintos convenios internacionales que regulan en la actualidad los cauces de la guerra. La “justa causa” es asimismo un elemento esencial de una guerra que pretenda ser legítima.

Obviamente, no podrán aducirse como razones justificantes de una empresa bélica ni el afán de acrecentar los territorios ni la ambición de los gobernantes ni la capacidad física para someter a los demás. La iniciativa de la guerra ha de obedecer exclusivamente a un perjuicio durable, de tipo material o espiritual, infligido con obstinación por el adversario. La guerra ha de ser el último y definitivo medio de que dispone el perjudicado para la verificación de sus derechos. *Una guerra de agresión es intrínsecamente inmoral.*

La “justa causa” exige que la gravedad de la injuria o el perjuicio inferido sea proporcional a las calamidades a que dará origen el conflicto, ya que la caridad prohíbe la destrucción de un mal originando probablemente otros mayores.

Mientras que los autores medievales sintetizan la “causa justa” de la guerra en la defensa de los derechos a la libertad, al honor, a la integridad territorial y a la recuperación de bienes, los teólogos españoles del final del siglo XVI, encabezados por Francisco de Vitoria, enumeran también otros derechos, corolarios de postulados naturales, reivindicables por la acción violenta¹⁵.

La condición de la “recta intención”, por inscribirse en la conciencia del beligerante y dejar intacta la valoración objetiva del conflicto, afecta a la actitud moral del gobernante. En consecuencia, va siendo relegada paulatinamente por la doctrina.

Lo mismo el *iustus modus bellandi* (solo una forma de luchar), que resume los principios reguladores, del *ius in bello* (la ley en la guerra) en el ejercicio mismo de la guerra.

Guerra preventiva

Para emitir un juicio moral sobre este tipo de conflicto, se debe distinguir:

- a) que la agresión ajena sea segura en un futuro inmediato;
- b) que sea segura, pero solo en un futuro remoto;
- c) que solo sea probable o meramente posible.

En el primer caso, la misma se equipara a una guerra defensiva, ya que el Estado que ataca para prevenirse contra una agresión segura, inmediata e injusta se encuentra ya en la necesidad de defenderse; no es necesario esperar que los ataques enemigos, por ejemplo, invadan el territorio o causen males irreparables, como un sometimiento o apropiaciones ilegítimas de bienes o territorios.

En el segundo caso no existe todavía agresión contra la que haya que defenderse y, en consecuencia, no se trata de una guerra defensiva.

Mucho menos lo sería en el tercer caso; iniciar una guerra en tales condiciones constituiría una agresión injusta, aunque solo tuviera por finalidad el cambio de la política del Estado agresor.

La injuria, en el derecho romano, comprendía la idea de contumelia, es decir, el desprecio implícito en la agresión. Era la ofensa a la dignidad de una persona y, precisamente por haber concre-

Los conflictos armados implican que exista una “proporcionalidad” entre el ataque recibido y la respuesta defensiva, junto con sus efectos.

¹⁴ Francisco de Vitoria afirma que el derecho internacional proviene del derecho natural y del derecho de gentes. Vivió en tiempos de la Guerra de los Ochenta Años entre España y los Países Bajos y de la Guerra de los Treinta Años entre las naciones europeas católicas y protestantes. No es de extrañar que Grocio se preocupara profundamente por las cuestiones de los conflictos entre naciones y religiones. *De iure belli ac pacis* (El derecho de la guerra y de la paz), 1625, sobre la situación jurídica de la guerra, debe mucho a los teólogos españoles del siglo anterior, en especial a Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, quienes se centran en la tradición católica del iusnaturalismo.

¹⁵ Como los de comerciar con países extranjeros, rescindir con tranquilidad fuera de la patria, propagar la libertad religiosa, librar de la abyección a hermanos oprimidos, etc.

tado el derecho pretorio este concepto de injuria como una vejación, es que pudieron asimilarse a las lesiones físicas los agravios que atentaban contra el honor de una persona o de un Estado. Tema que, de alguna manera, quedó incorporado al lenguaje de los tratadistas medievales.

San Agustín establece claramente el principio de que solo la necesidad de defenderse justifica la guerra y postula las siguientes consideraciones:

- 1) La decisión de hacer la guerra es competencia solamente de la autoridad pública¹⁶.
- 2) El motivo debe ser la reparación de una injusticia: una causa justa¹⁷.
- 3) La guerra debe hacerse solo para obtener la paz¹⁸. Su verdadero fin es conseguir la paz: la recta intención¹⁹.
- 4) Un carácter de necesidad: debe ser el último recurso²⁰.

