

Para un concepto de "guerra" de una filosofía de la "paz". Actualidad del pensamiento de Vitoria

Por ALFREDO CRUZ PRADOS

Navarra

1. Concepto de guerra y primacía de la paz

Es probable que ninguna época de la historia haya apreciado tanto la paz y aborrecido tanto la guerra como la nuestra. A la extensión e intensidad de esta actitud -respecto de la cual, los movimientos pacifistas no son sino la punta del iceberg- han colaborado diversos factores: entre otros, la confianza en las capacidades de los organismos internacionales, y la pérdida del aparato estético que solía revestir a lo bélico. Pero muy probablemente, el factor más decisivo ha sido la nueva dimensión de destrucción que la guerra ha alcanzado en nuestros días. En consecuencia, el temor a esa violencia sin límite, el horror al horror de la guerra, puede estar siendo el motivo fundamental de nuestro amor a la paz. Y es importante reparar en esto, pues las posibilidades del futuro no dependen sólo del sentimiento actual, sino también -y quizá primordialmente- del concepto de guerra y de paz que estén actuando en ese sentimiento. No basta, pues con reconocer esa actitud antibelicista y felicitarse por ella; es necesario analizarla, y extraer cómo aparecen entendidas la guerra y la paz en la configuración de tal actitud, pues es posible que esos conceptos propicien, paradójicamente, lo contrario de lo que el sentimiento anhela.

Efectivamente, esto es lo que parece ocurrir. El miedo a la guerra está actuando como la causa principal del amor a la paz. Esto significa, como ha señalado Sergio Cotta, que el desvalor de la guerra está siendo la justificación fundamental del valor de la paz (COTTA, 1989, p. 19). El concepto de paz que está aquí presente es, por lo tanto, un concepto meramente negativo; la paz es simplemente la negación de la guerra. Pero la reducción de la paz a simple no guerra implica necesariamente, como correlativa, la reducción de la guerra a mera violencia, entendida ésta como pura acción de

fuera. Esta doble reducción configura un modo de pensamiento que, aunque se enarbole en favor de la paz, lleva en realidad a dar primacía a la guerra sobre la paz. Esta primacía es triple: semántica, en cuanto que el significado de la paz es sólo la negación del de la guerra; experiencial o existencial, pues es la guerra lo que aparece bajo el signo de la acción, de la energía, con mayor fuerza vivencial por tanto que la paz, que queda caracterizada por lo contrario; y por último, ontológica, pues la guerra posee aquí mayor originariedad que la paz. En este modo de pensar, la realidad se presenta como primigeniamente conflictiva. La guerra constituiría lo natural originario y espontáneo; mientras que la paz sería lo mediato, artificial y superpuesto. La guerra -como también apunta Cotta- pertenecería al plano del ser, y la paz, en cuanto lo deliberado y artificial, al plano del valor.

Estos presupuestos, y la consiguiente primacía de la guerra, están presentes -explícita o implícitamente- en la mayoría de las filosofías modernas. Estas filosofías, que podemos denominar "conflictivistas", pueden ser agrupadas en tres grandes líneas: a) biologicista-vitalista; b) mecanicista-utilitariasta; c) dialéctico-historicista. En la primera, podemos mencionar, por ejemplo, a Freud. En la segunda, se encuentra Hobbes. Representante máximo de la tercera es sin duda Hegel.

A pesar de sus diferencias, todas ellas conducen al establecimiento de la primacía de la guerra. Para Freud, la guerra es "una cosa bastante natural, profundamente biológica y prácticamente inevitable" (EBENSTEIN, 1965, p. 1.053). Para el pensamiento vitalista, la lucha y la violencia pueden representar la dinámica por la cual la realidad misma -la vida- se supera a sí misma, y extrae de sí sus mejores posibilidades. Así, para Nietzsche, la destrucción es la condición misma de la creación, y Ortega habla de la "sana barbarie" del hombre guerrero. Por otra parte, para Hobbes, la guerra sería lo único natural, inevitable y permanente entre los Estados, pues éstos, en sus relaciones recíprocas, se encuentran en condición de pura naturaleza. Y para Hegel, la guerra representa una sacudida saludable, que revitaliza la colectividad, que despierta y despliega su vigor, que conserva su salud ética y refuerza su cohesión, reprimiendo el surgimiento de inclinaciones particularistas y disgregantes. "Al igual que el movimiento del viento, protege a los lagos de ser corrompidos por una calma duradera, así los pueblos lo serían por una paz prolongada e incluso eterna" (Filosofía del Derecho, 324). El conflicto conserva la salud colectiva porque ya antes ha sido la causa de la constitución de la misma unidad colectiva, pues es mediante la generación de antagonismo como se constituye, a partir de la universalidad indiferenciada, la identidad concreta y particular. Como ha señalado Rafael Alvira, "en el siglo XIX, con la entrada del pensamiento dialéctico, entran también las ideas belicistas" (ALVIRA, 1988, p. 195).

El derrocamiento de esta primacía de la guerra es una tarea filosófica. El verdadero servicio a la causa de la paz no queda satisfecho con cualquier tipo de adversión a la guerra, sino sólo por aquel sentimiento que se fundamente e inspire en un concepto de guerra que pertenezca a una filosofía que otorgue el peso específico a la paz. Conseguir esto último implica eliminar la dependencia semántica de la paz respecto de la guerra, eliminar por tanto la reducción de la paz a no-guerra y, asimismo, la reducción de la guerra a pura violencia. En el fondo, se necesita una antropología que permita la supremacía semántica y existencial de la paz, que dé a ésta un contenido positivo, específico y originario, no derivado y negativo respecto del de la guerra. Esa antropología será la que conciba al hombre como un ser esencialmente personal, es decir, coexistencial, abierto, relacional, dialógico; un ser cuyo vivir es siempre un vivir con y para otro. Desde semejante concepción de la realidad humana, la paz aparecerá indudablemente como su condición originaria, como lo que pertenece y es expresión de su ser radical. "En cuanto es relacional, el ser es paz" (COTTA, 1989, p. 117).

Esta antropología llenará de contenido positivo a la paz, pero también dotará de sentido a la guerra. Téngase en cuenta que esas dos reducciones - la de la paz a no-guerra y la de la guerra a pura violencia- se implica mutuamente y no es posible eliminar una sin eliminar también la otra. La definición -fáctica, descriptiva- de la paz como no-violencia procede de la igual definición -fáctica y descriptiva- de la guerra como pura violencia. Ese tipo de definición no nos muestra más que dos situaciones fácticas, dos simples hechos, desnudos de sentido, respecto de los cuales, toda elección resulta subjetiva. Ese modo de definir no justifica suficientemente la preferencia por una de las dos situaciones, y elimina todo fundamento objetivo para realizar una crítica de la guerra. La paz que constituye un bien frente a la guerra es la "paz vital", no la "paz letal" (ALVIRA, 1988, P. 196); es la paz que recibe su vida de la justicia: "opus iustitiae pax" (Isaías). No se trata por tanto de una simple situación de hecho, sino de un orden de vida que contiene una razón de justicia. Esta razón y los bienes que ella sostiene y ordena pueden, efectivamente, convertirse en causa de guerra; pero, al mismo tiempo, sólo ellos pueden poner límites a su violencia. Sólo si existe un contenido positivo, un verdadero patrimonio común, la guerra puede ser realmente controlada. De lo contrario, se hace verdad la idea de Clausewitz de que la guerra es sólo la colisión de dos fuerzas opuestas, "sin que existan otras barreras que las de los contrapesos inherentes": no hay en juego ninguna cuestión de justicia pues se trata de un fenómeno puramente físico. No es casualidad que esta guerra, así entendida, sea la "prosecución de la política por otros medios", pues esa concepción de la guerra -como puro hecho de fuerza- acaba arrastrando a la paz -a la política- a una concepción semejante: como conflicto de fuerzas también; y vuelve a dar la

primacía a la guerra, pues viene a decir que, en el fondo, lo único real y permanente es la lucha.

2. “Comprender” la guerra para racionalizarla

Hay autores (ver, por ejemplo, RUIZ MIGUEL, 1988, p. 49 y ss.) que intenta evitar lo que llaman una “definición valorativa” de la paz, pues piensan que atribuir a la paz valores más allá de la simple no-violencia sería perjudicial para ella misma. Esos requisitos exigirían un acuerdo unánime sobre ellos, y de no darse, podrían convertirse en motivo de guerra. Además, se haría discutible qué sea la paz misma, es decir, podría considerarse no pacífica una situación que tampoco fuera bélica. Pero reduciendo las señas de la paz a la simple no-violencia, no se evita en realidad la valoración. Lo que se hace es establecer la mera existencia fáctica como valor supremo, poniendo en peligro los demás, y suponiendo que tal juicio de valor goza de unanimidad.

Ni para la paz ni para la guerra cabe distinguir entre concepto y justificación, pues todo concepto acabado incluye el fin de lo que se define, y el fin es la fuente de justificación. Esto es así a menos que entendamos la racionalidad como meramente instrumental. Los conceptos de la paz y de la guerra son correlativos, por lo que para dar un sentido positivo a la paz y evitar la primacía de la guerra, es necesario eliminar también la reducción de la guerra a simple violencia. Esto contradice la actitud de algunos que pretenden enfatizar el valor de la paz a base de desvalorizar absolutamente la guerra. Este espíritu supuestamente pacifista lleva a afirmar que “siempre es mejor la paz que cualquier guerra justa” (TEICHMAN, 1986, p. 62). Para quienes así piensan, la guerra es algo absolutamente horrible y monstruoso, un puro mal del que no cabe moderación alguna, algo que se sitúa más allá de todo derecho y de toda razón. Por tanto, carece de sentido todo intento de entenderla y racionalizarla -es más, es visto como un posible y peligroso cómplice-; el único esfuerzo legítimo es el que vaya encaminado a eliminarla y condenarla por completo.

Pero aunque a primera vista parezca comprensible y atractiva esta posición, en el fondo hace un flaco servicio a la causa de la paz. Mientras la guerra siga siendo una posibilidad real -y esta posibilidad no sólo no ha sido eliminada, sino que parece dudoso que pueda llegar a serlo-, la pretensión de condenarla por completo, sin reconocer ninguna forma de racionalización, renunciando a toda justificación y limitación de ella, puede llevar a las más terribles formas de guerra. Si la guerra es algo ajeno por completo a la razón, quedará abandonada al libre dictado de su propia dinámica destructiva. Si carece de toda virtualidad jurídica, será pura fuerza

que, como tal, sólo responderá a la ley de la fuerza: en la guerra, si la razón no existe, todo está permitido. No hemos de olvidar que, aunque el propósito de abolir la guerra es sin duda loable y obligado, su objetivo carece de la practicabilidad suficiente como para desdeñar la racionalización de la guerra.

Es necesario, por tanto, mantener la guerra en el interior del campo de acción de la razón, lo cual significa reconocer la posible racionalidad de aquélla. La guerra no puede ser pura violencia si queremos que la paz no sea la mera negación de ella. No toda utilización de la fuerza es violencia. Sólo cuando la fuerza se aplica en contra del fin propio de una realidad, se ejerce violencia. Pero la fuerza puede utilizarse también para salvar ese fin o para recuperarlo: su uso puede tener un valor terapéutico o restaurativo (ALVIRA, 1988, p. 192). La guerra, como ejercicio de la fuerza, puede tener ese valor, y por tanto, no es sin más pura violencia. De este modo, la guerra puede participar de la razón que reside en la paz, y ambos no se definen como extremos de una contradicción. La intención restaurativa sólo puede referirse a alguna cualidad que constituya parte del contenido positivo de la paz, por lo que ésta aparece con mayor peso específico que la guerra. La primacía corresponde ahora a la paz.

La reflexión acerca de la guerra debe albergar, por supuesto, la intención de colaborar a su impedimento, pero no puede eludir el reconocimiento de su posible grado de racionalidad, y quizá esta *comprensión* de la guerra sea el mejor aliado para ese anhelado deseo. Cuando se pretende eliminar la guerra presentándola como una completa sinrazón, para despertar así su total aborrecimiento, se recurre al miedo como causa del amor a la paz, y se toma la guerra exclusivamente por sus consecuencias dolorosas. Junto con esta postura, hay otra también muy actual, que centra su atención no tanto en las consecuencias aunque siguen -presentes en el fondo-, sino en los medios, y busca eliminar la guerra mediante la eliminación de sus recursos. En el campo de la práctica, la primera parece estar representada por la política de disuasión, y la segunda, por la política de desarme. Pero ambos procedimientos son parciales, insuficientes, y de muy dudosa licitud el primero. Un adecuado tratamiento de la guerra ha de tener en cuenta no sólo las consecuencias y los medios de ésta, sino también, y sobre todo, sus causas y sus fines; de lo contrario, los procedimientos que se deriven carecerán de suficiente justificación. La parcialidad e insuficiencia de los planteamientos anteriores se revela, por ejemplo, en que, siendo su meta la misma, su actuación resulta sin embargo contradictoria, pues en la medida en que el desarme reduce la capacidad destructora de los medios, las consecuencias de la guerra inspiran menos temor.

