

LA GUERRA: ¿MATERIA MORAL O ACCIÓN INMORAL?

ALFREDO CRUZ PRADOS

A moral doctrine on war, which establishes the moral conditions of making war, is something quite different from a moral doctrine on the international use of force, which condemns war as an immoral action in itself. If our options are for the latter, we should be provided with a more efficient and equitable way to solve international conflicts than war, because the moral condemnation of war undermines the grounds on which the moral and legal doctrine on war has been traditionally based.

Keywords: war, ethics, United Nations, “ius in bello”.

Sin duda alguna, nos encontramos en una época profundamente antibelicista. La guerra es hoy objeto de un contundente rechazo y de una completa condena moral. Se la considera un crimen sin paliativos, una monstruosidad inhumana, respecto de la cual, por tanto, no cabe otra tarea y otro objetivo que su completa y definitiva eliminación. Hablar de regulación o racionalización de la guerra es algo que, a los oídos de la mayoría de nuestros contemporáneos, suena a contradicción en los términos y a detestable complicidad con el crimen. Para muchos, admitir la posibilidad de una ética o de un derecho de la guerra sería tan absurdo como admitir la posibilidad de una ética o de un derecho del homicidio.

Ante este clima de opinión, lo primero en lo que conviene reparar es que tal valoración de la guerra constituye un fenómeno bastante reciente y novedoso en la historia de la humanidad. Basta que

nos remontemos a los comienzos de la Primera Guerra Mundial para que podamos descubrir un modo muy distinto de juzgar el enfrentamiento armado. La atmósfera de júbilo y entusiasmo que caracterizó lo que Ernst Jünger denominó “el momento sagrado” de agosto de 1914, queda magistralmente reflejada en un texto de Stefan Zweig, testigo de aquella hora:

“¡A la mañana siguiente estaba en Austria! En todas las estaciones habían pegado carteles anunciando la movilización general. Los trenes se llenaban de reclutas recién alistados, ondeaban las banderas, retumbaba la música y en Viena encontré toda la ciudad inmersa en un delirio. El primer espectro de esa guerra que nadie quería, ni la gente ni el gobierno, aquella guerra con la que los diplomáticos habían jugado y faroleado y que después, por chapuceros, se les había escurrido entre los dedos en contra de sus propósitos, había desembocado en un repentino entusiasmo. Se formaban manifestaciones en las calles, de pronto flameaban banderas y por doquier se oían bandas de música, los reclutas desfilaban triunfantes, con los rostros iluminados, porque la gente los vitoreaba, a ellos, los hombrecitos de cada día, en quienes nadie se había fijado nunca y a quienes nadie había agasajado jamás.

“En honor a la verdad debo confesar que en aquella primera salida a la calle de las masas había algo grandioso, arrebatador, incluso cautivador, a lo que era difícil sustraerse. Y, a pesar del odio y la aversión a la guerra, no quisiera verme privado del recuerdo de aquellos primeros días durante el resto de mi vida; miles, cientos de miles de hombres sentían como nunca lo que más les hubiera valido sentir en tiempos de paz: que formaban un todo. Una ciudad de dos millones y un país de casi cincuenta sentían en aquel momento que participaban en la Historia Universal, que vivían una hora irrepetible y que todos estaban llamados a arrojar su insignificante «yo» dentro de aquella masa ardiente para purificarse de todo egoísmo. Por unos momentos todas las diferencias de posición, lengua, raza y religión se vieron anegadas por el torrencial sentimiento de fraternidad. Los extraños se hablaban por la calle, personas que durante años se habían evitado entre sí ahora se daban la mano, por doquier se veían rostros animados. Todos los

individuos experimentaron una intensificación de su yo, ya no eran los seres aislados de antes, sino que se sentían parte de la masa, eran pueblo, y su «yo», que de ordinario pasaba inadvertido, adquiriría un sentido ahora”¹.

Es sabido que aquel entusiasmo inicial desapareció cuando aquella terrible guerra de trincheras mostró toda su realidad. Sin duda alguna, la guerra, en su materialidad, siempre es algo terrible y destructor, y su destructividad no ha hecho otra cosa que aumentar desde el conflicto de 1914. Es esta realidad material de la guerra lo que despierta en nosotros el horror hacia ella, y lo que lleva a muchos de nuestros coetáneos a condenarla moralmente de manera absoluta. Sin embargo, es preciso señalar que la valoración material de la guerra —el espanto por la destrucción en que consiste su materialidad— no equivale a su valoración moral, y que el reconocimiento de su tremenda materialidad no zanja la cuestión de su moralidad sino que, por el contrario, es lo que la plantea con toda su fuerza.

Si el problema moral que la guerra representa se redujera completamente a su destructividad material, todo lo que contribuyera a limitar esta dimensión podría ser valorado como moralmente positivo. Esta es precisamente la conclusión que se extrajo de la terrible experiencia de la Primera Guerra Mundial: en el futuro, las guerras podrían ser más rápidas, limitadas y “limpias” si se desarrollaba técnicamente la aviación y se la utilizaba para bombardear directa y sistemáticamente las ciudades. Esta fue, en el fondo, la argumentación que sirvió para justificar los bombardeos masivos de ciudades durante la Segunda Guerra Mundial y el lanzamiento de las dos bombas atómicas: con estas acciones se ponía antes fin a la guerra y se evitaban así más muertes y destrucciones.

