

MICHAEL WALZER, *Just and Unjust Wars. A moral Argument with Historical Illustrations* Basic Books, Nueva York, 1977, pp. 361

Reseñado por **HEDLEY BULL**, *La reintegración de la noción de guerra justa en la Teoría Política*, Bull, H. (1979), *World Politics* 31 (4): 588-599.

Los conflictos armados de nuestro tiempo no han generado discusiones en profundidad, en un sentido moral, sobre la distinción entre guerras justas e injustas. Por supuesto, no faltan opiniones sobre su moralidad: se nos dice que una guerra tiene un fin justo cuando se lucha en legítima defensa o para liberar a un sujeto o a una nación; o que se combate con medios justos cuando no inflige sufrimiento innecesario a los inocentes. Sigue existiendo una tradición en el derecho internacional positivo –vista con desdén por parte de los estudiosos de la política y carente de interés para los de la ética internacional - en la que los tratados existentes y los usos y costumbres se analizan con el fin de determinar, por ejemplo, la “legalidad”¹ del uso de armas nucleares, del ataque preventivo, del recurso a la fuerza por grupos distintos a las fuerzas del orden estatales o de las actuaciones incorrectas solicitadas u ordenadas por los superiores. Principalmente, en el marco del conflicto entre superpotencias ha surgido una literatura sugerente y, en gran parte especulativa, sobre “las reglas del juego” o “las normas operativas” de la guerra y la diplomacia –normas para las que, sin embargo, no se exige posicionamiento moral alguno². Ha habido cierto interés por lo que podría llamarse la sociología histórica de la, de una manera subjetiva, guerra justa por su función desempeñada en la presente y pasada sociedad internacional, y por la creencia o la benevolencia hacia el concepto de guerra justa –un interés que, por otro lado, no parece depender de nuestra opinión sobre la existencia actual de guerras moralmente justas³.

Una vez más, en Occidente se ha dedicado mucho esfuerzo a la cuestión de cómo contener o limitar las guerras⁴. Pero se trata de una cuestión práctica, de "ingeniería social" y, aunque la búsqueda de medios que limiten las guerras puede ser, en parte, una respuesta a la impresión de que las guerras limitadas son moralmente preferibles a las que no lo están, esta búsqueda no está necesariamente vinculada a tal sensación, derivando de una manera o de otra del miedo a una guerra sin límites y del deseo de contenerla; de forma que pueda servir como un instrumento para hacer política.

Podría decirse que en la generación actual ha vuelto a renacer el interés por el pacifismo y por la exploración de las técnicas de resistencia no violenta, concretamente por el ejemplo que dio Gandhi. Pero el pacifismo – como la decisión de abstenerse de combatir - es a veces un credo más práctico que moral, que se basa más bien en la creencia de que la guerra no produce los resultados esperados antes que en la creencia de que la guerra es moralmente incorrecta en sí misma. Y, donde se entiende el pacifismo como un credo moral, hay algunos que tienden a rechazar o a tratar en segundo plano las distinciones éticas que pueden dibujarse entre una guerra y otra. Sorprende que los filósofos contemporáneos no se hayan manifestado sobre la distinción entre guerra justa o injusta. De cualquier modo, no me viene a la mente ningún trabajo de ningún filósofo del mundo anglófono, redactado desde el punto de vista secular; lo cual llama la atención.

Merece la pena preguntarse cuáles son las razones de esta falta de atención. Sin duda, la influencia de la escuela de "la política del poder" que niega tanto la validez como la efectividad de las reglas morales que restringen el comportamiento entre estados, ha dificultado una discusión seria sobre la moralidad de la guerra. Tampoco es de extrañar que este tipo de reflexiones se vean desfavorecidas por los fanatismos ideológicos de derechas y de izquierdas, los cuales proclaman la moralidad y la inmoralidad de determinados tipos de conflictos armados pero que, en términos

