EL CONCEPTO DE «GUERRA JUSTA» EN RELACION CON LA UNIDAD DE LOS PUEBLOS EUROPEOS

POR

RAÚL MADRID (*)

I. La Idea romana de Guerra Justa.

El mundo pagano sostuvo siempre, salvo honrosas y escasas excepciones, que la guerra servía al interés del gobernante, el cual era a su vez el interés del pueblo en cuestión. Ejemplo claro de ello es la guerra de conquista realizada por todos los pueblos antiguos en condiciones de hacerlo: cartagineses, dorios, macedonios y romanos; cuyo objeto era apoderarse de territorios, bienes materiales y esclavos con los que cultivar la tierra y realizar los trabajos pesados; colaborando de esta manera al aumento del poder y grandeza de quien actuaba como agresor.

Mientras más nos acercamos a Occidente, sin embargo, se descubre que, producto quizás del prurito de la división de la realidad a la luz de la razón, el tipo de guerra efectuado se distingue del oriental en que el griego intenta practicar un tipo de enfrentamiento que hoy llamaríamos «limitado», por oposición a la denominada «guerra total», tan común en los ejércitos orientales (1).

(*) Departamento de Filosofía del Derecho. Universidad de Navarra.

(1) Debe entenderse por «guerra total» aquella en que el objetivo es la absoluta sumisión del enemigo; pero también aquella en que los medios utilizados para lograr este objetivo son totales. «*De este modo* —dice Y. DIENSTEIN en *War, Agression and Self Defense*», Cambridge, 1988, página 15— *una guerra puede ser clasificada como total cuando todos de los medios y fuentes (humanas y materiales) de un Estado beligerante se movilizan, para asegurar la victoria a cualquier costo*».

El primer antecedente del espíritu contrario se da ya en el mundo pagano. Si bien es real que los romanos hacían la guerra para extender su dominio por el mundo, y aumentar de este modo la gloria de Roma, no es menos cierto que ellos fueron también los creadores de *ius fetiale*, un cuerpo legal vigente desde la época de los reyes hasta los últimos momentos de la República (2). Los *fetiales* era un colegio de magistrados que tenían a su cargo un conjunto de deberes y facultades; una de las cuales era declarar el comienzo de la guerra.

Si hemos de tener por cierto lo afirmado por Cicerón (3), el *ius fetiale* era la regla según la cual un enfrentamiento bélico se reputaba justo o injusto, al interior del Derecho Romano, según las formas que habían concurrido o dejado de concurrir al momento de su declaración. La guerra debía ser precedida por dos actos fundamentales:

a) Un requerimiento oficial de satisfacción por el derecho o bien violado; y la advertencia clara y contundente que, de no procederse a ello, se entablarían acciones de fuerza.

b) Una declaración formal.

La satisfacción requerida por el primer punto podía adoptar, como es de suponer, cualquier forma (restitución, retiro de tropas, etc.), según el caso en concreto del que se tratase. Este requerimiento, como es lógico, se enmarcaba dentro de un período de tiempo determinado y breve, más allá del cual la satisfacción se consideraba denegada por parte del agresor, y era entendida, por lo tanto, como declaración de guerra y aceptación de las consecuencias previamente anunciadas por el mando romano.

Respecto de la segunda condición, el acto declarativo de guerra constituía una elaborada ceremonia, que culminaba en el arrojamiento de una lanza desde el territorio romano al territorio enemigo. Todo esto incluía, por supuesto, la recitación de antiguas

(2) Cf. DIENSTEIN, ob. cit., págs. 61 y sigs.
(3) *De Officiis*, I, XI, 36. Cf. también *De Republica*, III, XXIII, 35.

fórmulas legales, que han sido registradas detalladamente por Livio (4).

Es muy posible, dice Dienstein (5), que los *fetiales* fueran también una instancia para reflexionar sobre si había o no verdaderos motivos para declarar la guerra y el inicio de las hostilidades; pero también lo es el que hayan terminado sirviendo a los intereses particulares de los gobernantes; no con la intención de ajustarse al derecho, sino como medio para dar a las acciones bélicas un carácter de legalidad que por su contenido no tenían realmente.

