

LA VIGENCIA DE LOS PRINCIPIOS
DE SANTO TOMAS DE AQUINO CONCERNIENTES
A LA MORALIDAD DE LA GUERRA

1. UNA VIEJA CUESTION MALAMENTE REPLANTEADA

Desde hace algún tiempo se vienen sucediendo múltiples pronunciamientos acerca de la condición moral de la guerra que coinciden en lanzar contra ella una condena total y absoluta.¹ No es éste un fenómeno nuevo. Sí lo es, en cambio, el abandono generalizado del más elemental rigor científico para tratar un tema de tanta envergadura y de tanta gravedad, tal como se lo percibe en muchas opiniones que llegan a nuestros oídos. En ese sentido, observamos que numerosos teólogos y filósofos contemporáneos no han resistido a la tentación de abundar sobre este asunto aceptando de antemano, sin los insustituibles discernimientos previos, los esquemas y las verbalidades vulgarizados por la jerga ideológica, por el activismo político y por una legión de artistas enfrascados en un proselitismo contestatario que propala con eficacia la ideología pacifista sirviéndose de una subyugante ornamentación estética.

El enfoque de la moralidad de la guerra conforme a los deslices recién aludidos fermentó en la inconsistencia propia de un pensar y de un hablar *à la mode* más interesados en halagar las simpatías de las masas que en cultivar las verdades inferidas por la ciencia del bien vivir humano. Por eso la condescendencia de aquellos teólogos y filósofos para con el enfoque de mentas terminó en su rendición ante el ímpetu de los diagramas mentales popularizados por las ideologías en boga, las cuales, por lo que atañe al problema moral de la guerra, y aun a todos los problemas mirados bajo la óptica ideológica, exhiben una estatura intelectual ciertamente paupérrima. Pero los hechos son hechos, debiéndonos enfrentar hoy con éste de una visión de la moralidad de la beligerancia que se nos brinda casi enteramente dominada por prejuicios ideológicos en desmedro del necesario análisis científico de lo incumbente a tan delicada materia. Tal el nudo gordiano de lo que se da en llamar *pacifismo*.

El estudio de la guerra desde el ángulo de su moralidad no puede efectuarse con prescindencia de la historia de la beligerancia entre los hombres y las naciones. La interpretación de esta historia, a su vez, no es fácil a causa de su inmensa complejidad y de la particularidad de los actos bélicos practicados

¹ Con una redacción distinta y más abreviadamente, el contenido del presente artículo fue expuesto en una comunicación leída ante la Sociedad Tomista Argentina en ocasión de su XII Semana de Filosofía, celebrada en Buenos Aires, entre el 7 y el 11 de septiembre de 1987.

durante el devenir de la civilización.² El juicio en torno de la moralidad de la guerra es todavía más difícil, porque nuestras apreciaciones destilan una gran fragilidad cuando se vuelcan sobre las cosas relativas al ejercicio concreto de la voluntad humana a lo largo del transcurso temporal de los pueblos. ¿Quién de nosotros tiene autoridad para hurgar en el alma de Epaminondas ordenando una carga de caballería, en la de Napoleón al programar la invasión a Rusia o en la de Rommel ensayando estratagemas distractivas en el desierto africano? De ahí que las ciencias morales tengan el ojo puesto en la historia, pero no para dejarse atrapar por el mero acaecer de los episodios bélicos, sino para elevarse a la universalidad epistémica sin romper los nexos del entendimiento con los acontecimientos protagonizados por los hombres. En nuestro siglo, la filosofía atestigua con holgura que la guerra es un suceso humano que, a pesar de su veteranía, sigue atormentando a una razón nunca satisfecha de las explicaciones que en derredor de ella se han propuesto.³

El pacifismo no está exento de la torpeza de haber abordado la cuestión de la guerra con una imprevisión y una ingenuidad que los científicos no le disculpan. El motivo que hizo que de entrada se lo mirara con desagrado fue su desprecio de una tradición rica en doctrinas a las cuales sus partidarios dieron las espaldas desde el vamos. Brotó así una polémica en cuyo epicentro se hallaba la tesis de Santo Tomás de Aquino sobre la guerra justa. Nada más lógico, pues Tomás legó a la posteridad una explanación de la moralidad de la guerra que adquirió una fama incomparable en la teología, en la ética y en el derecho internacional público, a tal punto que su tesis pasó a ser de referencia obligatoria para todos aquellos que, bajo determinadas circunstancias, admiten alguna justificación de la beligerancia, y aun para aquellos otros que, habiendo adherido a la reacción pacifista, no ocultan la desazón que les produce el que la paternidad de dicha tesis pertenezca al Doctor Común de la Iglesia Católica.

La condena total de la guerra implica la descalificación de la doctrina cristiana tradicional y de la misma teoría tomista acerca de la moralidad de la beligerancia, proclamándose sin tapujos que la renombrada tesis de Santo Tomás sobre la guerra justa habría perdido todo el vigor ostentado hasta ahora. Esta tesis habría quedado históricamente descolocada frente a la transformación de los métodos bélicos puestos en práctica en las últimas décadas. Si otrora la teoría tomista tuvo alguna razón de ser, esta razón se habría diluido por completo sellando la suerte de los enunciados aquinianos; por ende, ya no existirían razones válidas para invocarlos. Brevemente: la guerra se habría convertido en una práctica intrínseca y esencialmente ilícita, de donde el recurso a la tesis de Santo Tomás para detectar algún atisbo de justicia en cualquier

² Una historia detallada de las guerras se encuentra en los volúmenes publicados por H. BERNARD, *La guerre et son évolution à travers les siècles*, Bruxelles, 1955-1957.