dogmáticos, no admiten la posibilidad de profundizar sobre las bases de sus afirmaciones. Sin embargo, la discusión sobre asuntos internacionales en el mundo occidental no se ha paralizado totalmente por la doctrina de la política del poder o por los fanatismos ideológicos: en las controversias habituales, no es difícil percibir que las demandas morales tienen valor en el mundo de la política y que el debate en torno a ellas es posible y deseable. Lo que nos impide llevar a cabo investigaciones serias sobre estas materias (o, de cualquier modo, lo que nos disuade de intentar redactar libros sobre ellas) es la sensación de que no existen líderes que nos guíen en este campo, cuyos argumentos sobre la moralidad de las guerras – en contraste con los argumentos sobre su causalidad, sus límites, las políticas a las que sirven o las normas de derecho positivo que las regulan – son aspectos de mera opinión. No es una casualidad que los pocos intentos serios llevados a cabo afín de explorar el significado contemporáneo de la doctrina de la guerra moralmente justa provengan del punto de vista de la teología cristiana (principalmente, la católica)⁵. Las grandes discusiones que tuvieron lugar en la Europa medieval y a comienzos de la modernidad en torno a las guerras justas, resultaron contrarias a los fundamentos de los axiomas morales comunes; esto es, la ley divina, tal y como se revela en las Escrituras, y la ley natural, a la luz de la razón. Las discusiones sobre estos temas – tales como si se puede apoyar la guerra para propagar la fe; si existe la posibilidad de que la guerra sea objetivamente justa para los dos bandos o sólo para uno; o si un soldado tiene el deber de luchar en una guerra subjetivamente injusta – acontecieron al asumir que los desacuerdos se podrían resolver atendiendo al derecho consuetudinario. Hoy en día, no podemos aceptar tal presunción: ni las antiguas premisas fundamentales del argumento moral ni ninguna otra nueva cuentan con una aceptación comparable. Podemos adelantar nuestras opiniones sobre la moralidad de la guerra centrándonos en aquellas que no desafían sus bases filosóficas o éticas. O podemos entrar en la discusión filosófica o ética misma y tratar de encontrar

fundamentos para nuestro razonamiento. Pero no podemos establecer a partir de éstos una posición moral que asegure que no vayan a ser desafiados en la práctica.

Michael Walzer, en su elogiado libro, *Guerras Justas e Injustas*, no parece muy afectado por esta falta de fundamentos filosóficos o éticos sólidos para opinar sobre la moralidad de la guerra. Nos cuenta que lo que querría hacer es “volver a integrar la noción de guerra justa en la teoría moral y política” (p.21). No hay duda sobre la guerra moralmente justa a la que pretende volver Walzer: según él, ni los juristas internacionales poseen un “papel mundial” a la hora de definir el concepto de guerra justa, ni los teóricos del orden mundial con sus recetas políticas. Tampoco busca proporcionarnos otra versión del concepto de guerra justa. El libro se subtitula *Un argumento moral con ejemplos históricos*, siendo el material histórico con frecuencia novedoso y siempre preciso, pero las preocupaciones subyacentes respecto a la guerra son un tema moral contemporáneo. Por otro lado, el volumen no es un medio que incita al sermoneo, la superioridad moral o la discordia, como podría parecer a primera vista. A pesar de originarse en los años de la “polémica” sobre Vietnam (“la controversia virulenta”), Walzer nos dice aquí que intenta “componer sosegada y reflexivamente un razonamiento moral sobre la guerra” (p.18). El espíritu de esta obra es el de una investigación genuina antes que el de un texto de censura o de auto justificación. Es más, se trata de un trabajo que lleva el sello de la honestidad intelectual: no hay ningún intento de ocultar los cabos sueltos de la discusión, incluso los dilemas sin resolver.

Me parece muy admirable que el libro no sea uno de esos ejercicios de filosofía política que se pierde en la indagación de estructuras lógicas y en el significado de las palabras. Se basa en la reflexión de asuntos políticos y morales de peso, siendo “teoría política” en el mejor sentido.

Walzer afirma, sin embargo, que no está dispuesto a “exponer los fundamentos de la moral” (p.22). No sólo le aterra pensar que si partiera de ellos nunca conseguiría ir

más allá, sino que no está “en absoluto seguro de cuáles sean esos fundamentos” (p.22). Sean cuáles sean las bases del mundo de la ética, nosotros estamos obligados a vivir en la superestructura y éste es “un libro de ética práctica”. El autor nos desvela su “posición a favor de los derechos humanos” pero no intenta explicitar y defender doctrina alguna a favor de los mismos. Además, Walzer es bastante explícito al dirigirse a aquellos que considera que comparten con él una misma moralidad, aquellos ante los que no tiene que defender sus premisas morales básicas. Incluso identifica a este grupo como el que entendió la condena moral de la guerra de Vietnam, esté o no de acuerdo con ella. Este desdén hacia los fundamentos es la característica principal del posicionamiento de Walzer – y, desde mi punto de vista, la más vulnerable – por lo que volveré a ella más adelante. Pero primero, déjenme hacer un resumen de su razonamiento.