Centrar nuestra atención exclusivamente en la trágica dimensión material de la guerra, puede llevar a introducir y justificar, por afán de reducir esa dimensión, formas de destrucción aún más terribles. Las armas que hoy despiertan nuestro espanto y motivan

1. S. ZWEIG, *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, El Acantilado, Barcelona, 2001, pp. 285-286.

la condena universal de la guerra fueron introducidas precisamente para hacer la guerra, supuestamente, menos destructiva en su materialidad. Es fácil caer en la cuenta de que no es válida cualquier forma de restringir la destructividad de la guerra. El problema que nos presenta la guerra no es un problema meramente técnico. Lo que importa no es, sin más, limitar los posibles efectos destructivos de la guerra, mediante la producción de otros o la amenaza de producirlos. Sin embargo, mirar la guerra exclusivamente desde el punto de vista de su materialidad, induce a tratarla de manera técnica.

Un verdadero tratamiento moral de la guerra ha de tener en cuenta, por supuesto, lo que ésta es materialmente, sus terribles efectos destructivos, pero no puede quedar reducido a la simple indicación de estos efectos. Esta reducción significaría en realidad la cancelación de todo tratamiento moral de la guerra en virtud de la constatación puramente fáctica de sus efectos materiales. Condenar absolutamente la guerra sobre la base exclusiva de su realidad fáctica, no es profesar una doctrina moral sobre la guerra, sino renunciar a toda doctrina moral sobre ella.

La materialidad de la guerra, con toda su carga de muerte y destrucción, no es algo que cancela la reflexión moral sobre la guerra, sino que, por el contrario, es lo que hace de extrema importancia esta reflexión. El reconocimiento sincero y objetivo de lo que la guerra supone de hecho es precisamente lo que nos apremia a desarrollar su tratamiento moral, es decir, a inquirir dónde puede radicar su moralidad y cuál puede ser la medida de ésta. Llevar a cabo esta tarea supone, en primer lugar, tomar la guerra, no como simple fenómeno fáctico o acontecimiento material, sino como *praxis*, como acción: como acción que los hombres deciden y realizan; y supone, en segundo lugar, preguntarse —como corresponde hacer respecto de algo que es una acción— si la guerra puede ser necesaria y proporcionada respecto de la realización o conservación de algún bien humano. Esta es la auténtica cuestión moral sobre la guerra; la cuestión que sitúa a la guerra en el punto de mira de la ética. Esta cuestión no deja de plantearse con total legitimidad, por dramática y aterradora que sea la materialidad de la

guerra; y la respuesta a esa cuestión no nos la puede proporcionar esta misma materialidad.

Sostener que la guerra es, en sí misma, inmoral, significa sostener que la guerra es siempre una acción innecesaria y desproporcionada de cara a la consecución de cualquier bien humano. Detengámonos en primer lugar en el segundo calificativo. Que la guerra es siempre una acción desproporcionada significa que el daño que se produce con ella es siempre mayor que el bien que se pretende obtener. Este juicio lleva a algunos a proclamar rotundamente que la peor de las paces es siempre mejor que la mejor de las guerras.

Esta postura supone necesariamente un concepto negativo de la paz: la paz es sólo la negación de la guerra, y en la ausencia de ésta es donde reside el valor fundamental de la paz. Sólo desde un concepto negativo de la paz se puede afirmar taxativamente que cualquier paz —sean sus condiciones las que sean— es mejor que cualquier guerra. En la aceptación del acuerdo de Munich por Chamberlain, podemos reconocer la presencia de este planteamiento; y en la censura de Churchill a Chamberlain, acusándole de haber preferido el deshonor a la guerra, podemos detectar el claro rechazo de tal planteamiento. Si se rechaza la idea de que la paz es preferible a cualquier precio; si se entiende que hay bienes que no son renunciables ni siquiera para evitar la guerra, lo que se está haciendo no es despreciar la paz sino, bien al contrario, dotarla de contenido positivo. Lo que se está haciendo es rechazar un concepto puramente negativo de la paz, y sustituirlo por otro positivo.

Entendida positivamente, la paz no es sin más la ausencia de guerra. Es una situación o condición humana con contenido propio, y cuyo valor reside en ese contenido. Pero los bienes que constituyen el contenido de la paz y son la razón del valor de ésta, pueden convertirse también en razones para la guerra, pues estos bienes, precisamente por su valor, exigen su protección y defensa. Hay razones para la guerra cuando la protección de unos bienes de la paz, es decir, de una parte del contenido de ésta, exige y justifica el sacrificio de otra parte de ella: hace lícito y aceptable un daño para la paz.

Para rechazar esta lógica, es necesario optar sin restricciones por una idea negativa de la paz, por una paz que no es más que la simple y fáctica negación de la guerra. Una paz así entendida recibiría su valor esencial de la ausencia del mal que es la guerra. Mientras no hubiera guerra, la paz sería auténtica y valiosa, por muchos que fueran los bienes de que hubiera quedado desprovista. En el fondo, se estaría estableciendo como bien supremo y absoluto la mera existencia física, la vida humana en su dimensión puramente material y biológica. Si la paz —por carecer de contenido propio, por ser sólo el hueco que deja la inexistencia de guerra— no puede dar razones para la guerra, entonces la existencia física del hombre no puede ser arriesgada a favor de ningún otro bien, el vivir biológico de los seres humanos no se ordena a bienes que trascienden ese vivir, ni cobra valor y sentido gracias a estos bienes. La opción por una paz negativa, que cierre por completo la vía a una posible justificación de la guerra, acaba conduciéndonos a una consideración naturalista, biologicista de la vida humana.