³ Cfr. C. DEL VECCHIO, *Il fenomeno della guerra e l'idea della pace*, Torino, 1911; G. GENTILE, *La filosofia della guerra*, Palermo, 1914; V. I. LENIN, *Clausewitz' Werk "Vom Kriege"*, *Auszüge und Randglossen*, mit Vorwort und Ammerkungen O. Braun, Berlin, 1957; R. ARON, *Les guerres en chaîne*, Paris, 1951; *id.*, *La société industrielle et la guerre*, *ibi*, 1959; *id.* *Paix et guerre entre les nations*, *ibi*, 1962; et K. JASPERS, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München, 1958. Véanse los estudios de I. L. HOROWITZ, *The Idea of War and Peace in Contemporary Philosophy*, New York, 1957; y de A. PHILONENKO, *Essais sur la philosophie de la guerre*, Paris, 1976 (= Problèmes et Controverses).

campaña beligerante debería ser lisa y llanamente descartado desde el ángulo de la moral. El pacifismo contemporáneo se aferra a esta posición de un modo tajante e intransigente.

La recusación de la teoría tomista acerca de la moralidad de la guerra se funda en la creencia de que el Aquinatense habría elaborado una tesis que sólo tendría en cuenta un estilo de beligerancia ejercido en la antigüedad y en la Edad Media, o sea, cuando las contiendas armadas no habrían comportado el grado de devastación a que inexorablemente se llegaría con la práctica de operaciones bélicas en que se empleare el armamento máximamente destructivo disponible hoy día por los estados más poderosos. Circunscripta la teoría tomista al espectáculo de las prácticas bélicas de un pasado bastante remoto, el surgimiento de un aparato militar capaz de provocar una ruina que Santo Tomás no habría previsto, y quizás ni imaginado siquiera, acabó haciendo de su tesis una formulación impotente para medir la crueldad de una guerra llevada a cabo con instrumentos al extremo letales. El criterio del Doctor Angélico habría sido vencido por su insuficiencia para encarar la cuestión moral derivada de la amenaza aterrizante de una pugna en que se utilicen armas tan sofisticadas cuan despiadadas. En otras palabras: la doctrina de Santo Tomás debería desecharse por su agotamiento histórico, lo que desnudaría su esterilidad para determinar la moralidad de las guerras que estallen de aquí en más.

El pacifismo gusta blandir un *argumentum novitatis*: la guerra contemporánea sería radicalmente distinta de la beligerancia de otras épocas. El empleo de la fuerza arrasadora de las armas actuales haría de la guerra un dechado de atrocidades que pondría en peligro la supervivencia de los hombres. La capacidad destructiva de los arsenales que albergan a esas armas se mostraría incontrolable. De usárselos, la desolación de la geografía de nuestro planeta, la conculcación de toda manifestación de vida humana en el globo terráqueo, sería inevitable. Empero, habida cuenta que las fuerzas armadas de algunas repúblicas están pertrechadas con un armamento de cuya activación podría resultar el exterminio de la humanidad, una guerra que acarrearía tal consecuencia no sólo no tendría ninguna justificación moral, sino que debería ser objeto de la repulsa más enérgica de parte de todos los hombres. De ahí lo absurdo de insistir en la posibilidad de guerras que deseen ampararse en razones de justicia, porque no habría manera de preservar justicia alguna si el efecto ineluctable de cualquier conflicto bélico habría de ser el descripto.

No pocos teólogos y filósofos que afirman la ilicitud de toda guerra conceden que, *ex hypothesi*, podría darse el caso de una beligerancia practicada con el respeto estricto a las condiciones que, según Santo Tomás y la tradición cristiana, harían de ella una pugna en la cual habría ocasión de salvar alguna porción de justicia. No obstante, la mutación de las condiciones históricas en la praxis de los actos bélicos, el recurso al armamento de exterminio total y la probabilidad de incurrirse en una atrocidad mayúscula, alegan aquéllos, pondrían en interdicción la idoneidad de los parámetros tomistas para estipular la licitud de las guerras futuras. Ni las mismas guerras que se practiquen con arreglo a todas y a cada una de las cláusulas que antaño pudieran haber salvado la justicia de la beligerancia podrían aspirar ya a encarnar la excelencia de esta

virtud cardinal. El nuevo marco histórico de las conflagraciones armadas desbordaría cualquier intento de justificarlas moralmente.

A instancia de quienes esgrimen estas razones y otras semejantes, la teoría de Santo Tomás sobre la moralidad de la guerra no habría podido eludir el envejecimiento en que habría quedado acorralada en su obvia remisión, se dice, a un horizonte histórico pretérito e irreproducible. Desde que algunas naciones disponen de un poderío castrense cuyo empleo puede desembocar en el exterminio total de los hombres, no sería posible acudir a los auspicios de la doctrina tomista sin descender a un craso anacronismo, porque la beligerancia, de ahora en adelante, ya no habría de poseer el rostro de vindicación justiciera que tal vez pudo haber tenido en situaciones históricas muy diferentes. Por más que en el porvenir se practiquen actos bélicos en los que se observen las condiciones que Santo Tomás ha indicado para que una guerra sea conforme a la justicia, tales actos serán insanablemente injustos. Consiguientemente, la tesis tomista habría dejado de ser una regla válida para medir la moralidad de la guerra.