El autor empieza por intentar establecer “la realidad moral de la guerra”. Ésta es rechazada por aquellos que adoptan el llamado posicionamiento realista. Cuando Tucídides narra el debate de los atenienses con los ciudadanos de Melos, sostiene que los atenienses no sólo no tenían alternativa alguna a la destrucción total de Melos si éstos no se rendían, sino también (siendo esto más grave) que el argumento moral sobre esta cuestión está vacío de significado. La guerra, según razona Walzer, no existe sin una dimensión moral. En todo momento, existe la posibilidad de cuestionar éticamente un acto bélico: si, tal y como se supone, los atenienses dijeron a los melios que el sometimiento de su ciudad era necesario para la preservación del imperio ateniense, todavía se podría preguntar hasta qué punto era importante la preservación del imperio ateniense y cuánto tenía de cierto todo lo que se puso en juego. No se da ninguna situación en la que el argumento moral sobre la guerra esté vacío de significado; de hecho, los atenienses compartieron un mismo vocabulario ético con los melios, como también lo comparten con nosotros. Los estándares morales relacionados con la guerra difieren en tiempo y espacio sin que ello signifique que no sean estándares

comunes. Podemos leer distintas versiones sobre la orden de Henry V de asesinar a los prisioneros franceses en Agincourt y reconocer las cuestiones éticas en juego. La guerra tiene lugar dentro de un mundo moral; nuestro lenguaje bélico lo refleja y “nuestra comprensión del vocabulario moral es suficientemente estable y común” (p.50).

La “realidad moral” de la guerra está compuesta de dos partes: por un lado, los fines para los cuales se pelea (el ámbito del *jus ad bellum*) y, por otro lado, los medios a través de los cuales se lleva a cabo la guerra (la esfera del *jus in bello*). Walzer centra su argumentación sobre los fines justos de las guerras en la “teoría de la agresión” según la cual el combate agresivo es un crimen, mientras que las guerras en defensa propia para imponer la ley contra la agresión o castigar al agresor son justificables. Walzer formula una versión simplificada de esta teoría a la que llama “el paradigma legalista”; es “nuestra base, nuestro modelo, la estructura fundamental para la comprensión moral de la guerra” (p.101). El autor da a conocer su visión sobre los fines bélicos justos a partir de sugerencias encaminadas a revisar y precisar el paradigma.

Por consiguiente, es necesaria una revisión para permitir el derecho a una guerra preventiva frente a un acto de agresión intencionado. Pero un derecho como éste, tal y como opina el autor, no se confiere simplemente por el miedo a un cambio adverso en la distribución del poder (se mantiene en la línea de razonamiento clásico de la “guerra preventiva”), sino por una situación en la que no golpear primero pondría gravemente en peligro la integridad territorial del estado y la independencia política – la situación en la que se encontró Israel en junio de 1967. Puede ser correcto el uso de la fuerza para intervenir a favor de una guerra de secesión o de “liberación nacional” – como hubiera sido adecuado (aunque no prudente) intervenir a favor de la lucha húngara frente a Austria en 1948-49 o de su lucha frente a Rusia en 1956. Puede ser conveniente intervenir por la fuerza en una guerra civil cuando lo que está en juego es el contraataque frente a una previa intervención de otras potencias - a pesar de que sea

difícil justificar la intervención americana en Vietnam a partir de este argumento (el Gobierno de Saigón fue creado por Estados Unidos, mientras que el contraataque sólo es moralmente posible en pro de un gobierno que se ha comprometido en su defensa desde el principio; además, la escala de la intervención americana fue más allá de lo que se requería para restaurar la integridad en un conflicto local. Asimismo, existe el derecho de intervención humanitaria contra actos que “golpean la conciencia de la humanidad” como los que quizás profirió India en la zona este de Pakistán en 1971. Finalmente, el derecho a resistir frente a los agresores no se extiende a un derecho de captura y castigo, como afirmaron algunos al justificar la conquista del norte de Corea; los estados no son individuos sino grupos de personas y las convenciones nacionales de capturar y condenar a criminales no se pueden extender a la sociedad internacional.

