

La teoría de la Guerra Justa, ¿una doctrina defenestrada por la teología actual?

The Theory of Just War: A Doctrine Rejected by Contemporary Theology?

José Manuel Martínez Guisasola

Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Sevilla, España

martinezguisasolaj@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-1976-4740>

Resumen: El presente artículo pretende ser una reflexión filosófica y teológica sobre la teoría de la Guerra Justa para ver si puede ser utilizada en la actualidad o si, por el contrario, debe ser rechazada sin ambages como postura obsoleta. Para ello se hará un recorrido histórico partiendo de su génesis en pensadores precristianos como Cicerón para pasar luego a su desarrollo dentro de la teología católica desde san Agustín hasta Francisco de Vitoria pasando por santo Tomás de Aquino. En el pensamiento de estos autores encontraremos la doctrina acerca de la posición teológica en relación a la guerra, posición que más tarde el magisterio eclesástico dejará fijada. ¿Debe ser esta teoría abandonada por la Iglesia? La tesis que defenderemos en este artículo es que la doctrina de la Guerra Justa se inserta en el derecho natural de los pueblos y que, por tanto, no se le puede negar a una nación el uso legítimo de la fuerza para su

defensa. Esta misma posición es la que se adoptará en los últimos años desde instancias académicas civiles para tratar de justificar ciertas intervenciones militares de carácter humanitario como es el caso de la propuesta del filósofo norteamericano Michael Walzer.

Abstract: This article aims to be a philosophical and theological reflection on Just War theory to see whether it can be used today or, on the contrary, should be rejected outright as an obsolete position. To this end, we will review its history, beginning with its origins in pre-Christian thinkers such as Cicero and then moving on to its development within Catholic theology from Saint Augustine to Francis of Vitoria, passing through Saint Thomas Aquinas. In the thought of these authors, we find the doctrine regarding the theological position on war, a position later established by the ecclesiastical magisterium.

Should this theory be abandoned by the Church? The thesis we will defend in this article is that the doctrine of Just War is embedded in the natural law of peoples and denied the legitimate use of force for its defence. This same position has been adopted in recent years by secular academic scholars to justify certain humanitarian military interventions, as in the case with the proposal by

the American philosopher Michael Walzer.

Palabras clave: Guerra Justa, intervención humanitaria, derechos humanos, guerra y moral, guerra y política.

Keywords: Just War, humanitarian intervention, human rights, war and morality, war and politics.

1. INTRODUCCIÓN

En este último lustro, algunos acontecimientos de conflictos internacionales entre naciones como la contienda bélica iniciada entre Rusia y Ucrania, así como los enfrentamientos militares entre el Estado de Israel y la organización terrorista Hamás o los recientes bombardeos ante el ejército judío y el iraní han hecho que en el ámbito de la filosofía política se desempolvase la tradicional teoría de la Guerra Justa. ¿Puede un Estado declarar la guerra a otro? ¿Es lícito el empleo de la fuerza para subsanar una injusticia sufrida? ¿Debe ser considerada toda intervención militar como intrínsecamente injusta por cuanto supone la muerte de seres humanos o, por el contrario, podrían darse circunstancias en las que fuese incluso obligatorio desde el punto de vista ético llevar a cabo algún tipo de participación armada?

Estas preguntas requieren de una respuesta ponderada a tenor de los acontecimientos geopolíticos hodiernos. Ante todo, debemos reconocer que la guerra ha formado parte de la historia de la humanidad tanto así que resulta casi imposible desligar a una de la otra. El ser humano, a lo largo del tiempo y a lo ancho de la geografía terrestre, ha ejercido la fuerza sobre otras tribus, clanes o naciones en beneficio propio. Se trata, por tanto, de un hecho incuestionable. Pero la guerra, aparte de ser un *factum* es también un fenómeno susceptible de ser abordado intelectualmente. O, dicho con otras palabras, como acción humana se convierte en objeto de estudio de disciplinas tales como el derecho, la historia, las ciencias políticas, la

filosofía o la teología. Por tanto, nos encontramos ante una realidad que puede ser analizada desde distintas perspectivas epistemológicas, aunque la que más nos interesa es aquella que nos permite valorar su licitud moral.

Un rápido sondeo por las posturas que académicamente se han adoptado con relación a la participación en la guerra nos permite clasificarlas en tres grupos fundamentales. Una primera postura es aquella que considera a la guerra como un derecho natural de legítima defensa que toda sociedad posee. Es lo que se conoce como el *Bellum Iustum* y es la postura defendida por la doctrina tradicional católica. Una segunda concepción es aquella que considera la intervención militar como una cuestión meramente legal (*Bellum Legale*). Es decir, la justificación de una guerra queda a merced de lo que las disposiciones del derecho positivo establezcan. Esta posición es propia de la Modernidad, sobre todo a partir de las aportaciones llevadas a cabo por el jurista holandés Hugo Grocio. Y la tercera postura es la que considera a la guerra siempre como un crimen. Como la paz es un valor supremo entonces toda contienda bélica jamás podrá ser considerada como un derecho. Esta tercera posición es propia de la visión contemporánea que defiende un pacifismo radical máxime cuando la capacidad destructiva de las naciones obliga a extremar las precauciones.

Las dos primeras posiciones entran en la noción de la concepción clásica de la doctrina de la Guerra Justa, aunque con matices distintos en cambio, la última sería abiertamente contraria a ella por cuanto considera que el ejercicio de la fuerza nunca puede ser catalogado como una acción de justicia. Pero, ¿es posible en pleno siglo XXI mantener una doctrina milenaria cuando las relaciones humanas han cambiado tanto y, sobre todo, cuando el potencial armamentístico propio de la era nuclear es tan demoledor? Para muchas personas, tanto católicas como de otras confesiones religiosas, así como otras que no se circunscriben a ningún credo el sintagma de “guerra justa” vendría a representar un oxímoron inaceptable por cualquier sociedad mínimamente civilizada y dentro del ámbito eclesial no han faltado quienes han presionado para que el magisterio entierre definitivamente una enseñanza que es contraria a la sensibilidad del hombre contemporáneo. Es verdad que en las

últimas décadas los papas han hablado de la necesidad de descartar la guerra como medio de resolución de conflictos sobre todo por las deletéreas y nefandas consecuencias que siempre se derivan de una contienda marcial, aunque ninguno de ellos ha condenado la doctrina teológica de la Guerra Justa. Pero, ¿es posible condenar la guerra sin condenar a su vez la misma doctrina que la sustenta? La intención que nos proponemos en este artículo es responder a esta pertinaz cuestión junto con los interrogantes que se han dejado más arriba, aunque para ello se necesita contextualizar este asunto para poder diagramar una respuesta medida dentro de la reflexión filosófico-teológica sobre tan trascendental materia. Es por ello por lo que iniciaremos nuestro estudio con un recorrido histórico que nos permita ver el proceso de confección de la teoría de la Guerra Justa, así como su paulatina integración en el magisterio eclesiástico y todo esto en un marco de discusión que se mueve entre dos posicionamientos jurídicos: entre aquel que defiende el uso de las armas como una cuestión de derecho natural y aquel otro que lo considera como una cuestión de derecho positivo¹.

2. GÉNESIS Y DESARROLLO DE LA DOCTRINA DE LA GUERRA JUSTA

La noción de la guerra ha ocupado un lugar importante en pensadores de la Antigüedad clásica. Tanto Platón en su obra *La República* como Aristóteles en su *Política* dedicaron páginas a esta cuestión². Y, aunque es cierto que tanto uno como otro dilucidaron sobre ella ninguno llegó a una sistematización acerca de su eticidad. Sin embargo, el nacimiento de lo que se ha denominado teoría de la Guerra Justa hay que buscarlo en un pensador latino como fue el jurista Marco Tulio Cicerón

¹ Sobre la confrontación que a lo largo del tiempo se ha ido dando entre el derecho natural y el positivo véase Francisco José ORTEGA MARTÍNEZ, "La modernidad en el iusnaturalismo clásico español", *Isidorianum* 15 (1999) 267-301, <https://doi.org/10.46543/ISID.9915.1009>.

² Cf. Javier AMADEO-GONZALO ROJAS, "La categoría de «guerra» en el pensamiento platónico-aristotélico", en Atilio BORÓN (Compilador), *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000, 269-275.

(106-43 a.C.) quien en su obra *De Officiis* (*Sobre los deberes*) argumentaría con respecto a las condiciones necesarias para su licitud³. En este sentido, para el pensador romano una guerra puede ser considerada justa y, por consiguiente, moralmente lícita, si concurren algunos requisitos como son el hecho de que sea abiertamente declarada y que tanto la causa que la origina, así como su conducción sean justas⁴. Sin duda nos encontramos aquí con el germen de la doctrina que se pretende analizar. Cicerón no era solo un político, sino que su vocación intelectual lo llevó a convertirse en el gran moralista del mundo romano. Y si bien hay que reconocerle el mérito de introducir el análisis ético en la reflexión sobre la guerra no menos cierto es que en sus escritos se puede apreciar alguna que otra contradicción. El motivo no es otro que el contexto histórico en el que se encontraba nuestro autor ya que Roma se hallaba en pleno proceso de expansión territorial y en este sentido Cicerón justifica acciones militares que no entrarían exactamente en lo que él habría defendido argumentativamente al hablar de la guerra justa. Sea como fuere, se le debe reconocer el mérito de haber hecho un esfuerzo intelectual por enmarcar la guerra dentro de unas coordenadas morales que permitirían erradicar ciertos comportamientos.