Hace no mucho tiempo, el entonces Cardenal Ratzinger declaraba: “Donde no hay nada por lo que valga la pena morir, tampoco merece la pena vivir”; y a continuación advertía del peligro de que la “preocupación patológica por la protección de nuestra integridad física” provoque una progresiva insensibilidad respecto de la integridad moral². Estas palabras constituyen claramente un rechazo frontal de todo lo que suponga erigir la vida física —el hecho de estar vivo— en valor supremo de la existencia humana. El precio de asumir un concepto negativo de la paz, para poder postular así que cualquier paz es siempre mejor que cualquier guerra —que no hay bien para el que la guerra pueda ser un medio proporcionado—, es en definitiva un tremendo empobrecimiento de la vida humana: de su naturaleza y de su dignidad. Paradójicamente, este empobrecimiento deja sin mucho fundamento y sentido la aversión a la guerra y el apremio por la paz que profesan quienes, por esas razones, condenan absolutamente la guerra.

2. J. RATZINGER, *Una mirada a Europa. Iglesia y modernidad en la Europa de las revoluciones*, Rialp, Madrid, 1993, pp. 62 y 211.

Nos detendremos ahora en la otra calificación de la guerra que, de ser verdadera, justificaría su condena moral: la guerra es siempre una acción innecesaria. Quienes estuviesen de acuerdo con lo señalado anteriormente sobre la concepción negativa de la paz, podrían ampararse en esta segunda razón para seguir condenando moralmente la guerra de manera absoluta. Aunque entendamos la paz positivamente, la guerra resultará siempre inmoral si se trata de una acción que indefectiblemente es innecesaria para proteger el contenido propio de la paz. ¿Estamos realmente en condiciones de afirmar taxativamente que la guerra es siempre innecesaria?

Estamos acostumbrados a decir que “nadie debe tomarse la justicia por su mano”. La verdad de esta frase no nos ofrece ningún género de duda, y con tales palabras expresamos nuestra convicción de que la venganza es algo absolutamente inmoral. Sin embargo, sabemos bien que durante siglos la venganza fue un procedimiento aceptado para hacer justicia. Así ocurría, por ejemplo, en el antiguo Israel. La famosa ley del talión era una norma que regulaba la práctica de la venganza, estableciendo la medida apropiada de ésta: “ojo por ojo, diente por diente”. Rebasar esta medida era lo que hacía injusta la venganza: ésta no era injusta en sí misma, absolutamente.

Lo que hará de la venganza una acción absolutamente inmoral será la creación de un procedimiento distinto para impartir justicia: los jueces y tribunales constituidos a este efecto. Hacer justicia a través de terceros —que no son a la vez parte involucrada en el conflicto— se presenta como una forma de practicar la justicia más perfecta que la venganza. La mayor perfección de esta nueva paraxis no se debe sólo ni principalmente a su capacidad para hacer el juicio más riguroso y ecuánime, sino a la función de pacificación social que es capaz de añadir al acto de satisfacer la justa vindicación de la víctima. La sentencia del tribunal zanja definitivamente el litigio, en lugar de abrir una serie inacabable de venganzas sobre venganzas.

La venganza se hace absolutamente inmoral cuando pasa a ser completamente innecesaria debido a la posibilidad real de recurrir a una práctica distinta, mediante la cual se realiza de manera más

perfecta el mismo objetivo que, hasta el momento, se buscaba con la venganza. Al desaparecer la necesidad de la venganza, por disponerse de otra praxis posible y mejor para hacer justicia, la venganza se transforma en una especie moral negativa, en una acción que ya comporta de suyo una calificación moral, en lugar de ser, como hasta entonces, una acción caracterizada sólo materialmente, cuya especificación moral depende de la ley que regula su práctica. El término “venganza” deja de significar la actividad que es objeto de regulación moral por parte de unas determinadas leyes —las leyes de la venganza—, y pasa a significar la violación misma de la actividad que es ahora materia de regulación moral por parte de las leyes: la actividad judicial de terceros.

¿Se repite con la guerra lo ocurrido con la venganza? Si la guerra, después de siglos de aceptada y regulada licitud moral, es hoy absolutamente inmoral por haberse vuelto una acción completamente innecesaria, debe existir una actividad diferente que la sustituya y supere como forma práctica de alcanzar el mismo objetivo que durante siglos se asignó a la actividad bélica. ¿Tenemos a disposición una práctica más capaz que la guerra para castigar las “injurias” —como se decía antaño— que se cometen entre potestades soberanas? Tradicionalmente, la guerra fue entendida como una acción judicial, como la manera de hacer justicia entre quienes no estaban sometidos a ningún poder superior y común. La guerra no era simple fuerza bruta, ni mera cólera desatada: era una institución de derecho de gentes, una práctica públicamente configurada y reconocida, a la que podía recurrir un soberano que no encontrara otra forma de hacer valer sus derechos. ¿Contamos, hoy en día, con una forma práctica de hacer justicia entre los Estados soberanos, que sea más perfecta que la guerra?