Estos planteamientos se limitan al tratamiento del *modo* de la guerra, pero abandonan la consideración del *fin*. Este abandono supone la renuncia

al reconocimiento de la posible racionalidad de la guerra, y deja sin fundamento adecuado la valoración del modo, pues el juicio acerca de éste es indisociable de la determinación del fin. Podríamos decir que la primera postura, enfatizando la ilimitación inevitable que en la realidad se da de lo que corresponde al *ius in bello*, pretende anular todo posible *ius ad bellum*; y la segunda, limitando máximamente el *ius in bello*, pretende hacer irrelevante la cuestión del *ius ad bellum*. Es cierto que la definición de este último ha sido siempre más problemática que la de aquel otro, pero no por esto se ha de abandonar la dilucidación del segundo. Dicha pretensión no es posible ni productiva, ya que ambos derechos -aunque relativos a materia diferentes- son interdependientes en su determinación. En esencia, la justicia de una guerra es directamente proporcional al rigor de los medios utilizables lícitamente, y una guerra, cuanto más justa es, más tiende -por su propia naturaleza- a convertirse en guerra total (SCHMITT, 1979, p. 159).

Quizá el modo más común e inmediato de intentar comprender la guerra es su comparación con la legítima defensa individual. En el ámbito internacional, los Estados actuarían como individuos que se defienden de una agresión, como hacen las personas físicas en el ámbito intraestatal. Esta analogía puede tomar dos modalidades básicas, y ambas -como veremos- resultan inadecuadas. Una pretende asemejar la guerra y la defensa individual en cuanto que las dos constituirían igualmente una situación completamente ajurídica, con vigencia exclusiva de la fuerza. La otra, por el contrario, las asimila en cuanto que las dos serían acciones particulares pero jurisdiccionales, dotadas por tanto de un cierto *imperium*. La primera modalidad aparece comprendida en la máxima ciceroniana "silent leges inter arma", que Alvaro D'Ors glosa de esta manera: "En aquel momento las leyes, impotentes, callan (...). Se cumple, en cambio, una ley que no es jurídica, sino biológica, la del instinto de conservación; una ley (...) que no habla, una ley muda (...). Por tanto, no se trata propiamente de un derecho a defenderse, sino de una abstención, de un silencio de la ley, frente al instinto de conservación. Es la resignación de unas leyes humanas impotentes ante la ejecución inapelable y brutal de una ley biológica" (D'ORS, 1954, p. 38).

Pero si, respecto del individuo podemos -y acostumbramos- hablar no simplemente de defensa, sino de legítima defensa, es porque dicha conducta no es sin más "la ejecución inapelable y brutal de una ley biológica", sino una acción humana, fundada en una razón jurídica y sometida a una medida jurídica, cuyo rebasamiento la convierte en ilegítima por cuanto deja de ser verdadera defensa. La ley no caya para dejar al instinto campar por sus fueros. Una ley calla para dejar hablar a otra que la primera ha previsto, medido y sancionado, por lo que aquélla sigue siendo afirmada en la actuación de ésta. Ni la defensa individual ni la guerra son pura biología, sobre la que -por no intervenir la libertad- nada tendría que decir el derecho.

No es, pues, el supuesto carácter ajurídico lo que puede servir para asemejar, la guerra y la legítima defensa. Ambas acciones poseen dimensión jurídica. Entonces, ¿es su forma jurídica la que nos permite asimilarlas, y entender una por su analogía con la otra? A mi modo de ver, tampoco. La legítima defensa sólo puede llevarse a cabo -además de proporcionadamente a la agresión- mientras el peligro es inmediato. Una vez removida la causa que hace inmediato el peligro -a eso se dirige la acción defensiva-, el defensor no puede proseguir su acción con el fin de castigar o exigir una reparación por parte del agresor: esto corresponde a la autoridad pública. Por tanto, el legítimo defensor, aunque actúe jurídicamente, carece de jurisdicción sobre el agresor, e interviene como simple particular. Que ante el peligro inminente, la autoridad pública sea incapaz de defenderle, y su protección recaiga sobre él mismo, no significa que también le advenga esa autoridad. Decir -como antes hemos hecho- que una ley calla para dejar hablar a otra, no es igual que decir que es *la misma* ley la que, callando su portavoz ordinario, habla ahora a través de otro, extraordinario. En cambio, lo propio de la guerra no es limitarse a lo estrictamente necesario para repeler la agresión, sino que la lucha puede llevarse más allá, con objeto de castigar e infligir una pena al enemigo. Y si la guerra no es pura y libre dinámica de fuerzas, si posee una razón jurídica, esa prosecución de la lucha implica cierta autoridad jurisdiccional, cierto *imperium*, del justo beligerante sobre suponente. Esto lo veremos con más detalle cuando hablemos de una de las más acabadas y clásicas doctrinas sobre la guerra: la de Francisco de Vitoria. Por ahora, a la luz de lo que acabamos de ver, baste decir que la analogía entre la legítima defensa y la guerra, esto es, el paralelismo entre el individuo y el Estado, no es un recurso adecuado para entender cabalmente la guerra, pues ni el Estado se comporta en la esfera internacional como un individuo particular, ni el individuo actúa en la sociedad estatal como un Estado en pequeño.

3. Antagonismo y fondo común

Para comprender la guerra en su precisa especificidad, hemos de reparar, en primer lugar, en la causa que la explica y en el fin que la dota de sentido. Hemos dicho que la paz adquirirá un sentido positivo a partir de una antropología que reconozca al hombre como un ser esencialmente coexistencial. Esta coexistencialidad, este carácter dialógico y abierto, no sólo corresponde al hombre individual, sino también a toda colectividad humana. La coexistencialidad -si es algo más que mera existencia contigua- supone la presencia de un plano común, constituido por más o menos factores de unidad: ontológicos y morales, físicos e históricos. Pero, al mismo tiempo, aquélla implica también la presencia de la diversidad; y no sólo como un dato inevitable, sino como un contenido deseable, en cuanto que gracias a

ésta la coexistencialidad se convierte en dinámica y vital. Sin embargo, la diversidad encierra siempre la tendencia a agudizarse, que funda objetivamente la posibilidad de ser radicalizada subjetivamente (COTTA, 1989, p. 135). La diversidad puede ser acentuada hasta el extremo de ser tomada como lo más original y primario, como lo más definitorio y decisivo, rompiendo así el plano común, y ocupando el lugar fonal que corresponde a éste. La diversidad deja entonces de adjetivar lo común, y pasa a ser lo sustantivo. En este momento, lo diverso ya no es sólo la modalización con que aflora lo común, sino que, por el contrario, es lo común -si se busca y pretende- lo que matiza y modera lo diverso, constituido esto *a priori*. Lo común ya no actúa positivamente, sosteniendo y firmando lo diverso, sino negativamente, amortiguándolo *a posteriori*. Esto es así porque cuando se pretende construir lo común a partir de lo diverso, lo común resulta negativo y artificial: su presencia es producto de un convenio y su contenido, resultado de la limitación y restricción de lo diverso. Cuando en vez de ser lo común lo que sostiene lo diverso, se pretende que sea lo diverso el origen de lo común, sólo se llega a un equilibrio inestable. Una cordillera no se sostiene invertida, sobre sus cimas. Lo natural y estable es un macizo común, desde el cual ascienden y se individualizan sus cumbres.

Pues bien, la diversidad puede radicalizarse llegando incluso a negar la posibilidad de toda instancia común, ya sea previa o posterior, es decir, puede agudizarse hasta el extremo de hacerse antagónica. Esta es la causa de la guerra, que significa la suspensión práctica de la coexistencialidad esencial de los hombres y pueblos. La ruptura del plano común hace al otro *completamente otro*, convierte la diversidad en absoluta alteridad. Si la coexistencialidad exige un sustrato común, la absolutización de la diversidad estable dos existencias sin fundamento alguno para co-existir. La existencia del otro aparece como límite e, incluso, como negación de la propia, por lo que anular aquélla constituye la condición imprescindible de la confirmación de ésta. Y como lo común ha sido disuelto, la anulación del otro no reporta ninguna pérdida en lo propio.

Aclaremos, en primer lugar que, obviamente, las causas de la guerra, en su materialidad, pueden ser muchas y diferentes, pero en el fondo -y esto es lo que queremos señalar- todas ellas responden al esquema formal que acabamos de describir. Por otra parte, la existencia de la que hablamos no tiene por qué ser necesariamente la existencia física; puede tratarse de cualquier modo de existencia (en cuanto nación, Estado, clase social, religión, etc.) que reviste y especifica el mero existir empírico. Se trata, en definitiva, de cualquier aspecto de la propia y ajena identidad. Por último, y en virtud de lo anterior, la quiebra del plano común puede ser más o menos profunda, según que el antagonismo se establezca en niveles más o menos radicales respecto de la configuración de la propia identidad. En la

medida en que más franjas del plano común sean mantenidas, cabrá una mayor racionalización y humanización de la guerra. Teniendo en cuenta que sólo hay derecho donde hay sociedad, sólo será posible un derecho de la guerra, que la modere y controle, donde persista algún grado de comunidad entre los opuestos beligerantes. Sólo desde y dentro de algo común es posible el conocimiento del otro como un igual, es decir, el re-conocimiento, el conocerse en el otro; y este reconocimiento es lo que permite el derecho: el reconocimiento de *lo suyo*. Por consiguiente, si el plano común se fractura completamente, si la alteridad es absoluta y en todos los niveles, no es posible ningún derecho de la guerra, ninguna limitación que no sea simplemente la impuesta por los "contrapesos inherentes".

Si la causa de la guerra es la radicalización de la diversidad, y la diversidad viene exigida por la coexistencialidad, por cuanto lo común se actualiza en sus modalizaciones; entonces, la coexistencialidad misma es lo que, en cierto sentido, posibilita la guerra, pero también, y más propiamente, lo que la limita. En la medida en que se preserve la coexistencia, la guerra será racionalizable, y en la medida en que se anule, la guerra será "razonable".

Por otra parte, si la guerra tiene un sentido terapéutico, y no es un bien en sí -lo positivo y sustantivo es la paz: coexistencia, convivencia-; entonces, el fin de la guerra no puede ser otro que la eliminación de su propia causa. La meta de la guerra tendrá que ser el restablecimiento de lo común, de las condiciones de la coexistencia mediante la eliminación del antagonismo. Siempre que se reconozca que bajo la diversidad radicalizada pervive un sustrato común, la eliminación del antagonismo será moderada por la necesaria salvaguarda de ese sustrato, cuya destrucción implicaría un cierto grado de destrucción propia. Como ya se enunció antes, la guerra puede ser atemperada si hay algo de la paz -lo común que posibilita la coexistencia- que se prolonga en la guerra y que, por tanto, circunscribe su fin. Pero para que haya comunidad hace falta que exista algo compartido: la paz ha de tener, pues, un contenido positivo. Este contenido inevitablemente se diversifica, pudiendo servir, desgraciadamente, de motivo de guerra, en la cual se prolonga como objeto de restauración: restauración de lo común y de lo diverso en lo común. La guerra ha de participar de algún modo de la racionalidad de la paz, para poder ser racionalizada.

4. De la guerra antigua a la concepción cristiano medieval

Si la guerra es efecto de la radicalización de la diversidad, su limitación dependerá de la limitación de esa diversidad, es decir, del mantenimiento de un fondo común. Esto es lo que ha estado en juego y lo que ha actuado en

los esfuerzos del hombre por humanizar la guerra, en las diversas concepciones de ésta que a tal fin ha ido formulado. Las guerras antiguas fueron con frecuencia guerras devastadoras e, incluso, de exterminio. Esto era posible en virtud del radicalismo y exclusivismo con que era vivida la religión. La fe era el fundamento último y omniabarcante de todas las dimensiones de la propia identidad, y era tenida en monopolio: el dios de un pueblo era sólo dios de ese pueblo. Este exclusivismo religioso daba lugar a un exclusivismo nacional, que permitía ver en cualquier otro pueblo un ser absolutamente ajeno. No existía nada común que permitiese un cierto reconocerse en el otro, que fundase un derecho compartido, y que así hiciera posible una limitación de la capacidad destructora de la guerra. La victoria podía adquirir el sentido de un don divino, de una sentencia favorable a la propia causa, y de una confirmación de aquel exclusivismo religioso. En este contexto, la institución de la esclavitud supuso un avance en la humanización de la guerra, en cuanto que dio una razón para la conservación de la vida del vencido y proporcionó una formalización común a semejante proceder. El siervo -*servatus*- era conservado vivo, por gracia del vencedor, a costa de su libertad. Se descubría, pues, cierto plano común: al menos, el de la mutua utilidad vital.