Santo Tomás de Aquino, en cambio, enuncia solamente tres condiciones:

- 1) la autoridad del gobernante;
- 2) la causa justa;
- 3) la recta intención²¹.

Licitud de la guerra

Acerca de la licitud de la guerra, el fraile Francisco de Vitoria tomó como base de sus reflexiones las leyes naturales de San Agustín y Tomás de Aquino, sustentadas en citas bíblicas, y, a partir de ellas, elaboró unos criterios que, en gran parte, se mantienen en la actualidad.

En cuanto a la guerra, Tomás de Aquino fue el que distinguió entre “causa justa y guerra justa”, aspecto que luego concretó Francisco de Vitoria.

En lo que atañe a la guerra defensiva, Francisco de Vitoria no tiene duda alguna de que el ofendido debe defenderse y actuar contra la acción cometida. Cuando se trata de una acción ofensiva, de modo análogo debe defenderse el agraviado siempre que la injuria consista en acciones que conlleven devastación, incendios y matanzas. Solamente en esos casos.

Por el contrario, no es legítima la guerra en casos de religión, ampliación del territorio del gobernante y el provecho particular del mismo. A su vez, los perjudicados tienen derecho a reclamar las pérdidas ocasionadas por los atacantes y estos, deberán resarcir o compensar los daños causados a los perjudicados.

Las tres condiciones de la guerra justa, según Francisco de Vitoria, son “causa justa suficiente, autoridad legítima y recta intención”.

Con carácter general, la guerra debe tener como objetivo el bien público, pues “el fundamento de la guerra es la injuria”²². Al mismo tiempo, se debe cuidar el perjuicio de los inocentes, de aquellos que no cometen injurias, que suelen ser las mujeres y los niños. A la par, la pena a los que injurian debe ser proporcional y se tiene que actuar con “moderación y modestia cristianas”. Y añade: “*no basta una injuria cualquiera de cualquier gravedad para hacer la guerra*”. Y, de este modo, aclara que “se prueba esta proposición porque ni siquiera es lícito imponer tan graves penas como son la muerte, el destierro o la confiscación de bienes a los propios súbditos por una culpa cualquiera. Ahora bien, como todas las cosas que se hacen en la guerra son graves e incluso atroces, como matanzas, incendios o devastaciones, no es lícito castigar con la guerra a los que han cometido ofensas leves, puesto que la medida del castigo debe estar de acuerdo con la gravedad del delito”²³.

La población más crítica termina por acostumbrarse a la violencia política y a los conflictos armados como algo necesario, inevitable o incluso limpio.

16 *Contra Faustum Manichaeum*, XXII, cap. 75. PL 42, 448.

17 *Quaestionum in Heptateucum*, n.º 6, 10. PL 34, 781.

18 *Ibidem*.

19 San Agustín. *De Civitate Dei*, XIX, 12. PL 41, 640.

20 Epístola 189, *Ad Bonifacium* 6. PL 33, 856.

21 Tomás de Aquino. “Suma Teológica”, II-II, cuestión 40, art. 4.

22 Injuria era un agravio grave. Puede consistir en la atribución de unos hechos que podían provocar guerras en ese momento de la historia.

23 Francisco de Vitoria. “Sobre el derecho de guerra”, III, 14.

Francisco de Vitoria no olvida que el objetivo último de la guerra es conseguir la paz y la seguridad, así como la defensa de la patria, los derechos y la república (entendida como nación o Estado).

Junto a Francisco de Vitoria, es importante el jesuita Francisco Suárez (1548-1617), miembro asimismo de la Escuela de Salamanca, preocupado por los derechos de los nativos en América y el derecho internacional.

Las referencias principales de Suárez sobre la cuestión de la guerra son los conceptos de San Agustín y Tomás de Aquino, citadas precisamente donde se habla de las causas que hacen justa una guerra. Para Suárez, “la guerra defensiva es lícita y a veces hasta obligatoria”²⁴, justamente porque, en su perspectiva, el derecho de existir es inseparable del derecho de usar la fuerza. Para el teólogo jesuita, el pensamiento de San Agustín representa una guía para hacer históricamente inteligible el fenómeno humano de la guerra, sobre todo en referencia a una interpretación teológica, tomando varios fragmentos de la Sagrada Escritura, y al reto de captar su auténtico significado político. Tomás de Aquino representa, en cambio, una constante y valiosa referencia, aunque la interpretación de los textos de Tomás de Aquino por parte de Suárez, como para otros temas fundamentales, será en todo caso más libre y creativa.