Si existiese esta otra forma práctica, capaz de sustituir a la guerra, como los tribunales sustituyeron a la venganza —una institución sustituyó a otra—, hablar de las “leyes de la guerra”, del “derecho de la guerra” se convertiría en un sinsentido, como sinsentido es hablar en la actualidad de las “leyes de la venganza”. La guerra ya no sería objeto de inquisición y regulación moral; ya no sería una materia práctica cuyas condiciones de moralidad fueran

investigadas y, seguidamente, formuladas en leyes, con las que poder medir públicamente el cumplimiento o incumplimiento de tales condiciones. La guerra —como antes la venganza— se transformaría en una acción en sí misma inmoral, en un acto frontalmente opuesto a la actividad en que consistiría ahora la práctica de la justicia internacional, y que, por tanto, constituiría la nueva materia que sería objeto de análisis y regulación moral. Denominar “guerra” a una acción —reconocer que a tal acción se le puede aplicar el término “guerra”— ya no sería una simple descripción, sino que constituiría, en sí mismo, una valoración o especificación moral, tal y como ocurre, por ejemplo, cuando a un determinado acto lo denominamos “homicidio”.

Queda pendiente la cuestión de si disponemos de una actividad, de una praxis que pueda sustituir a la guerra, haciendo así de ésta una acción totalmente innecesaria. Muchos responderían afirmativamente a esta cuestión, para justificar así la condena moral de la guerra, como acción siempre innecesaria. La base de esta postura es la idea de que, en la actualidad, disponemos ya de un sistema mundial de justicia y seguridad que es suficiente para resolver pacíficamente todos los conflictos que puedan surgir entre los diversos Estados. Este sistema es el compuesto por los diferentes organismos internacionales existentes: especialmente, la ONU, como organismo político, y los tribunales internacionales, como instancias judiciales.

La presencia de este sistema implica que el uso legítimo de la fuerza armada queda reducido a dos modalidades: la acción policial, por parte del mismo sistema, contra el Estado que recurriese a la fuerza para obtener lo que considerase justo; y la legítima defensa, por parte de un Estado individual, para repeler instantáneamente un acto de fuerza de otro Estado. Estas dos modalidades representan las dos actividades armadas que son objeto de regulación moral, mientras que cualquier otro uso de la fuerza por parte de un Estado pasa a constituir un delito: el delito de “guerra”. La “guerra” es ahora la tipificación de un delito internacional.

Pero todo esto, además de distar mucho de ser real, plantea problemas nada desdeñables. Para que tal sistema fuera auténtico y

ofreciera las necesarias garantías, haría falta crear una instancia de juicio y actuación verdaderamente distinta y superior a los Estados singulares, es decir, un sujeto político con un *status* verdaderamente jurisdiccional sobre los sujetos políticos particulares —los Estados—, que estuviera así en condiciones de juzgar y actuar en función de criterios más elevados y abarcantes que los intereses particulares de los propios Estados. Esto significaría crear una especie de gran Leviatán, a escala planetaria, cuya disposición y competencia para estimar rectamente el bien general de la humanidad, justificara el sometimiento a sus dictámenes por parte de los Estados singulares, y cuya fuerza incontestable garantizara a cada uno de éstos el cumplimiento de dichos dictámenes por parte de los demás. Es obvio que este sujeto no existe, y no es nada claro que sea deseable su existencia en el futuro.

Por otra parte, las dos modalidades que el sistema admite para el uso de la fuerza difieren de la guerra en un punto importante. Si entendemos la guerra —como tradicionalmente se ha hecho— como una disputa armada entre dos sujetos iguales y soberanos, resulta que, en comparación con la guerra, el uso de la fuerza como acción policial permite un criterio más amplio de intervención y un grado mayor de contundencia; y el uso de la fuerza como legítima defensa admite sólo, por el contrario, un criterio de aplicación más restrictivo y un grado de intensidad más limitado. Al Estado que ejerce la legítima defensa sólo le corresponde emplear la fuerza estrictamente necesaria para repeler, en el instante de producirse, la acción armada del que recurre a la “guerra”, pero no más, porque su función no es vencer completamente la capacidad y voluntad bélicas —delictivas— del enemigo. Esta función corresponde a la acción policial del sistema, y esta acción pide, de suyo, poder emplear una fuerza mayor que la usada por el delincuente, pues éste no tiene derecho a contar con alguna posibilidad de prevalecer o de negociar.

Tenemos, pues, por una parte, la acción de fuerza de un sujeto que se enfrenta a otro, no como soberano, sino como mero sujeto particular; y, por otra, la acción de fuerza de un sujeto que se enfrenta a otro, no como un igual, sino como superior. La guerra,

como enfrentamiento armado entre iguales y soberanos, desaparece para dar paso, por un lado, a una acción armada particular —la legítima defensa— que implica un empleo de la fuerza menor que la guerra, y, por otro lado, a una acción armada pública y policial que puede comportar un empleo de la fuerza mayor que la guerra. Esta situación abre expectativas más bien inquietantes. Entender el ejercicio de la fuerza armada como una acción policial, puede llevar, a quien ejerza esa fuerza, a considerar justificables modos de destrucción del adversario que no serían justificables en la práctica de la auténtica guerra.