Los romanos son los grandes creadores del derecho. En virtud de su inmensa labor de conquista y colonización, se vieron en la necesidad de crear normas que les permitieran ordenar este mundo tan amplio que ellos mismos habían abierto. El derecho se constituye, por lo tanto, en el arma con la cual no sólo se mantiene la disciplina de los distintos territorios y tipos de hombres en el Imperio; sino que también les permite organizar la vida interna de la ciudad. Sin ello, toda la labor cultural del Lacio más allá de sus primitivas fronteras se hubiese desmembrado sin remedio.

En este sentido, los romanos no fueron grandes teóricos del derecho, sino más bien excelentes «prácticos», que desarrollaron instituciones aptas para sostener en pie el universo tan disímil que habían forjado.

La guerra no fue una excepción. No hay grandes teorías romanas sobre el sentido último de bondad o maldad del enfrentamiento bélico; sólo encontramos textos en que se alaban las hazañas o se describen estrategias. Por lo tanto, el concepto romano de guerra justa no es una idea filosófica, sino jurídica; no apunta a la naturaleza de la institución, sino a sus efectos prácticos. Dicho de otro modo: la valoración última sobre la bondad o maldad de una acción bélica se resuelve a la luz de la normativa que ellos mismos se han dado; no en virtud de su comparación con un canon objetivo de bienes trascendentes.

(4) *Ab Urbe Condita,* I, XXII, 5-14.
(5) Ob. cit., pág. 62.

Ahora bien, no es posible acusar a los romanos de carecer del concepto de trascendencia católico. Sabemos que su intención es actuar, no definir. El griego habla, en su cumbre más alta de especulación filosófica, de lo trascedente como el Ente en cuanto Ente (6); esto es, lo que se podría demominar el primer misterio en el orden natural: la existencia. Toda especulación pagana se mueve necesariamente en el plano de lo natural.

II. El Concepto Tradicional de Guerra Justa.

II.1) La Cuestión 40 de la Suma Teológica.

La noción tradicional de «guerra justa», tal como la entendemos hoy en día, fue desarrollada por Tomás de Aquino en la cuestión 40 de la *Secunda secundae* de la Suma Teológica (7); dentro del tratado sobre la Caridad.

Un poco más adelante nos referiremos a la importancia —a nuestro juicio, muy grande— que tiene la situación sistemática del tema dentro de la obra del Aquinate. De momento, nos limitaremos a exponer su contenido.

Siguiendo el método escolástico, la dificultad que plantea la cuestión es si acaso «siempre es un pecado guerrear»; tesis en favor de la cual Santo Tomás da cuatro argumentos, dos de los cuales contienen citas bíblicas. El más recurrente de estos textos es el siguiente: «Todo el que empuñare la espada, a espada perecerá» (8).

Por la otra parte, el Aquinate opone un texto de San Agustín (9) en el que se muestra que las Escrituras no mandan dejar las armas ni tampoco evitar defenderse.

---

(6) Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, L IV.

(7) Para las notas de este trabajo tengo a la vista la traducción castellana de la edición bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC); Madrid, 1959.

(8) Mateo, 26,52.

(9) Epístola 138, *Ad Marcellinum*: ML 33,531: «Si la doctrina cristiana inculpara todas las guerras, el consejo más saludable para los que lo

El problema planteado es crucial. La discusión sobre la bondad o maldad de la guerra sólo se había planteado, antes del advenimiento del cristianismo, en términos de estricta razón natural; y casi podría decirse que de mera conveniencia o inconveniencia para los intereses particulares de cada bando beligerante.

Una vez dentro del pensamiento cristiano, en cambio, se formula el problema de la bondad o maldad de la guerra en referencia a la Revelación; y los autores no se ponen de acuerdo esgrimiendo una cita contra otra.