Cuando Walzer entra a debatir el *jus in bello*, nos proporciona una visión comprensiva de la “convención de la guerra”. La guerra es una actividad gobernada por normas y estas normas vienen a significar que los soldados tienen licencia para matar y, también, que están comprometidos desde el punto de vista ético a “pelear bien” – especialmente, a respetar los derechos de los no combatientes. Las premisas de la guerra se aplican indistintamente a aquellos cuya causa sea justa o injusta. Los soldados que luchan contra un estado agresor no son criminales y, por tanto, no tienen licencia para convertirse en ello. Los derechos de los no combatientes tienen que hacerse valer tanto contra lo justo como contra lo injusto.

El primer principio que se desprende de la convención de la guerra, tal y como lo expone Walzer, considera que los soldados – a menos que estén heridos o que hayan sido capturados - pueden ser atacados en cualquier momento. Para que este principio funcione, un soldado tiene que ser percibido como tal y no como un ser humano. Walzer proporciona algunos ejemplos muy valiosos en los que un soldado armado es reacio a matar a otro soldado enemigo que, aunque lo tiene en su punto de mira, su situación no

responde a la convención – bien porque se esté bañando, fumando un cigarrillo o se esté poniendo los pantalones. El segundo principio sostiene que los no combatientes no deben ser atacados. Por supuesto, este principio parece haber perdido fuerza en el siglo XX desde el momento en que soldados no combatientes - los trabajadores de la industria de armamento, aquellos que suministran comida y ropa a los soldados y, por último, muchos grupos de población - han sido incorporados en la categoría de combatientes. No obstante, Walzer está interesado en defender este principio, quizás por encima de todo: el derecho de los no combatientes, de los también llamados inocentes, a no ser atacados.

De este modo, pretende reformular la doctrina de los “efectos colaterales” según la cual un acto de guerra que causa daños a los civiles es justificable siempre que tales efectos no sean deliberados. No basta con rechazar el efecto funesto de la guerra como un fin o un medio para obtener una finalidad; es más, tienen que haber intentos de minimizar el mal ocasionado. En consecuencia, es un error asumir que se puede tolerar el hecho de matar o lesionar a civiles – como cuando se ordena a los submarinos no rescatar a los supervivientes de barcos torpedeados o cuando los pueblos son destrozados por completo para que un batallón de infantería pueda avanzar sufriendo el mínimo de víctimas permitido - siempre que sea necesario para salvar las vidas de los combatientes; “si el hecho de salvar las vidas de los civiles implica arriesgar las de los soldados, es preciso aceptar el riesgo” (p.218).

El asedio, “la más antigua forma de guerra total” (p.223), no puede justificarse por la doctrina del efecto colateral desde el momento en que es un ataque directo e intencionado sobre la población civil. Aunque los agresores permitan a los civiles vivir en una ciudad cercada, el asedio no es moralmente posible. Los guerrilleros – que visten con ropas de campesino y se esconden entre la población civil - desafían la distinción, sobre la que descansa la convención de la guerra, entre quienes son soldados y quienes

que no lo son. Las fuerzas contra-guerrilleras no están pues eximidas del deber de respetar los derechos de los no combatientes. Es más, como los guerrilleros acostumbran a reclamar, si una población entera está en guerra contra un régimen tiránico o extranjero, la lucha contra las guerrillas es inherentemente injusta tanto en sus fines como en sus medios. En una guerra como ésta, el *jus ad bellum* y el *jus in bello* van juntos. Las acciones terroristas, como el asesinato aleatorio de gente inocente, que no diferencia entre los cargos oficiales de un gobierno que asumen las responsabilidades derivadas de sus políticas y los civiles que no las asumen, es de manera intrínseca incorrecto. De la misma forma, las represalias, en el sentido de violaciones de la convención de la guerra, que responden a una violación previa de la otra parte, quedan excluidas.