La constitución de grandes áreas comunes -desde la *ecumene* griega hasta el orbe cristiano- fue haciendo surgir formas de racionalización de la guerra, que afectaban fundamentalmente a la guerra entre los que compartían aquel espacio. La guerra se moderaba en función del grado de comunidad existente. Aquellos espacios eran la porción del universo físico que había sido convertida en "mundo", en auténtico hogar humano, conteniendo un orden verdaderamente adecuado al hombre; es decir, eran la parte de la tierra *habitada* y no sólo *poblada*. La definición de esos ámbitos dependía primordialmente de factores culturales, los cuales se nutrían en general de una raíz religiosa. Así, mientras la guerra interior a esas zonas disponía de instituciones de control y moderación, la guerra exterior o no las tenía o eran menos y de menor rigor, y habitualmente adquiría el sentido de guerra sagrada. La parcialidad de esos espacios comunes -consecuencia de la particularidad de su raíz determinante, religiosa-cultural-, unida al carácter exclusivo y absoluto con el que se presentaban, establecía una clara discriminación entre los de dentro y los de fuera, situando a éstos -bárbaros o infieles- en un plano inferior. Esta desigualdad afectaba plenamente a la concepción de la guerra: el contrincante interior podía ser reconocido como *iustus hostis*, el extraño era sólo *inimicus*.

En el orbe cristiano medieval, la guerra entre cristianos fue siempre tenida como un gran mal, como guerra civil, y sometida a exigentes requisitos de justificación y realización. En cambio, la guerra contra el infiel -llamada "guerra romana"- se consideraba, por lo general, como una guerra

en principio justa, y en la que cabían mayores licencias. Si en el orbe cristiano -como también en los demás-, el principio unificador básico era la fe común, resultaba lógico que la religión fuera la principal causa de guerra justa. Así, en las *Partidas*, la primera forma de guerra justa que aparece señalada es aquella que se lleva a cabo "por acrecentar los pueblos su fe et para destruir los que la quisieren contrallar". El emperador, cabeza temporal de aquel orbe, tenía como suprema misión la defensa de la fe, como vínculo esencial y constitutivo de la *Christianitas*. Por eso, en la ceremonia de coronación de los emperadores, aparece la llamada *fórmula de la espada*: "Recibe la espada de manos de los Apóstoles (...). Extermina a los enemigos del nombre cristiano y aniquílalos" (HÖFFNER, 1957, p. 71). La crudeza de los términos utilizados da muestra de la ausencia completa de comunidad que se producía entre quienes se enfrentaban en lo religioso. Es fundamentalmente la guerra entre cristianos la que se intenta racionalizar y moderar. En ella se encuentra en juego un patrimonio común: la paz. Pero, como vemos, la paz que se pretende salvaguardar no es un ideal universal y abstracto, es un valor con un contenido determinado y también con un continente concreto: es la paz de la Cristiandad.

El *Derecho de Graciano* (1139-1142) -la más completa recopilación del derecho de la guerra cristiano medieval- define la guerra justa con la definición que usara San Agustín: son guerras justas las que "vindican la injusticia, cuando un pueblo o una ciudad, contra los cuales se haya de guerrear, han omitido reparar un crimen cometido por los suyos o restituir aquello de que injustamente se apoderaron" (HÖFFNER, 1957, p. 74). Aparece claramente expresado el carácter justiciero de la guerra. No se trata de un acto de mera defensa, sino de la imposición de una sanción que repara el crimen cometido.

El mantenimiento de un nivel de comunidad permitía -y exigía para su custodia- el establecimiento de una serie de limitaciones en el uso de la fuerza. Así, por ejemplo, la *tregua de Dios*, cuyas prescripciones todo cristiano, desde los catorce años, debía jurar observar (PERNOUD, 1987, p. 36). El II Concilio Lateranense (1139) prohibió el uso de armas de largo alcance en las guerras entre cristianos, pero no así contra los infieles (SCHMITT, 1979, p. 427). Cristianos y musulmanes no pertenecían al mismo orbe, y no existía entre ellos un plano común, pues éste se constituía radicalmente a partir del factor religioso, que era lo que les separaba. La guerra contra el extraño carecía de las limitaciones que racionalizaban la guerra entre los iguales. Cuando el Papa recibe noticias de que los cruzados tienen intención de tomar Constantinopla, les dirige las siguientes instrucciones: "Dedicad vuestras fuerzas tan sólo a liberar la Tierra Santa y a vengar la injuria del Crucificado; si necesitáis botín y conquistas, tomadlas de los saracenos, vuestro auténtico enemigo. Al deteneros en el Imperio griego, os

arriesgáis a despojar a vuestros propios hermanos” (PERNOUD, 1987, p. 218).

Santo Tomás, en el tratamiento de la guerra (II-II, q. 40), sigue de cerca el *Decreto de Graciano* y, por tanto, a San Agustín. Con él, la doctrina de la guerra justa adquiere mayor sistematización, enumerando en tres sus condiciones fundamentales: que sea promovida por mandato del príncipe o similar; que exista una causa proporcionada o justa; que se lleve a cabo con recta intención, es decir, buscando la recuperación de un bien y no sólo la producción de un mal al enemigo. Las dos primeras se refieren a la justificación *ex titulo*, y la tercera a las exigencias *quoad exercitium*. Estas tres condiciones implicaban consecuencias distintas si la guerra era entre cristianos o entre cristianos y musulmanes. En cuanto a la autoridad competente, en la guerra entre cristianos bastaba la del príncipe particular. Pero la “guerra romana” suponía una autoridad superior, del Papa o del Emperador, siendo ellos sus promotores o, al menos, respaldando la iniciativa de un príncipe. Este tipo de guerra no se llevaba a cabo como súbdito de un reino determinado, sino como cristiano, y sólo si contaba con el apoyo de la *autoridad cristiana* adquiría la justificación que procedía del carácter de empresa común cristiana. En cuanto a la tercera condición, por lo que llevamos visto, es fácil suponer que el bien que había que perseguir era primordialmente, tanto en un tipo de guerra como en el otro, un bien cristiano. Por esta razón, se podía dudar -como hacía Erasmo en *De bello Turcis inferendo*- de la licitud de la guerra contra el Turco, cuando su resultado podía ser un perjuicio para la Cristiandad.

Respecto de la segunda condición, la cuestión central era qué constituía propiamente la causa de guerra: sólo la injuria contra los hombres o también la ofensa a Dios. Obviamente, esta alternativa afectaba fundamentalmente a la guerra contra los no cristianos; no sólo porque entre cristianos la ofensa pública y pertinaz a Dios fuera extraña, sino sobre todo porque ésta era perseguida por procedimientos civiles y canónicos. Pero dicha cuestión no venía a distinguir materialmente -como posibles causas de guerra- entre actos contra lo sagrado y actos contra lo puramente humano. La duda se refería a las dos dimensiones -humana: injuria a los hombres; teológica: ofensa a Dios- que poseía un mismo acto contra la religión. Aceptar como constitutivo de causa justa de guerra un acto anti-cristiano en cuanto ofensa a Dios, suponía establecer una clara diferencia entre la doctrina de una clase de guerra y la de la otra. Ambas dimensiones fueron aceptadas inicialmente como constitutivas de causa justa. En estas páginas, hemos visto hablar con ánimo bélico de “los que la quisieren contrallar [la fe]”, de “enemigos del nombre cristiano”, y de “injuria del Crucificado”. Si la injusticia que -según el Decreto y San Agustín- la guerra vindicaba por omisión irresponsable de otro, podía ser también la injusticia contra Dios, entonces -como

efectivamente se sostuvo- la idolatría podía constituir causa de guerra, pues arrebatava a Dios el culto que le era debido, y que así lo prescribía la simple ley natural que obligaba a todo hombre.

5. La doctrina de la guerra de Francisco de Vitoria

El esfuerzo de la razón en este punto fue una progresiva desteologización de la guerra, desvinculando paulatinamente del campo de las relaciones del hombre con Dios, la razón de la causa justa, y situándola primordialmente en el ámbito inter-humano. Este proceso experimentó su paso decisivo con la obra de los grandes tratadistas españoles del siglo XVI, que aportaron una de las más acabadas y completas concepciones de la guerra, cuyo influjo es de indudable importancia, y que aún hoy constituye punto obligado de referencia. La aportación de estos escolásticos -Vitoria a la cabeza- no es sólo una decisiva secularización de la guerra, sino también su completa juridización. Santo Tomás, aunque había dado pasos importantes en orden a una consideración puramente natural, de la guerra, situaba esta reflexión más en el ámbito de la moral que en el del derecho, entendiendo la guerra y sus condiciones en función fundamentalmente de su índole moral. En la Suma Teológica, la guerra aparece tratada en la parte dedicada a la caridad (II-II, q. 40), y no en el tratado del derecho y la justicia (II-II q. 57). Esta secularización y juridización permitió la elaboración de un concepto y de una doctrina de la guerra verdaderamente universales, que eran válidos para todo tipo de guerra, de sujeto y de espacio, en cuanto que eliminaban las discriminaciones procedentes de factores que ahora quedaban apartados.

La pieza clave que permitió esta universalización -secularización y juridización- del concepto de guerra fue la idea vitoriana del *Totus Orbis* (cfr. *Relectio De Indis I y II*, en URDANOZ, 1960). Al constituir todo el Orbe una sola *República*, una unidad y un orden común, toda guerra era igualmente interna, y se encontraba sometida a las restricciones inherentes a la salvaguarda de lo común. Por debajo de cualquier ciudadanía particular -francesa o inglesa, cristiana o musulmana-, existía una ciudadanía universal. Quienes se enfrentaban, lo hacían teniendo en común, al menos, esta ciudadanía; y tal comunidad permitía un primer grado de racionalización de ese enfrentamiento. Por otra parte, al constituir todo el Orbe una misma realidad social, cabía un auténtico derecho, válido para todo ese ámbito universal. La guerra, como acción interior a ese ámbito -aunque supranacional-, podía ser tratada jurídicamente. Según el pensamiento tradicional, sólo podía haber derecho dentro de una comunidad política, pues sólo donde existía sociedad -constitución de una realidad común- podía realizarse esa distribución equitativa por la que se atribuye a cada uno lo suyo, en que consiste el arte del derecho. Por esta razón, al no concebir el ámbito

universal como realidad social, la consideración de la guerra correspondía más a la moral que al derecho, pues allá donde no cabía estricto derecho - atribución equitativa de bienes objetivos-, todo era cuestión de rectitud de conductas subjetivas.

La guerra es una forma -desde luego, extrema- de ejercer el derecho. Su fin es restablecer el orden de justicia universal, que ha sido alterado ilícitamente, retribuir a alguien el derecho que le corresponde como miembro del *Totus Orbis*. La causa justa de guerra será la violación grave de ese derecho. El orden jurídico que rige para todo el Orbe es el *ius gentium*. Los bienes -derechos- que corresponden a cada uno en cuanto miembro de la República universal son aquellos que son atribuidos por este ordenamiento, y es el agravio en estos bienes -y no en otros- lo que constituye causa justa de guerra.

Ese agravio -como hemos dicho- ha de ser suficientemente grave. Dada la gravedad y extremosidad de la guerra como forma de realizar la justicia, debe haber proporcionalidad entre aquélla y el daño que se pretende reparar. Pero la realización de la justicia no exige sólo la recuperación material de lo arrebatado, sino también la satisfacción del agraviado y la penalización del agresor. La guerra justa no sólo es defensiva, sino que también puede ser ofensiva, ya sea que adquiera este carácter en una segunda fase de su despliegue, o que lo posea desde su mismo inicio. Entonces, quien guerrea justamente no actúa como simple individuo que defiende lo suyo, sino como juez que condena al agresor. El justo beligerante actúa revestido de una autoridad superior: la autoridad del *Totus Orbis*, de esa unidad social, moral y jurídica cuyo orden están restaurando. La violación del derecho de otro constituye causa de guerra primordialmente por lo que tiene de perturbación del orden jurídico universal, y no sólo, ni principalmente, por el daño a otro en lo suyo que significa. El fin primordial de la guerra es, por consiguiente, el restablecimiento de ese orden, y quien lleva a cabo ese fin, lo hace con la personalidad de la unidad social a la que corresponde el bien que se está recuperando. El Orbe, como cualquier sociedad, posee su autoridad propia; pero en él, esa autoridad se encuentra habitualmente de manera sólo virtual y sin formalización, descansando en su sujeto primario que, en la doctrina de estos tratadistas, es el cuerpo social mismo. Se podría decir que esta autoridad se actualiza plenamente y adquiere su ejercicio en la figura de quien combate por la causa de dicha autoridad. En la guerra, el Orbe, mediante aquel que combate con justicia, ejerce su *ius puniendi*.