Es patente que la concepción de este sistema con el que se intenta hacer innecesaria la guerra, está basada en el establecimiento de una analogía entre el ámbito estatal y el ámbito internacional. Así como, en el primero, existe un monopolio público de la fuerza que no deja otro ejercicio lícito de ésta que no sea el derecho a la legítima defensa de los individuos, de la misma manera, en el ámbito internacional, puede existir un organismo que posea el derecho exclusivo a usar o a legitimar el uso de la fuerza, bajo el cual los Estados —como meros individuos, miembros de la comunidad internacional— sólo conservarían el derecho a la legítima defensa, con todas sus limitaciones.

Ciertamente, la legislación internacional vigente responde en buena medida a esta analogía. Según la Carta de las Naciones Unidas, el Consejo de Seguridad posee en exclusiva el derecho a promover y legitimar el ejercicio internacional de la fuerza armada. Por su parte, cada Estado individual sólo cuenta con el derecho a defenderse de una agresión exterior, mientras el Consejo no haya tomado una decisión firme sobre qué medidas se han de aplicar en el caso. Ha de tenerse en cuenta, además, que el Consejo de Seguridad tiene la competencia para dictaminar —y con un amplio margen de discrecionalidad— si, efectivamente, se ha producido o no una auténtica agresión, y si la respuesta defensiva ha sido proporcionada o no a la gravedad de la agresión.

Todo esto supone que los Estados dejan en manos de una instancia exterior e independiente la evaluación de sus adversidades más graves y la protección definitiva de sus intereses más vitales.

Esta suposición choca claramente con la condición soberana que la misma legislación internacional reconoce a los Estados. Además, el criterio que al Consejo de Seguridad le corresponde seguir en sus decisiones no es, sin más, el interés del Estado agredido o amenazado, sino la paz y la seguridad internacionales; y este criterio, más general y abarcante, puede exigir en algún caso el sacrificio, total o parcial, del interés particular del Estado afectado. En suma, se está suponiendo que los Estados, no obstante ser soberanos, deben dejar la valoración y la protección definitiva de sus intereses internacionales en manos de un tercero que, en su actuación, tiene miras distintas que los Estados en conflicto.

Esta suposición se vuelve aún más problemática si tenemos en cuenta la naturaleza real y efectiva del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. Este organismo se encuentra totalmente dominado por las cinco grandes potencias que son miembros permanentes del Consejo, y que tienen derecho de veto sobre las propuestas de decisión que se presenten en el seno de éste. Como es presumible —y como los hechos han demostrado—, estas grandes potencias pueden guiar su actuación en este organismo en función de sus propios intereses, con lo que resulta que, de hecho, el criterio al que queda sometida la protección de los intereses de los Estados particulares, no es siquiera un interés más general y común, sino el interés particular de una reducida élite de Estados, que disfrutan de una condición privilegiada. Esta naturaleza oligárquica de la actual composición del Consejo de Seguridad, unida a la amplia discrecionalidad que la legislación otorga a la toma de sus decisiones, coloca a los demás Estados en una situación de clara inferioridad y precariedad, y mina por completo cualquier base para presentar como una exigencia moral el que los Estados sometan la defensa de sus intereses a las disposiciones de este organismo.

La idea de que la guerra puede considerarse innecesaria porque el ámbito internacional puede organizarse —o está, supuestamente, organizado—, de cara a la resolución de conflictos, de manera análoga a como lo está el ámbito estatal, es una idea que —como acabamos de ver— tiene implicaciones preocupantes y, en la actualidad al menos, carece de auténtica realidad. Pero además de estas

deficiencias, esta idea tiene el efecto de disolver las bases que han hecho posible la tradición del derecho de la guerra, los supuestos que han servido de apoyo para desarrollar el esfuerzo multiseccular por someter la guerra a unos requisitos de justicia y humanidad. Confiarnos a las posibilidades de esta idea entraña, pues, el peligro de quedarnos sin nada: sin un sistema mundial que verdaderamente justifique la inmoralidad de recurrir a la guerra y, al mismo tiempo, sin los presupuestos necesarios para poder moralizar el recurso y la práctica de la guerra.

La racionalización moral y jurídica de la guerra ha tenido siempre como fundamento de su posibilidad y efectividad la conciencia de los mismos beligerantes de pertenecer a una civilización común, y el mutuo reconocimiento entre ellos, como iguales en el oficio de las armas. Estos supuestos quedan anulados cuando, al tratar lo internacional a semejanza de lo estatal, la guerra es criminalizada y, en consecuencia, todo conflicto armado que pueda producirse adquiere el sentido de un enfrentamiento entre la fuerza policial de la comunidad internacional y un poder criminal que, obviamente, no puede ser tratado como un igual por los miembros de esta comunidad. El enfrentamiento es claramente discriminatorio: un bando se entiende a sí mismo como moral y jurídicamente superior al otro y, por tanto, como dotado de un derecho absoluto a la victoria. No cabe reconocimiento alguno entre los beligerantes: entre ellos se da por el contrario, una completa enajenación. En estas condiciones, desaparece la posibilidad de un derecho de la guerra, de una regulación común del uso de la fuerza.