Una vez expuesto su posicionamiento sobre los fines y los medios justos, Walzer procede a considerar algunos "dilemas de la guerra". ¿Cómo podemos ganar y "luchar bien" en el sentido de observar escrupulosamente las convenciones de la guerra? Tenemos que rechazar, así lo manifiesta el autor, la doctrina de Mao, según la cual la ética del Duque de Sung (para quien combatir bien era más importante que ganar) es una "ética necia". Por lo menos, hasta cuando los cielos están a punto de desplomarse, debemos decidir pelear siguiendo las reglas. ¿Cómo reconciliamos el derecho de los estados a ser neutrales con la necesidad de combatir la agresión? Una vez más, tenemos que respetar los derechos de los que son neutrales incluso si nuestra causa es justa (como era la británica cuando violó la neutralidad de Noruega en 1940). Pero de nuevo, estamos ante una laguna legal. En el caso de una emergencia extrema, Walzer nos permite "abrirnos camino a machetazos". ¿Sería correcto anular los derechos de los inocentes ante un peligro inminente a favor de la preservación de la comunidad política al completo? Sí – y Gran Bretaña estuvo acertada al iniciar el terror con el bombardeo de Alemania en el momento en el que se enfrentó al peligro en 1940-41. Pero un argumento como éste no puede justificar la prolongación de los bombardeos cuando el

peligro inminente ya ha pasado, ni el bombardeo atómico de Japón para imponer rendiciones incondicionales.

Las políticas de disuasión nuclear se basan en la amenaza de una masacre deliberada de gente inocente. Si el hecho de amenazar con represalias nucleares significa actualmente que en determinadas circunstancias estamos dispuestos a cumplir con ello, entonces se puede considerar que tal amenaza es infame. Para Walzer no existe escapatoria por el camino que sugiere Paul Ramsey, como sería, por un lado, implicarse ante una amenaza nuclear únicamente como una fuerza de contraataque y, por otro lado, confiar en el miedo a un "daño colateral" como elemento de disuasión. Todo ello, "haciendo posible la guerra justa"⁶. Si los daños colaterales son centrales en nuestras amenazas, no son colaterales. "Las armas nucleares -escribe Walzer- hacen saltar por los aires la teoría de la guerra justa...Las nociones sobre el *jus in bello* con las que estamos familiarizados nos exigen condenar incluso la amenaza de su utilización" (p.376). Y, ahora, reconoce que "la propia disuasión, debido a su pleno carácter criminal, se encuentra o podría encontrarse, por el momento, sujeta a las normas de la necesidad" (p.378).

Finalmente, Walzer insiste en la responsabilidad del individuo en las guerras injustas y en cada acto bélico. "No puede haber justicia en la guerra si en último término no hay hombres y mujeres responsables" (p.381). Los actos de estado, con los que empiezan las guerras ofensivas, son actos cometidos por personas; y los juicios de Nuremberg establecieron correctamente el marco en el cual los hombres de estado pueden ser responsables de ellos. De la misma manera, los ciudadanos también pueden ser moralmente responsables en el sentido de que son libres a la hora de actuar; miembros de elite de la policía de extranjería americana, especialmente "los nuevos mandarines" de Noam Chomsky, "fueron cómplices morales de la agresión estadounidense contra Vietnam" (p.400). El caso de los "crímenes de guerra" es similar.

Ni el fragor de la batalla, ni las órdenes de los superiores, ni la auto preservación pueden excusar a los soldados y a los oficiales de su responsabilidad ante la violación de las reglas morales de la guerra. Como aquí también hay momentos en los que la necesidad ocasiona un vacío legal en el que los crímenes se cometen, no debemos olvidar, por tanto, que han sido crímenes lo que se ha cometido. La supervivencia colectiva requiere a veces la violación de los derechos humanos y los líderes políticos tienen que optar por las exigencias de la supervivencia. Sin embargo, no quedan exentos de culpabilidad cuando actúan así; “una teoría moral que hiciera sus vidas más llevaderas o que ocultara a los ojos de los demás el dilema al que se enfrentan podría lograr un aumento de coherencia, pero pasaría por alto o moderaría la realidad de la guerra” (p.431).