Es patente que el que hace guerra injusta queda en condición jurídica inferior al que actúa como juez. Pero -insistamos- esa superioridad no le pertenece a este último como particular, sino como representante y encarnador de la suprema jurisdicción del Orbe. Esto viene a decir que el *ius*

ad bellum no es la manifestación suprema de la soberanía externa de cada nación -como posteriormente será entendido-, pues no constituye una facultad perteneciente a la nación en su individualidad, sino una facultad del Orbe que éste ejerce a través de uno de sus miembros. Que las naciones necesiten, para el normal desarrollo de su vida política, no sólo paz interna, sino también paz externa -y no siendo ésta una paz meramente negativa-, ello significa que cada nación necesita que el espacio exterior a ellas tenga también condición social. La paz exterior de las naciones es la paz interior de ese nuevo nivel de sociedad en el que las naciones se enmarcan para no ser sociedad en precario. Por consiguiente, la administración de lo relativo a esa paz -entre ello, la guerra- pertenece a ese ámbito supremo de sociedad, que es quien alberga esa paz y quien provee de ella. La guerra es, pues, una institución exclusivamente pública -tomando aquí lo nacional como privado-, pues al sobrepasar su esfera interior, las naciones no se encuentran actuando en un plano completamente asocial, donde sólo caben individuos en completa igualdad y libertad, sino en un nuevo ámbito social, en el que nuevamente se encuentran con condiciones de autoridad y subordinación. Por este motivo, la guerra sólo puede ser emprendida ordinariamente por los príncipes o similares, es decir, por los que ya poseen un modo de autoridad, pues son ellos los que representan y encabezan las naciones, las cuales son los sujetos inmediatos de ese supremo ámbito social. No obstante, ante la irresponsable pasividad del rey, la sociedad misma, a través de sus instituciones inferiores, puede emprender la guerra sin contar con aquél, pues ella es el sujeto primario de la autoridad, y el ejercicio de ésta revierte sobre la sociedad en caso de incuria por parte del rey.

La guerra, en cuanto punición y reparación que se imponen al enemigo, viene exigida y justificada por la justicia y la paz universales; pero esta justicia y esta paz, que por ser universales son comunes, constituyen al mismo tiempo la razón de la limitación de la guerra. El justo beligerante no actúa como mero individuo, ni reivindica exclusivamente un derecho y una paz propios, al margen e, incluso, a expensas de un orden superior común. La restauración de ese orden común no puede producir peores daños que aquellos que pretende restañar. Por esta razón -como afirma claramente Vitoria-, si una guerra pareciera justa desde la simple consideración de sus implicados inmediatos, pero acarrease graves perjuicios para el orbe común, dicha guerra no sería justa en última instancia. Así como la atribución del derecho surge en relación con una realidad común, la defensa de ese derecho ha de llevarse a cabo también con esa misma relatividad. Esa capacidad, a la par, de justificación y limitación de la guerra, aparece también en el carácter de juez que corresponde al que hace guerra justa. Como juez que es, ha de actuar, tanto en la batalla como después de ella, con la serenidad y moderación propias del que, por ser autoridad pública, debe velar por lo

común; y no con la vehemencia del acusador particular, que sólo reclama lo propio.

La guerra es, pues, una acción que pertenece a la justicia universal -la forma extrema de su ejercicio-, al orden de esa sociedad total que es el *Totus Orbis*. Es una acción reglada en cuanto que constituye un derecho, *ius belli*, y en su naturaleza jurídica encuentra su justificación y sus límites. No es, por tanto, el despliegue de la pura fuerza que tendría lugar cuando la acción se desarrollase más allá del extremo hasta el que las normas pueden acompañarla. Eso sucedería si no hubiera más ámbito social, más espacio por tanto para la vigencia del derecho, que el de las naciones particulares. El *ius belli*, siendo atribuido y exigido desde lo común, posee carácter objetivo, y su determinación procede de los requisitos correspondientes a su doble dimensión: en cuanto *ius ad bellum*, sujeto legítimo y justa causa; en cuanto *ius in bello*, recta intención (los cuales recogen, respectivamente, las exigencias de la justicia *ex titulo y quoad exercitium*, establecidas por Santo Tomás).

Como podemos observar, la doctrina de Vitoria y sus seguidores recogía en esencia la teoría tradicional, pero dotándola de alcance universal. Al cambiar la fe por la naturaleza, como raíz de la constitución de una sociedad suprema, hacía esa sociedad más elemental y profunda, y por tanto, de mayor extensión. Desaparecía toda discriminación entre diferentes guerras, y todas ellas podían beneficiarse de las posibilidades de racionalización que proceden de la pertenencia a un orbe común. Por supuesto que dentro de este orbe -*Totus Orbis*-, y como en un plano superior, podían constituirse otros, de alcance parcial, configurados en virtud de un factor particular, y que aportasen para sus guerras internas una racionalización sobreañadida. Es el caso de la misma Cristiandad. Así, por ejemplo, mientras el derecho de gentes permitía esclavizar al vencido, esta práctica estaba prohibida entre cristianos. Lo importante es que siempre subsistía un plano común, en el que lo particular se sustentaba, y que possibilitaba la limitación tanto de las causas como de los modos de la guerra, pues sobre él era posible un mutuo reconocimiento.

6. La concepción moderna de la guerra

Hasta este momento, vemos cómo el esfuerzo por someter la guerra a razón ha estado enmarcado en conceptos y estructuras de creciente universalidad. Desde el exclusivismo teológico-nacional hasta el *Totus Orbis* de Vitoria, se observa un progresivo espíritu universalista, que ha ido dando a lo común formas de mayor amplitud cada vez, como base para una más humana concepción de la guerra. Sin embargo, este proceso sufre una súbita

interrupción, e incluso un notable retroceso, con el advenimiento de la época moderna y su peculiar concepto de la guerra.

Son muchas las causas que explican este fenómeno, y aquí sólo señalaremos algunas. Es posible que la vasta concepción de Vitoria resultase demasiado avanzada y prematura para la experiencia que los hechos de aquel tiempo podían aportar a la conciencia de los hombres. Parece que es precisamente nuestro mundo el que está dando realidad experiencial a los generosos conceptos que forjara aquella mente visionaria. La doctrina vitoriana estaba muy vinculada a la aparición de América en el horizonte del hombre europeo. Aquel acontecimiento suscitaba y exigía para su comprensión ideas universalistas, de mayor amplitud que las que inspiraban -y eran inspiradas por- la *Christianitas* medieval. Pero esta experiencia incitadora fue vivida de forma inmediata y apremiante sólo por los españoles y portugueses. En el resto de Europa, los acontecimientos capitales fueron otros, y su experiencia inspiró un pensamiento completamente opuesto: particularista y reduccionista.

La Reforma protestante supuso la ruptura definitiva del plano común, cuyo fundamento era la unidad de la fe. Lo que antes era común y, por tanto, fuente de limitación de los conflictos, se convertía ahora en el factor de mayor y más cruda disputa. Se produce así una teologización -con su consecuente ilimitación- de la guerra, dentro de la misma Cristiandad de antaño. De esta radicalización de la diversidad, se va a pretender salir, no mediante la potenciación de una dimensión común, sino neutralizando en cuanto factor bélico esa radical diversidad (la religiosa), mediante la inversión de los exclusivismos: el exclusivismo nacional no va a ser ahora producto del religioso, sino al revés: el exclusivismo religioso, producto del nacional: *cuius regio, eius religio*. El principio inspirador de la comunidad ecuménica -la fe común- no va a ser sustituido por otro -como en el caso de Vitoria-, sino que la común posesión de un mismo principio va a ser sustituida por la coincidente posesión individual de principios iguales: la soberanía y su consecuencia, el estado. Al convertir la religión en un asunto estatal, ésta va a quedar anulada como causa de acción supraestatal (guerra) y, también, de acción infraestatal (sedición, revolución). Paradójicamente, la confesionalidad del estado moderno es sólo la fórmula para la completa secularización de la realidad política, y procede del intento de neutralizar las virtualidades bélicas y políticas de las contradicciones religiosas¹.

1. La obra del Estado ha ido dirigida "no tanto a allanar las diferencias, como a vaciarlas de relevancia, de sentido colectivo, a despolitizarlas. Como estructura de neutralización, el Estado moderno, (...) ha intentado crearse a sí mismo como el lugar fundamental de convivencia pacífica (...)" (D'AGOSTINO, 1990, p. 84).

Careciendo de un patrimonio común que sirviera de base para la formulación de criterios materiales de racionalización, el control de la guerra tenía que hacerse en función de principios puramente formales. La primera medida fue la reducción de sus posibles agentes y por tanto, la simplificación de su posible origen. Surge así el estado moderno como “aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio, reclama para sí el monopolio de la violencia física legítima” (WEBER, 1972, p. 83). Pero téngase en cuenta que, propiamente, “legítima” no añade nada a “monopolio”: esto último es todo lo que se exige para aquélla. Habiéndose hecho problemático -más aún, motivo de la máxima violencia- lo que antes permitía un juicio material sobre la justicia de la guerra -es decir, en función de su causa y de su fin-, ahora sólo cabía proveerla de requisitos para una justicia meramente formal -es decir, en función del agente y del modo-. La determinación restrictiva del primero (el estado) no iba sola, sino que implicaba necesariamente -pues esa era su intención- eliminar del juicio sobre la guerra la cuestión de su causa y de su fin -hacer de éstas algo irrelevante para aquél-, ya que eran los elementos que concurrían en tal cuestión los que ahora despertaban la disputa y la violencia. Esto significaba expulsar del ámbito intersubjetivo la definición de la causa y del fin justos, y abandonarla por completo a la absolutamente libre apreciación subjetiva del agente. Por consiguiente, la caracterización del estado como el monopolizador de la violencia implicaba la renuncia completa al examen de la justicia material de la guerra².

El estado es, pues, el único sujeto del *ius ad bellum*, pero éste es ahora un derecho subjetivo y absoluto, que corresponde al estado según su pura individualidad. Es la máxima manifestación *ad extra* de su soberanía, y por esta razón, sólo a él corresponde decidir -con libertad absoluta- acerca de su ejercicio: es sólo cuestión de razón de estado. La pretensión de soberanía por parte de los estados viene a decir que la unidad social que ellos abarcan y configuran es la forma social última y suprema. Por encima de ellos, no hay ya ninguna realidad social. Esta idea recibió su formulación acabada en la obra de Hobbes (CRUZ PRADOS, 1986), y, casi sin variación ninguna, sigue siendo sostenida aún en nuestros días (ver, por ejemplo, MORRIS, 1985).

Se produce una espacialización restrictiva de la razón política. Sólo es racionalizable aquella realidad política comprendida dentro del espacio bien delimitado del estado; o, dicho de otro modo, sólo las relaciones inter-

2. Para las siguientes reflexiones, véase la obra ya citada de Carl Schmitt, cuyas lúcidas apreciaciones han servido de pauta para muchas de las nuestras, aunque no siempre le seguimos en sus conclusiones.

humanas que se desarrollan en el interior del estado pueden alcanzar condición política. Fuera de ese espacio, la razón carece de toda competencia. La suma racionalización política que el estado moderno, como fórmula política, pretende representar, sólo es posible concentrando toda racionalización en un espacio definido y cerrado con precisión; es decir, a costa de abandonar a la sinrazón todo campo de interacción humana que no pueda ser abarcado por dicha fórmula. La eliminación de la guerra intestina, mediante el monopolio estatal que anula la discusión sobre valores materiales, conlleva la concesión, a la guerra interestatal, de una completa libertad.