Otros autores

Toda acción armada que tienda indiscriminadamente a la destrucción de ciudades enteras o de extensas regiones junto con sus habitantes es un crimen contra Dios y la humanidad que hay que condenar con firmeza y sin vacilaciones.

En el derecho internacional del siglo XVII, el neerlandés Hugo Grocio (1583-1645)²⁵, quien se basó en lo establecido por Francisco de Vitoria y lo adaptó al derecho natural protestante, habla extensamente sobre la guerra en su obra magna *“De iure belli ac pacis”* (El derecho de la guerra y de la paz) (1625). En ella, expone que la guerra no es la ausencia de derecho, sino un medio legal extremo para alcanzar la justicia o resolver conflictos entre naciones cuando no existen tribunales superiores. Establece que la soberanía de una nación está en el pueblo y defiende el libre comercio. Sostuvo que la guerra era una desgracia y que perjudicaba a todos los participantes. Si bien no siempre se puede evitar, Grocio abogó por que al menos se limitaran las muertes y la destrucción. Creía que “es una locura, y peor aún, dañar a otro sin motivo alguno... Es un asunto de suma importancia, porque suele acarrear muchas calamidades, incluso sobre la cabeza de los inocentes...”.

Grocio utiliza por primera vez el término “derecho natural” y abre un nuevo camino en la ciencia iusnaturalista racionalista. Defendió los principios morales independientes de los gobernantes y explicó cómo mejorar las perspectivas de la paz. Tiene varias semejanzas con lo dicho por Francisco de Vitoria, especialmente en el fin último de la guerra y el respeto a los inocentes.

Michael Walzer (nacido en Estados Unidos en 1935)

Ya en tiempos relativamente recientes, en su libro “Guerras justas e injustas” (1977), integra de nuevo el concepto de guerra justa en la teoría moral y política. Se renueva el interés por la legitimidad de la guerra y los derechos de las personas, máxime por los inocentes afectados por los conflictos bélicos. El autor define lo que considera “la realidad moral de la guerra”, compuesta por los motivos de los Estados para iniciar una guerra y los medios empleados para llevarla a cabo. El primer caso está relacionado con la agresión y la legítima defensa y, el segundo, con la violación de las reglas consuetudinarias. Esas premisas que utiliza el autor se aplican a conflictos actuales, en donde muestra una gran habilidad y deja patente el empleo del concepto de guerra justa.

Tras señalar los dos momentos en que se juzga la guerra —al ser declarada y en su desarrollo—, el autor procede a un análisis de las numerosas cuestiones implicadas: la agresión

24 “Guerra, intervención, paz internacional” (ed. L. Perena Vicente). Madrid: Espasa-Calpe, 1956, 54.

25 Grocio estuvo profundamente influenciado por la filosofía clásica, sobre todo por Aristóteles y los estoicos, así como por la tradición humanista contemporánea y los escolásticos tardomedievales.

y la autodefensa, las intervenciones de terceros, el asunto central de los no combatientes, el terrorismo, la guerra de guerrillas, las represalias, los bombardeos sobre ciudades, el caso extremo de la bomba atómica y la disuasión nuclear, la responsabilidad moral (más que legal).

Distinguir entre *ius ad bellum* y *ius in bello* implica que una guerra puede ser justa, pero desarrollarse injustamente, y viceversa. El dilema básico es que la guerra exige cumplir con el fin de conseguir la victoria, lo que suele implicar el desentendimiento de cualquier límite con tal de obtenerla (“En la guerra, la mayor gentileza consiste en concluirla con rapidez”), pero la convención bélica (en breve, la guerra justa) exige respetar esos límites.

Los casuistas católicos medievales hablaron de la doctrina del doble efecto, que trata de reconciliar la absoluta prohibición de atacar a los no combatientes con la legítima conducta de la actividad militar. Frente a las teorías utilitaristas, que subordinan los medios a los fines, Walzer pone por encima de todo los derechos humanos y el derecho a la inmunidad de los no combatientes: “un legítimo acto de guerra es aquel que no viola los derechos de las personas contra las que actúa”. E insiste en el valor absoluto de la vida humana: “la destrucción de inocentes, sean cuales sean sus propósitos, es una especie de blasfemia que transgrede los más profundos compromisos morales”. Incluso “si el hecho de salvar las vidas de los civiles implica arriesgar las de los soldados, es preciso aceptar el riesgo”. “La matanza de civiles es una afrenta para la humanidad”, remacha. “La guerra tiene un carácter insoslayablemente moral y, como tal, atañe a la responsabilidad”. “Los actos de Estado también son actos de personas en particular y, cuando adoptan la forma de guerra de agresión, las personas en particular incurrir en responsabilidad criminal”²⁶.