Conscientes de que este simple resumen no hace justicia a la riqueza y perspicacia de la argumentación de Walzer, podríamos preguntarnos hasta dónde ha tenido éxito en su intento de “volver a integrar la noción de guerra justa en la teoría moral y política”. Creo que tenemos que aceptar sus afirmaciones relativas a lo que él denomina “la realidad moral de la guerra”. La distinción entre reglas éticas y normas que se describen mejor como procedimentales o tradicionales, no es siempre fácil de discernir pero la guerra es, como materia de hecho, un fenómeno normativo intrínseco; no se puede imaginar fuera de toda norma a través de las cuales los seres humanos reconocen qué comportamiento es el adecuado y definen sus valoraciones hacia ésta. Las guerras no son un mero choque de fuerzas; son un conflicto entre agentes políticos capaces de reconocer *al otro* como tal y de dirigir su fuerza contra el otro como consecuencia de las reglas que entienden y aplican. Por estas y otras razones, porque los seres humanos tienen sentimientos morales y hacen elecciones morales, tienen esos sentimientos y hacen ese tipo de elecciones cuando están en guerra. Y nosotros que tenemos sentimientos morales y estamos acostumbrados a hacer juicios éticos, tenemos por derecho que poder manifestarlos en las situaciones de guerra como en cualquier otra situación de la vida diaria. Si la teoría hobbesiana o el punto de vista realista niega esta

tesis (no es así en algunas interpretaciones, sino que se afirma que en la guerra domina un tipo de regla moral particular), entonces Walzer está en lo cierto al dejarlas al margen.

También está en lo cierto cuando rechaza los argumentos relativistas al no valorar éstos una discusión rigurosa sobre la moralidad de la guerra. A pesar de la inmensa variedad de enfoques, dependiendo del tiempo y del lugar, hay una cierta estabilidad, una estructura común – tal y como lo expone - en torno a la discusión de la guerra justa a través de los años: esta misma cuestión es recurrente y puede darse un número finito de respuestas. A partir del énfasis sobre la guerra justa, dado que “nuestra comprensión del vocabulario moral es suficientemente estable y común”, Walzer intenta por un lado revivificar la tradición de la ley natural, aunque en otras ocasiones se opone². Con su buena disposición, en especial en la sección “los dilemas de la guerra”, para contemplar las ambigüedades y contradicciones de la ley moral y para reconocer que no sería posible extender una posición completamente coherente de la justicia en la guerra, se encuentra bastante lejos del espíritu doctrinal de la ley natural. Pero, de nuevo, le doy toda la razón.

La tenacidad de Walzer es digna de admiración, así como su negativa a la hora de dejar pasar la posibilidad de discriminar moralmente determinadas situaciones a favor de otras, inclusive – como es el caso entre la capitulación y la disuasión nuclear, entre salvar vidas de soldados o disponer de las de los civiles, entre permitir que los tiranos cometan atrocidades o recurrir a la agresión militar - donde nuestros instintos nos dicen que los principios de la moral no pueden servir de guía.

No obstante, no quiero parecer despreciativo con respecto a la obra de Walzer si digo que reintegrar la noción de guerra justa en la teoría política requerirá estudios con más fundamentos que los que se recogen aquí. En primer lugar, tenemos que observar lo que yo llamaría la subjetividad de su posición. En la mayoría de puntos, adopta

posicionamientos que podrían y serían motivo de discusión para quienes sigan una línea de investigación similar. No es mi intención sugerir que haya algo censurable o inesperado en esta característica de su libro, simplemente quiero llamar la atención sobre ello. Hay ángulos que no ha tenido en cuenta – líneas en las que su posición es vulnerable y que no ha dotado de defensa. Déjenme mostrar unos ejemplos sin por ello condenarlos.

Su propuesta básica, cuya distinción entre guerras justas e injustas es de una importancia cardinal – frente a la doctrina del General Sherman según la cual “la guerra es el infierno” -, hubiera sido discutida por pacifistas absolutos a los que Walzer no hace ningún intento por adherirse (a pesar de que hace algún comentario mordaz en torno a la “defensa de los civiles”). El énfasis que pone en la obligación de respetar las reglas de la guerra en comparación con el deber de luchar por una causa justa, hubiera sido más bien motivo de debate para aquellos más afines que él a las causas revolucionarias de nuestro tiempo. Si uno cree realmente en la obligación de llevar a cabo una Guerra Santa contra el capitalismo o el imperialismo, o la supremacía de los blancos, la ética del Duque de Sung parece aún más necia. Sumándose a esto, la aceptación de Walzer del “paradigma legalista” como marco de aproximación a la discusión sobre los fines justos en la guerra dota a toda la argumentación de mayor peso frente a la posición de los revolucionarios. Si uno reconoce que la obligación primordial no es la de defender los derechos nacionales derivados de un sistema ya existente, sino la de luchar por el establecimiento de un sistema mejor, entonces podríamos empezar adoptando una actitud proclive básicamente a ciertas formas de “agresión”. Si conferimos importancia a la doctrina de la lucha de clases, podemos vernos conducidos a cuestionar la asunción de la discusión de Walzer en torno al “paradigma legalista” – en el que la discusión sobre los fines justos en la guerra está limitada por el universo de derechos y obligaciones de los estados soberanos y de los individuos como agentes.