Pero si al pensamiento grecolatino se le debe la génesis de la doctrina de la Guerra Justa, su desarrollo, sistematización y aplicación se le ha debido a los grandes teólogos cristianos⁵. Es

³ Es bien sabido que Cicerón era un gran amante de la tradición filosófica griega por lo que no puede ponerse en duda que haya recibido influencias a la hora de construir su propio pensamiento. Pues bien, con respecto al tema que nos ocupa se puede apreciar como en la obra citada hay una clara influencia del pensador estoico Panecio de Rodas. De hecho, no faltan autores que sostienen que el *De Officiis* ciceroniano está basado, sobre todo en sus dos primeros libros, en el *Ἠπεὶ τοῦ καθέκοντος* del rodio isleño. Cf. José Javier ISO, "Sobre la guerra y los Celtiberi en el *De Officiis* (I, 34-40) ciceroniano", en Antonio DUPLÁ ANSUÁTEGUI *et al.* (eds.), *Misceláneas de estudios en homenaje a Guillermo Fatás Cabeza*, Zaragoza, IFC, 2014, 419-420.

⁴ La causa justa por excelencia que Cicerón establece para justificar la guerra es la obtención de la paz. Cf. CICERÓN, *Sobre los deberes*, I, 9.

⁵ Cf. José Ángel LÓPEZ JIMÉNEZ, "Guerra justa, ¿una contradicción? Evolución histórica y actualidad de un concepto controvertido", *Vida Nueva* 3034 (2017) 24-26.

verdad que en los cuatro primeros siglos del cristianismo encontramos una actitud pacifista radical enseñada y promovida por los dirigentes de la Iglesia.⁶ Tanto fue así que incluso se prescribía que los fieles y los catecúmenos que quisieran ingresar en el ejército debían abandonar dicha intención y en el caso de que se enrolaran en las filas de la milicia que fueran expulsados de la comunidad⁷. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo IV la conjunción de diversas circunstancias tales como la cristianización del ejército, así como la conversión de los emperadores a la nueva fe en el Galileo fue arando el terreno para que desde la reflexión teológica se fuera adoptando otra posición. Una posición que se empezaría a consolidar sobre todo con la invasión de los numerosos pueblos bárbaros que penetraban las fronteras del Imperio para ocupar tierras más meridionales. Es precisamente en este contexto donde surge una de las figuras más relevantes a nivel intelectual dentro del seno de la Iglesia como fue san Agustín de Hipona.⁸ El prelado africano era contrario a cualquier tipo de violencia, pero la situación histórica que le tocó vivir donde el cristianismo era abiertamente atacado tanto desde dentro como desde fuera lo llevó a virar su pensamiento haciendo una distinción entre dos tipos de violencias: aquella considerada como ilegítima y otra nominada como legítima. La primera es la llevada a cabo por el prurito de alcanzar la gloria personal o motivada por deseos deshonestos como la venganza o la avaricia en la obtención de recursos en manos de otros y que sería ejercida contra personas inocentes. La segunda, en cambio, es la motivada por la búsqueda de la paz y cuya finalidad es la restauración del orden social previamente quebrantado, así como la obtención de la salud espiritual de los pueblos⁹. Esta distinción nociónal con respecto a los dos

⁶ Cf. JOSÉ FERNÁNDEZ UBIÑA, "Patriotismo y antimilitarismo cristiano. Las relaciones Iglesia-Estado en época preconstantiniana", *Gerión*, Extra 1 (2007) 421-441.

⁷ Cf. HIPÓLITO DE ROMA, *La Tradición Apostólica*, n° 16, en *Cuadernos Phase* 75 (1996) 33.

⁸ Cf. CRAIG J. NEUMANN DE PAULO – PATRICK MESSINA, "La influencia de Agustín de Hipona en el desarrollo de la teoría cristiana de la guerra justa", *Augustinus* 57 (2012) 144-167, <https://doi.org/10.5840/augustinus201257224/2259>.

⁹ Esta postura puede verse en una carta redactada en torno al año 408 por

tipos de violencia es la que estará en la base de la doble conceptualización de la guerra. En efecto, si cabe distinguir entre una violencia que está legitimada y otra que no lo está entonces en sana concordancia lógica bien se podría diferenciar entre una guerra justa y otra que no lo es. Y al igual que las motivaciones constituían la catalogación de la violencia en un tipo o en otro del mismo modo serían estas las que marcarían la taxonomía de las contiendas bélicas. En este sentido, el de Tagaste, en su comentario exegético sobre el libro de Josué en el que se narra la conquista de la tierra de Canaán por parte de los israelitas, nos deja la siguiente reflexión:

Por lo que Dios manda a Josué, diciéndole que ponga una emboscada detrás de la ciudad, es decir, guerreros emboscados para acechar a los enemigos, deducimos que no obran injustamente quienes hacen una guerra justa. Y por eso, un hombre justo no debe pensar en estos asuntos nada más importante que hacer una guerra justa, si le es lícito hacerla. Porque no a todos les es lícito hacerla. Si la guerra es justa poco importa para la justicia si vence en un combate abierto o por medio de una emboscada. Suelen llamarse guerras justas las que vengan injurias, en el caso de que una nación o una ciudad, que hay que atacar en la guerra, ha descuidado vengar lo que los suyos han hecho indebidamente o devolver lo que ha sido arrebatado por medio de injurias. Pero sin duda también es justa aquella guerra que Dios manda hacer, él que no tiene iniquidad y sabe lo que se debe dar a cada uno. En esta clase de guerra, el jefe del ejército o el propio pueblo no es tanto el autor de la guerra cuanto el servidor de la misma¹⁰.

Como se puede apreciar en las palabras arriba expuestas, san Agustín acude a la Escritura para encontrar en ella algún tipo de asidero que le permitiera defender doctrinalmente la idea de una guerra justa. Es verdad que en el Evangelio se hablaban las enseñanzas de Jesús sobre el perdón a los enemigos, pero esta pedagogía evangélica debía ser compatibilizada con

nuestro obispo y dirigida a un tal Vicente. Cf. san AGUSTÍN, *Epístola* 93. Sobre el pensamiento de nuestro prelado en este texto acerca del empleo de la violencia véase José Fortunato ÁLVAREZ VALDEZ, "La carta 93 de san Agustín y el uso de la fuerza pública en materia religiosa", *Augustinus* 54/212-213 (2009) 33-61, <https://doi.org/10.5840/augustinus200954212/2133>.

¹⁰ San AGUSTÍN, *Quaestiones in Heptateucum*, 6, 10.

la defensa del Imperio que se encontraba ya en un irrefrenable proceso de delicuescencia sociopolítica. Por eso el de Hipona no dudó en presentar otros textos neotestamentarios que le sirviesen de base doctrinal para la teoría que estaba estructurando. Una muestra de esto lo tenemos en la carta dirigida a Marcelino donde sostiene que “si la disciplina cristiana condenase todas las guerras, se les hubiese dicho en el Evangelio a los soldados que pedían un consejo salutífero, que arrojasen las armas y dejaran enteramente la milicia. En cambio, se les dijo: «A nadie golpeéis, a nadie calumniéis y contentaos con vuestra paga». Les mandó que se contentasen con su propia paga, sin duda no les prohibió la milicia”¹¹. Como se puede ver a tenor de las dos citas presentadas la intención de nuestro autor es, si no justificar la guerra a partir de la Biblia, al menos dejar asentado el principio de que los textos sagrados no son contrarios a ella. Establecido este principio, el africano confeccionará su doctrina sobre la Guerra Justa sustentándola en un conjunto de condiciones que deben darse simultáneamente de tal manera que faltando una de ellas no habría modo alguno de calificar como justa a una intervención militar. Pasamos, ahora, por tanto, a presentarlas brevemente.

La primera de ellas intenta responder a un interrogante crucial: ¿quién puede declarar una guerra? Dejemos que sea nuestro prelado quien responda a tan trascendental cuestión: “Aquel orden natural conformado para que los mortales tengan paz reclama que la autoridad y la decisión de emprender una guerra recaiga sobre el príncipe, mientras que los soldados tienen el deber de cumplir las órdenes de guerra en beneficio de la paz y la salvación común”¹². Para que una guerra sea considerada justa esta tiene que ser declarada, es decir, el enemigo debe saber que se le va a atacar, pero solo quien ostente la autoridad legítima puede llevar a cabo dicha declaración. Si bien son muchas las personas que participan en una contienda bélica, desde los soldados hasta los fabricantes de armas pasando por los ingenieros que diseñan vías de incursión territorial, no todas poseen la autoridad para declararla. Esta

¹¹ San AGUSTÍN, *Epístola* 138, 15.

¹² San AGUSTÍN, *Contra Fausto*, 22, 75.

reside en el príncipe, es decir, en aquella persona que ostenta el poder legítimo cuyo origen se encuentra en Dios bien porque lo otorgue directamente al gobernante o bien porque le permita gobernar¹³.

La segunda de las condiciones versa en la presentación de una causa justa. Si bien es necesario que sea el gobernante quien declare la guerra esta nunca estaría legitimada si la declaración no estuviese sustentada en un motivo justo. En este punto, el de Hipona se apoya nuevamente en Cicerón afirmando que “una ciudad buena y consumada en virtud no debe emprender guerra si no es por la fe o por la salud pública”¹⁴. Por *salud pública* debe entenderse la defensa de la ciudad frente a un ataque externo ya que “la iniquidad de la parte contraria es la que da ocasión al sabio a sustentar la guerra justa”¹⁵. No es causa justa la ampliación de un territorio por parte de un Estado a no ser que haya sido atacado o injuriado injustamente. La ampliación del territorio del Imperio estaría justificada por los ataques de otros pueblos, pero no así si estos pueblos hubiesen vivido pacíficamente¹⁶.

La tercera de las condiciones requeridas es la recta intención. Consiste en volver a recuperar la normalidad perdida por la injuria sufrida, es decir, se trataría de conseguir de nuevo la paz que quedó diluida por aquella afrenta que destruyó el orden social. Escuchemos en esto al propio san Agustín:

Quien considere en cierto modo las cosas humanas y la naturaleza común, advertirá que así como no hay quien no guste de alegrarse, tampoco hay quien no guste de tener paz. Pues hasta los mismos

¹³ “No hay poder que no venga de Dios, o porque lo manda o porque lo permite”: San AGUSTÍN, *Contra Fausto*, 22, 75.