Un nuevo paradigma

Entre los teólogos hoy existe un consenso generalizado de que ya no es posible hablar solo de la “guerra justa”. Por otro lado, la llamada “guerra preventiva” carece de fundamento tanto ético como jurídico. Esto es así porque puede basarse en una mentira que no la justifica y que es el fundamento de su ilegitimidad. Una hipotética guerra preventiva solo tendría alguna forma de justificación si fuese declarada por la parte más débil, no la más fuerte, y como guerra necesaria, no como posibilidad para elegir un hipotético ataque.

Las condiciones clásicas para el concepto de “guerra justa” difícilmente se pueden compaginar hoy. La declaración de guerra por quien está autorizado por la propia legislación, constitucional o no, por diferentes formas de parlamentos, consejos, etc., no solo es una exigencia para la *publicidad* de los actos políticos, lo que es importante, sino porque, en la doctrina tradicional de la guerra justa, *una autoridad de un Estado* que declarase la guerra se convertiría *ipso facto* en sujeto del derecho internacional, siempre que se cumplieran las condiciones para esa declaración.

Sobre el límite de la teoría de la guerra justa: cuando se la observa con mirada única, a través de la cual se analiza el conflicto, existe el riesgo de *restringir la imaginación a lo que puede ser permitido en lugar de ampliarla hacia lo que es requerido*. Y lo que es requerido es más exigente.

En los últimos años se ha asistido a un cambio de paradigma teológico-moral sobre la guerra. La teología cristiana asumió el concepto de “guerra justa” del derecho romano, concepto que no era originariamente teológico-cristiano. Esto se produjo por las barbaries que encontraba el cristianismo en los eventos militares.

La doctrina o el paradigma de la “guerra justa” expresa un pensamiento muy arraigado en autores como San Agustín²⁷, Santo Tomás de Aquino²⁸ y otros como Francisco de Vitoria y los jesuitas Suarez y Molina.

Las guerras preventivas invocan de forma unilateral acciones preparatorias posibles, pero no probadas, de agresiones externas y, en definitiva, meras conjeturas acerca de lo que otro país podría hacer.

26 “Guerras justas e injustas”. Nueva York: Basic Books, 1977; reimpresso en 1992.

27 San Agustín. *De Civitate Dei*, 19:7.

28 Tomás de Aquino. “Suma teológica”, II-II, cuestión 40.

... al perfeccionamiento del liderazgo, entendido, entre otras cosas, como el arte de dirigir de modo acertado. Por tal motivo, hoy el gran desafío es solucionar los conflictos, definiéndolos de una forma clara, considerando los aspectos morales que implican.

Hasta el Papa Pío XII (1939-1958), fue la doctrina vigente que configuraba un núcleo de condiciones: “la guerra había de ser declarada por una autoridad legítima, al servicio de fines públicos, con una causa justa y en reparación de una injusticia sufrida (usurpación de un territorio, supresión de derechos humanos fundamentales, etc.), habiéndose agotado los medios pacíficos para la resolución del conflicto, con fines y medios justos y con proporción entre el bien buscado y el mal que pueda previsiblemente causarse”. Sostuvo que la guerra nunca es un medio adecuado para resolver conflictos entre naciones, considerando que la paz es el objetivo supremo.

La doctrina escolástica de la “guerra justa” también tuvo ambigüedades y limitaciones, siendo quizá la mayor de ellas la concepción de la “guerra justa” dentro del marco conceptual de la legítima defensa personal pensada por el derecho romano. Tal vez esas categorías no sirven exactamente ya para las guerras hodiernas, al menos las del siglo XX y parte del XXI.

En los años ochenta, los episcopados católicos de varios países (Alemania²⁹, Países Bajos, Francia³⁰, Estados Unidos³¹, etc.) publicaron importantes reflexiones y tomas de posición sobre el tema. En particular, la Conferencia Episcopal de Estados Unidos (17/12/1994) aceptaba “el derecho y el deber de intervención humanitaria en casos excepcionales, a través de medios coherentes con la doctrina católica sobre la no-violencia y la guerra justa, cuando se encuentre amenazada la supervivencia de poblaciones enteras”.