La solución que da Tomás de Aquino es la siguiente: no toda guerra es lícita, *sino solamente aquella que es justa.* Sin embargo, la que reúne las condiciones necesarias para ser llamada justa, no sólo no puede dejar de realizarse, sino que constituye un verdadero deber para quien gobierna. Esto significa, de lleno, que la conclusión sobre la violencia es su naturaleza de instrumento o medio: depende su cualidad moral del fin al que se adecúe.

Las condiciones de justicia de la guerra son, de acuerdo con el cuerpo de la cuestión que citamos:

a) La autoridad del príncipe, por cuyo mandato se ha de hacer las guerra. Se requiere de una autoridad legítima (que recibe el poder de Dios, según el mismo Aquinate afirma en otra parte) en condiciones de declarar la acción bélica. La persona privada, si el pleito es privado, podrá siempre exponer su caso ante el criterio del superior (10); y si el problema es nacional, ello recae sobre la autoridad legítimamente constituida.

b) Se requiere justa causa, a saber, que quienes son impugnados merezcan por alguna causa esa impugnación. Este es quizás

---

piden según el Evangelio sería que abandonasen las armas y se dejaran del todo de milicias. Mas, a ellos fue dicho: A nadie hiráis, os baste con vuestro estipendio. A quienes mandó les bastase con su propia paga, no les prohibió lo militar».

(10) Por esto es que D'Ors llama a la guerra un «proceso extraordinario»; porque no existe autoridad superior a las naciones que resuelva buenamente las diferencias entre una y otra. En este sentido, la victoria legítima se equipara a la sentencia judicial. Cf. Alvaro D'Ors, *De la Guerra y de la Paz,* Ediciones Rialp, Madrid, 1954, págs. 32 y sigs.

el punto central de la tesis tomista. Es la causa de la guerra la que la hace justa o injusta; el uso de la fuerza, por lo tanto, a la luz de la teología natural, no es, *per se,* impugnable, depende del fin perseguido. Este es el *quid* de la tesis tradicional sobre la guerra: «no toda violencia es negativa, sino sólo aquella que es injustificada a la luz de la razón».

El modo en que opera esa razón lo formula el mismo Aquinate, siguiendo a Aristóteles: la razón se adecúa a las cosas, y no las cosas a la razón. El reconocimiento del mundo objetivo independiente de nuestra interioridad es lo que demominamos el realismo metafísico, que se traduce a lo jurídico a través de las nociones de Ley Eterna y Ley Natural. La razón, por lo tanto, no es una facultad arbitraria ni carente de contenido; más bien al contrario: conoce los contenidos (el ser de las cosas, bajo nota de verdad) y enseña los medios óptimos para que la voluntad los elija; la cual opera sobre ellos para adecuarse al ser de las cosas, que se le presenta bajo razón de bien.

Lo justo, en consecuencia, no es en sí un criterio, sino que se adecúa a un criterio preexistente, que es la misma naturaleza de las cosas. De este modo, la causa justa de una guerra no es justa subjetivamente, sino que lo es por adecuación con la realidad del mundo. Distinto es que los hombres posean o no la claridad suficiente para determinar qué es justo y qué no lo es en cada caso; pero es totalmente cierto el que no pueden existir dos verdades opuestas sobre un mismo punto y respecto de las mismas circunstancias (11).

c) Finalmente, afirma Santo Tomás que la tercera condición es que *se requiere que sea recta la intención de los combatientes.* Esto se refiere, como es evidente, a buscar el bien honesto y rechazar el mal. Este punto es tan importante para Santo Tomás que afirma que, incluso reuniéndose las dos condiciones anteriores, si la intención es prava (deseo de vengarse, ferocidad en la lucha, etc.), la guerra se torna ilícita.

---

(11) Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica,* L IV. Es el tema del principio de no contradicción.