¹⁴ San AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XXII, 6.

¹⁵ San AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XIX, 7.

¹⁶ Cf. san AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, IV, 15. De todas formas, aun constatándose injurias recíprocas entre Estados, no siempre queda justificada una guerra pues es necesario analizar todo el contexto del enfrentamiento. Esto es algo que el de Tagaste extrapola al análisis que él hace de las Guerras Púnicas. Para el africano la destrucción de Cartago por parte de Roma no estaría dentro de su teoría de la Guerra Justa pues entiende que el Senado no invocó ninguna causa justa para considerar lícita la destrucción de Cartago. Se decidió acabar con esta ciudad por pura necesidad imperialista. Cf. san AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, I, 30.

que desean la guerra apetecen vencer, y, guerreando, llegar a una gloriosa paz. ¿Qué otra cosa es la victoria sino la sujeción de los contrarios? Lo cual conseguido, sobreviene la paz. Así que con intención de la paz se sustenta también la guerra, aun por los que ejercitan el arte de la guerra siendo generales, mandando y peleando. Por donde consta que la paz es el deseado fin de la guerra, porque todos los hombres, aun con la guerra buscan la paz, pero ninguno con la paz busca la guerra¹⁷.

Tal y como se acaba de presentar, fuera de esta noble finalidad no queda justificada la guerra. En este sentido, nuestro autor considera injustas todas aquellas acciones bélicas que se incoen por cualquier tipo de deseo de venganza o bien motivadas por el prurito de satisfacer desordenadas pasiones. Y es que como bien expone el mitrado “el deseo de dañar, la crueldad en las venganzas, el ánimo no aplacado e implacable, la ferocidad en la rebelión, la pasión de dominio y cosas semejantes: he aquí lo que, conforme a derecho, se considera culpa en las guerras”¹⁸. San Agustín es perfectamente conocedor de la condición de naturaleza caída en la que se encuentra el hombre y que a causa del pecado original existe en cada hijo de Adán una inclinación hacia el mal. Por eso la intención con la que se actúa en una contienda marcial es determinante a la hora de dirimir su condición de justa o no.

La cuarta y última de las condiciones esgrimidas por nuestro autor versa sobre el comportamiento que debe tenerse durante el ejercicio de la guerra. En ocasiones, una guerra que por su causa e intención puede ser considerada como justa se vuelve injusta por su desarrollo. En efecto, el desenvolvimiento de una contienda marcial debe ajustarse a unas normas que regulen el comportamiento humano que sirvan para embridar a la voluntad con la finalidad de que esta no caiga en excesos. En este sentido, lo que se postula es encorsetar las acciones militares dentro de una debida moderación en el uso de la violencia, es decir, que no se vaya más allá de lo que las circunstancias lo permitan. El de Tagaste estaba convencido de que tal moderación en el uso de la fuerza se iría asentando

¹⁷ San AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XIX, 12.

¹⁸ San AGUSTÍN, *Contra Fausto*, 22, 74.

conforme los ejércitos se fueran cristianizando pues entendía que la moral católica actuaría como dique de contención a los excesos propios de una guerra. De hecho, en una carta dirigida a Bonifacio fechada en el año 417 donde expone algunos aspectos de la moral cristiana le escribe:

Sé, pues, pacífico aun cuando combates, para llevar, al vencerlos, al bien de la paz a aquellos mismos contra quienes luchas. Porque el Señor dijo: *Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios*. Y si la paz humana es tan dulce en orden a la salvación temporal de los mortales, ¿cuánto más dulce será la paz divina en orden a la salvación eterna propia de los ángeles? Sea la necesidad, y no la voluntad, la que extermine al enemigo en armas. Así como se contesta con la violencia al que se rebela y resiste, así se le debe la misericordia al vencido y prisionero, especialmente cuando no se teme de él la perturbación de la paz¹⁹.

Como puede verse en estas clarificadoras palabras, que el inicio de una guerra pueda ser concebida como justa no lleva inexorablemente a considerar a todas las acciones llevadas a cabo en ella también como justas. En este sentido, la noción de justicia hay que buscarla tanto en la declaración como en su desarrollo²⁰.

3. CONSOLIDACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA TEORÍA DE LA GUERRA JUSTA

Ya hemos visto como en el período patrístico la noción de la Guerra Justa quedó perfilada gracias a las reflexiones filosóficas llevadas a cabo por san Agustín. Y aunque es verdad que se le debe a él las primeras argumentaciones que sirvieron para fundamentar la idea de que no toda intervención militar deba ser tenida como ilícita, no menos cierto es el hecho de que no es posible hallar en su vasta obra un texto que recoja una síntesis de las líneas maestras de dicha teoría. Se hace necesario bucear por todos sus escritos para que, tomando de un lado y de otro, podamos recomponer cada una de las piezas que

¹⁹ San AGUSTÍN, *Epístola* 189, 6.

²⁰ Cf. Julius KAKARIEKA SILIUTE, "La doctrina de la guerra justa en San Agustín", *Communio UGM* 10 (2006) 35-48.

componen el entramado teórico de su doctrina bélica. Será a partir de la Escolástica, período de gran sistematización intelectual, donde podemos encontrar una exposición más ordenada de esta doctrina siendo santo Tomás de Aquino el gran artífice de esta tarea. Pero desde san Agustín hasta el Aquinate no tenemos un conjunto de siglos caracterizados por un vacío de reflexión en torno al concepto sobre el que estamos dilucidando²¹. En efecto, si el profesor de París consiguió ordenar en una síntesis armónica todo el complejo campo de la moralidad respecto a las intervenciones militares es porque antes de él hubo otros autores que lo intentaron, aunque no con su mismo éxito.

La Edad Media fue una época donde la Iglesia tuvo que lidiar con no pocos problemas de orden sociopolítico entre otros motivos debido a la debilidad de las naciones en este momento de la historia. Algunos de dichos problemas tuvieron que ser subsanados por medio del empleo de las armas. El avance del Islam, con su correspondiente persecución a la población cristiana, llevó a la alta jerarquía eclesial ante la necesidad de convocar las cruzadas. Pero dicha convocatoria requería a su vez de una justificación argumentativa. Ante este hecho no faltaron predicadores que se lanzaron a recorrer los cuatro puntos cardinales de la cristiandad europea para invitar a los jóvenes a que se enrolaran en la milicia con la finalidad de luchar contra los enemigos de la fe cristiana. Pero, aparte de la predicción cuyo contenido en su inmensa mayoría no conocemos ya que al ser alocuciones orales no han quedado registrados salvo algunos pocos que fueron plasmados en papel, tenemos algunas obras teológicas orientadas a justificar las acciones militares ejercidas en nombre de Dios y que por solo este hecho ya deben ser consideradas como justas. De entre estas obras, la que mejor recoge cuanto estamos exponiendo es el *Liber ad Milites Templi de Laude Novae Militae* del monje cisterciense san

²¹ Después de san Agustín hubo otros teólogos que en el período de la alta Edad Media trataron sobre la teoría de la Guerra Justa como fueron san Isidoro de Sevilla, Graciano o Raimundo de Peñafort entre otros. Cf. Jefferson JARAMILLO MARÍN – Yesid ECHEVERRY ENCISO, “Las teorías de la guerra justa. Implicaciones y limitaciones”, *Guillermo de Ockham* 3 (2005) 17 (9-29).

Bernardo de Claraval. Se trata de un libro dedicado a la Orden de los Templarios fundada en el primer cuarto del siglo XII por Hugo de Payns. En esta obra, su autor distingue entre las guerras convencionales y aquellas otras denominadas como justas. En las primeras, los soldados que participan corren el riesgo de condenarse pues si mueren en ellas no habrán tenido tiempo para su preparación espiritual para el encuentro con Dios. En cambio, con respecto a las segundas, los que pierdan su vida se salvarán porque la lucha es contra los enemigos de Cristo. Sobre la participación de los cristianos en la guerra el abad dice lo siguiente:

Mas los soldados de Cristo combaten confiados en las batallas del Señor, sin temor alguno a pecar por ponerse en peligro de muerte y por matar al enemigo. Para ellos, morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta una gran gloria. Además, consiguen dos cosas: muriendo sirven a Cristo, y matando, Cristo mismo se les entrega como premio. Él acepta gustosamente como una venganza la muerte del enemigo y más gustosamente aún se da como consuelo al soldado que muere por su causa. Es decir, el soldado de Cristo mata con seguridad de conciencia y muere con mayor seguridad aún. [...] No peca como homicida, sino —diría yo— como malicida, el que mata al pecador para defender a los buenos. Es considerado como defensor de los cristianos y vengador de Cristo en los malhechores. Y cuando le matan, sabemos que no ha perecido, sino que ha llegado a su meta. [...] En la muerte del cristiano se despliega la libertad del Rey, que le lleva al soldado a recibir su galardón. Por este motivo se alegrará el justo al ver consumada la venganza. Y podrá decir: *Hay premio para el justo, hay un Dios que hace justicia sobre la tierra*. No es que necesariamente debamos matar a los paganos si hay otros medios para detener sus ofensivas y reprimir su violenta opresión sobre los fieles. Pero en las actuales circunstancias es preferible su muerte, para que no pese el cetro de los malvados sobre el lote de los justos, no sea que los justos extiendan su mano a la maldad²².