Aunque el paradigma de la “injerencia humanitaria” no sea, hoy por hoy, una solución completa a los conflictos actuales, ofrece elementos valiosos para organizar un paradigma más holístico, como “una pieza dentro de un cuadro más amplio de solución moral a los conflictos”³².

Pero en la actualidad, existen tres razones fundamentales para que se haya superado un nuevo paradigma:

- 1) el enorme potencial destructivo de las armas modernas (guerras híbridas, drones mortíferos muy desarrollados, ciberataques y otras formas de la llamada inteligencia artificial, guerras de baja intensidad, que tantas veces no usan la palabra, etc.);
- 2) la necesaria apuesta por una autoridad pública mundial;
- 3) la imposibilidad de la proporcionalidad.

Es importante el criterio claro del discernimiento del principio de proporcionalidad, de aquel que decide, y considere, que el daño que eventualmente pueda causarse no supere el objetivo militar buscado (y su correlato ético). Esto ha de darse entre los medios usados en el comienzo de un evento y los que se utilizan como respuesta. Sin legitimar el antiguo paradigma de la “guerra justa”, aunque ciertamente sin rechazarlo sin más, un consenso se ha consolidado: nadie sensato quiere un conflicto armado de las características que sean.

El Papa Juan XXIII (1881-1963) había denunciado la guerra como algo irracional³³ y de la misma forma lo reiteró el Concilio Vaticano II (1965): “Todo esto nos obliga a examinar la guerra con mentalidad totalmente nueva. Sepan los hombres de hoy que habrán de dar muy seria cuenta de sus acciones bélicas”, “La carrera de armamentos no es camino seguro, sino la plaga más grave de la humanidad, que perjudica a los más vulnerables de manera intolerable”^{34,35}.

La aplicación del principio ético-jurídico *servato moderamine inculpatae tutelae* (guardada la proporción en la defensa contra el ataque no provocado) a las circunstancias de la guerra o de cualquier conflicto armado moderno lleva a cuestionar la guerra como medio normal

29 *Gerechtigkeit schafft Frieden* (La justicia construye la paz), 18/04/1983.

30 *Gagner la paix* (Ganar la paz), 18/11/1983.

31 *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response* (El desafío de la paz. La promesa de Dios y nuestra respuesta), 03/05/1983.

32 Juan Pablo II. “Jornada de la Paz”, 2000.

33 Encíclica *Pacem in terris*, 1963, 127.

34 Concilio Vaticano II (1962-1965), Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, 77-90; 80 y 81.

35 Un concepto tenido en cuenta hasta el presente ya no responde totalmente a la época actual, necesita ajustes, hay que pensar muchos aspectos concomitantes que no existían anteriormente.

de hacer valer los propios derechos. Además, restringe la “guerra justa” a la “justa defensa” (terminología moral y no táctica), siempre y cuando esta no implique la aniquilación total de la vida humana en su teatro de acción. Hay que poner el acento en la posibilidad de la paz a través del entendimiento internacional. Resulta un absurdo sostener que la guerra, generalmente, es un medio apto para resarcir el derecho violado³⁶. La guerra es un “flagelo” y no representa jamás un medio idóneo para resolver los problemas que surgen entre las naciones, porque genera nuevos y más complejos conflictos.

La Segunda Guerra Mundial trajo como consecuencia el convencimiento de parte de la sociedad internacional de la necesidad de regular el uso de la fuerza y proscribir su utilización, salvo en los casos en que realmente sea imposible evitarla y se esté produciendo un mal imparable de acuerdo con las normas acordadas y plasmadas en la Carta de Naciones Unidas.

Ahora bien, la fuerza no se ha excluido de las formas en las que la sociedad internacional y los Estados, individualmente considerados, pueden actuar. Se fijan dos hipótesis en las que el uso de la fuerza está permitido.

- En primer lugar, el derecho a la legítima defensa. Consignado en el artículo 51³⁷ de la Carta, permite a los Estados defenderse mediante la fuerza armada ante actuaciones hostiles cometidas por otro Estado. No es más que el principio de legítima defensa conocido en los ordenamientos jurídicos nacionales referidos al tema entre los individuos. Lo particular del artículo es la utilización de la palabra “inmanente”, que está en consonancia con el concepto iusnaturalista³⁸, adoptada luego de la Segunda Guerra Mundial y derivada de la visión positivista del derecho que permitió los horrores del holocausto.
- La otra excepción al uso de la fuerza es aquella que se deriva de las decisiones vinculantes emanadas del Consejo de Seguridad de la ONU. El artículo 42 autoriza a los miembros del Consejo de Seguridad a que, tras evaluar la ineficacia de las recomendaciones dictadas según sus competencias en virtud del artículo 39 y las acciones no armadas dispuestas por él, de acuerdo con el artículo 41, dispongan un ataque armado en contra del Estado que ha puesto en riesgo la seguridad y la paz del mundo, ante la no persuasión y el mantenimiento de las hostilidades.