Estos razonamientos son hoy moneda corriente en la teología, en la filosofía y en la jurística. Gozan, sin duda, de una aceptación amplia y han redundado en un eclipsamiento notorio del prestigio de las enseñanzas tradicionales del cristianismo, en cuya primera fila, como se lo reconoce unánimemente, se alinea la tesis tomista. Es frecuente escuchar de boca de autores católicos que "la doctrina escolástica sobre la guerra no es válida para configurar la conciencia cristiana actual".⁴ Quien así se expresa se separa de una tradición multiseccular para unirse "al grupo de pensadores antiguos (Erasmus, Vives, etc.) y modernos que sin distingos ni ambigüedades proclaman la condena ética de la guerra".⁵ Con un lenguaje que hasta hace pocos años hubiera sonado exótico, aquella tradición es desatendida a favor de una acogida desembarazada del pacifismo gestado fuera del ámbito cristiano: "La moral tiende hoy a condenar todo tipo de guerra cualquiera sea el motivo para desencadenarla. En este sentido, la moral cristiana es esencialmente pacifista, de acuerdo con las exigencias de la dignidad humana y a la luz del espíritu evangélico".⁶ ¿Qué decir de esta ruptura de una tradición milenaria vivificada por la voz de los más egregios maestros del cristianismo?

A todo estudioso medianamente informado de los principios que presiden el trámite raciocinante de las ciencias morales no escapa que el planteo de aquéllos que rechazan la doctrina tradicional, y con ella la de Santo Tomás, se halla herido por un vicio insoslayable. Este vicio nos mueve a aseverar que la cuestión de la moralidad de la guerra, tal como se desprende del examen de la crítica pacifista, está mal planteada. En verdad, está planteada pésimamente, porque dicha crítica no puede ocultar la avería de haber confundido la induc-

⁴ M. VIDAL, *Moral de actitudes*, Madrid, 1975-1979, t. III, p. 617. Esta afirmación sólo puede provenir de un equívoco historicista; dado que la conciencia cristiana *actual* no convalida la doctrina escolástica sobre la guerra, esta doctrina no sería cristiana.

⁵ M. VIDAL, *op. cit.*, t. III, p. 619.

⁶ A. HORTELANO, *Problemas actuales de moral*, Salamanca, 1980 (= Lux Mundi 51), t. II, p. 175.

ción intelectual con una generalización mellada por la precariedad de haber arrancado de datos históricos de suma contingencia y cuya significación, lejos de estar cobijada en la claridad de algo *per se notum*, es harto discutible.

Cuatro evidencias, cuando menos, reflejan el vicio del planteo pacifista al compulsárselo con la tesis de Santo Tomás. En primer lugar, este planteo adolece de una auténtica *ignoratio elenchi* al haberse desentendido, consciente o inconscientemente, de las razones que indujeron al Aquinate a ofrecernos su teoría de la guerra justa. En segundo lugar, el planteo falla al asignar a la doctrina tomista un horizonte histórico cuya existencia no se vislumbra en ninguno de los textos de Santo Tomás vinculados a nuestro problema, que, dicho sea de paso, son escasísimos. En tercer lugar, en este planteo se silencia sospechosamente el engarzamiento de la tesis tomista en las fuentes propias de la ciencia en ella contenida: las Sagradas Escrituras, el magisterio de la Iglesia y la autoridad de los santos padres —singularmente la de Agustín de Hipona— como *loci theologici* vigilados palmo a palmo en el discurso teológico aquiniano; los axiomas del raciocinio ético del filósofo abocado a la investigación del orden de la justicia, y el juicio prudencial que ilumina la función social del derecho positivo instituido por el legislador humano. En cuarto lugar, finalmente, el planteo antitomista se quita de encima la responsabilidad de proveer una solución adecuada al drama emergente de la renuncia a la vindicación de la justicia cuando ésta solicita una reparación proporcionada al agravio que la guerra, a estar de tal planteo, ya no podría remediar. Esta última evidencia se comprenderá si se toma debida nota de la irracionalidad melancólica patentizada en las locuciones altisonantes de los afectos al pacifismo.

La recusación de la doctrina de Santo Tomás sobre la base de un planteo deteriorado por falencias como las citadas, que ponen al descubierto la ausencia de un mínimo sustento científico, no parece un expediente apto para hacer de toda guerra un delito, según se lo desea en él. A la inversa, la inspección minuciosa de la teoría tomista permite deslindar perfectamente aquello que hay de ilícito en la pugna bélica, incluida la guerra de máxima atrocidad hoy tan temida, de aquello que por ningún concepto puede merecer igual estimación so pena de cometerse una injusticia que hasta podría ser más deplorable que la injusticia que se quiere esquivar apostrofando toda acción beligerante. Más todavía: el rechazo de la tesis de Santo Tomás despoja al intelecto práctico de un precioso patrón de la moralidad de la guerra, con lo cual el pacifismo contrincante de esta tesis no hace otra cosa que entronizar la comodidad anti-científica de negar a la razón del hombre la posibilidad de distinguir entre la bondad y la malicia de los actos humanos.⁷

⁷ De ahí lo insostenible de la opinión según la cual la distinción entre la *guerra buena* y la *guerra mala* no daría cabida a la distinción correlativa de la moralidad de una y otra pugna: "No han de hacerse *excepciones* a la condena moral de la guerra. La distinción entre guerra y guerra (buena o mala) lleva a la larga a la aprobación ética de la solución bélica" (R. LARRAÑETA, O. P., "Ya no hay guerras justas": *Ciencia Tomista* [1984] 327). Ante esta opinión, es necesario preguntarse si la ética puede ser indiferente frente a las distinciones formales objetivas palpables en la moralidad de los actos humanos, que constituyen el sujeto de las consideraciones de la filosofía moral.