En estas palabras que hemos reproducido queda ya asentada la idea de que en una guerra justa siempre debe haber un adversario que haya actuado maliciosamente, es decir, que

²² San BERNARDO DE CLARAVAL, *Liber ad Milites Templi de Laude Novae Militae*, III, 4.

haya llevado a cabo un ataque contra la soberanía de un territorio. Y precisamente en esto se incidía para justificar la necesidad de las cruzadas ya que la religión musulmana no estaba respetando ni la fe de los pueblos por los que atravesaban, ni la soberanía de sus Estados, ni la vida de sus ciudadanos. En una palabra, estaban hollando la paz de los cristianos. Estas circunstancias históricas hicieron perder de vista otros requisitos indispensables para la catalogación como justa de una intervención militar. Solo presentando dicha intervención como algo querido por Dios y acreditando la malicia del adversario la guerra ya se encontraba dentro de los límites de la moralidad. Pero tal y como ya vimos al presentar la reflexión agustiniana acerca de esta cuestión deben confluír otras condiciones. Por eso, muchas de las acciones militares ejecutadas por los cruzados eran abiertamente ilícitas, aunque se hicieran en nombre de Dios y frente a un enemigo realmente culpable ya que la intención y la causa con la que se combatían no eran siempre honorables²³. Entre sus participantes, por parte del lado cristiano, no todos tuvieron como intención la salvaguarda de los peregrinos cristianos que acudían a Tierra Santa ni tampoco la recuperación del territorio perdido. Muchos se enrolaron en estas campañas bélicas con la intención de conseguir riquezas. Este es el caso de una pléyade de hijos de nobles que no poseían herencia alguna por lo que vieron en las cruzadas una oportunidad de hacerse con un botín que les permitiera regresar a sus países cargados con succulentos bienes. Esta intención estaba también presente en muchas personas humildes que se enrolaban en el ejército cruzado. Por otro lado, no podemos soslayar otro hecho importante como fue el que determinados reyes y nobles acudieran a filas porque vieron en estas guerras la oportunidad de controlar vías marítimas y terrestres que posibilitaran una expansión de sus intereses comerciales.

En este contexto histórico es donde surge la ágil pluma del Doctor Angélico para sintetizar y sistematizar la posición doctrinal con respecto a la teoría de la Guerra Justa. El dominico

²³ Con el nombre de Cruzadas se entiende a un conjunto de guerras religiosas surgidas en plena Edad Media para recuperar los territorios que los musulmanes quitaron a los cristianos. Constituyen un conjunto de nueve cruzadas de 1096 a 1291.

reflexiona sobre este tema en la más conspicua de sus obras, la Suma Teológica. Es altamente significativo el hecho de que santo Tomás de Aquino trata la materia de la guerra dentro del tratado de la caridad y no en el tratado sobre la justicia como cabría esperar. El motivo es porque el Aquinate concibe la paz como un fruto de la caridad y, por tanto, a la guerra como un vicio contrario a ella.²⁴ En su exposición el profesor de París, basándose en los argumentos de san Agustín,²⁵ trata de responder a cuatro medulares cuestiones: a) si puede haber alguna guerra que sea lícita; b) si es moralmente aceptable que los clérigos combatan; c) si es lícito a los combatientes el uso de estratagemas; d) si resulta éticamente permitido combatir en días festivos.

La primera de las interrogaciones arriba planteadas fue respondida afirmativamente por nuestro autor. Es decir, las guerras no siempre son ilícitas, sino que pueden darse determinadas circunstancias, sin duda extraordinarias, donde la intervención militar no solo sea moralmente aceptable sino hasta obligatoria. Verificadas estas, para que una guerra sea considerada justa tendrían que converger tres condiciones, a saber: la autoridad del príncipe que declare la guerra pues “no pertenece a persona privada declarar la guerra, porque puede exponer su derecho ante juicio del superior. Del mismo modo, tampoco toca a persona privada convocar la multitud que es menester hacer en las guerras; pues, estando confiado

²⁴ La doctrina de la Guerra Justa presentada por santo Tomás de Aquino no es contraria a la paz. Su teoría abarca por igual tanto la guerra como la paz que es su fin último. Por lo tanto, esta se encuentra incluida en aquella. Las lecturas que se han llevado a cabo de los textos tomistas no siempre han tenido en cuenta esta reciprocidad de ahí que hayan surgido no pocos malentendidos a la hora de interpretar correctamente al angélico Doctor. Sobre cómo integrar la guerra y la paz en la teoría de la Guerra Justa propuesta por el Aquinate véase, Christian Nikolaus BRAUN, “Quo Vadis? On the role of just peace within just war”, *International Theory* 15 (2023) 106-128, <https://doi.org/10.1017/s1752971921000270>.

²⁵ Al igual que el obispo de Hipona, santo Tomás de Aquino llevará a cabo una exégesis que le permita compatibilizar las enseñanzas del Maestro de Galilea acerca de la no violencia con la necesidad de las intervenciones militares en determinadas circunstancias. Sobre esa exégesis véase Gregory M. REICHBERG, *Thomas Aquinas on War and Peace*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, 54-66.

el cuidado de la república a los príncipes, les atañe defender el interés público de la ciudad, del reino o de la provincia a ellos sometidos”²⁶. En segundo lugar, es necesario invocar una justa causa, es decir, “que quienes son impugnados merezcan por alguna culpa esa impugnación”²⁷. Se trataría, por tanto, de resarcir la injuria sufrida. Por último, se precisa de la existencia de una intención recta que no es otra más que la obtención de la paz ya que “puede suceder que, siendo legítima la autoridad que declara la guerra y la causa justa, sin embargo, por intención prava se vuelva ilícita”²⁸.

Con respecto a la segunda de las cuestiones anteriormente planteadas, el dominico concluye que no le es lícito a los clérigos el guerrear pues, aunque pudiera estar justificada una guerra por las injurias y agresiones perpetradas por los enemigos de la república no le es propio en función del cargo que ostentan. Sin embargo, “los prelados y los clérigos pueden asistir a las guerras con la autorización del superior, no para pelear, sino para socorrer espiritualmente con sus exhortaciones y absoluciones y demás auxilios espirituales a quienes combaten justamente”²⁹.

El tercer interrogante que planteaba el Aquinate es con relación al uso o no de las estratagemas en el transcurso de una guerra. Ya desde san Agustín se había incidido en las condiciones para poder iniciarla. Aquí nos encontramos ante una reflexión que se centra no en su declaración sino en su desarrollo porque, como ya se ha evocado anteriormente, una acción militar que es justa en su declaración puede hacerse injusta en su desarrollo. O, dicho con otras palabras, que quede justificado moralmente acudir a la guerra no significa que una vez en ella todas las acciones desplegadas gocen de licitud moral. Por estratagema debe entenderse un engaño, y puesto que la mentira está gravemente prohibida por mandato divino se debería concluir que en modo alguno estaría permitido aun dentro de una guerra considerada como justa. Pero es precisamente aquí donde nos topamos una vez más con la

²⁶ Santo TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.40, a.1.

²⁷ Santo TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.40, a.1.

²⁸ Santo TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.40, a.1.

²⁹ Santo TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.40, a.1.

agudeza intelectual de santo Tomás, pues con respecto a este asunto, partiendo del principio de que toda estratagema tiene como finalidad última el engañar al enemigo, distingue en ella dos formas diversas de engañar. Y así sostiene que al enemigo se le puede confundir o bien con la palabra o bien con las obras. Con respecto al primer modo la manera más habitual es a través de la mentira, es decir, haciendo afirmaciones que son contrarias a la verdad. El segundo modo consiste en no cumplir con aquello que hemos prometido, es decir, faltar a la palabra dada. Ambos modos son considerados ilícitos por parte de santo Tomás de Aquino puesto que irían contra el octavo mandamiento del Decálogo. Sin embargo, el dominico considera que la estratagema basada en las obras sí sería lícita siempre y cuando estas consistieran en ocultarle información al enemigo de los planes de combate. Pues si decir la verdad es lo correcto en el orden moral, también forma parte de esa misma corrección el hecho de que no siempre estamos obligados a decirla. Hay circunstancias en las que ocultarla no solo es lícito sino conveniente. Y estas circunstancias concurren de una manera singular en tiempos de guerra.

La cuarta y última de las cuestiones versaba sobre la licitud de combatir en días festivos. Era esta una materia de alta preocupación moral en una sociedad fuertemente religiosa como la medieval. Esta misma preocupación se dio en el judaísmo bíblico con relación a la ley del descanso sabático. Pues bien, esta duda la resuelve el Doctor Angélico con precisión cirujana. Leamos sus palabras:

La observancia de las fiestas no impide hacer lo que está ordenado a la salud, incluso temporal, del hombre. Por eso reprende el Señor a los judíos diciendo: *¿os indignáis contra mí porque he sanado a todo el hombre en sábado?* (Jn 7,22). Por eso, lícitamente, pueden curar los médicos a los enfermos en día festivo. Pues bien, más que por la salud corporal de un solo hombre, se debe velar por el bien público, que permite evitar muchas muertes e innumerables males, tanto espirituales como temporales. Por eso, en defensa del bien público de los fieles, es lícito hacer guerra justa en días festivos si la necesidad lo exige³⁰.

³⁰ Santo TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.40, a.1.