Por paradójico que parezca, lo que ha hecho posible el desarrollo del derecho de la guerra, allá donde lo ha habido, ha sido la misma realidad que abre también la posibilidad de la guerra misma: la coexistencia entre sociedades y pueblos distintos. La guerra sólo surge entre pueblos que son, cada uno de ellos, condición para la existencia deseada por cada uno de los otros. No hay guerras entre grupos humanos que en nada se condicionan de cara a la forma de existencia que cada uno lleva o desea llevar, es decir, entre grupos humanos cuya existencia no es, en algún modo y grado, coexistencia. Pero esta misma coexistencia, si —en algún modo y

grado— se mantiene a pesar aún del mismo antagonismo bélico y —por decirlo así— bajo este antagonismo, es precisamente lo que permite la concepción y vigencia de un derecho de la guerra, de unos requisitos, reglas y restricciones que rijan el modo de conducirse de los beligerantes en la resolución de dicho antagonismo³.

Las leyes de la guerra tienen sentido y fuerza para instar a su cumplimiento, en la medida en que la destrucción del enemigo, del antagonico, signifique —y así pueda ser percibida— la destrucción también de uno mismo. Lo que da razón para someter la guerra a fuertes restricciones es, en última instancia, la posibilidad de que la destrucción del otro se convierta de hecho en autodestrucción. Quien encontrara dura y egoísta esta afirmación, debería tener en cuenta que hablar de leyes de la guerra es hablar de aquellas leyes que pueden tener sentido y fuerza instante para los que están inmersos en el fragor de la lucha por destruir al antagonico, y no para aquellos que piensan sobre la guerra en la serenidad de los tiempos de paz.

La destrucción del otro puede convertirse en autodestrucción en la medida en que el otro no sea completa y absolutamente “otro”, es decir, en la medida en que no sea radicalmente ajeno para uno mismo. Y esto se produce cuando, a pesar del antagonismo surgido —de la hostilidad bélica—, subsiste algún modo de comunidad reconocible entre uno y otro; cuando el enemigo, a pesar de serlo, puede seguir siendo visto como parte de una forma de coexistencia que alberga a ambos beligerantes y que constituye el fondo común sobre el que se sustenta la existencia tanto de uno como de otro. Cuando esto ocurre, la destrucción del adversario siempre encuentra un límite más allá del cual ésta se empieza a convertir en destrucción propia. Por el contrario, si el enemigo es completamente ajeno, su destrucción, en cualquier grado, nunca comporta la destrucción de algo propio.

Por esta razón, todo lo que lleva a repudiar absolutamente al enemigo, a satanizarlo y anatematizarlo, conduce también a impo-

3. A. CRUZ PRADOS, *La razón de la fuerza. Concepto y justicia de la guerra*, Pearson Prentice Hall, Madrid, 2004, pp. 28 y ss.

sibilitar la regulación jurídica de la guerra. Una concepción de la guerra que induce a mirar al adversario como un puro criminal con el que no tenemos nada en común, es una concepción de la guerra que, al impedir el mutuo reconocimiento de los beligerantes, deja a la práctica de la guerra expuesta al peligro de derivar en una forma completamente ilimitada e inhumana de destrucción.

Todo esto, dicho así, puede parecer bastante abstracto, pero responde a lo que, de hecho, se ha dado a lo largo de los siglos, en relación con el surgimiento o decaimiento del derecho de la guerra. Hasta la criminalización de la guerra en el siglo XX, el derecho de la guerra fue siempre un derecho situado espacialmente, es decir, un derecho que sólo tenía vigencia dentro de un espacio delimitado: el espacio comprendido por una gran ecumene, por una amplia comunidad o familia de pueblos. Este derecho sólo era aplicable a las guerras que se produjeran dentro de ese espacio, entre pueblos que formaran parte de tal ecumene. Las guerras que estos mismos llevaran a cabo contra pueblos extranjeros, ajenos a ese ámbito ecuménico, no estaban sometidas a los requisitos del derecho de la guerra.

La Hélade, la Cristiandad o la Europa de los Estados Modernos son ejemplos de grandes espacios que dispusieron de un derecho de la guerra. Las guerras entre griegos, entre cristianos o entre soberanos europeos dentro de Europa, estaban sometidas a leyes y costumbres sancionadas públicamente; en cambio, las guerras contra los persas, contra los musulmanes o las guerras coloniales no estaban sujetas a esas limitaciones. Dentro de cada ecumene, era posible el reconocimiento mutuo entre los beligerantes, y se hacía perceptible la existencia de un sustrato, de un patrimonio común que era preciso proteger de la acción destructiva que la guerra comportaba. Dañar profundamente ese sustrato podía ser una acción suicida.

El valor vital de preservar lo común es lo que otorgaba importancia a las dos cuestiones fundamentales acerca del ejercicio de la guerra: por qué causa podía hacerse la guerra, y de qué modo debía hacerse ésta. La respuesta a cada una de estas dos cuestiones fue constituyendo lo que la tradición del *ius belli* europeo denominó

ius ad bellum y *ius in bello*: las dos razones o medidas con las que había que juzgar la justicia de una guerra. La importancia de que la guerra se atuviera a los requisitos del *ius ad bellum* y del *ius in bello*, se basaba en la importancia de no olvidar que, bajo las reivindicaciones particulares y antagónicas de los potenciales beligerantes, existían intereses ecuménicos, que era necesario proteger.