2. PACIFISMO Y TRADICION CATOLICA

La preocupación cristiana en derredor de los problemas de la beligerancia y del oficio militar se remonta a la primera hora de la Iglesia, como lo ha hecho notar el teólogo e historiador protestante Adolf von Harnack⁸. Durante veinte siglos, cupo al catolicismo llevar la voz cantante acerca de la densa cuestión encerrada en la moralidad de la praxis de la guerra entre los hombres, debiéndose a él el esclarecimiento de esta cuestión y el haber influido de un modo substancial en la inspiración de los lineamientos capitales que desde la Edad Media vienen alimentando al derecho internacional público en lo atinente a los conflictos armados entre las naciones.⁹ Destaquemos también que la concepción católica de la moralidad de la guerra ha crecido en la historia conservando una unidad y una homogeneidad que no descuidó la evolución de las técnicas castrenses de la lucha armada, pues siempre vigiló las modificaciones constantemente registradas en el ejercicio de la beligerancia, ya que tales modificaciones revisten importancia para la emisión de los juicios relativos a las condiciones morales de esta clase de pugnas.¹⁰

A comienzos del siglo XX, el pacifismo se infiltró en los ambientes católicos originando una crisis que en estos momentos se halla en plena ebullición. La religiosidad sentimental incentivada por el pensamiento modernista parece haber sido la precursora de este giro destinado a la reprobación moral de toda prác-

⁸ Cfr. A. VON HARNACK, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Berlin, 1905.

⁹ Cfr. E. NYS, *Le droit de guerre et les précurseurs de Grotius*, Bruxelles, 1882; A. VANDERPOL, *Le droit de guerre d'après les théologiens et les canonistes du moyen âge*, Paris, 1911; id., *La doctrine scolastique du droit de guerre*, ibi, 1919; A. FOCOERINI, *La dottrina canonica del diritto della guerra da S. Agostino a Baltazar d'Ayala*, Modena, 1912; M. CHOSANT, *La guerre et la paix d'après le droit naturel chrétien*, 1918. G. SALVIOLI, *Il concetto di guerra giusta negli scrittori anteriori a Grozio*, Napoli, 1918; L. STRISOWER, *Der Krieg und die Volkerrechtsordnung*, Wien, 1919; L. LE FUR, *Guerre juste et juste paix*, Paris, 1920; L. STURZO, *La communauté internationale et le droit de guerre*, ibi, 1931; R. RÉGOUT S. I., *La doctrine de la guerre juste de St. Augustin à nos jours, d'après les théologiens et les canonistes catholiques*, ibi, 1935; Y. DE LA BRIÈRE S. I., *Le droit de juste guerre. Tradition théologique. Adaptations contemporaines*, ibi, 1938 (= Bibliothèque Internationale de Philosophie du Droit V); B. DE SOLAGES, *La théologie de la guerre juste*, Paris, 1946; et L. B. WALTERS, *Five Classical Just-War Theories. A Study in the Thought of Thomas Aquinas*, Vitoria, Suárez, Gentil and Grotius, New York, 1971.

¹⁰ Para la concepción católica de la guerra, consúltense A. VANDERPOL, *La guerre devant le christianisme*, Paris, 1912; A. OLDRA, *La guerra nella morale cristiana*, Torino, 1916; M. MAZZELLA, *La guerra nella Bibbia e nella storia della Chiesa, ossia la guerra nel disegno di Dio, nell'insegnamento di Gesù Cristo, nell'azione della Chiesa*, Roma, 1916; T. ORTO-LAN O. M. I., "Guerre": *DThC* VI, 1899-1962; G. GOYAU, *L'Église et la guerre*, Paris, 1934; A. BRUCCULERI S. I., *La moralità della guerra*, Roma, 1940; H. CARPAY, *Vues chrétiennes sur la guerre*, Liège, 1947; A. MESSINEO S. I., "Guerra": *ENcCatt* VI 1230-1239; R. HAUSER, "Krieg (Systematisch)": *LThK* VI 641-643; J. MESSNER, *Das Naturrecht*, 7. Aufl., Innsbruck, 1965, trad. esp. de J. L. Barrios Sevilla, J. M. Rodríguez Paniagua y J. E. Díez: *Ética social, política y económica a la luz del derecho natural*, Madrid-México-Buenos Aires-Pamplona, 1967 (= Manuales de la Biblioteca del Pensamiento Actual 14), pp. 773-781 y 1004-1011; F. POGGIASPALLA, "Bellum": *Dictionarium morale et canonicum*, cura P. Palazzini, Romae, 1962; L. L. McREAVY, *Peace and War in Catholic Doctrine*, Oxford, 1963; R. COSTE P. S. S. *Morale Internationale*, Paris-Tournai-Rome-New York, 1964, tra. esp. de A. E. Lator Ros: *Moral internacional*, Barcelona, 1967 (= Biblioteca Herder, Sección de Ciencias Sociales 105), pp. 467-599; N. MONZEL, *Katholische Soziallehre*, hrsg. von T. Herweg und K. H. Genner, Köln, 1967, trad. españ. de A. E. Lator Ros: *Doctrina social*, ibi, 1972 (= id. 117), t. II, pp. 227-249; et L. B. WALTERS, *War and Christian Ethics*, Grand Rapids, 1975.

tica bélica. Alfred Loisy se ubicó a la vanguardia de esta tendencia.¹¹ En aquellas jornadas, los horrores de la Primera Guerra Mundial, aumentados por el uso de las armas químicas, exacerbaron las aversiones a la beligerancia, dando lugar a una querrela entre los adeptos al pacifismo y los defensores de la doctrina de la tradición católica. Pero no fue menester que transcurriera mucho tiempo para advertir que el pacifismo no sólo trastocaba la concepción cristiana de la moralidad de la guerra, sino que inclusive propulsaba una tergiversación alarmante de la noción de paz, lo que desbordaba el panorama político y jurídico en que había germinado la cuestión sobre las contiendas armadas entre los estados.