La segunda medida de esta regulación formal, y que debía paliar los riesgos que implicaba la primera, era la fijación de su modo. La licitud no le venía ahora a la guerra de la justicia de su objeto, sino de su sometimiento a una forma reglamentada. Se trata de una justicia simplemente procesal, que afecta, por tanto, sólo al *ius in bello*. Este se independizaba así del *ius ad bellum*, ya que este último -constituido en derecho subjetivo- no servía para establecer diferencias ni entre guerras ni entre beligerantes. Precisamente, la subjetivización del *ius ad bellum* respondía a la intención de trivializar la cuestión de la justicia material de la guerra, que implicaba necesariamente la posesión exclusiva, por parte de uno de los dos bandos, de ese derecho. En una situación de irreconciliable disenso sobre los criterios materiales, la única manera de establecer una limitación de la guerra era considerar a los beligerantes como estrictamente iguales respecto de la justicia de la causa - del *ius ad bellum*- y, consiguientemente, definir la justicia de la guerra en función, únicamente, de su método.

La guerra se lleva a cabo como un duelo entre personas soberanas (Carl Schmitt), que miden sus fuerzas con sus ejércitos, y que mutuamente se reconocen de modo incondicional como *iusti hostes*, como poseedores de ese *ius ad bellum* que ejercen con soberana decisión. Sólo el estado posee ese derecho, por lo que la guerra es sólo guerra entre estados: no entre pueblos, sociedades, religiones, etc. Y si la guerra es únicamente estatal, no ha de afectar más que a lo estatal: puede alterar la estructura del poder público (la política, el *imperium*), pero no la del poder privado (la economía, el *dominium*). Mientras estas condiciones se cumplan, los demás estados permanecen como neutrales espectadores de un duelo particular y legítimo. Esta neutralidad testimonia públicamente el cumplimiento de aquel único requisito sobre el que cabe un juicio público: el sometimiento a la forma.

Esta concepción de la guerra pretende eliminar toda razón de discriminación -como lo es la cuestión de la justa causa-, en la idea de que toda valoración distintiva sólo contribuiría a alimentar la violencia. Desaparece, pues, la desigualdad entre el justo y el injusto combatiente, entre juez y reo. Mientras se trate de estados y la lucha sea en forma, ambos contrincantes se

encuentran en idéntica condición jurídica. Los estados son puros individuos, y no tienen más realidad que la que corresponde a su individualidad. Se carece de un ámbito común que permitiera una consideración de cada uno en relación con ese ámbito, y que de la diferente índole de esa relación, resultaran condiciones distintas para unos y otros. Pero si lo común ha sido disuelto, y los estados actúan como puros individuos, si -volviendo a la imagen que usamos antes- cabe representarlos como cimas contiguas pero que no forman cordillera, entonces por qué recurrir a una formalización de la guerra, cuál es la razón que da sentido y garantía a esa reglamentación común de la lucha. La razón no puede ser otra que la coincidencia en los intereses particulares. Lo general -por no llamarlo impropriamente común- se construye a partir de lo particular, como optimización aritmética del conjunto de intereses; y por ello, la armonización de las individualidades no consiste más que en su sometimiento a la ley mecánica del equilibrio, pues mediante esa armonización -que realmente sólo es compatibilización-, no se pretende dar vida a ninguna unidad superior, sino sólo a los mismos individuos que compaginan sus intereses. La formalización de la guerra tiene por objeto el mantenimiento de ese equilibrio, que representa el marco común artificial de la optimización de lo individual. Así, mientras el equilibrio se mantenga, por estar la guerra sometida a forma, los restantes estados permanecerán neutrales, pues dicha contienda se desarrollará dentro de los límites de un conflicto privado, que no afecta al marco general.

Pero esta formalización de la guerra que, como hemos visto, pretende eliminar toda desigualdad entre los beligerantes, introduce, no obstante, una nueva forma de discriminación: la que resulta entre las comunidades que son estado y las que, aun siendo también plenamente independientes, no han alcanzado esa configuración. La guerra que ha quedado racionalizada gracias a esa formalización es sólo la guerra entre estados. La definición del estado como portador exclusivo y absoluto del *ius ad bellum*, y la concepción de la guerra como el ejercicio soberano de ese *ius*, hace que el conflicto armado sólo sea *guerra* cuando ambos implicados sean estados, y sólo entonces, el conflicto -por ser *guerra*- dispone de esa racionalización formal. El estado es -en un principio, y durante bastante tiempo después- una figura política exclusivamente europea; por lo tanto, la guerra que en realidad va a ser reglamentada es sólo la guerra europea. Como podemos observar, se produce un claro retroceso respecto de la universalización lograda con la doctrina de Vitoria. Las bases de la nueva concepción vuelven a proporcionar un concepto de guerra diferenciado y una racionalización de la misma de alcance restringido. Esto es así porque, como dijimos, la pertenencia a un orbe común, que se fundamentaba en la común posesión de un mismo principio de identidad, era sustituida en la época moderna por la coincidente posesión individual de idénticos estatutos formales: el estado.

Este nuevo fundamento, por ser sólo una coincidencia en lo individual, no podía dar lugar, en principio, a la constitución de un espacio común, sino sólo al establecimiento convencional de relaciones particulares, entre aquellos que, por ser iguales, se reconocían mutuamente. Por su propia entraña, este planteamiento estaba abocado a producir un concepto de guerra y un derecho de la misma que -aunque restringidos- fueran abstractos, desligados de todo espacio concreto. Si esto no ocurrió así en un primer momento, fue porque de hecho no había más estados que los europeos, y por ello, Europa actuó en esta doctrina como un supuesto espacio común, mientras las circunstancias lo permitieron.

Estas circunstancias eran las representadas por un conjunto de estados, todos europeos, situados ante inmensos océanos y territorios que, por carecer de configuración estatal, carecían también de reconocimiento, y sólo constituían espacios libres para la expansión. El equilibrio europeo era simplemente la fórmula con la que garantizar la tranquilidad doméstica que era necesaria para lanzarse con seguridad a la acción exterior. La necesaria tranquilidad doméstica implicaba independizar las relaciones intraeuropeas, de los choques que el libre dinamismo de las mismas fuerzas europeas pudiera producir en otras tierras. La racionalización moderna de la guerra no tenía ya el sentido de defender un orbe común del también común peligro exterior, sino la defensa de un conjunto de intereses individuales del peligro inherente al desarrollo de esos mismos intereses. El procedimiento seguido parece ser el poner a disposición, en la lejanía, tal cantidad de posibilidades de satisfacción, que hiciera irrelevantes las que pudieran ser procuradas a costa de los vecinos.

Como puede observarse, vuelve a aparecer la dicotomía orden-caos (mundo-tierra virgen), aplicada esta vez a Europa frente al resto del planeta. Al no haber otro orden que el europeo, el interestatal, la acción exterior se desplegaba en un ámbito completamente libre, careciendo de toda reglamentación que no fuera la que pudiera advenirle del orden que ella misma dilataba, es decir, una reglamentación en función de exigencias europeas. El derecho moderno de la guerra, como parte de lo que se ha llamado el *ius publicum europaeum*, era efectivamente un derecho centrado en Europa. Pero "centrado" significa que era un derecho *de* Europa, *desde* Europa y *para* Europa, aunque su eficacia se hiciera sentir mucho más allá de dicho continente. Surgido de problemas intraeuropeos y orientado a exigencias europeas, ese derecho ordenaba todo el mundo conocido, en función de esos requisitos; otorgaba a Europa una condición jurídica superior, y juzgaba sus acciones exteriores desde lo específicamente europeo, y no según lo que pudiera haber de común entre ella y aquel otro espacio que recibiera tal acción. La desigualdad, en un principio abstracta, que el exclusivismo formal

del estado establecía, se convertía en una desigualdad espacial, habida cuenta de que no había más estados que los europeos.

7. La guerra en la edad contemporánea

En la época contemporánea, la concepción de la guerra vuelve a sufrir una nueva transformación. Se trata esta vez, de un cierto regreso a planteamientos pre-modernos, de una vuelta a la calificación de la guerra en función de criterios materiales de justicia, pero con un sentido condenatorio y penalizador mucho más severo que en el pasado. Entre las causas de esta evolución, podemos señalar en primer lugar la universalización del estado. Numerosas comunidades no europeas van a adquirir esta configuración política, e incluso, algunas de ellas alcanzarán la categoría suprema de gran potencia internacional. El abstraccionismo que, respecto del concepto de guerra y de su regulación, llevaba en su seno el planteamiento estatalista, y que había sido frenado por la coincidencia de que no había más estados que los europeos, surgió ahora sin restricciones³. La fórmula del equilibrio, que venía aplicándose a Europa, se proyectó sobre el conjunto entero de los poseedores de un idéntico estatuto formal, como si este nuevo conjunto sólo supusiera un aumento cuantitativo del anterior. Sin embargo, este nuevo conjunto y su equilibrio quedaban desligados de todo espacio determinado, y esto suponía la uniformización del espacio en general, es decir, la eliminación de la distinción entre el espacio estatal (Europa) y el no estatal (espacio de libre expansión), que era precisamente lo que daba razón a aquel equilibrio, a la racionalización del espacio estatal.

Eliminar esta distinción suponía anular aquel libre espacio a disposición, y esto debilitaba profundamente la eficacia de la doctrina que se pretendía extender sin pérdida de vigencia, pues se trataba precisamente de una doctrina cuyo fundamento era el establecimiento -como única- de una forma política que tenía por esencia la soberanía: la afirmación libre de su poder, tanto *ad intra* como *ad extra*. La formalización de la guerra europea y la independización de la situación europea respecto de lo que pudiera acontecer más allá de sus límites, perdían razón de ser. Para la reglamentación de la lucha sólo cabían acuerdos individuales, en atención a la igual condición estatal, pero al margen de cualquier consideración espacial. Por ser uniforme,

3. Este es uno de los puntos en los que no coincidimos con el sentir de Carl Schmitt. Según este autor, el carácter abstracto de la doctrina de la guerra -en el sentido de eliminación de toda referencia espacial concreta- aparecería, como completa novedad, al quedar universalizado el estado. En nuestra opinión, sin embargo, ese carácter pertenece a la misma esencia de la doctrina moderna de la guerra, de la guerra interestatal, y sólo fue acallado accidentalmente por la circunstancia fáctica de la que ya hemos hablado.

todo el espacio servía para la afirmación soberana del poder, ya que se carecía de una porción reservada para ello. Todo esto colaboraba a proveer a todo conflicto de una enorme capacidad de expansión, pues ahora cualquiera de ellos podía afectar a un equilibrio no circunscrito espacialmente, pero que seguía representando el marco que posibilitaba, compaginándolas, la afirmación de todas las soberanías. Fácilmente, una confrontación cualquiera se convertía en universal, con la consiguiente dificultad para controlarla.

Este carácter expansivo tiene relación con el otro fenómeno que cabe destacar aquí: las nuevas dimensiones de la violencia bélica. La guerra muestra en este momento una capacidad destructora sin precedentes, y en acelerado progreso. El horror de lo experimentado y la sombría presunción del posible futuro, hacen tambalearse la fría aceptación de la guerra como un derecho subjetivo reconocido incondicionalmente a los estados. Se desconfía de la posibilidad de humanizarla mediante una regulación meramente formal, y, sin abandonar la determinación de las exigencias del *ius in bello*, se pasa a buscar requisitos y condicionamientos objetivos para el *ius ad bellum*. El mal es la misma guerra, y su humanización verdadera sólo puede consistir en el progreso hacia su eliminación, mediante el establecimiento de una jurisdicción internacional estable. De este modo, la guerra -en cuanto acto que se sustrae a esa jurisdicción- constituye un delito, que queda definido mediante la nueva tipificación de "crimen contra la paz". Junto con los tradicionales crímenes de guerra, cuya imputación caía generalmente sobre el ejecutor de la lucha, es decir, el militar, y exigía responsabilidades personales, aparecen ahora los crímenes contra la paz, los cuales se imputan al promotor y decisor de la guerra. Esta criminalización de la guerra llevaba a una descalificación del que la emprendía aún más severa que la sostenida por Vitoria, pues para éste no cualquier guerra justa permitía deponer al príncipe enemigo ni arrebatarle su territorio (*Relectio de Indis II o De iure belli*, en URDANOZ, 1960, p. 856). Desaparecía por completo aquella consideración de los beligerantes como estrictamente iguales respecto del *ius ad bellum*. Este deja de ser un derecho subjetivo y absoluto; se intenta someterlo a criterios objetivos, y recobrar así la posibilidad de un juicio público sobre su ejercicio. Se produce casi una completa inversión del planteamiento moderno. Es el *ius ad bellum* lo que se intenta determinar con independencia del *ius in bello*, y es en el campo de aquél donde se juega lo decisivo en la justificación de la guerra, mientras que este último pierde relevancia. Se da, pues, una vuelta al criterio de la recta intención, que la teoría medieval sostenía.