Solo una decisión de los organismos competentes, basada en averiguaciones exhaustivas y con fundados motivos, puede otorgar legitimación internacional al uso de la fuerza armada, autorizando una injerencia en la esfera de la soberanía propia de un Estado, en cuanto identifica determinadas situaciones como una amenaza para la paz³⁹.

Conflictos modernos y futuros

Los conflictos en las próximas décadas aparentemente tendrán lugar bajo el paradigma de las *amenazas híbridas*⁴⁰. Desde entonces, este nuevo concepto ha copado la actualidad, tanto en los medios de comunicación como en los diferentes estudios estratégicos de la comunidad académica bélica. La realidad es que se trata de un concepto atractivo que posee una fuerza expresiva notable y ventajosa para definir el *modus operandi* que se está siguiendo en la mayoría de los conflictos y las revueltas en la actualidad. Se está ante un nuevo escenario, donde ya no es suficiente hablar solo de la legitimidad de la “guerra justa”, porque han surgido nuevos elementos entre sus prioridades en materia de seguridad para los países.

Se puede, por tanto, considerar una amenaza híbrida el “conjunto de acciones que un Estado u organización de entidad ejecuta sinérgicamente para alcanzar un objetivo estratégico sin traspasar el umbral del conflicto (propia)mente) bélico”.

La iniciativa de la guerra ha de obedecer exclusivamente a un perjuicio durable, de tipo material o espiritual, infligido con obstinación por un adversario. La guerra ha de ser el último y definitivo medio de que disponen los perjudicados, para la verificación de sus derechos. Una guerra de agresión es intrínsecamente inmoral.

36 Juan XXIII, encíclica *Pacem in terris*, 1963, 291.

37 Carta de las Naciones Unidas: se creó principalmente para mantener la paz y la seguridad internacionales, evitar futuros conflictos bélicos tras la Segunda Guerra Mundial y fomentar la cooperación entre países.

38 Iusnaturalismo: sostiene la existencia de derechos universales, inalienables y superiores al derecho escrito (positivo), basados en la naturaleza humana o la razón. Considera que una ley es justa solo si respeta estos principios éticos fundamentales, siendo el derecho natural anterior a cualquier estado.

39 “Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia”, 2005, n.º 500.

40 Fue en 2005, en el artículo *Future Warfare: The Rise of Hybrid Wars*, del Teniente General James N. Mattis y el Teniente Coronel Frank Hoffman del Cuerpo de Marines de los Estados Unidos, cuando se introdujo el concepto de amenaza híbrida.

Es importante, desde el punto de vista jurídico, diferenciar entre un conflicto armado declarado, es decir, una guerra —que permite la activación del Derecho Internacional Humanitario— y un conflicto encubierto, como el que provocan en su mayoría las amenazas híbridas.

También en la actualidad se presentan las llamadas “guerras asimétricas”, *que suelen ser conflictos, por lo general armados, en los que existen grandes diferencias cualitativas o cuantitativas entre las capacidades de ambos bandos*. Esto obliga al más débil a adoptar estrategias y tácticas no convencionales, como la guerra de guerrillas, el terrorismo, el secuestro o la guerra psicológica, entre otras, para equilibrar las disparidades. Además, la asimetría puede entenderse no solo en esos términos, sino también en relación con armamentos nucleares, ciberguerras o guerras económicas. Estas guerras asimétricas pueden y suelen considerarse desde el punto de vista moral, aunque plantean graves dilemas éticos y desafíos a las normas internacionales tradicionales. A menudo, la asimetría —diferencia abismal en el poder militar entre estados y grupos no estatales— empuja al bando más débil a utilizar tácticas no convencionales que rozan o violan las normas de la guerra, lo cual genera un complejo debate sobre la moralidad de sus métodos.

En resumen, la guerra asimétrica es percibida como una forma de conflicto que desafía los marcos éticos establecidos, donde ambos bandos pueden cometer actos moralmente cuestionables, ya sea por el uso de tácticas irregulares o por la aplicación de una fuerza desproporcionada.

Un conflicto armado no puede prolongarse indefinidamente solo para evitar una injusticia, si ello conlleva daños graves e incesantes para la población, en particular una constante pérdida de vidas humanas.