Para el cristiano, la paz no es la mera carencia de guerras en la comunidad de las naciones; es un efecto de la caridad que supone la obra de la justicia, de donde no se la puede concebir en su más profundo significado espiritual al margen del misterio de la nueva alianza. A la paz, decía Santo Tomás, corresponde una doble unión, "una de las cuales es según la ordenación del propio apetito en uno mismo; la otra es según la unión del apetito propio con el apetito de otro. Y la caridad produce ambas uniones. La primera unión, en tanto Dios es amado con todo el corazón, de modo que a Él refiramos todas las cosas, y así todos nuestros apetitos se reducen a algo uno. La otra, en tanto amamos al prójimo como a nosotros mismos, de lo que se sigue que el hombre quiere cumplir la voluntad del prójimo como la suya propia".¹² Por eso Santo Tomás no aceptó que pueda haber verdadera paz en quienes no tengan la gracia santificante.¹³ Esto explica por qué el elogio de la paz está inserto en la médula de la espiritualidad cristiana y por qué el cristianismo brega sin fatigas por el transvasamiento del espíritu de paz a la convivencia de los pueblos procurando que las relaciones entre ellos se imbuyan de la *tranquilidad del orden*, tal como la paz fue definida por San Agustín,¹⁴ que es la mejor garantía de un desenvolvimiento armonioso de sus nexos mutuos.¹⁵

El pacifismo no obedece a este genuino espíritu de paz, ya que, o bien encubre un silencio negligente hacia el orden jurídico de las repúblicas, que no puede excluir la defensa militar del bien común nacional e internacional, o bien suple ese silencio con la veleidad de un mundo paradisíaco rayana en una fabulación utópica. El pacifismo nunca se ha percatado de que "esperar la desaparición total de la guerra entre los hombres no pasa de ser una halagüeña utopía".¹⁶ No extraña, pues, que se le haya imputado la promoción del des-

¹¹ Cfr. A. LOISY, *Guerre et religion*, 2e. éd., Paris, 1915; *id.*, *La paix des nations et la religion de l'avenir*, *ibi*, 1919; et *id.* *La morale humaine*, *ibi*, 1923, pp. 94-95, 201-202 et 229-232.

¹² *Summ. Theol.*, IIa-IIae, q. 29, a. 3 resp. Cfr. J.-H. NICOLAS O.P., "Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres": *Revue Thomiste*, LVI (1956) 5-42.

¹³ "Sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens" (*Summ. theol.*, loc. cit., ad lum.).

¹⁴ Cfr. *De civ. Dei*, XIX 13; PL XLI 640.

¹⁵ Cfr. P. DE LANGUEN-WENDELS O. P., "La paix selon la conception chrétienne": *Revue Thomiste* XLIV (1938) 40-86; M. VAUSSARD, "L'Église catholique, la guerre et la paix": *Nouvelle Revue Théologique*, LXXXV (1953), 951-964; et N. SEELHAMMER, "Die Christen und der Friede": *Trierer Theologische Zeitschrift*, LXII (1953), 349-362.

¹⁶ J. MAUSBACH-G. ERMECKE, *Katholische Moraltheologie*, Münster i. Westf., 1959, trad. españ. de M. García Aparisi: *Teología moral católica*, Pamplona, 1974, t. III, p. 258.

guarnecimiento de las sociedades ante la prepotencia de los injustos, que es uno de los riesgos más angustiosos padecidos por los estados gobernados por ideas pacifistas y cuyas consecuencias, tal como lo delata la triste experiencia de las multitudes víctimas de esas ideas, son desde todo punto de vista desgraciadas.¹⁷

La tradición católica transita por un camino diverso del pacifismo contemporáneo. La lectura de las páginas más eruditas compuestas para ilustrarnos acerca de esa tradición basta para convencernos hasta qué alto grado ella encarece la paz como un bien de suma apetibilidad en la vida humana individual y social, pero igualmente para certificar que el recurso extraordinario a la guerra es a veces la última razón que puede asegurar la preservación del orden político y la reconquista de la paz mancillada por el odio y la perversión esparcidos en la historia de los pueblos. Tal el meollo de la doctrina expresada por el magisterio de la Iglesia y por los más eximios teólogos, filósofos y juristas.

El catolicismo no es insensible al hecho de que la justificación moral del recurso a la guerra se encuentra plagada de enormes dificultades, mas no por ello se presta al ardid pacifista de denigrar toda praxis bélica en nombre de estas dificultades. Vale la pena recordar las serias prevenciones que siempre ha merecido la teoría de la guerra justa aun entre sus mismos patrocinadores, porque ninguno de ellos desconoció la distancia existente entre la formulación científica de esa teoría y las flaquezas humanas que condicionan su aplicación prudencial a una circunstancia histórica concreta. Pero esta dificultad no les desanimó. Poco les hubiese costado dejarse ganar por la ligereza de condenar todo recurso a la guerra escudándose en tal dificultad. Sin embargo, haciendo gala de una severidad intelectual admirable, reconocieron que a la tragedia de la guerra se arriba más fácilmente si se echa por la borda la doctrina de la tradición, pues la experiencia histórica, que no es mezquina, señala que el latrocinio y las tropelías entre las naciones tienen su ocasión propicia cuando la defensa armada de los estados se resiente o cuando cunde la ilusión de que la paz es sinónimo de desprotección.¹⁸