Para el posicionamiento del autor es fundamental su punto de vista occidental y liberal sobre las cuestiones que le suscita el tema de la moralidad de la guerra; en última instancia, cuestiones sobre derechos y obligaciones de los seres humanos individuales. Esta visión subyace, por ejemplo, a su fuerte defensa de los derechos de los no combatientes que deriva de lo que él llama su “posición sobre los derechos humanos”; también subyace a su insistencia sobre la responsabilidad individual en el acto de agresión y en los crímenes de guerra. ¿Cómo establecer entonces el vínculo entre los argumentos de Walzer y aquellos que entienden que el último análisis no concierne a los derechos y obligaciones del individuo, sino de agrupaciones, del estado o de un partido político?

Aun cuando Walzer adopta lo que podría presentarse como un sólido código deontológico sobre cómo iniciar las guerras y cómo combatirlos, está muy lejos de ser un absolutista moral. Antes que dejar que los cielos se desplomen, está dispuesto en última instancia a apoyar las políticas de guerra preventiva, de intervención militar, del terror del bombardeo, de violación de derechos de países neutrales y de disuasión nuclear. Algunos podrían interpretar su predisposición para subordinar la fidelidad de los principios morales a las demandas de “necesidad” como una traición a la causa. ¿Cómo debe responder el autor ante aquellos que de verdad creen que los imperativos de la moral tienen que ser obedecidos de manera incondicional? Los líderes políticos, tal y como nos explica, siempre escogerán la supervivencia frente a los derechos humanos, pero ¿qué pasa si – como asentó una vez un moralista religioso – “el nivel sobre el que una filosofía política cristiana se tiene que desarrollar es, en última instancia, éste y no el de la Casa Blanca y la calle Downing, sino el de las catacumbas?”⁸.

Todo esto es para aclarar que la posición de Walzer puede discutirse desde varias perspectivas. Sin embargo, lo que le hace vulnerable es que no nos ofrece los fundamentos de su posición y, por lo tanto, no puede responder a la cuestión de por

qué deberíamos escucharle antes a él que a otros que mantienen puntos de vista diferentes. Tal y como hemos visto, su decisión de no “exponer los fundamentos de la moral” era deliberada y uno puede ver por qué llega a ese punto. Es verdad que su libro trata sobre la moralidad de la guerra y no sobre su naturaleza; un estudio sobre criterios éticos alternativos o premisas mayores podría haberle llevado muy lejos. También es cierto que sería absurdo sostener que cada afirmación moral debe estar precedida de una defensa filosófica de los criterios éticos empleados. No es la manera que tenemos de proceder en las discusiones morales de todos los días y no parece haber razón alguna por la que debamos seguir ese camino en el tipo de investigaciones académicas en las que se embarca Walzer. A mucha gente le gusta leer lo que Walzer dice sobre la guerra justa sin por ello estar abocada a la lectura de una disquisición en torno a la filosofía moral; y, sin lugar a dudas, hay muchos que agradecen no tener que hacerlo así. Puede darse discusiones racionales en un área concreta del discurso moral, tal y como es el caso de la guerra, en las que se identifican claramente y se debaten las premisas que subyacen a los juicios que hacemos. Se evidencia entonces que éstas provienen de premisas más generales en las que las discrepancias éticas se clarifican y a veces se resuelven sin entrar a debatir en ningún momento los criterios máximos morales o los puntos de partida. Lo cierto es que si Walzer hubiera elaborado las bases éticas de su punto de vista sobre la guerra justa, su posición no hubiera resultado tan vulnerable. Esto se debe a que hoy en día nos encontramos divididos tanto por los fundamentos éticos de nuestros juicios morales cotidianos como por esos mismos juicios. Cuando escritores contemporáneos establecen las bases éticas de sus criterios sobre la guerra justa, buscan con ello, en algunas ocasiones, salvar las distancias entre ellos y los otros. Se dan casos en los que compartimos nuestras opiniones sobre un tema moral particular pero, sin embargo, permanecemos distanciados en cuanto a las premisas que nos han conducido hacia tales opiniones.