Como se ha podido ver, el Aquinate ha sistematizado los grandes interrogantes que circulaban en su época respecto a la cuestión de las intervenciones militares. Podría decirse que con él se consiguió fijar la posición teológica de la Iglesia con respecto a la doctrina de la Guerra Justa, aunque esto no signifique que dicha doctrina no fuera susceptible de ser perfilada o mejorada. De hecho, es lo que ocurrió unos tres siglos después con las aportaciones de uno de los grandes intelectuales de la Escuela de Salamanca como fue Francisco de Vitoria. Pero, si en líneas generales las bases teóricas de la teoría de la Guerra Justa ya estaban establecidas, ¿por qué se dio la necesidad de revisarlas? De nuevo el contexto histórico nos da la respuesta y es que no podemos perder de vista que cada pensador es hijo de su tiempo y que, por tanto, las circunstancias históricas que lo envuelven condicionan en gran medida sus reflexiones. En el caso del salmanticense es la expansión de la hispanidad en el continente americano descubierto recientemente lo que suscitará un nuevo análisis de la cuestión bélica. El maestro de Salamanca parte de la premisa de que toda guerra es siempre contraria a la razón, pero no por ello debe concluirse que no exista el derecho a participar en ella. En este sentido defiende tanto las guerras defensivas como las ofensivas siempre y cuando se conciten las circunstancias que las justifiquen ya que entiende que el uso de las armas para la defensa es, bajo expresas condiciones, un elemento de derecho natural. En su argumentario especifica que ninguna guerra puede ser considerada justa si justa no es la causa que se encuentra en la base de su declaración. Como es esta una cuestión esencial se detiene a exponer lo que, a su juicio, no puede invocarse como causa justa. Y así aduce que ni las controversias por la diversidad de religión³¹, ni el deseo de agrandar el territorio de una nación³², ni el provecho personal del príncipe³³ pueden ser motivos válidos para invocar el uso de la violencia, sino que solo la injusta injuria sufrida puede ser razón para entrar en un conflicto armado³⁴. En el resto de su rica exposición teológica

³¹ Cf. FRANCISCO DE VITORIA, *De Iure Belli*, c.10.

³² Cf. FRANCISCO DE VITORIA, *De Iure Belli*, c.11.

³³ Cf. FRANCISCO DE VITORIA, *De Iure Belli*, c.12.

³⁴ Cf. FRANCISCO DE VITORIA, *De Iure Belli*, c.13.

sobre el tema que nos ocupa podemos hallar algunas aportaciones que, si no son todas novedosas en sentido pleno por poderse apreciar en otros autores estas mismas nociones levemente apuntadas, sí lo son en su desarrollo argumentativo. A nuestro juicio, cuatro son estas contribuciones que la conspicua perspicacia del catedrático salmanticense supo transferir a su diligente pluma.

La primera de ella es que ahondó en la noción del *Ius in Bello*. En la configuración de la teoría de la Guerra Justa se había hecho la distinción entre el *Ius ad Bellum* y el *Ius in Bello*. Con el primer sintagma se quería poner el acento en las condiciones que debían confluír para poder invocar el derecho a la guerra, mientras que con el segundo se pretendía incidir en lo que estaba o no permitido durante su desarrollo. A este respecto, el padre del derecho internacional hace grandes aportes. En su opinión, durante el transcurso de una contienda bélica estaría permitido hacer todo aquello que sea necesario para la defensa del bien público; recuperar las cosas que hayan sido perdidas o sustraídas por el enemigo; resarcirse con los bienes del oponente; vengar la injuria sufrida por el contrario y hacer todo cuanto sea necesario para garantizar la seguridad y la paz que debe seguir siendo el fin último de la guerra³⁵. Pero tal y como ya hemos evocado con anterioridad, que una guerra se justa en su causa no significa que todo pueda ser ejecutado mientras esta esté activa. Es por ello por lo que Vitoria sostiene que hay determinadas acciones que deben ser catalogadas como ilícitas por lo que se estima como injusto el dar muerte a los hombres inocentes³⁶, así como a las mujeres y a los niños³⁷. Con esto lo que el fraile dominico hace es poner las bases de lo que más tarde se llamaría el *Principio de Discriminación* por medio del cual se establece la distinción entre la “población culpable”, que es aquella que participa directa o indirectamente en la guerra con el uso de las armas y aquella otra “población inocente” cuya existencia debe ser considerada neutra en el contexto de una contienda marcial.

³⁵ Cf. FRANCISCO DE VITORIA, *De Iure Belli*, c.44.

³⁶ Cf. FRANCISCO DE VITORIA, *De Iure Belli*, c.35.

³⁷ Cf. FRANCISCO DE VITORIA, *De Iure Belli*, c.42.

Una segunda contribución llevada a cabo por nuestro catedrático gira en torno a la noción de *justicia comparativa*. Lo que se busca con esto es invitar a las partes implicadas en el conflicto a que de manera pausada y ecuánime puedan debatir acerca de las razones que cada adversario tenga para considerar que tiene derecho a acudir a la guerra³⁸. Cuestión, sin duda, medular, porque en no pocas ocasiones quien cree estar en la posesión de la verdad ha podido incurrir en un error. Asimismo, en el debate deliberativo se plantea que no sea el príncipe como sujeto individual quien concluya si existen motivos fundados para una intervención militar, sino que sea una reflexión llevada a cabo por un órgano consultivo. Con esto, sin negar que la autoridad reside en el príncipe, puesto que a él le compete el cuidado de la comunidad, lo que se busca es evitar que una única persona se deje llevar por impulsos o pasiones particulares que no le permitan ver con claridad la razonabilidad de las demandas del oponente³⁹.

Otro de los puntos principales expuestos por el teólogo salmantino con respecto al desarrollo de la guerra es la introducción de la objeción de conciencia por parte de los soldados. Sobre esta importante cuestión, Vitoria parte del principio de obediencia de los militares a la autoridad competente, pero si estos, examinando las razones que han llevado al príncipe a declarar una guerra, consideran que esta es injusta, están obligados en conciencia a no obedecer pues en caso contrario estarían aceptando la posibilidad de dar muerte a inocentes algo que no estaría justificado en ninguna circunstancia⁴⁰.

Finalmente, el salmanticense expone que una guerra justa y lícita en sí misma se puede volver ilícita por alguna circunstancia. Este postulado ya se encontraba firmemente asentado desde la patrística. Lo significativo en Francisco de Vitoria es que él analiza las circunstancias desde otra perspectiva. En efecto, que haya fundamentos de justicia para declarar una guerra no convierte en justas todas las acciones que se puedan llevar a cabo en ella tal y como ya ha sido

³⁸ Cf. FRANCISCO DE VITORIA, *De Iure Belli*, c.21.

³⁹ Cf. FRANCISCO DE VITORIA, *De Iure Belli*, c.24.

⁴⁰ Cf. FRANCISCO DE VITORIA, *De Iure Belli*, c.22.

expuesto en páginas precedentes. Así pues, lo que convertiría en injusta una guerra previamente justa en su declaración sería su desarrollo. Lo que nuestro teólogo pretende analizar no es esto, puesto que ya lo da por argumentado, sino que su cuestionamiento se centra en dilucidar si dándose todas las condiciones que harían que un príncipe tuviera derecho a declarar una guerra tuviera que renunciar a ella para no incurrir en una injusticia. Lo que Vitoria busca plantear es que una guerra justa se puede convertir en injusta no solo por su desarrollo sino también por su misma declaración. Puede parecer contradictorio afirmar que alguien tiene derecho a declararle en justicia la guerra a su enemigo, declarársela e iniciar una guerra ya injusta desde su origen. No existe tal contradicción en su pensamiento ya que lo que está haciendo es establecer otro de los principios fundamentales de la teoría bélica como es el *Principio de la Proporcionalidad*. No acuña nuestro autor tal sintagma, pero sí pone el contenido teórico que lo sustenta. Como estamos ante una de las contribuciones más originales del humanista español dejo a continuación sus ejemplificadoras palabras sobre esta notable cuestión.

[...] hay que tener muy en cuenta que puede suceder que una guerra sea justa y lícita en sí misma y que sea ilícita por alguna circunstancia. En efecto, puede darse el caso de que uno tenga derecho a recuperar una ciudad o una provincia y que por razón del escándalo sea absolutamente ilícito el hacerlo. Porque, como se ha dicho antes, las guerras deben hacerse para el bien común; si para recuperar una ciudad es necesario que se sigan males mayores para la república, como la devastación de otras muchas ciudades, una gran matanza de personas, la provocación de otros príncipes, ocasión de nuevas guerras con daño para la Iglesia, y además que se dé la oportunidad a los paganos de invadir y ocupar las tierras de los cristianos, no cabe duda de que en este caso el príncipe está obligado ante todo a ceder de su derecho y a abstenerse de hacer la guerra. Es evidente que si el rey de Francia, por ejemplo, tuviera derecho a recobrar Milán, pero si por esa guerra el reino de Francia y la misma provincia de Milán tuvieran que soportar males intolerables y graves calamidades, no le sería lícito intentar recobrarlo, porque esa guerra debería hacerse o para el bien de Francia o para el bien de Milán. Cuando, por el

contrario, han de seguirse graves males para las dos partes, esa guerra no puede ser justa⁴¹.

Como se puede ver, Vitoria impone a la autoridad competente la obligación moral de hacer una valoración entre los daños y los beneficios que concurrirían en una guerra. Si los primeros excedieran a los segundos la declaración de una intervención militar nunca podría ser catalogada de lícita por más que haya habido causas justas que justifiquen una intervención armada.

4. LA SECULARIZACIÓN DE LA TEORÍA DE LA GUERRA JUSTA

Hemos visto como la teoría de la Guerra Justa fue inspirada por el gran retórico Cicerón y desarrollada posteriormente por pensadores cristianos con el objetivo de legitimar la guerra desde el punto de visto político y religioso. Esto es lo que explica que el esfuerzo intelectual para confeccionar esta doctrina se haya llevado a cabo en sede teológica. Sin embargo, a partir del surgimiento de la Modernidad (siglos XVI-XVII), conforme el poder del Estado se iba consolidando, se fue produciendo un proceso de secularización en el viejo continente. Este fenómeno alcanzó también al tema que nos ocupa, por eso, si otrora eran los grandes teólogos los que ocuparon sus plumas para reflexionar sobre la moralidad de la guerra, a partir de ahora serán juristas y filósofos los que se dedicarán a ello. En este sentido podemos situar el inicio del proceso de secularización de la teoría de la Guerra Justa en las aportaciones hechas por Hugo Grocio. El jurista holandés parte de las tesis tomistas y vitorianas a la hora de presentar la defensa, la recuperación de las cosas sustraídas por el enemigo y el castigo como las causas que justificarían la intervención en una guerra, e introduce tanto el principio de buena fe como el de arbitraje como elementos fundamentales para la licitud tanto en la declaración como en el desarrollo de una contienda bélica para que esta pueda desplegarse con un carácter humanitario⁴².