La tradición cristiana no propugna la justificación morbosa y execrable de la guerra como virtud antonomástica y arquetípica de la vida política, sino que

¹⁷ Cfr. F. M. STRATMANN O. P., *Weltkirche und Weltfriede. Katholische Gedanken zum Kriegs- und Friedensproblem*, Augsburg, 1924; J. T. DELOS O. P., "The Dialectics of War and Peace": *The Thomist*, XIII (1950), 305-324 and 528-566; W. SCHÖLLGEN, *Ohne mich? Ohne uns? Recht und Grenzen des Pazifismus*, Salzburg, 1951; K. HÖRMANN, *Friede und moderner Krieg im Urteil der Kirche*, Wien, 1964; R. COSTE P. S. S., "Pacifismo y legítima defensa": *Concilium I* (1965) N° 5, pp. 88-98; et T. URDÁNOZ O. P., "Pacifismo y guerra justa": *Estudios Filosóficos*, XVI (1967), 5-64.

¹⁸ Valga el testimonio de Yves de la Brière, antiguo profesor del Instituto Católico de París: "El recurso a la justa guerra está sujeto a fuertes críticas en razón de la *defectuosa esencia* de toda justicia que uno se da a sí mismo y en razón de la *incerteza del resultado* y del *salvajismo del método*. Pero, a falta de un procedimiento mejor en la vida internacional, sigue siendo, en ciertos casos, *un mal menor y aun un verdadero derecho*" (Y. DE LA BRIÈRE S. I., *Le droit de juste guerre*, p. 185). De ahí que todas las prevenciones que esta tesis suscitaba en de la Brière no fueron óbice para que rescatara de ella su sentido primordial: "Jamás se podrá legítimamente negar a un Estado injustamente invadido el derecho expreso de reaccionar con todas sus fuerzas contra el enemigo que de esta manera le hace la guerra" (*op. cit.*, p. 184).

es la exégesis de una paz que exige la custodia coherente del bien que ella encierra en sí misma y para cuyo resguardo no se debe prescindir *a priori* de ningún medio lícito, por doloroso que sea. Estrictamente hablando, como lo puntualizó con exactitud René Coste, la teoría cristiana de la guerra justa "no es una doctrina de la guerra, sino de la paz".¹⁹ El pacifismo no ha reparado en esta verdad.

La desinteligencia del significado de la doctrina de la guerra justa ha empujado al pacifismo a contraponerla dialécticamente a la aspiración universal a la paz y a los preceptos cristianos del amor. A partir de ahí, esa doctrina recibió una avalancha de censuras enderezadas a lograr su expulsión de los fueros del cristianismo, si bien no todos arremetieron contra ella por las mismas razones. Oigamos a Coste: "En la época actual, ella es a menudo agobiada de sarcasmos por razones exactamente contradictorias: unos le reprochan su irenismo y su abstracción en un mundo que consideran irremediabilmente colmado de violencia guerrera; otros la acusan de infidelidad al Evangelio, ya que admite que la guerra pueda ser justa bajo ciertas hipótesis". Coste estima que tal doctrina da pie para algunas objeciones, "pues ella no ha sabido empujar sus intuiciones hasta el final ni evitar siempre una cierta ambigüedad en su formulación (cuando no era inevitable)", estimando también que "la mayoría de sus partidarios contemporáneos no ha hecho un esfuerzo serio para adaptarla y aplicarla a una coyuntura profundamente diferente del pasado". Pero Coste deplora que casi todos sus detractores "nunca le han dedicado un examen minucioso", porque las objeciones que esta teoría suscita en muchos autores no quitan que ella merezca la más deferente de las atenciones, "aunque deba ser parcialmente rectificada en sus implicancias secundarias". Por eso se interroga si los católicos que la recusan están anoticiados que la doctrina de la guerra justa fue aceptada por "espíritus muy grandes desde San Agustín hasta Pío XII, pasando por Vitoria, Suárez, Taparelli y tantos otros". Mas su presencia en el magisterio de la Iglesia no se detiene en las enseñanzas de Pío XII, pues tampoco Juan XXIII la hizo a un lado, por más que esto no lo adviertan quienes interpretan mediocrementemente la encíclica *Pacem in terris*. Pablo VI, asimismo, extrajo de ella algunas fórmulas que constan en su docencia pontificia.²⁰

Si bien el pacifismo es reacio a admitirlo, el carácter católico de la doctrina de la guerra justa, tal como lo ha destacado Coste, es indesmentible. Ningún documento es más revelador al respecto que éste de Pío XII: "Toda guerra de agresión contra aquellos bienes que el ordenamiento divino de la paz obliga a respetar y a garantizar incondicionalmente y, por ende, también a proteger y defender, es pecado, delito, atentado contra la majestad de Dios creador y ordenador del mundo. Un pueblo amenazado o ya víctima de una agresión injusta, si quiere pensar y obrar cristianamente, no puede permanecer en una indiferencia pasiva; tanto más la solidaridad de la familia de los pueblos prohíbe a los

¹⁹ R. COSTE P. S. S., *Dynamique de la paix*, Paris, 1965, p. 72. Cfr. *id.*, *Évangile et politique*, *ibí*, 1968 (= Foi Vivante 72), pp. 204-209.