De todos modos, la falta de fundamentos éticos en este estudio es más una deficiencia que lo que el autor reconoce. Afirma que está implicado en un trabajo de "ética práctica"; sin embargo, la "práctica" y la "teoría" van parejas y, sólo a nivel de la discusión sobre los fundamentos, pueden ser resueltas o, en último término, aclaradas las discrepancias más importantes sobre cada moralidad de la guerra. El efecto que produce la negativa de Walzer a hablar sobre los fundamentos hace que el mensaje esté dirigido únicamente al limitado círculo de aquellos que comparten su punto de vista. Las premisas básicas que sostienen sus opiniones no se defienden o no son completamente explícitas y, por tanto, su obra no nos ayuda a llevar el debate a un nivel más profundo.

Hoy, en otras áreas de la "ética práctica" – sobre todo en relación con los asuntos de justicia económica y social, y de igualdad - ha habido una confluencia destacada y fructífera de la teoría ética suprema y del interés práctico. Por un lado, la filosofía moral en los países de habla inglesa se ha desvinculado de su mundo privado afín de alumbrar de nuevo grandes cuestiones de política pública, y lo ha hecho así sin necesidad de bajar sus estándares de excelencia técnica. Por otro lado, en la discusión de los asuntos de política económica y social mundanos, existe una voluntad nueva de ensalzar temas fundamentales a un nivel de abstracción alto y los trabajos de filosofía moral han vuelto a ser lecturas exigidas en los círculos donde la materia era desconocida hasta ahora. Como resultado, se ha dado un debate mucho más profundo e intelectualmente más complejo en torno a los conceptos de justicia económica y social, y no menor sobre la importancia de estos conceptos en las relaciones internacionales.

En la actualidad, la discusión sobre la guerra justa todavía no se ha visto reforzada por la simbiosis entre reflexión filosófica e interés práctico. Algunos de los temas que llaman a examen son aquellos que subyacen a la superficie del razonamiento de Walzer: entre una concepción revolucionaria de la guerra justa y una legalista; entre un acercamiento individual de las obligaciones en el mundo de la política y otro

colectivo; y entre un concepto absoluto de la moralidad en la guerra y otro relativista. Walzer nos proporciona juicios sobre las guerras justas e injustas. Lo hace de manera elegante, a veces emotivamente, y con un equilibrio teórico-histórico. Pero si la discusión sobre la guerra justa va a ser algo más que un intercambio de opiniones, entonces deben establecerse primero algunas bases.

***Hedley Bull** fue discípulo de Martin Wight en la London School of Economics y, desde 1977 hasta su temprana muerte en 1985, catedrático de Relaciones Internacionales en la Universidad de Oxford.

Traducido por **VIOLETA BELTRÁN**

¹ Véase, por ejemplo, Ian Brownlie, *International Law and the Use of Force by States*, Clarendon Press, Oxford, 1963.

² El trabajo fundamental en este campo es el de Thomas Schelling. Véase, por ejemplo, *The Strategy of Conflict*, Harvard University Press, Cambridge, 1960.

³ Véase, por ejemplo, la discusión de Martin Wight de la guerra justa y de la guerra santa en *Systems of Status*, Leicester University Press, Leicester, Inglaterra y en Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J., 1977.

⁴ Por ejemplo, Henry Kissinger, *Nuclear Weapons and Foreign Policy*, Harper, Nueva York, 1957.

⁵ Véase, por ejemplo, Walzer Stein, *Nuclear Weapons and Christian Conscience*, Merlin Press, Londres, 1963; Paul Ramsey, *War and the Christian Conscience: How Shall Modern War Be Justly Conducted*, Duke University Press, Durham, N.C., 1961; y Ramsey, *The Just War: Force and Political Responsibility*, Scribner, Nueva York, 1968; E.B.F. Midgley, *The Natural Law Tradition and the Theory of International Relations*, P. Elek, Londres, 1975.

⁶ Véase Ramsey, *The Just War* (nota 5).

⁷ Véase esp. Midgley (nota 5); Michael Donelan, *The Reason of States*, Allen & Unwin, Winchester, England, 1978, cap.4.

⁸ Véase Wight (nota 3), p. 12.