⁴¹ FRANCISCO DE VITORIA, *De Iure Belli*, c.33.

⁴² Cf. Hugo GROCIO, *El derecho de la guerra y de la paz*, Tomo I, Libro 1º, Reus, Madrid 1925, 259-262.

Pero si con Grocio se incoó el proceso secularizador de nuestra teoría, sus consolidadores fueron dos filósofos alemanes. El primero de ellos fue Kant. El de Königsberg dedica parte de su quehacer discursivo a reflexionar acerca de la eticidad de la guerra, así como de su conveniencia. Al menos, en dos de sus obras, trata de esta cuestión, en *Metafísica de las costumbres* y en *Sobre la paz perpetua*. Con respecto a su declaración, Kant plantea la necesidad de crear una estructura de Estados para que sea ella la que tome las decisiones con respecto a las intervenciones militares y es que como bien han notado algunos investigadores “Kant era partidario del argumento que con el tiempo los Estados deberían buscar procurar consolidar una organización legal entre los Estados para defender la soberanía y en esto habría ya una distancia con otros teóricos del Derecho Internacional que pese a reconocer la importancia del Derecho de Gentes no alcanzaron a reconocer el significado de una organización con dimensiones cosmopolitas”⁴³.

El segundo de los filósofos es el también tudesco Hegel. Para él la guerra puede ser necesaria para garantizar la soberanía de los Estados frente a un ataque externo y para mantener la cohesión interna del mismo⁴⁴. El de Stuttgart subraya también la importancia de las decisiones a la hora de iniciar una guerra donde el gobernante debe actuar como un agente racional, es decir, teniendo en cuenta las consecuencias previsibles de una guerra realizando, por tanto, cálculos racionales sobre los beneficios y costos que esta pueda acarrear⁴⁵.

A partir de este momento la doctrina de la Guerra Justa quedó fijada como una mera teoría académica respetada por algunos por la grandeza intelectual de sus creadores y rechazada por otros conforme la sensibilidad del hombre occidental iba cambiando con respecto a las acciones militares. Sin embargo, a finales del siglo xx la teoría clásica de la Guerra Justa fue rescatada por el filósofo norteamericano Michael Walzer cuando centró su reflexión en la moralidad de las *intervenciones*

⁴³ JARAMILLO MARÍN – ECHEVERRY ENCISO, “Las teorías de la guerra justa”, 19.

⁴⁴ Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Principios de filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Barcelona, Edhasa 1988, 410.

⁴⁵ En este punto se muestra dependiente de la postura de Francisco de Vitoria.

*humanitarias*⁴⁶. El estadounidense se pregunta, por un lado, si puede darse alguna situación que justifique que una nación intervenga militarmente en otra y, por otro, si esta injerencia no supondría la violación de un derecho previamente reconocido como es el de la soberanía nacional. Responde afirmativamente al primer interrogante y negativamente al segundo. Para presentar su argumento Walzer hace pivotar la justificación de las intervenciones humanitarias sobre la prevalencia del principio de los Derechos Humanos que, en su opinión, debe estar por encima de otros principios reconocidos por el Derecho Internacional tales como el respeto a la soberanía de las naciones sobre su territorio; la no intervención en asuntos de otros Estados o la prohibición del uso de la fuerza, entre otros. El norteamericano parte del presupuesto de que la soberanía nacional debe ser respetada pero cuando se tenga la confirmación de que dentro de ese territorio el gobierno está llevando a cabo o permitiendo un genocidio contra una parte de la población civil no solo se podría intervenir en él por cuestiones humanitarias, sino que existiría, además, la obligación moral de hacerlo. Este tipo de intervenciones buscan proteger la dignidad humana que es el fundamento antropológico de los Derechos Humanos. Pero no se debe soslayar que el fin no justifica los medios. Walzer es consciente de ello, por eso considera que es necesario analizar las circunstancias que contextualicen cada caso concreto. En razón de este análisis considera que no toda conculcación de un derecho humano justificaría una intervención militar sino solo la violación de aquellos derechos cuyo contenido sea aceptado por los principales códigos morales a modo de un mínimo común compartido. El mismo Walzer se esfuerza en precisar ese contenido

⁴⁶ Por intervención humanitaria debe entenderse una “acción armada, decidida por uno o varios sujetos del Derecho internacional, con el objetivo prioritario de poner fin a las graves violaciones de los principales derechos humanos cometidas por un Estado contra su propia población, entendiendo que esa operación bélica implica traspasar las fronteras de ese mismo Estado sin su consentimiento”: José María GARRÁN MARTÍNEZ, “Las intervenciones humanitarias en la teoría de la Guerra Justa de Michael Walzer: su respuesta al conflicto entre principios”, *Derechos y Libertades* 41 (2019) 151 (149-180), <https://doi.org/10.14679/1213>.

mínimo que sirva de base teórica para debatir si se debe intervenir en otro país o no. En este sentido, juzga que el núcleo de los Derechos Humanos conculcados tendría que estar compuesto por aquellos “mandatos negativos, muy probablemente: reglas contra el asesinato, la mentira, la tortura, la opresión y la tiranía”⁴⁷. Es decir, se trataría de proteger aquellos derechos cuya violación cause una fuerte conmoción en “la conciencia moral de la humanidad”⁴⁸. En cambio, hay atropellos de otros derechos humanos que no justificarían una operación bélica como por ejemplo las acciones de carácter discriminatorio que una determinada nación pueda llevar contra ciertos grupos sociales como las mujeres o los homosexuales.

Como se puede ver, en la propuesta de Walzer se establece que el derecho de las naciones a su soberanía debe ser respetado salvo que dentro de ese territorio se lleven a cabo atentados contra ciertos derechos humanos cuya formulación jurídica tenga un carácter negativo. No obstante, el filósofo norteamericano entiende que incluso confirmándose tal agresión no se debería intervenir sin que previamente se haya ponderado las consecuencias de dicha intervención, sino que es necesario calcular tanto los riesgos como los costes tanto para la población como para los rescatadores o intervencionistas⁴⁹.

5. EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

En páginas precedentes hemos visto como la teoría de la Guerra Justa se fue fraguando y confeccionando dentro del marco teológico. Su contenido doctrinal fue asumido también por el magisterio eclesiástico y enseñado como una verdad de fe en un contexto histórico donde las naciones dirimían sus conflictos por medio del uso de las armas. Con el transcurrir de las centurias, la capacidad bélica de las naciones fue aumentando conforme se fue tecnificando la industria militar agrandándose, de este modo, la capacidad destructiva. Las

⁴⁷ Michael WALZER, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza Universidad, Madrid 1994, 42.

⁴⁸ Michael WALZER, *Guerras justas e injustas*, Paidós, Barcelona 1994, 157.

⁴⁹ Cf. Michael WALZER, “El argumento de la intervención humanitaria”, en *Pensar políticamente*, Paidós, Madrid 2010, 331-332 (329-348).

dos guerras mundiales acontecidas en el siglo xx dejaron tras de sí un escenario escalofriante: decenas de millones de personas muertas, ciudades enteras reducidas a escombros, miles de personas desplazadas, economías colapsadas y un largo etcétera. Estos acontecimientos llevaron a la población mundial a una toma de conciencia con respecto a las deletéreas consecuencias que toda guerra acarrea. Por eso, fue a partir de este momento donde se fue gestando una nueva sensibilidad con relación a la valoración moral de las guerras. Se asumió que todas eran injustas pues no se concebía motivo alguno que justificara las atrocidades vividas por aquellas sociedades que se vieron envueltas en contiendas marciales. El pacifismo se convirtió en el lema defendido y promovido sobre todo por las naciones europeas que fueron las que más sufrieron las embestidas militares. La situación de la Guerra Fría causaba también entre la población una cervical incertidumbre de ahí las continuas manifestaciones pidiendo la paz que caracterizaron las décadas de los 60 y los 70 del pasado siglo. Esta nueva sensibilidad irenista se había incubado en aquella demarcación geográfica donde el cristianismo tenía más peso social como es en Occidente. Los pontífices de este período histórico también dedicaron parte de sus esfuerzos pastorales en concienciar al mundo de las terribles consecuencias que una guerra trae consigo tanto en el orden material como en el moral⁵⁰. Por eso, a tenor de esta nueva y creciente conciencia pacifista, máxime cuando el arsenal armamentístico acumulado constituía una verdadera amenaza para la humanidad, surgió el interrogante acerca de si la Iglesia enterraría definitivamente su teoría de la Guerra Justa por obsoleta. La celebración del Concilio Vaticano II, que dicho sea de paso coincidió con el auge de esta mentalidad a la que hemos hecho alusión, se presentaba como el ámbito idóneo para abandonar una enseñanza centenaria que debía ser catalogada como mera reliquia del pasado. ¿Fue esto

⁵⁰ Desde la conclusión de la Segunda Guerra Mundial los sucesores de Pedro han condenado el uso de la guerra. Cf. Pío XII, "Alocución del 30 de septiembre de 1954", AAS 46 (1954) 589; "Mensaje radiofónico del 24 de diciembre de 1954", AAS 47 (1955) 15ss; JUAN XXIII, "Encíclica *Pacem in Terris*", AAS 55 (1963) 286-291; PABLO VI, "Discurso ante la ONU, 4 de octubre de 1965", AAS 57 (1965) 877-885.

lo que ocurrió? Si nos adentramos en los documentos conciliares podemos comprobar que la cuestión de la guerra aparece de manera expresa en uno de sus textos más insignes como es la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. Después de exponer que existe la obligación moral de evitar cualquier tipo de guerras termina concluyendo con estas palabras:

Mientras exista el riesgo de la guerra y falte una autoridad internacional competente y provista de medios eficaces, una vez agotados todos los recursos pacíficos de la diplomacia, no se podrá negar *el derecho de legítima defensa* a los gobiernos. A los jefes de Estado y a cuantos participan en los cargos de gobierno les incumbe el deber de proteger la seguridad de los pueblos a ellos confiados, actuando con suma responsabilidad en asunto tan grave. Pero una cosa es utilizar la fuerza militar para defenderse con justicia y otra muy distinta querer someter a otras naciones. La potencia bélica no legitima cualquier uso militar o político de ella. Y una vez estallada la guerra lamentablemente, no por eso todo es lícito entre los beligerantes⁵¹.