De la existencia de un marco común, dentro del cual situar la guerra, dependía, no sólo la importancia de que ésta fuera justa, sino —más estrictamente hablando— la posibilidad misma de que fuera justa o injusta: la posibilidad misma de calificar la guerra en términos de estricta justicia. Sin referencia a un bien común, no es posible juzgar algo como justo o injusto estrictamente. La regulación ética y jurídica de la guerra ha sido posible siempre que la guerra ha podido ser considerada como intestina, como guerra interna a alguna forma de comunidad.

Es interesante señalar la evolución que experimentó, a lo largo de la tradición europea, la importancia asignada al *ius ad bellum* y al *ius in bello*, respectivamente. Y es interesante, sobre todo, porque era lógico que se diera esta evolución, habida cuenta de cuál era el fundamento de la importancia de ambas medidas: la preservación de lo común. Progresivamente, el *ius in bello* fue adquiriendo mayor importancia que el *ius ad bellum* a la hora de juzgar la justicia de la guerra. Lo que hacía justa a una guerra era, fundamentalmente, el modo como se llevaba a cabo, su forma de ejecución.

La protección de lo común demandaba, por una parte, que la guerra sólo se hiciera por una causa suficientemente grave, y, por otra, que siempre se hiciera de manera contenida y moderada. Lo primero era el objeto del *ius ad bellum*: éste constituía la medida de la justificación del recurso a la guerra. Lo segundo era el objeto del *ius in bello*: éste constituía la medida de la delimitación o definición práctica de la guerra. El *ius in bello*, al determinar qué se podía y qué no se podía hacer en la guerra, representaba en el fondo la definición práctica de la guerra: la definición de en qué consistía en la práctica —es decir, en la realidad— hacer la guerra; la delimitación del tipo de acciones particulares que integraban y

componían la actividad llamada “guerra” y reconocida como tal. La regulación o racionalización de la guerra —el sometimiento de ésta a *rationes*, a medidas—, que la preservación de lo común demandaba, tenía, pues, dos objetivos: dotar a la guerra de justificación, y dotarla de limitación. Poco a poco, fue viéndose que esto segundo era, a la vez, más básico, apremiante y asequible que lo primero, y que el énfasis que se pusiera en la justificación podía ser contraproducente para el énfasis que debía ponerse en la limitación de la guerra. De cara a la protección de lo común, que la guerra fuera limitada era más importante, en la práctica, que el hecho de que estuviera justificada.

Por una parte, el *ius in bello* presentaba —presenta— una precedencia “conceptual”, una anterioridad “lógica” respecto del *ius ad bellum*. Es necesario definir, primero, en qué consiste prácticamente la guerra, qué contenido tiene esa acción que llamamos “guerra”, para poder, después, determinar en qué condiciones se tiene derecho a llevarla a cabo.

Hablar de derecho a la guerra, de *ius ad bellum*, supone necesariamente estar pensando la guerra, no como un hecho abierto y sin contorno, sino como una actividad caracterizada y definida. La determinación del *ius ad bellum* necesita contar con la determinación del *bellum*, del contenido de ese *ius*: con la delimitación de aquello a lo que se puede tener derecho. Sin determinar qué es guerra, no es posible determinar quién y por qué tiene derecho a hacerla. La racionalización de la guerra implica, pues, la precedencia del *ius in bello* respecto del *ius ad bellum*, y esta precedencia significa lógicamente que la primera y fundamental prescripción sobre la práctica de la guerra, es que lo practicado sea de verdad *guerra*. Contra esto, la única alternativa que cabe es renunciar a *toda* racionalización de la guerra, aceptando que ésta no consista en otra cosa que en una confrontación armada que se despliega arrolladoramente, sin pautas ni medida. Una guerra concebida así, tampoco admite un *ius ad bellum*: es incompatible con la existencia y deter-

minación de un derecho a realizarla. La guerra como *hecho* bruto no puede ser el contenido de un *derecho*⁴.

Por otra parte, la primacía del *ius in bello* aparece impulsada por razones prácticas. La justicia según el *ius ad bellum* —y especialmente por lo que respecta al requisito de la causa justa— resulta difícil de objetivar. En toda guerra, cada bando proclamará estar en posesión de esta justicia, sin que esta disputa admita —al menos, por parte de sus mismos protagonistas— una solución objetiva, pues, si la admitiera, no tendría lugar la guerra. La guerra misma es la consecuencia de la falta de acuerdo sobre la justicia de la guerra. Por tanto, valorar la guerra en función del *ius ad bellum* principalmente, significa hacer descansar esa valoración sobre aquello mismo que es el objeto de la disputa; lo cual conduce, lógicamente, a encender aun más esta disputa, y a recrudecer, por tanto, el enfrentamiento bélico. Para que la guerra entre quienes se disputan el derecho a ella, pueda ser moderada, es necesario que, para los mismos contendientes, el valor de esta moderación esté por encima del valor de poseer ese derecho. Si la racionalización de la guerra ha de incluir el propósito de limitarla, es preciso que esta racionalización mida el valor de la guerra —su justicia o racionalidad— más por el modo de llevarla a cabo que por las razones para emprenderla⁵.

El establecimiento de un *ius in bello* no puede tener otra intención que el proporcionar a la guerra una racionalidad que ésta pueda poseer a pesar del desacuerdo de los contendientes sobre el derecho a realizarla, y a pesar de la certeza que cada uno de ellos pueda tener, subjetivamente, de estar en posesión de ese derecho. La existencia del *ius in bello* sólo tiene sentido si el valor y vigor de éste es completamente independiente de la justicia que la guerra pueda tener en virtud de su causa. Y esta independencia sólo puede ser postulada y sostenida, si la importancia de lo que se haga como guerra —de que la guerra sea algo delimitado y reconocido— prima sobre la importancia de aquello por lo que se haga la guerra.