Más claro aún es el regreso a la doctrina de la causa justa; pero pensada con tal rigor, que su única conclusión es la negación de toda posibilidad de una causa justa para emprender la guerra, es decir, para esa guerra que será

denominada “de agresión”, y que es la que constituye un crimen contra la paz. Correspondientemente, una guerra de agresión será la única causa que justifique la guerra, que será por tanto guerra defensiva. La tradicional distinción entre guerra justa y guerra injusta, que se había mantenido hasta el presente -aunque en la época moderna se apoyase en criterios formales-, queda reducida a la distinción entre guerra defensiva y guerra de agresión, ya que la doctrina de la causa lo único que dice es que no hay causa justa para la guerra, lo cual hace de ésta una agresión, que lo que legitima es la defensa. Se volvía así -como ya hemos aludido- a la consideración desigual de los beligerantes; pero también este rasgo se adoptaba ahora con una radicalidad mayor que en el pasado, pues mientras en el pensamiento tradicional cabía la posibilidad de una guerra que fuera subjetivamente justa por ambas partes, en el planteamiento contemporáneo, esta reserva frente a la desigualdad no tiene lugar, pues no es posible -ni objetiva ni subjetivamente- una defensa propia contra otra defensa propia (DINSTEN, 1988, p. 168).

Pero esta doctrina -por sinceros que fueran los sentimientos antibélicos que la animaban- adolecía de importantes debilidades. En primer lugar, la paz que pretendía custodiar era una paz universal, uniforme y abstracta, sin referente material concreto. Una paz entre estados que, por ser éstos una categoría formal, no recogía las diversas exigencias que planteaban, para su pacificación, las distintas partes de un mundo materialmente plural. En segundo lugar, la jurisdicción internacional que se debía establecer como condición necesaria para la completa abolición y criminalización de la guerra, era una jurisdicción construida desde los estados y para los estados. Por tanto, contaba para su constitución con lo que esa forma política afirma, y de lo que podía proveerla, y carecía de lo que ella niega. No constituía, pues, la expresión jurídica de una realidad común, superior a las individualidades, en cuanto englobadora y sustentadora de ellas, sino sólo un artificio convencional, apoyado en individualidades cuyo fundamento es la afirmación de su soberanía. Tal jurisdicción sólo podía comprender un cuerpo de normas abstractas y para sujetos supuestamente idénticos, y sin más apoyadora real que la libre voluntad de auto-obligarse de aquellos cuya conducta pretendía regular.

Otras debilidades procedían de los mismos conceptos usados para este tratamiento penalizador de la guerra. Se volvía a una valoración material, que aportaba una censura mayor de la guerra; y para ello, se recurría al concepto de *agresión*, que representaba -supuestamente- una simplificación aclaratoria del concepto de guerra injusta, mucho más problemático. Se diría que la guerra es más fácilmente reconocible en cuanto agresión que en cuanto injusta. Pero, en verdad, el concepto de agresión resultaba una calificación formal, pues se definía en atención exclusiva al modo de la

guerra, y al margen de los motivos reales de ella, de la justicia del *status quo* y de la eficacia de la jurisdicción internacional. Por otra parte, aun concediendo la discutible identificación entre guerra injusta y guerra de agresión -de cara a un más fácil reconocimiento de aquella mediante ésta-, surgía el problema de cómo reconocer la segunda, pues su identificación no resultaba patente, habida cuenta de la inconmensurabilidad que media entre una guerra de agresión y un acto de agresión. Esto problematizaba la determinación del agresor, pues éste podía ser bien el que cometiera un primer acto de agresión, o bien el que respondiera iniciando la auténtica guerra.

En general, no quedaba suficientemente justificado por qué la agresión siempre era condenable, pues -como ya vimos- el uso de la fuerza no siempre es violencia (ANSCOMBE, 1981, p. 52). Permanecía en el aire la pregunta de por qué la agresión bélica era el único tipo de agresión que justificaba la guerra, convirtiéndola en defensa. Y en el fondo de esta pregunta, latía otra más primordial: ¿qué era aquello que la guerra defensiva defendía: la justicia o la simple paz fáctica? El problema quedaba aún más agudizado con la aceptación, por parte de esta doctrina, de tres nuevos tipos de guerra como guerras defensivas: la preventiva, la de intervención y la de liberación (colonial, racista, etc.). Son patentes las dificultades y ambigüedades que esta aceptación plantea en el seno de la doctrina. Baste señalar, por ejemplo, que en el último tipo, lo que se defiende es un derecho (de autodeterminación, de igualdad, etc.) frente a una injusticia, y no la simple paz frente a una violencia armada.

Correlativamente al concepto de agresión, el de defensa pretendía identificar con certeza la guerra justa. El mal de la guerra tenía que ser abolido mediante el establecimiento de un sistema de justicia y seguridad internacional. Pero a tenor de las deficiencias operativas de este sistema, se reconocía a los estados el derecho de legítima defensa, al igual que ocurre con los individuos dentro de cada estado. Sin embargo, en realidad, se reducía la legítima defensa a la pura y simple defensa, como si aquella consistiese en una mera situación fáctica, que acababa siendo definida simplemente por su posterioridad cronológica respecto de la agresión. Esta definición, tan pretendidamente concreta y material, dejaba sin contestar numerosas cuestiones, como, por ejemplo, hasta dónde cabía repeler la agresión sin que esa acción pasase a ser ofensiva; qué medios podía usar una guerra defensiva sin que dejara de ser tal; o si la reacción contra el agresor era verdadera defensa una vez que la agresión hubiera sido consumada y la paz -fáctica- restablecida. La guerra defensiva resultaba también una definición formal, pues -entre otras razones- olvidaba que, en realidad, la defensa y la ofensa constituyen habitualmente dos fases de una misma guerra.

Por otra parte, esa defensa debía ser ejercida como reacción inmediata y provisional, a la espera de la entrada en acción de la seguridad colectiva. Sin embargo, el derecho a la autodefensa fue invocado constantemente, enarbolándolo como un derecho individual y constitutivo, no derivado. De este modo, la autodefensa individual acababa sustituyendo al sistema colectivo (DINSTEIN, 1988, p. 278), atribuyéndose las competencias de éste, es decir, la anulación completa de la agresión y del agresor, y no sólo la eliminación de su inminencia. Este modo de proceder agudizaba en la práctica una dificultad que ya se presentaba en la teoría, al entender la guerra justa como guerra defensiva. Tanto la defensa como la agresión son ejercidas por sus agentes en cuanto individuos, por tanto, la reducción de la dicotomía guerra justa-guerra injusta al binomio guerra defensiva-guerra de agresión, situaba a ambos beligerantes en idéntica condición, sin que ninguno quedara establecido en autoridad sobre el otro. Sin embargo, se admitía teórica y prácticamente la prosecución de la lucha más allá de lo estrictamente defensivo, se utilizaban medios que excedían la simple evitación del peligro, y no se concluía el combate hasta infligir al enemigo un daño que no pudiera resistir. Es difícil admitir, por ejemplo, que el uso de la bomba atómica constituyera una acción puramente defensiva, y que las dos guerras mundiales, en sus respectivas últimas fases, continuaran siendo guerras de defensa. Al reducir la justicia a la defensa, se renunciaba al carácter judicial que la guerra justa tenía en la tradición, y se rebajaba al antiguo juez a la condición de defensor legítimo. Pero, no obstante -y he aquí la contradicción-, la guerra seguía dirigida hacia la aplicación de un castigo al agresor. Había, pues, pena sin sentencia, verdugo sin juez. De hecho, se actuaba judicialmente pero a título individual: con el espíritu del acusador particular, que reivindica lo propio, y no con el del juez, que vela por lo común. Y tengamos en cuenta que, mientras los presupuestos que hemos visto no cambiaran, la titularidad individual de la acción no quedaba trascendida por el hecho de que los agentes actuaran en alianza, pues tal concertación sólo significaría una coincidencia en lo individual.

En realidad, lo que ocurría era que la dramatización que la experiencia de la guerra estaba sufriendo, y aquello a lo que esta dramatización empujaba, superaba con mucho las posibilidades de orientación y justificación contenidas en una doctrina que buscaba su claridad en la simplicidad de sus fundamentos: paz fáctica, estado, agresión, defensa. Como en otros momentos de la historia, la intensidad de lo vivido no correspondía con la pobre fertilidad del pensamiento, y éste quedaba rebasado por la experiencia, sin ser capaz de hacerse cargo de ella. A la profunda aversión que la violencia de las nuevas guerras despertaba, el pensamiento quería contestar mediante la concepción de un orden universal. Pero este orden era constituido como ampliación del anterior, sin modificar -por una parte- sus principios fundantes, que eran de índole particularista, y -por otra- sin

reparar en que lo que sí cambiaba era la estructura material del nuevo ámbito al que se quería extender aquel orden. Esto hacía que dicha concepción resultase una construcción abstracta, que proponía unos ideales y preceptos sin adecuada apoyatura real, y que imprimía a la actuación un espíritu que no se correspondía con los esquemas que en verdad la presidían.

La dramática experiencia de la guerra, de una guerra que por sus nuevas dimensiones de destrucción ya no parecía calculable ni controlable, llevaba a ver en ella un horrible crimen, un crimen que era, en definitiva, contra la humanidad. Como tal, lo que reclamaba no era sólo la defensa, sino el más severo castigo; y quienes se enfrentaban a ese crimen, lo hacían supuestamente en nombre de la misma humanidad. Obviamente, este punto de vista descalificaba por completo -como irresponsable absentismo- la espectación neutral. La desigualdad entre los beligerantes y el antagonismo se radicalizaban. El promotor de la guerra quedaba fuera de la humanidad, desaparecía todo plano común entre éste y quienes se le enfrentaban encarnando a aquélla. Su condición era sólo la de criminal, sin posibilidad de atemperarla, pues su extrañamiento era tal -el de un completamente *otro*- que desaparecían las condiciones para algún tipo de reconocimiento, como el de *hostis*. Este fenómeno, que podríamos denominar "satanización" del enemigo, significaba en el fondo una nueva teologización de la guerra, pero esta vez, una teologización secularizada. La descalificación del agresor era, pues, total, y la contraposición entre éste y sus oponentes era el enfrentamiento entre lo inhumano y lo humano, entre la sinrazón y la razón. Lo que se suponía en juego era un valor universal y abstracto, sin correlato real concreto, el cual permitía una enajenación absoluta -en cuanto también abstracta- del que lo contradecía.

Pero este radical extrañamiento, a lo que llevaba era a que ya no se encontrasen razones -por parte de ningún bando- para limitar los medios de la guerra emprendida. Por un lado, la inhumanidad a la que era arrojado el agresor, casi le exoneraba de toda moderación. Y por otro, la superioridad moral que ostentaban los representantes de la humanidad era tan completa, que justificaba y exigía, como confirmación de ella, la consecución de una igual superioridad en la fuerza. Esta superioridad -teniendo en cuenta las desigualdades y la enérgica acción que permiten las posibilidades armamentísticas modernas- podía dar tal ventaja a los defensores, que la acción bélica no sólo dejara de ser defensa, sino que adoptara el carácter de una acción policial, más que el de una auténtica guerra (SCHMITT, 1979, p. 426). La actuación de los defensores contra el agresor era tan contundente y sin posibilidad de réplica, como la del estado sobre el delincuente, del cual se defiende como de un cuerpo extraño. Pero se olvidaba que mientras en la jurisdicción estatal pueden darse unas garantías prácticamente totales acerca de la culpabilidad e injusticia del reo, no ocurre así en el orden internacio-

nal. Esta inevitable incertidumbre debe ser respetada mediante el mantenimiento de una cierta igualdad -o la moderación de la desigualdad- en las armas, es decir, mediante la aceptación de un proporcionado grado de incertidumbre respecto de la victoria. Como ya se indicó, siempre ha estado presente el pensamiento de que cuanto más justa es una guerra, más contundentes pueden ser sus medios. Por lo tanto, la incertidumbre sobre lo primero debe verse traducida en una moderación de los últimos. Cabe también recordar aquí aquella prohibición de las armas de largo alcance que el Concilio Lateranense II establecía para las guerras entre cristianos. Y si esto es válido para todos los tiempos, en los nuestros exige una mayor atención, pues la eficacia y destructividad de las armas actuales, y la desigualdad que supone el poseer o no algunas de ellas, implican un cambio no sólo cuantitativo, sino también cualitativo, respecto de las posibilidades de tiempos pasados. Cuanta mayor superioridad y destructividad entraña una acción o una determinada arma, mayor justificación, mayor certeza sobre la justicia de la guerra, exige su empleo, ya que supone una más profunda discriminación y enajenación del enemigo. De aquí no es difícil concluir que no pueden existir guerras suficientemente justas como para legitimar el recurso a acciones y armas exterminadoras⁴.