Guerras híbridas y guerras asimétricas

Difieren en su enfoque principal: la *híbrida combina múltiples herramientas (militares, cibernéticas, económicas)*, mientras que la *asimétrica se basa en la disparidad de poder* (un bando débil contra uno fuerte). La *moral* juega un papel crucial en ambas, siendo el objetivo principal destruir para ganar sin batallas masivas.

“Los conflictos se caracterizan cada vez más por ser una híbrida conjunción de tácticas irregulares y tradicionales con un planeamiento y una ejecución descentralizados, donde estados y actores no estatales combinan tecnologías simples y sofisticadas en formas sumamente innovadoras”^{41,42}.

La guerra ha sido siempre un agente de cambio a lo largo de la historia y no se vislumbra una razón que lleve a pensar que eso pueda modificarse en el futuro; esa es la naturaleza de la guerra y probablemente permanezca inmutable en el tiempo.

En la actualidad, la relación entre moral y guerra plantea profundos dilemas éticos. Mientras que la violencia letal suele ser moralmente reprobable, la tradición de la “guerra justa” intentaba regularla mediante principios como la *proporcionalidad*, la *necesidad militar* y la *discriminación* (proteger a los no combatientes).

En síntesis, aunque el objetivo final de la ética es prevenir la guerra, la moral sigue siendo fundamental para condenar atrocidades, proteger los derechos humanos en situaciones extremas y exigir responsabilidad a los actores involucrados.

Los conflictos armados y el liderazgo⁴³

Los líderes deben transformar los conflictos como parte de una nueva estrategia, considerando la globalización mundial, ya que esta obliga a una constante evolución y, con ello, al perfeccionamiento del liderazgo, entendido, entre otras cosas, como el arte de dirigir de modo acertado. Por tal motivo, hoy el gran desafío es solucionar los conflictos, definién-

41 Conway, James T., general (ret.), 34.º comandante del Cuerpo de Marines de los Estados Unidos.

42 González, Gabriel M. “De la guerra asimétrica a la guerra híbrida”, contraalmirante, licenciado en Sistemas Navales. Institución: Centro Educativo de las Fuerzas Armadas (Argentina).

43 Robinson, Paul. *Military Honour and the Conduct of War from Ancient Greece to Iraq*. Editor Routledge, 2006.

dolos de una forma clara, considerando los aspectos morales que implican, practicando en cualquier instancia la equidad y la justicia, la comunicación abierta, intentando disminuir la ambigüedad y las confusiones propias de las situaciones de crisis, incluso reconociendo errores y gestionando los conflictos de modo acertado. Es tener la capacidad de identificar los elementos esenciales indispensables para hacer frente a toda situación nueva y la capacidad de adaptar sus prácticas para aprovechar los puntos fuertes y minimizar los débiles.

Apreciación moral

Al poner en la sombra los efectos secundarios de las acciones, no solo se atrofia el sentido de responsabilidad sino, a su vez, la propia inteligencia de las personas actuantes en sus funciones. Esa inteligencia queda habituada a proceder con miras estrechas, desacostumbrándose a ver el futuro de las consecuencias que acarrearán determinados actos con la amplitud y la complejidad que todo futuro arrastra consigo.

El principio de respeto de los derechos humanos constituye un principio ético básico de responsabilidad social que puede enunciarse como el deber que tiene todo país de respetar los derechos fundamentales de la persona, precisamente por el hecho de ser personas⁴⁴.

- 1) El principio de justicia en la actuación personal dentro de un país implica actuar conforme a la legalidad y la justicia, con objetividad y rigor. El cumplimiento de la legalidad vigente requiere su conocimiento y el seguimiento no solo de la letra, sino del espíritu; es obvio que las leyes a que aquí se hace referencia deben ser justas, de lo contrario, no estarían incluidas en el principio de justicia.
- 2) El principio incluye también la necesidad de actuar con objetividad e imparcialidad, evitando tomar decisiones guiadas exclusivamente por el sentimentalismo, el fanatismo o como fruto de la presión de un conflicto de intereses.
- 3) Relacionado igualmente con la equidad, se encuentra el rigor en el cumplimiento de las propias obligaciones que, lógicamente, deben ser bien conocidas y ajustadas a derecho, en función del lugar y de las responsabilidades que se ocupa en el país.
- 4) Tomás de Aquino afirma que “los efectos o las consecuencias del acto externo añaden bondad o malicia en la medida en que han sido previstos o debían haberse previsto”⁴⁵. Conviene precisar que los actos del obrar —si han sido previstos y queridos— también forman parte de lo elegido y, por consiguiente, caen bajo la responsabilidad moral del ejecutor. No exime de responsabilidad de las consecuencias, ya que la intención abarca no solo los objetivos, sino también las consecuencias razonablemente previsibles asociadas a la acción.
- 5) Puede ser que las consecuencias previstas no sean queridas ni aprobadas, sino completamente toleradas o sufridas como inevitables. Es preciso estudiar la posibilidad de evitar las consecuencias negativas con medios razonables.
- 6) Si se trata de consecuencias negativas no previstas, pero que razonable y fácilmente debieran y pudieran ser consideradas, hay que aplicar los mismos criterios que a este tipo de ignorancia: no suprime la responsabilidad, aunque, en algunos casos, puede atenuarla. Por tanto, es imputable una consecuencia mala razonablemente previsible si quien actúa tenía la posibilidad de evitarla.