²⁰ Cfr. R. COSTE P. S. S., *Dynamique de la paix*, pp. 71-72. Véase también G. MATAGRIN, "La légitimité de la guerre d'après les textes pontificaux": *Lumière et Vie*, VII (1958), Nº 38, pp. 48-75.

demás comportarse como simples espectadores en actitud de neutralidad impasible [...]. Ni la sola consideración de los dolores y de los males emergentes de la guerra, ni la cuidada dosificación de la acción y de la ventaja, valen finalmente para determinar si es moralmente lícito, o aun obligatorio en algunas circunstancias concretas (siempre que haya probabilidad fundada de buen éxito), rechazar con la fuerza al agresor".²¹ Sería cuando menos temerario, por otra parte, afirmar que el Concilio Ecuménico Vaticano II habría sepultado la teoría tradicional a favor de los reclamos pacifistas.²²

La índole católica de la tesis de la guerra justa ha sido ratificada por el magisterio eclesiástico en varias oportunidades. Aquí no podemos adentrarnos con exhaustividad en este punto, pero creemos suficiente rememorar la confirmación del criterio tradicional en un párrafo de la instrucción *De libertate christiana et liberatione*, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, rubricada por su prefecto, el cardenal Joseph Ratzinger, con fecha del 22 de marzo de 1986. La instrucción proclama que el combate contra las injusticias "responde a la razón sólo si se emprende en pos de la instauración de un nuevo orden social y político de acuerdo con las exigencias de la justicia". A renglón seguido, la instrucción acude a las autoridades de Pío XI y de Pablo VI para recordarnos que la Iglesia contempla el *recurso último* a la lucha armada al modo de un *remedio extremo*, el cual no puede ser empleado si no se está frente a una "tiranía abierta y prolongada que abroge los derechos primarios de la persona humana y deteriore gravemente el bien común de una ciudad".²³ Por más que la instrucción y las encíclicas en ella citadas no aludan *prima facie* a la guerra internacional, sino que buscan orientar a los hombres en relación con el orden interno de los estados donde imperen regímenes despóticos intolerables, los principios que avalan el recurso a la pugna armada no difieren en uno y otro caso, pues las reglas de la beligerancia entre las naciones y entre las partes

²¹ *Gravi*: AAS XLI (1949), 12-13. Cfr. J. LEVIE S. I.-E. BERGH S. I., "S. S. Pie XII et la guerre": *Nouvelle Revue Théologique*, LXVIII (1940-1945), 612-641, 741-785 et 865-882; A. GÜNTHÖR O. S. B., "Der Papst über den Krieg": *Benediktinische Monatschrift*, XXXIV (1958), 279-286 und. 371-379; G. GUNDLACH S. I., "Die Lehre Pius' XII vom modernen Krieg": *Stimmen der Zeit*, CLXIV (1959), 1-14; R. COSTE P. S. S., *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII*, Paris, 1962; et *ib.*, "La pensée de Pie XII et de Jean XXIII sur les problèmes de la guerre et de la paix à l'ère atomique": *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, LXVI (1965), 3-16. Acerca de las opiniones de Gundlach, un moralista muy cercano a Pío XII, véanse M. KRIEGLER, "Pater Gundlach und der ABC-Krieg": *Hochland* LI (1959), 468-472; y B. HÄRING, C. SS. R., *Das Gesetz Christi*, 8, Aufl., Freiburg im Breisgau, 1967, trad. españ. de J. de la C. Salazar: *La ley de Cristo*, 5ª ed., Barcelona, 1968 (= Biblioteca Herder. Sección de Teología y Filosofía 34), t. III, p. 156, nota 15. Repárese igualmente en el artículo de A. TILLET, "Pie XII et la paix": *L'Ami du Clergé*, LXV (1955), 713-717.

²² Cfr. H. DE RIEDMATTEN O.P., "L'enseignement du Concile sur la guerre et la paix": *Études*, CCCXXIV (1966), 247-256; et A. GÜNTHÖR O. S. B., *Anruf und Antwort. Eine neue Moralthologie*, Rom, 1976, trad. ital. da C. Danna: *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, *ib.*, 1979, vol. III, pp. 558-584. Más allá de la temeridad, un teólogo llegó a decir que el concilio no se atrevió a condenar drásticamente la guerra porque "hubo quizás influencias militares norteamericanas que lo impidieron, por miedo a una posible condena de la guerra de Vietnam" (A. HORTELANO, *Problemas actuales de moral*, t. II, p. 175).

²³ *Libertatis conscientia*, nos 78-79: AAS LXXXIX (1987), 589-590. Las frases colacionadas pertenecen a Paulo VI (*Populorum progressio*, nº 31: AAS LIX [1969] 272-273). Cfr. etiam Pío XI, *Nos es muy conocida*: AAS XXIX (1937), 208-209.

de un mismo conglomerado civil no dependen de un canón moral heterogéneo.²⁴

El problema moral de la guerra ha recrudecido a la vista de las derivaciones catastróficas de la Segunda Guerra Mundial y de varias otras libradas después de 1945. El bombardeo nuclear del territorio japonés exasperó aún más la polémica entre los moralistas, quienes debatieron la cuestión dentro de la atmósfera de amedrentamiento y de incertidumbre que se respiró durante los años de la llamada *guerra fría*.²⁵ La cuestión adquirió así una dimensión que según muchos, rebasaba la capacidad interpretativa de una doctrina atada a las pautas vetustas de una tradición que decrecía en su fiabilidad. La teoría de la guerra justa empezó a ser mirada con desconfianza.²⁶ No hubo acuerdo entre los tratadistas acerca de la licitud del uso del armamento atómico.²⁷ Tampoco la *objeción de conciencia* encontró en los autores que la estudiaron una coincidencia básica.²⁸ Todo lo cual delata que la problemática cobró un trámite enmarañado; no sólo entre los católicos, sino inclusive entre los pensadores protestantes que intervinieron en su análisis.²⁹