Ahora bien, Tomás de Aquino trata el tema de la guerra como uno de los elementos contrarios a la concordia de los pueblos, es decir, un vicio contrario, por acción, a la paz. Así, pues, la guerra sirve a la justicia en orden a la paz.

Sin embargo, la paz es un efecto de la caridad. Así, pues, la guerra es un vicio contrario a la caridad; regla suprema del comportamiento católico. Sabemos, por lo que se ha dicho más arriba, que no toda guerra es contraria a la caridad, sino solamente aquella que no reúne las características necesarias para ser llamada «justa»; lo cual es otra forma de decir que lo que se está rechazando no es toda fuerza, sino sólo aquella que es irracional (12). Y entonces, ¿cuál es la naturaleza de la llamada «guerra justa» desde el punto de vista de la caridad? Es, para Tomás de Aquino, un medio lícito y necesario para restablecer la paz, y por lo tanto, un medio para regresar a la caridad. Es lícito, porque su causa y su intención residen en la caridad; es necesario, porque se utiliza como último recurso en el ámbito de las posibilidades, cuando se han agotado todos los medios pacíficos.

Hasta aquí el Aquinate. La segunda escolástica, encabezada por Vitoria (13) y Suárez (14), volverá a tocar el tema de la guerra justa, pero sin apartarse demasiado de lo dicho por Santo Tomás. Remito a estos autores a quien desee profundizar sobre el punto.

II.2) La Guerra Justa y la Unidad de Europa.

Con esto llegamos a la tesis central de este trabajo: el planteamiento de que la institución de la Guerra Justa constituyó uno

(12) La justicia es consecuente al derecho. Para dar a cada uno lo suyo, es necesario que lo suyo se encuentre previamente atribuido. La tesis que subyace aquí es que dicha atribución no es autorreferencial a la voluntad de un legislador concreto sino depende de la naturaleza de las cosas. Ello supone una metafísica afincada en la realidad, en cuanto ésta es cognoscible y formulable por el entendimiento humano.

(13) *Vid.* Francisco de Vitoria, *Relectio de Iure Belli* y *Relectio de Indiis,* Editados en Castellano por Espasa-Calpe, Madrid, 1927.

(14) *Vid.* Francisco Suárez, *Disputatio,* XIII, *De Bello.*

de los factores de unidad del continente europeo, considerado éste más como entidad espiritual que como realidad geográfica; y que, consecuentemente, el modelo de la guerra —como contrapartida absoluta de la paz— que utiliza el bagaje conceptual moderno no se inscribe en la tradición metafísica y política de Occidente.

Ahora bien, para comprender cabalmente lo que intento decir, hay que convenir primero en que la verdadera unidad de Europa no es una unidad material, sino más bien espiritual. La primera vez que aparece el nombre de «europenses» es en una crónica que narra la batalla de Poitiers. El término se utilizó para designar a los hombres al frente de los cuales se encontraba Carlos Martel, y quienes defendían de los ejércitos moros no sólo un territorio o un conjunto de bienes, sino más bien una forma determinada y poderosa de entender el mundo y de acercarse a una realidad: defendían una religión (pues toda concepción de este mundo depende fuertemente de la idea que se tenga sobre lo que ocurre después de la muerte).

Europa, en este sentido, no es una entelequia (15), no es algo que tenga valor en sí mismo, algo que deba ser preservado por su intrínseca y natural bondad. Más bien al contrario, no constituye una unidad geográfica ni racial (16), y las categorías culturales tienen todas una formalidad estrictamente accidental, contingente.

Lo que le da históricamente unidad a Europa (pues, insisto, su unidad es histórica, no natural) es el hecho de que, en un momento de su evolución, un mismo credo se extendió desde Lusitania hasta Escandinavia, desde Grecia hasta Britania, y todas las voces se levantaban como un solo hombre, una sola fuerza con los ojos puestos en un Dios trascedente. La huella de las catedrales es patente; piedra sobre piedra, hasta llegar al cielo: Roma, Sevilla, Avignon, París, Reims, Aquisgrán, Colonia y cientos más. Es esta unidad pétrea —«Tú eres Pedro, y sobre esta piedra...»—

(15) Cf. ALVARO D'ORS, ob. cit.