Se trata de establecer si un determinado efecto tiene como causa una acción o una omisión, atento a que las consecuencias derivadas de una acción son tanto más imputables cuanto

La paz como fruto de la justicia y esta como fruto de la solidaridad.

⁴⁴ Entre estos derechos básicos, que se desprenden de los bienes fundamentales de la persona, se incluyen: el derecho a la vida, a la libertad, a la educación, a la integridad corporal, a la igualdad jurídica, a la honra, a la asociación, a la propiedad privada, etc.

⁴⁵ Tomás de Aquino. “Suma Teológica”, I-II, cuestión 20, art. 5.

En los últimos años se ha asistido a un cambio de paradigma teológico-moral sobre la guerra. La teología cristiana asumió el concepto de “guerra justa” del derecho romano, concepto que no era originariamente teológico-cristiano. Esto se produjo por las barbaries que encontraba el cristianismo en los eventos militares.

mayor sea la proximidad causal entre la acción voluntaria y los efectos o consecuencias derivados. Cuando los efectos derivados de una acción están muy alejados de la voluntariedad del ejecutor que actúa, no es razonable hacerla responsable de ellos.

Condiciones de licitud moral

Es lícito realizar una acción en sí misma buena o indiferente, que puede tener un doble efecto —uno bueno y otro malo—, si el efecto bueno es inmediato, el fin del sujeto que lo lleva a cabo es honesto y existe una causa proporcionada para que se produzca un efecto malo. En esta afirmación quedan incluidos los cuatro requisitos que tradicionalmente se enumeran como condiciones de licitud moral:

- 1) que la acción sea en sí misma buena o indiferente;
- 2) que el efecto (o la consecuencia) sea el efecto inmediato, es decir, que el efecto bueno no sea obtenido a través del malo;
- 3) que la intención del sujeto (agente) sea buena (honesta y quizás necesaria);
- 4) que exista una causa o necesidad proporcionalmente grave para realizar tal acción.

“Las acciones humanas, una vez realizadas, no desaparecen sin rastro: dejan su valor moral, que constituye una realidad intrínsecamente relacionada con la persona y, por tanto, una realidad también profundamente subjetiva”⁴⁶.

Superación de la violencia ideológica

Una de las grandes amenazas para la paz está vinculada a la violencia de carácter ideológico, sobre todo las violencias nacionalistas, raciales o étnicas o incluso la violencia religiosa. Desde la correcta reflexión teológica, es preciso desenmascarar la falsa justificación de la violencia.

El judaísmo, el cristianismo y el islamismo han de someter a una auténtica purificación sus tradiciones para descartar de ellas el “espíritu de la violencia”, revisando, por ejemplo, las justificaciones de esta que parasitan en el mundo. También es necesaria una ética convergente de las grandes religiones para lograr una base firme para la paz y alejar el espectro funesto de las guerras, de cualquier tipo que sean.

La “cultura de paz” es un horizonte deseable de convivencia sustentado en *la dignidad humana, la justicia social* y el reconocimiento efectivo de todas las personas como sujetos de derechos, capaces de vivir en armonía. La noción de derecho natural es como el alma del ordenamiento que debe instaurarse en el plano nacional e internacional. La paz como fruto de la justicia y esta como fruto de la solidaridad. Cada nación tiene el deber de establecer una verdadera cooperación internacional en vistas del bien común de la humanidad entera, teniendo en mente también las futuras generaciones⁴⁷. ■

46 Wojtyła, Karol (Juan Pablo II). “Persona y acción”. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1982, 176.

47 Juan XXIII, encíclica *Mater et magistra*, 1961, 421.