Como se puede apreciar por el texto que hemos citado, el Concilio, aun presentando a la guerra como un mal moral que debe ser evitada y hasta prohibida, reconoce, no obstante, el legítimo derecho de las naciones a su defensa haciendo uso de la fuerza militar para repeler el ataque enemigo.

Esta misma enseñanza es recogida por el Catecismo de la Iglesia Católica donde, además, se ahonda en los requisitos que deben concurrir para que se pueda hacer uso de la fuerza militar. En la tercera parte de este documento, que es donde se trata las cuestiones de moral, en la sección dedicada a la defensa de la paz, se dice lo siguiente:

Se han de considerar con rigor las condiciones estrictas de una *legítima defensa mediante la fuerza militar*. La gravedad de semejante decisión somete a ésta a condiciones rigurosas de legitimidad moral. Es preciso a la vez:

- Que el daño causado por el agresor a la nación o a la comunidad de las naciones sea duradero, grave y cierto.

⁵¹ Constitución pastoral de la Iglesia en el mundo *Gaudium et Spes* (7-diciembre-1965), n° 79 en AAS 58 (1966) 1103. Las cursivas son nuestras.

- Que todos los demás medios para poner fin a la agresión hayan resultado impracticables o ineficaces.
- Que se reúnan las condiciones serias de éxito.
- Que el empleo de las armas no entrañe males y desórdenes más graves que el mal que se pretende eliminar. El poder de los medios modernos de la destrucción obliga a una prudencia extrema en la apreciación de esta condición.

Estos son los elementos tradicionales enumerados en la doctrina llamada de la “guerra justa”. La apreciación de estas condiciones de legitimidad moral pertenece al juicio prudente de quienes están a cargo del bien común⁵².

Como se puede ver, la posición oficial de la Iglesia, lejos de rechazar la teoría de la Guerra Justa, la mantiene como principio doctrinal al reconocer el derecho a la defensa que le compete a todos los pueblos. Aunque obviamente, con las precauciones y cautelas arriba expuestas. Una análoga línea argumentativa es seguida por el papa Juan Pablo II quien en uno de sus discursos en los que tuvo que intervenir aludiendo a la temática de la guerra pronunció estas clarificadoras palabras:

Con mucha frecuencia, algunas situaciones donde no existe la paz, donde la justicia es escarnecida y donde el medio ambiente natural está destruido, hacen que poblaciones enteras corran el gran peligro de no satisfacer sus necesidades de nutrición. Es preciso evitar que las guerras entre naciones y los conflictos internos condenen a civiles sin defensa a morir de hambre por motivos egoístas o partidarios. En estos casos, se deben asegurar de cualquier modo las ayudas de alimentos y sanitarias y se deben quitar todos los obstáculos, incluidos los que provienen de recursos arbitrarios al principio de no injerencia en los asuntos internos de un país. La conciencia de la humanidad, de aquí en adelante sostenida por las disposiciones del derecho internacional humanitario, exige que se convierta en obligatoria la injerencia humanitaria en las situaciones que ponen gravemente en peligro la supervivencia de enteros pueblos y grupos étnicos: se trata de un deber para las naciones y la comunidad internacional, como lo recuerdan las orientaciones propuestas a esta Conferencia⁵³.

⁵² *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 2309.

⁵³ San JUAN PABLO II, “Discurso del santo Padre Juan Pablo II en la apertura de la conferencia internacional sobre nutrición”, en *L'Osservatore Romano* 51.

Sin duda estamos ante un texto significativo porque es la primera vez que un pontífice apela al principio de injerencia, es decir, a la posibilidad de intervenir en otro país o nación saltándose el derecho de soberanía que se pueda tener sobre un determinado territorio.⁵⁴ Tal injerencia no solo podría ser llevada a cabo, sino que en determinadas circunstancias podría incluso convertirse en moralmente obligatoria. No fue esta la única vez que el papa polaco se pronunció sobre esta cuestión. En un mensaje acerca de la paz, citando la Segunda Guerra Mundial y sus ominosos efectos afirmó lo siguiente:

Aquella guerra, con los horrores y las terribles violaciones a la dignidad humana que causó, llevó a una renovación profunda del ordenamiento jurídico internacional. La defensa y promoción de la paz fueron el centro de un sistema normativo e institucional actualizado ampliamente. Para proteger la paz y la seguridad global, y fomentar los esfuerzos de los Estados para mantener y garantizar estos bienes fundamentales de la humanidad, los Gobiernos crearon una organización específica al respecto —la Organización de las Naciones Unidas— con un Consejo de Seguridad dotado de amplios poderes de acción. Como eje del sistema se puso la prohibición del recurso a la fuerza. Una prohibición que, según el conocido cap. VIII de la Carta de las Naciones Unidas, prevé únicamente dos excepciones. Una confirma el derecho natural a la legítima defensa, que se ha de ejercer según las modalidades previstas en el ámbito de las Naciones Unidas; por consiguiente, dentro también de los tradicionales límites de la necesidad y de la proporcionalidad. La otra excepción es el sistema de seguridad colectiva, que atribuye al Consejo de Seguridad la competencia y responsabilidad para el mantenimiento de la paz, con poder de decisión y amplia discrecionalidad⁵⁵.

Como puede apreciarse en las palabras expuestas, el pontífice recuerda las dos excepciones a la prohibición de la guerra. Es más que significativo el hecho de que con respecto a

⁵⁴ Sobre la acogida que ha tenido el concepto de “injerencia humanitaria” por parte de la Iglesia véase Marciano VIDAL, “Cambio de paradigma sobre la moralidad de la guerra en el pensamiento teológico-moral de los último 60 años bajo la orientación inspirativa de la encíclica *Pacem in Terris*”, *Studia Moralia* 61 (2023) 68 (53-78).

⁵⁵ Mensaje de su Santidad Juan Pablo II para la celebración de la XXXVII Jornada Mundial de la paz (1-1-2004).

la primera de ellas, que se centra en la legítima defensa, la enmarque en el contexto del derecho natural y no del derecho positivo. Es decir, se reconoce que el derecho a defenderse es inherente a la misma naturaleza del ser humano siendo aceptado, por tanto, como un principio de carácter universal e inmutable. La segunda de las excepciones recogidas por el Consejo de Seguridad de la ONU tiene que ver con las decisiones que puedan tomarse para el necesario mantenimiento de la paz, incluido el principio de injerencia sobre otros territorios si fuese imperioso para la defensa de la población indefensa.⁵⁶ En este sentido tenemos que el papa Wojtyla vuelve a avalar las intervenciones militares cuando de ellas dependan la defensa legítima de un pueblo que es injustamente agredido, así como la intromisión miliciana en una demarcación geográfica donde se esté masacrando a población civil inocente.

La Doctrina Social de la Iglesia recoge íntegramente esta misma enseñanza. De hecho, recuerda la gravedad de la guerra y la presenta siempre como un fracaso de la humanidad que trae consigo no solamente daños materiales sino también morales. Con respecto a los genocidios perpetrados en el siglo xx contra determinados grupos étnicos de los que destaca el cometido contra el pueblo hebreo se afirma que:

La Comunidad Internacional en su conjunto tiene la obligación moral de intervenir a favor de aquellos grupos cuya misma supervivencia está amenazada o cuyos derechos humanos fundamentales son gravemente violados. Los Estados, en cuanto parte de una Comunidad Internacional, no pueden permanecer indiferentes; al contrario, si todos los demás medios a disposición se revelaran ineficaces “es legítimo e incluso obligado, emprender iniciativas concretas para desarmar al agresor”. El principio de la soberanía nacional no se puede aducir como pretexto para impedir la intervención en defensa de las víctimas. Las medidas adoptadas deben aplicarse respetando plenamente el derecho internacional y el principio fundamental de la igualdad entre los Estados⁵⁷.

⁵⁶ Cf. Alberto José FERRARI PUERTA, “El concepto de Guerra Justa a través de los tiempos”, *Novum Jus* 15 (2021) 111-112 (91-115), <https://doi.org/10.14718/novumjus.2021.15.1.5>.

⁵⁷ *Compendio del Doctrina Social de la Iglesia*, n.º. 506.