8. Última etapa: la política de "bloques"

Podríamos decir que en la última etapa del mundo contemporáneo -esa que ahora parece agonizar-, la doctrina sobre la guerra pierde abstracción, y recobra cierta apoyatura real, mediante la erección de los dos grandes bloques que han presidido la política mundial de los últimos decenios. Aunque su raíz fuera ideológica, en realidad han actuado como grandes estructuras espaciales; y así, por ejemplo, lo que afectaba a Cuba no era valorado en función de la adscripción ideológica de este país, sino en función de su pertenencia al espacio occidental. La política de bloques ha remedado en parte la relación entre orbes antagónicos de épocas pasadas. La paz queda de nuevo espacializada: es la paz del propio bloque, sin que la paz del otro sea el mismo e idéntico valor. Consiguientemente, también la guerra adquiere sentido distinto según se trate de una guerra interna o externa al bloque en cuestión, es decir, según a qué paz afecte. En el fondo, se está volviendo a pensar la paz desde la necesidad de defensa frente al bloque antagónico. Lo que está en juego no es ya un valor universal y abstracto, sino algo real: la supervivencia como bloque. Por tanto, la paz y

4. "Toda acción bélica que tiende indiscriminadamente a la destrucción de ciudades enteras o de extensas regiones junto con sus habitantes, es un crimen contra Dios y la humanidad, que hay que condenar con firmeza y sin vacilaciones" (*Gaudium et spes*, 80).

el tratamiento de la guerra que de ella se desprende, se convierten en exigencias reales. El extrañamiento del oponente -en una guerra interior- aparece mediatizado y limitado por la pertenencia al mismo bloque. La fuerza normativa de los preceptos cobra realidad, pues ahora aquello común a cuya protección se ordenan no es un constructo artificial a partir de puras individualidades, sino un sustrato real, con verdadera eficacia en el sostenimiento de lo propio. De este modo, el equilibrio ya no es la fórmula aplicable al mundo entero, entendido como mosaico de estados. El equilibrio ya no es entre estados sino sólo entre bloques; y dentro de cada bloque, lo que rige es la cohesión, la defensa común y el amparo bajo la correspondiente gran potencia.

Por consiguiente, aunque la doctrina oficial ha seguido hablando de equilibrio y paz universales, y de estados soberanos como sujetos de esa estructura y de ese valor, la realidad ha sido muy otra. Los estados han dejado de ser y de actuar como auténticas individualidades soberanas, y la única paz tomada verdaderamente en serio por todos, ha sido la correspondiente al único equilibrio real, el de los bloques o superpotencias, cuya traducción operativa ha sido la política de disuasión. Se podría decir que si en el período clásicamente moderno el equilibrio servía para mantener la paz entre los estados, al margen de las luchas que ellos mismos promovían en los espacios extraeuropeos; ahora, ya que no quedan espacios libres, el equilibrio sirve para mantener la paz entre las superpotencias, con independencias de los acontecimientos que, en el resto de cada bloque, se produzcan por obra directa o indirecta de esas superpotencias. El antiguo espacio libre, que era libre para todos y estaba a la espera de ser adquirido por cualquiera, es en este tiempo dividido en dos subespacios, quedando cada uno a disposición de una de las dos grandes potencias. Por lo tanto, sólo ellas representan en este momento lo que eran los estados en la época moderna. Y, efectivamente, también hacia dentro, cada una de ellas ha actuado en su campo de acción como lo hizo el estado en el suyo: reivindicando el monopolio de la violencia y unificando mediante la neutralización de lo diverso. Por ello, ahora que los bloques empiezan a disolverse, aparecen nuevas divisiones, que no coinciden con las fronteras de aquéllos, y que habían sido enmudecidas bajo la uniformidad artificial y superpuesta.

La diferencia ha estado en que estas superpotencias ya no se encontraban asentadas -como los estados europeos- en un mismo espacio, desde el que se lanzaban al unísono sobre *el* otro espacio, en el que cabía la libre disputa. Ahora, cada una tenía su solar dentro de su propio subespacio de intervención, por lo que era la misma línea divisoria la que separaba tanto el espacio doméstico de las potencias como el espacio de sus satélites respectivos. De este modo, las mismas potencias, en sus relaciones directas, quedaban tan mutuamente extrañadas como los antiguos estados en sus acciones extraeuro-

peas. Desaparecido el asiento común, desaparecía la razón real para el establecimiento de una racionalización común de la guerra; y el equilibrio, que antes era mantenido precisamente mediante esa racionalización, ya sólo podía ser mantenido por el sistema justamente inverso: mediante una carrera, siempre emparejada, de irracionalización de la guerra. Al contrario que en el planteamiento moderno, la guerra que carecerá de limitación será la de los mismos protagonistas entre sí.

Reaparece la actitud que veíamos en Erasmo, el cual valoraba la guerra contra el Turco en función de sus consecuencias para la paz, es decir, para la paz cristiana. La guerra contra la otra superpotencia se juzga con ese criterio, y queda evitada mientras el cálculo de consecuencias arroje un saldo negativo. Hay, pues, dos tipos de guerra: la que puede afectar a la paz propia y la que no la afecta. Esta división aparecía ya en la época moderna, distinguiendo la guerra europea de la colonial. Pero -insistimos- en aquella época, era la primera la que, lógicamente, se sometía a una forma de limitación, mientras que ahora se produce lo contrario. Por eso hemos afirmado que el sistema de bloques reproducía el enfrentamiento de orbes antagónicos propios del tiempo premoderno.

La política de disuasión nuclear ha puesto de manifiesto la ineficacia de una doctrina desvinculada de la estructura real del mundo. Sin la existencia de un verdadero plano común, no es posible una auténtica limitación de la guerra. Mientras cada bloque se entendiera como la negación del otro, no era posible sentir la necesidad de una limitación *a priori* en la destrucción de ese otro, pues se trataba de la destrucción de algo completamente ajeno. En la completa ausencia de comunidad, la lucha sólo puede ser regulada por la lógica de los "contrapesos inherentes". Esto significa abandonar la guerra a los imperativos de la fuerza, sin posibilidad alguna para el derecho. Efectivamente, la guerra nuclear traspasa los límites de todo *ius belli*, no sólo del *ius in bello*, sino también del *ius ad bellum*, pues -como puede colegirse de lo dicho más arriba- deja incluso de ser propiamente guerra, es decir, de ser aquella acción que puede constituir un derecho. Por esta razón, me parece muy acertada la reformulación que W.L. La Croix propone de esta cuestión: la pregunta no es si las armas nucleares son un medio admisible, sino más bien qué fines son admisibles en la era nuclear (LACROIX, 1988, p. 208). Se ha argumentado que se amenazaba con la fuerza nuclear para no tener que usarla, pero no se cuestionaba si la amenaza era un propósito lícito en unas condiciones en las que la completa destrucción resultaba posible. El peligro que la política de disuasión entrañaba se debía a su carácter superestructural. Constituía un sistema que pretendía controlar la guerra *desde arriba*, sin alterar la disposición de fondo, donde se encuentran las tensiones reales que la fomentan.

9. Conclusión: la patencia de la apoyatura común en la experiencia de lo particular

No sabemos con exactitud cuál será el resultado final de los grandes cambios que estamos presenciando. Pero es obvio que éste es un momento óptimo para hacer un profundo replanteamiento del modo de concebir la guerra y su racionalización, de hacer propuestas que, inspiradas en lo ya acontecido, se adelanten a inspirar y orientar lo que esté por acontecer. Dentro de esa innegable incertidumbre, me parece observar que en los nuevos derroteros que el orden mundial está tomando, hay indicios que apuntan hacia una reactualización de los universalistas conceptos de Vitoria. El mundo actual parece estar exigiendo y posibilitando, necesitando y dando realidad, a aquellas intuiciones que quizá se adelantaban a su tiempo.

Pienso que la enseñanza de la historia nos permite concluir que la limitación de la guerra depende de la existencia de un plano o fondo común. Cuanto más vigoroso y experiencial sea éste, tanto más difícil y menos profunda será su ruptura, es decir, tanto menos posible y violenta será la guerra. Representemos esta idea con una imagen. Dos naufragos que flotan sobre una misma balsa, podrán discutir e incluso pelear, pero mientras necesiten la fuerza del otro para remar y sobrevivir, y la vida de ambos se apoye en la misma plataforma flotante, no llegarán a la eliminación del otro, y, mucho menos, se atacarán con fuego, si fuera posible tenerlo. Pero no reduzcamos el alcance de la idea a los límites del ejemplo. La patencia del plano común no se refiere sólo a las necesidades más materiales y perentorias. Incluye todas las dimensiones que concurren en la determinación de la propia identidad. Pero la raíz comunitaria, la apoyatura en lo común, de esa identidad, ha de hacerse tan experiencial como la de la supervivencia individual en el caso del naufragio. El modo de vivir el naufrago su propia supervivencia -como inmediata e irremisiblemente sostenida por lo común- ha de ser el modo de vivir, en general, la completa identidad, personal y colectiva. Mas la consecución de ese modo no se encuentra en su mera proclamación y requerimiento, sino en una determinada disposición de las condiciones reales del suelo en el que esa identidad se apoya. La misma estructura real de la vivencia de lo propio ha de manifestar su dependencia de lo común.

La solución al problema de la guerra -dentro de lo que es posible- no está, pues, en la centralización política. Esta centralización sólo sería la culminación del camino iniciado por el estado moderno: la monopolización de la violencia. Un sólo monopolio sustituirá a los dos -las dos superpotencias- que, a su vez, sustituyeron al conjunto de los estados. Tampoco se halla en el desarme, pues éste, por sí mismo, siempre será provisional: la marcha atrás -en tiempos de paz- de un proceso que se reanuda en cuanto apareciera la guerra. Algunos cifran sus esperanzas pacifistas en el desarrollo

tecnológico. Pero es obvio que la tecnología no es fundamento para esas esperanzas, pues es claro que sus productos son ambivalentes de cara a la violencia. Otros las han fundado en la expansión de la democracia, ya que ésta sería la forma política que “excluye en mayor medida la violencia, ya que coloca siempre el diálogo en el origen de las decisiones políticas” (Ballesteros) (cit. en SORIA, 1991, p. 179). Tampoco me parece suficiente garantía, pues del diálogo interno de una democracia puede también surgir la decisión del uso externo de la fuerza. Para que el diálogo fuera relevante de cara al alejamiento del peligro de la guerra, tendría que establecerse, desde el origen, entre los que son posibles beligerantes; pero poco se conseguirá mientras el origen de esa decisión sean dos diálogos independientes, que, muy democráticamente, pueden hablar del otro como de algo completamente ajeno. Dicho de otro modo, haría falta que ambos diálogos internos sólo pudieran establecer como tales -como origen de un decidirse- en el seno de un diálogo común; pero esto no depende tanto del régimen democrático, como de la experiencia de ese fondo compartido, que aquí estamos señalando.

Algunas propuestas apelan a la cultura. “Cualquier cosas que se haga por el desarrollo cultural -escribía Freud a Einstein- servirá para evitar la guerra” (en EBENSTEIN, 1965, p. 1.055). Aquí desarrollo cultural se entiende como progresiva intelectualización, que serviría para dominar los sentimientos agresivos, e impondría una disposición psíquica antibelicista. Pero es patente que entre los más poderosos móviles de la guerra, se encuentran, precisamente, los motivos culturales, y que son éstos los que pueden provocar aquellos sentimientos de agresión. No toda cultura es favorable para la paz. Tampoco por constituir -cuando así sea- un proceso de intelectualización. Eso pretendió ser la cultura de la modernidad, y las tragedias bélicas de nuestro siglo echaron abajo la ingenua fe en la Razón, que había alimentado la esperanza de un indefinido progreso bajo el imperio de aquella.

En definitiva, la solución no ha de buscarse -valga la expresión- por arriba, en complejas y sofisticadas superestructuras; sino por debajo, en contenidos y condiciones reales. El ordenamiento del ámbito internacional carecerá de verdadera y legítima eficacia mientras pretenda seguir apoyándose en esa forma monopolizadora y hermética de configurar la realidad política, que es el estado. A la reconsolidación de esta figura podría llevar -en una equivocada reacción- la disolución de los bloques. Pero toda normativa que se pretenda levantar desde individualidades soberanas, no pasará de ser un constructo artificial y convencional, que sólo puede aportar una racionalización formal y abstracta. La fuerza vinculante de un precepto internacional no reside en la auto-obligación que libremente pueden imponerse unidades atomizadas, sino -como afirma Carl Schmitt- en la

pertenencia común a un espacio acotado (SCHMITT, 1979, p. 280) (sobre este calificativo "acotado", volveremos más adelante). Entiendo que este espacio no puede constituir un mero continente, sino que ha de tener contenido; y que la pertenencia no puede significar simple ubicación, sino auténtico enraizamiento.