(16) Técnicamente, todos los pueblos europeos pertenecen a la raza caucásica; pero son subrazas distintas.

la que anuncia el nacimiento de una unidad cultural, erigida sólidamente, durante siglos, por miles de hombres; como Colonia, como Reims.

¿Y qué sentido de unidad puede tener, entonces, la Guerra Justa, enmarcada en estos límites? Los hombres que responden a un mismo credo, parten de las mismas bases intelectuales. La razón es la facultad que discierne las verdades, las verdades no se modifican por la razón, sino que están ahí afuera, esperándonos. Lo justo, por lo tanto, es una noción común de la cristiandad, con mayores o menores diferencias que, en su carácter contingente, no hacen si no reafirmar lo dicho.

Ahora bien, este modo común de pensar, lleva a un modo común de resolver las diferencias. Aquí empieza a verse el por qué puede llamarse «punto de unidad» a la teoría de la «guerra justa». Es imposible que entre los pueblos no surjan diferencias; y este es un primer momento contrario a la unidad. Sin embargo, la respuesta que se da a este problema inicial es una respuesta que no sólo supone la unidad, sino que reafirma las bases comunes del actuar. Todo esto se rodea de un aparato jurídico. Además de la justa causa, surge la idea del *rite,* especie de *ius fetiale* medieval, pero mucho más desarrollado y con un contenido trascendente, en virtud de que toda guerra tiende —como ya hemos dicho— a reestablecer la paz, y latamente, la caridad; concepto este último que resulta completamente inexplicable para una mentalidad precristiana.

Así, pues, la guerra justa es un modo común de resolver los conflictos entre pueblos cuya base cultural y religiosa es la misma. Sería impensable exigirle a los hunos que respetaran, por ejemplo, el descanso dominical de la batalla, so pretexto de que «es un día consagrado al Señor». Si un cristiano rompía esta regla (o cualquier otra del mismo tenor), se hacía acreedor de un castigo de índole penal, independientemente de la conciencia personal de cometer un pecado contra el orden divino.

El momento en que esto comienza a perderse se marca, en mi opinión, con las teorías de Lutero y de Erasmo. Ambos niegan la posibilidad recta del hombre de enfrentarse en una batalla, y sos-

tienen que la paz debe mantenerse a ultranza. Eramo de Rotterdam es el antecedente clarísimo del pacifismo moderno. Aún cuando existen diversas formas de pacifismo (17), creo que todas se definen por lo mismo: mantener la paz a cualquier precio; o, al menos, privilegiar con diferencia la paz frente a la guerra. Es a esto a lo que llamo «ideología de la paz». Tomás de Aquino no era un pacifista; ni siquiera un pacifista moderado. Tal terminología lleva claramente a confusión. Si aceptamos este nombre, habría que llamarle también, y, en consecuencia, un «caritativista». La doctrina tradicional se pronuncia por la primacía de la paz, pero no es pacifista; acepta la guerra justa como buena, pero no es belicista, no considera la guerra como un *élan* de la sociedad (18).

El pacifismo y el belicismo rompen, finalmente, el equilibrio de la doctrina tradicional. No hay más que ir a la historia para comprobarlo. La guerra moderna, en este sentido, aunque sea realizada por pueblos europeos, no es propiamente *europea,* por cuanto la calidad de tal no se desprende tanto del sujeto actuante como de la naturaleza del acto realizado. Pensar otra cosa es darle la razón a Kant; uno de los grandes pilares del subjetivismo y del voluntarismo moderno.

---

(17) *Vid.,* por ejemplo, BOBBIO, Norberto: *Il Problema della Guerra e le Vie della Pace,* Universale Paperbacks Il Mulino, Bologna, 1979.

(18) Cf., por ejemplo., G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophe des Rechts,* 1840.