La tesis central de este acápite es que la defensa de los derechos humanos fundamentales se vuelve obligatoria. Tal obligatoriedad impone una respuesta militar rápida y contundente para evitar las violaciones de principios jurídicos que son inalienables. De este modo, la guerra viene presentada como una realidad que debe ser evitada pero que en aquellas circunstancias en las que la dignidad del género humano venga gravemente dañada surge el imperativo moral de la intervención. La posición de la Doctrina Social de la Iglesia recoge, por tanto, la enseñanza autorizada de la Iglesia expresada ya en el Catecismo. ¿Ha habido intentos de modificación doctrinal con respecto a esta cuestión? La pregunta es más que sugerente si tenemos en cuenta que el papa Francisco ya llevó a cabo, en el año 2018, una reforma del Catecismo en relación con una cuestión moral como fue el de la pena de muerte. Él introdujo aquí una corrección en el numeral 2267, presentando la pena de muerte como inadmisibles cuando antes de la fecha indicada se consideraba como lícita⁵⁸. Y ciertamente no han faltado voces que han pretendido que la postura eclesial sobre la teoría de la Guerra Justa pasara por el mismo proceso de modificación. Sin embargo, aunque es verdad que el papa Francisco ha sido siempre un gran promotor de la no violencia como práctica política no menos cierto es el hecho de que no ha negado el derecho de los pueblos a su legítima defensa por más que algunas de sus intervenciones haya podido parecer lo contrario. Tal es el caso de uno de sus mensajes en los que se expresaba en los siguientes términos:

La construcción de la paz mediante la no violencia activa es un elemento necesario y coherente del continuo esfuerzo de la Iglesia para limitar el uso de la fuerza por medio de las normas morales, a través de su participación en las instituciones internacionales y gracias también a la participación competente de tantos cristianos en la elaboración de normativas a todos los niveles⁵⁹.

⁵⁸ Sobre el cambio de postura del magisterio de la Iglesia con respecto a la pena de muerte y su correspondiente rectificación del Catecismo véase José Manuel MARTÍNEZ GUIASOLA, "La pena de muerte en la reflexión de la Teología Moral y en el Magisterio de la Iglesia", *Isidorianum* 30 (2021) 63-104, <https://doi.org/10.46543/ISID.2130.1055>.

⁵⁹ Mensaje del santo Padre Francisco para la celebración de la 50 Jornada Mundial de la paz, 1 de enero de 2017.

Nótese bien que en esta alocución el sucesor de Pedro no niega el derecho al uso de la fuerza, sino que aboga por su limitación. Sin duda, esto es algo deseable y es también el deseo del romano pontífice. Pero una cosa es “limitar” y otra bien distinta es “negar” su uso. Si su intención era la de cambiar la doctrina eclesial en esta materia, ¿por qué no aprovechó la coyuntura del cambio de posición de la Iglesia con respecto a la pena de muerte para declarar inadmisibles también las intervenciones militares? El motivo es porque no era este su propósito. Para el papa argentino, al igual que para sus predecesores, la guerra no debería tener justificación, pero siempre dejando la puerta abierta al derecho a la defensa. Una clara muestra de esto lo tenemos en la respuesta que dio a un periodista al regresar de uno de sus viajes apostólicos cuando se le preguntó si le parecía bien que la Unión Europea estuviera enviando armas a Ucrania para defenderse del ataque de Rusia. Estas fueron sus palabras: “Esta es una decisión política, que puede ser moral, moralmente aceptada, si se hace de acuerdo con las condiciones de la moral [...] Defenderse no solo es lícito, sino también una expresión de amor a la patria”⁶⁰.

¿A qué se refiere el papa Francisco cuando habla de “condiciones de la moral”? Se está refiriendo a aquellas condiciones puestas en la teoría de la Guerra Justa. De hecho, es altamente significativo el que en esa misma conferencia dijera que “se debería reflexionar más sobre el concepto de Guerra Justa”. ¿A qué tipo de reflexión se refiere? La teología confeccionó esta teoría después de varios siglos de especulación sobre esta temática, por lo tanto, no puede referirse a una mejor exposición doctrinal sino a la relación de las condiciones de esta teoría con las circunstancias actuales que hacen cada vez más compleja su aplicación práctica. De todas formas, las palabras del papa Francisco no deben ser descontextualizadas de su magisterio. Su pontificado se ha caracterizado por su rechazo a la guerra y por la búsqueda de la paz por medio de la estrategia de la no violencia. Si bien es cierto que el ejercicio de la no violencia no es eficaz para determinados conflictos

⁶⁰ Conferencia de prensa en el vuelo de regreso del viaje apostólico a Kazajistán, 15 de septiembre de 2022.

tampoco debe ser desdeñado. Algunos autores ya han puesto de manifiesto que los activistas de la no violencia han conseguido importantes victorias sin tener que recurrir al uso de la fuerza como el caso de la descolonización de la India tras las acciones no violentas de Gandhi; el movimiento llevado a cabo en los Estados Unidos en la década de los 60 del pasado siglo donde se reivindicaba un conjunto de derechos civiles; el movimiento de resistencia pacífica originado en Polonia contra el comunismo que terminaron con la implosión de la URSS en 1991 o la lucha iniciada en Sudáfrica que consiguió en 1994 la eliminación del apartheid y la creación de una democracia multirracial⁶¹. Como se puede ver, la apuesta por el activismo desde el paradigma de la no violencia no debe suponer caer en la ingenuidad. Se trata de un modelo que ha funcionado en el pasado en contextos muy diversos y puede seguir dando óptimos resultados en futuros escenarios conflictivos. Sin embargo, este estilo de lucha alternativa no siempre es eficaz en otras situaciones donde se da un enfrentamiento, por eso el papa Francisco, promotor de la no violencia, no hizo una condena expresa de las intervenciones militares pues es conocedor de que en circunstancias muy extremas es inevitable la defensa por medio de las armas. Sobre esto es importante no caer, como hacen muchos, en la falacia de la falsa dicotomía: o la no violencia o la guerra. Este espurio dilema no permite captar adecuadamente la posición magisterial. A tenor de los pronunciamientos de los últimos pontífices tenemos que la Iglesia enseña la necesidad de evitar la guerra por ser un mal moral y plantea las acciones no violentas como el cauce más honorable para la solución de conflictos, pero admitiendo que la legítima defensa por medio del uso de la fuerza es un componente del derecho natural y que dándose las estrictas condiciones exigibles se puede, lícitamente, recurrir a ella. Por tanto, la teoría de la Guerra Justa y el modelo de la no violencia

⁶¹ Cf. Timothy Garton ASH – Adam ROBERTS, *Civil Resistance and Power Politics: The Experience of Non-violent Action from Gandhi to the Present*, Oxford, Oxford University Press, 2009; Maria J. STEPHAN – Erica CHENOWETH, “Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict”, *International Security* 33 (2008) 7-44, <https://doi.org/10.1162/isec.2008.33.1.7>.

no son dos paradigmas antagónicos, sino que debe darse entre ellos una relación de complementariedad.

6. CONCLUSIÓN

La doctrina de la Guerra Justa es una teoría filosófico-teológica confeccionada con la intención de limitar los abusos llevados a cabo en el uso de la fuerza armada. Si bien es verdad que todo conflicto armado supone siempre una derrota en humanidad no menos cierto es el hecho de que las guerras han formado y, lamentablemente, seguirán formando parte de la historia humana. Por eso, el poder encuadrarlas en unas coordenadas morales es algo necesario y urgente. En su desarrollo histórico sus teóricos han distinguido dos grandes criterios para poder evaluar moralmente la licitud de una guerra. El primero de ellos versa sobre los motivos o razones que cada Estado o cada parte implicada pueda creer tener para entrar en guerra y el segundo alude a los medios con que se lleva a cabo el desenvolvimiento de la contienda. El primero de los criterios posee un carácter adjetivo y es el que permite catalogar a una guerra como justa o injusta mientras que el segundo, en cambio, tiene carácter adverbial permitiéndonos determinar si una guerra ha sido desarrollada justa o injustamente⁶².

Esta distinción entre el carácter adjetivo y adverbial obedece a dos preguntas éticas: ¿cuándo es lícito entrar en guerra? Y, una vez iniciada, ¿cómo debe esta desarrollarse para que pueda ser considerada como justa? El primero de los interrogantes es lo que tradicionalmente se ha denominado *Ius ad bellum* mientras que al segundo de ellos se le ha designado como *Ius in bello*. La reflexión sobre estos dos aspectos ha llevado a la creación de un conjunto de criterios morales con respecto a su licitud. A modo de resumen los exponemos aquí:

Ius ad bellum:

1. Solo la autoridad competente y legítima puede declarar la guerra.
2. Debe haber una causa justa.
3. Debe tenerse una intención recta.

⁶² Cf. Michael WALZER, *Guerras justas e injustas*, 51.

4. Proporcionalidad entre el daño cierto y el bien esperado.
5. Probabilidad de éxito.
6. Última razón, es decir, agotar todas las posibilidades de negociación.
7. Justicia comparativa: invitar a comparar las razones de todas las partes implicadas.

Ius in bello:

1. Principio de discriminación.
2. Principio de la proporcionalidad.

Una pregunta crucial había abierto nuestra reflexión sobre esta temática: ¿es posible condenar la guerra sin condenar a su vez la misma doctrina que la sustenta? Respondemos afirmativamente a esta cuestión ya que esta es la postura adoptada por el magisterio de la Iglesia. Toda guerra es indeseable por sus perniciosas consecuencias de ahí que deban ser condenadas, pero no se puede negar el legítimo derecho que tienen los pueblos a defenderse de injustas agresiones. Ahora bien, las actuales circunstancias, entiéndase aquí el desarrollo tecnológico en materia armamentística, hace, en la práctica, muy difícil de concitar todos los requisitos exigibles para apelar a la teoría de la Guerra Justa. Pero esta dificultad apunta solo a la cautela con la que debe ser invocada esta doctrina mas en modo alguno a su negación. Esto es lo que explica que dicha teoría siga estando vigente en el Catecismo de la Iglesia Católica. Por consiguiente, esta postura doctrinal, aunque hunde sus raíces en una tradición intelectual bimilenaria, no debe ser catalogada como obsoleta ni rechazada por impracticable. Prueba de esto es el uso que se ha hecho de ella en las últimas décadas desde instancias académicas civiles como ya ha sido expuesto suficientemente en nuestro estudio resituándola en la órbita del derecho natural tal y como siempre lo han hecho los grandes teólogos cristianos.