La respuesta al problema de la guerra, el logro de una humanización con fuerza impositiva real, se encuentra en la vitalización de ese sustrato común. Para que este proceso cobre vigor en la conciencia de los hombres, se precisa una inversión en el orden de los conceptos: que lo común sea concebido -como ocurría en Vitoria- como lo previo y fundante de lo particular, y como su destinatario último. Para Vitoria, desde el principio, todo el género humano formaba -al menos, intencionalmente- una sola comunidad. La posterior división por naciones no podía significar la anulación de esa comunidad primera, sino por el contrario, una forma más práctica y eficaz de organizarla, de cara a la realización acabada de aquella intención. Desde este modo de pensar, el ámbito internacional aparecerá como dotado también de carácter social, y no como esencialmente conflictivo. En cuanto sociedad, los bienes a los que tiende proyectan exigencias que pueden ser entendidas como auténticas leyes. Sólo así, la guerra puede representar un auténtico derecho, atribuido a un sujeto y sometido a medida, pues aquellas leyes pueden preverla como el modo extremo de custodiar los bienes que ellas persiguen. La guerra se juzgará -en cuanto a su conveniencia y en cuanto a su medida- en función de esos bienes. El *ius belli* no será, por tanto, una pura convención, un acuerdo entre particulares, por el que limitan voluntariamente una libertad individual, es decir, una libertad tenida al margen de toda referencia a los otros.

Todavía hoy, la fundamentación jurídico-política de la paz va unida a la idea de que son los estados los titulares del derecho a la paz, los sujetos principales del derecho internacional. Pero para una justificación más profunda y una exigencia más real del derecho a la paz, es decir, para una limitación más sólida de la guerra, es necesario atribuir ese derecho a los hombres reales, como sus sujetos primordiales y originarios. Los derechos internacionales de los estados deben ser entendidos como derechos derivados de los personales, a cuya garantización se ordenan (RUIZ MIGUEL, 1988, p. 275-276). Los estados son mediaciones que administran y perfeccionan esos derechos. La división en estados -o en cualquier tipo de unidad política- es sólo un modo de organizar, en segunda instancia, la sociedad que originariamente forman los hombres, y en la que surgen sus derechos fundamentales; y aquel modo de organización, lejos de cuartear esta sociedad radical, se justifica como el procedimiento más adecuado de dar viabilidad práctica a lo que ella proporciona al hombre.

Cuanto más presente se haga la dependencia respecto del plano común, menos obligados nos encontraremos a construir un gigantesco estado mundial, pues las exigencias de la paz cobrarán realidad en la experiencia de cada uno. Cuanto más patente sea la realidad de lo común, menos necesidad habrá de superestructuras. La paz ha de dejar de ser una aspiración ideal, con el sentido de rectificación de lo dado, y convertirse en la expresión normativa de lo ya real.

Estas consideraciones nos dan una perspectiva desde la que cabe entender la guerra de forma análoga a un conflicto social, abriendo así la posibilidad de aplicar a la guerra consideraciones propias de ese tipo de conflictos. Pensemos, por ejemplo, que la seguridad de bienes generales puede exigir la renuncia a la defensa de bienes propios; y, así, en la sociedad, no siempre compensa castigar, o hacerlo severamente, un delito. También parece razonable que, según va apagándose el foco de la violencia, la acción represora se vaya moderando igualmente. No cuadran, pues, con estas consideraciones, es decir, con una comprensión de la guerra dentro de un contexto social, la práctica de la explotación del éxito, el responder al debilitamiento del enemigo con una intensificación de su castigo, o el exigir -como única fórmula de armisticio- una humillante rendición sin condiciones, so pena de una completa destrucción. Estos modos no corresponden a una defensa de lo propio que se concibe y ejerce enmarcada en la salvaguarda de lo común. En última instancia, la limitación de la guerra depende de que, en atención a determinados bienes, se esté dispuesto a algún tipo de derrota, que no se ambicione una victoria a cualquier precio, o que se acepte alguna limitación en el éxito; de manera semejante que la legítima defensa es legítima si hay proporcionalidad en los medios, lo cual implica asumir algún tipo de riesgo. La guerra no es un fenómeno que *estalla*, es una acción que se decide; y como toda decisión práctica, en su determinación juegan un papel relevante las disposiciones presentes en la voluntad.

Antes hemos afirmado con Carl Schmitt, que la fuerza vinculante de un precepto de derecho internacional se encuentra en la pertenencia común a un espacio acotado. Por mi parte, no veo la necesidad de que ese espacio, plano común, orbe o mundo, tenga que ser acotado, si por este término se entiende delimitación que aísla e incomunica. Me parece que la prescripción de esa limitación procede -y recibe su sentido- del enfoque que impone el binomio amigo-enemigo, tenido por Schmitt como una categoría fundamental de lo político. Esta categoría le lleva a pensar que la humanidad no tiene realidad política, pues como tal carece de enemigo. No considero que ese binomio -aunque de hecho haya actuado en la historia- constituya una categoría esencial y necesaria de lo político. Si, por el contrario, así fuera, no sería posible dar apoyatura real a las exigencias de la paz, sin por ello dividir la paz en paces parciales, divergentes e incomunicadas, en cuanto reales; y en

consecuencia, nos veríamos obligados a aceptar siempre un determinado nivel de interacción humana como esencialmente conflictivo. Tendríamos que aceptar como ineludible el planteamiento del estado moderno: definir un *topos* para la paz, a costa de definir otro como *topos* de la guerra.

Al principio, hemos reclamado una antropología que asuma en todo su rigor la esencial coexistencialidad humana. Esta dimensión del hombre no dice, por sí misma, limitación alguna. Si su cumplimiento se debiera a su limitación, entonces no sería verdaderamente humana, no correspondería al hombre en cuanto tal, y sólo sería, por ejemplo, occidental, europea, francesa... Otra cosa es que estas concreciones sean momentos escalonados de la emergencia de aquella dimensión. La coexistencialidad humana se expande en una gradualización sin solución de continuidad. No se para, pues, en las fronteras de un espacio acotado. Este no es más que un momento de modalización de esa coexistencialidad que sigue construyendo -hacia arriba o hacia abajo- otros planos comunes -más restringidos o más amplios-.

Hay, pues, dos modos equivocados de entender la formación de lo común. Uno es el dialéctico: la comunidad surgiría de la contraposición frente a lo que resulta ajeno: la amistad común, del enemigo común. El otro es el que entiende lo común como efecto de la neutralización. Lo primario sería lo que distingue y separa, y la unidad se conseguiría vaciando y acallando las diferencias, quitando toda relevancia a lo inmediato y distintivo, y ateniéndose exclusivamente a lo mediano y homogéneo. En los dos modos, lo común resulta secundario y limitado. Esta limitación, en el primer caso es -por decirlo así- *horizontal*: para unir a unos, se prescinde de otros; y en el segundo, *vertical*: para unir a todos, se prescinde de algo en cada uno. Con más acierto, lo común puede entenderse de un tercer modo: como fruto de la instancia a vivir de un modo más elevado las diversas dimensiones humanas. Cuanto más elevado y pleno es el modo de desarrollar esas dimensiones, cuanto más alto es el nivel en el que situamos las acciones de su despliegue, más amplio se hace el mundo que esas dimensiones exigen como soporte, más se ensancha el marco de referencia de las acciones que las despliegan. Cuanto más elevamos nuestra perspectiva, más dilatado se hace el horizonte de nuestra visión, y más relativo al todo, más dependiente y deudor del conjunto, aparece cada elemento del panorama. Fijándonos, por ejemplo, en la dimensión económica, podemos observar que una economía de subsistencia nos instala en un mundo -el que ella exige- mucho más restringido que el correspondiente a una economía de abundancia. Lo mismo ocurre con cualquier otra dimensión de nuestra existencia. El nuevo mundo de referencia es compartido por más sujetos, sin ser menos propio de cada uno. Se dilata aquello que cada uno siente como suyo, se hace cercano lo distante, sin que por ello pierda concreción. Al ampliarse,

ese mundo abarca a un número superior de miembros y a sus respectivos mundos previos; es decir, cobra cuerpo un soporte común de soportes particulares. Surge o se amplía lo común, sin pérdida de realidad, pues no se configura por abstracción o neutralización, sino por verdadera comunicación de las particularidades. Podemos decir, siguiendo la imagen anterior, que cada balsa se apoya en otras progresivamente más amplias y compartidas. La constitución de lo común no anula las particularidades, ni las priva de operatividad. Sin perder su especificidad, se comunican a través del soporte común, y de este modo, en virtud de esa mediación, resultan traducibles. Esto quiere decir que se hace posible el mutuo reconocimiento, sin necesidad de uniformización ni de desarraigo. Y si tenemos presente que la constitución de lo común y universal era la intención primera de la coexistencialidad humana, entonces entenderemos esa comunicación de las particularidades como el modo de llevarlas a su perfección, de que sean lo que en realidad les corresponde ser: órganos que dan vida y viabilidad a la sociedad total.

Contra el peligro de la destrucción total de la guerra nuclear, se ha ensayado la fórmula de la disuasión, del equilibrio de amenazas, de la respuesta inmediata e inevitable. En definitiva la tarea de la disuasión consistía en hacer realidad que la destrucción del otro se convertía inexorablemente en autodestrucción. Pero esta identificación entre destrucción ajena y propia puede lograrse de otro modo, de un modo intrínsecamente pacífico: haciendo que el otro pase a ser condición y parte del propio yo. Consiste en hacer inmediatos a los sujetos en vez de hacer inmediato el peligro de sus armas. Contra la amenaza de una agresión nuclear, la mejor medida de seguridad es, simplemente, la cercanía al posible agresor. En el contexto de nuestras reflexiones, bien puede entenderse que esa cercanía no es sólo cuestión física, sino vital. Esa cercanía es la fórmula que puede y debe sustituir en su tarea a la disuasión. La magnitud que la acción humana, en algunas dimensiones, está alcanzando, va consiguiendo poner de manifiesto la realidad de que el mundo es uno sólo y el mismo para todos, que el mundo de cada uno es todo el mundo y el de todos. Esa magnitud está haciendo el planeta demasiado pequeño para que quepan mundos radicalmente diversos. La progresiva conciencia ecológica es buen índice de ello. Pero es necesario que esto cobre realidad respecto de otras dimensiones de la vida humana. Es preciso convertir en vital y experimentable lo que en Vitoria quizá sólo era conceptual.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ALVIRA, R., *Reivindicación de la voluntad*, Pamplona, Eunsa, 1988.
- ANSCOMBE, G.E.M., "War and Murder", en *The Collected Philosophical Papers*, vol. III, Oxford, Basil Blackwell, 1981.
- COTTA, S., *Dalla guerra alla pace*, Milano, Rusconi, 1989.
- CRUZ PRADOS, A., *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*, Pamplona, Eunsa, 1986.
- D'AGOSTINO, F., "Repensar el Derecho en clave postmoderna", *Atlántida*, 3, 1990.
- DINSTEIN, Y., *War, Aggression and self-Defence*, Cambridge, Grotius Publications Limited, 1988.
- D'ORS, A., *De la guerra y la paz*, Madrid, Rialp, 1954.
- EBENSTEIN, W., *Los grandes pensadores políticos*, Madrid, Revista de Occidente, 1965.
- HÖFFNER, J., *La ética colonial española del siglo de oro*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1957.
- LACROIX, W.L., *War and International Ethics*, Lanham, University Press of America, 1988.
- MORRIS, Ch., "A Contractarian Defense of Nuclear Deterrence", *Ethics*, 3, 1985.
- PERNOUD, R., *Los hombres de las Cruzadas*, Madrid, Swan, 1987.
- RUIZ MIGUEL, A., *La justicia de la guerra y la paz*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1988.
- SCHMITT, C., *El Nomos de la Tierra*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979.
- SORIA, C., "La función pacificadora de los medios informativos", *Persona y derecho*, 1991.
- TEICHMAN, J., *Pacifism and the just war*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.
- URDANOZ, T., *Obras de Francisco de Vitoria*, Madrid, B.A.C., 1960.
- WEBER, M., *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1972.