4. *Ibidem*, p. 85.

5. *Ibidem*, p. 82.

Cuando esto no es así, el *ius in bello* queda suspendido o ampliado brutalmente⁶.

El *ius in bello* sólo tiene sentido si su exigencia es independiente del *ius ad bellum*: el que cuenta con este *ius* —el beligerante justo— sólo tiene derecho a hacer en la guerra lo mismo a lo que tiene derecho su contrincante. Poseer el *ius ad bellum* no permite ampliar los modos de acción que son reconocidos como lícitos en la guerra. La posesión del *ius ad bellum* no modifica aquello a lo que éste da derecho, no altera el contenido de lo que es *bellum*, y este contenido ha sido definido por el *ius in bello*. Y esta independencia del *ius in bello* sólo puede justificarse y mantenerse sobre la base de que la limitación de la guerra sea un valor, sea una exigencia de la protección de lo común, más importante y apremiante que la justificación del recurso a la guerra.

La tradición descubrió que el énfasis en las exigencias del *ius ad bellum* podía ser contraproducente de cara al mismo fin que era la razón del derecho de la guerra. En el decurso de la guerra, el peso atribuido al *ius ad bellum* —y la certeza subjetiva de contar con éste— era inversamente proporcional a la fuerza reconocida al *ius in bello*. Cuanto más decisivo fuera el estar asistido por el derecho a hacer la guerra, más fácil era que el tener que atenerse a las limitaciones del *ius in bello* quedara debilitado y cuestionado. En consecuencia, era necesario, para la protección de la realidad ecuménica, fortalecer la vigencia del *ius in bello*, aunque esto tuviera que hacerse a expensas de la relevancia otorgada al *ius ad bellum*.

Fortalecer el *ius in bello* implicaba necesariamente potenciar todo lo que facilitara el reconocimiento entre los beligerantes. Lo que invitaba a ver al adversario como un igual, debía ser realzado, mientras que aquello que inducía a reprobar al enemigo y a enajenarse de él, debía ser amortiguado. Lo opuesto a esta orientación es, precisamente, lo que ocurre cuando la guerra es criminalizada y, en consecuencia, el enfrentamiento armado es una relación claramente discriminatoria, entre un combatiente que se otorga una absoluta superioridad jurídica y moral, y otro que, en cuanto cri-

6. *Ibidem*, p. 85.

minal, no merece sino un rechazo radical y un sometimiento sin condiciones. Con la criminalización de la guerra, se echa por la borda lo aportado por la tradición del *ius belli*, y se vuelve a un planteamiento que, poniendo el énfasis en el *ius ad bellum*, debilita peligrosamente el vigor del *ius in bello*.

Ante la carga de muerte y destrucción que la guerra comporta, se nos presentan dos posibilidades: elaborar una doctrina moral *sobre la guerra*, es decir, una doctrina que verse sobre la actividad bélica y determine la medida correcta de su práctica; o desarrollar una doctrina moral sobre la justicia internacional, que excluya y condene la guerra como una acción contraria a esta justicia. En este segundo caso, la cuestión que se presenta es la de cuál es la materia práctica sobre la que versa esta doctrina; cuál es la actividad o praxis concreta que examina y regula, y si se trata de una actividad que verdaderamente puede y merece sustituir a la guerra como modo de hacer justicia entre los Estados. Tengamos en cuenta que una doctrina moral es una doctrina práctica, es una doctrina sobre el ejercicio de una praxis, y que, por lo tanto, una doctrina moral no precede ni crea la praxis que regula.

Si —como parece— no existe una praxis real que constituya una auténtica alternativa a la guerra, no podemos abrazarnos confiadamente a una doctrina moral que condena absolutamente la guerra. Por grande que sea nuestra aversión a ésta, necesitamos seguir contando con una auténtica doctrina moral y jurídica sobre la guerra para, al menos, no perder lo que el esfuerzo secular por desarrollar esta doctrina ha aportado a la humanización de la lucha armada. Y una auténtica doctrina moral y jurídica sobre la guerra ha de regular el ejercicio de ésta teniendo en cuenta los dos problemas fundamentales que la acción bélica plantea, y teniendo en cuenta la conexión existente entre el tratamiento que se dé a uno y el que se dé al otro.

Como permanente y amenazante posibilidad, la guerra nos plantea dos problemas inseparables: el problema de su justificación y el problema de su limitación. Dar respuesta a estos dos problemas es el objetivo —el doble objetivo— del *ius belli*. La cuestión es que no cualquier respuesta a uno de esos problemas facilita dar una

LA GUERRA: ¿MATERIA MORAL O ACCIÓN INMORAL?

conveniente respuesta al otro. Por esta razón, los intentos de responder al primero con independencia o sin la suficiente consideración de las repercusiones que tal respuesta pudiera tener para el segundo, son intentos peligrosamente desorientados, que con facilidad pueden volverse contra los excelentes deseos e intenciones de quienes los realizan⁷.

Alfredo Cruz Prados
Universidad de Navarra

7. *Ibidem*, p. 132.