Empero, los cuestionamientos a la doctrina de la guerra justa y el empeño pacifista en poner fin a toda justificación moral de la beligerancia no han conseguido que el catolicismo tuerza su posición tradicional, como lo ha probado Van Kol. Este teólogo retoma la teoría clásica adjuntándole las precisiones y actualizaciones de las enseñanzas de los últimos papas y del mismo Concilio

²⁴ Esto no quiere decir que la moral cristiana no distinga entre la guerra internacional, que es la guerra *stricto sensu*, y las denominadas *guerras civiles, domésticas o intestinas*; pero tal distinción no afecta directamente a nuestro problema, que está determinado más bien por la relación entre la guerra y la paz, independientemente de si esta paz es alterada por un conflicto bélico internacional o por una beligerancia limitada a una sola república.

²⁵ Cfr. I. P. POZZI, "Bellum (sic dictum frigidum)": *Dictionarium morale et canonicum* I, 426a-433b.

²⁶ Cfr. J.-Y. JOLIF O.P., "Pourquoi la guerre?": *Lumière et Viet*, VII (1958), No 38, pp. 5-30; M.-D. CHENU O.P., "L'évolution de la théologie de la guerre": *ibid.*, 76-97; J. C. MURRAY S.I., "Remarks on the Moral Problem of War": *Theological Studies*, XX (1959), 40-61; D. DUBARLE O.P., "L'avenir de la doctrine philosophique et théologique relative à la paix internationale": *Nouvelle Revue Théologique*, XCII (1965), 337-355; et F. BÖCKLE, "La paz y la guerra moderna. Anotaciones a la discusión teológica en el ámbito lingüístico alemán": *Concilium*, II (1966), t. II, pp. 133-144.

²⁷ Cfr. G. KELLY S.I., "Atomic Warfare": *Theological Studies*, XIII (1952), 64-76; K. SCHEMIDTÜS, "Atomwaffen und Gewissen": *Wort und Wahrheit*, XIII (1958), 405-424; H. STIRNIMANN O. P., "Atomare Bewaffnung und katholische Moral": *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, V (1958), 369-383; A. AUER O. S. B., "Atombombe und Naturrecht": *Die Neue Ordnung*, XII (1958), 256-266. K. PETERS, "Probleme der Atomaufbrüstung": *Hochland*, LI (1958-1959), 12-25; C. MÜNSTER, "Ist die Atombombe kontrollierbar?": *ibid.*, 132-142; R. SPAEMANN, "Zur philosoph-theologischen Diskussion um die Atombombe": *ibid.*, 201-216; et CH. S. THOMPSON, *Morals and Missiles*, London, 1959.

²⁸ Cfr. F. M. STRATMANN O. P., "Die Kriegsfrage vor dem christlichen Gewissen": *Die Kirche in der Welt*, IV (1951), 107-118; et P.-R. REGAMEY O. P., *La guerre et la conscience*, Paris, 1958. Véase también P. RAMSEY *War and Christian Conscience*, Durham, 1961.

²⁹ Cfr. H. GOLLWITZER, *Die Christen und die Atomwaffen*, München, 1957; K. G. STECK, "Justum bellum heute?": *Evangelische Theologie*, XVIII (1958), 521-530; H. THIELICKE, *Die Atomwaffe als Frage an die christliche Ethik*, Tübingen, 1958; E. GROSS, *Das Geheimnis des Pazifismus*, Stuttgart, 1959; G. HOWE (hrsg.), *Atomzeitalter, Krieg und Frieden*, Wittenberg-Berlin, 1959; et R. H. BAINTON, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, Nashville, 1960. Para una comparación con las posturas católicas, véase G. HOLZHERR O. S. B., "Krieg und Frieden in Urteil katholischer und protestantischer Theologen": *Benediktinische Monatschrift*, XXXIII (1957), 355-367 und 445-453.

Vaticano II.³⁰ Dice Van Kol que la guerra es algo cuyos males no se han de disimular. Ella mediante se resuelven ciertas relaciones jurídicas entre las naciones y se dirimen controversias con el empleo de las armas, mas no por ello deja de ser algo "quandoque necessarium ad ius obtinendum aut iniuriam repellendam". El recurso a un procedimiento violento para llevar a cabo la beligerancia es un medio respecto del fin al que se debe ordenar la práctica de la guerra, que es la restauración de las relaciones pacíficas entre los contendientes: "Bellum geritur ratione pacis, quae sola in se et propter se expetenda est".³¹ Van Kol sale al cruce del pacifismo enrostrándole su marginamiento de la tradición cristiana no menos que su carencia de fundamentos bíblicos, pues no tiene asidero querer hallar en las Escrituras una condena total e inapelable de la guerra: "Thesis pacifista nullibi in S. Scriptura legitur"; al contrario, ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento existe una interdicción absoluta de la beligerancia, como que en ellos tampoco se niega que a veces pueda darse algún derecho a ejecutar actos de impugnación bélica.³² La conclusión de Van Kol es que no hay motivos para apartarse de la doctrina tradicional del cristianismo, pues la solución prudente de la cuestión pide un refinamiento del ingenio humano que permita desentrañar la problemática actual de la guerra sin desmerecer la perennidad de los principios donde se asienta el juicio sobre su moralidad: "non quidem reiiciendo principia traditionalia sed ipsam quaestionem nova mente considerando".³³ De nuestra parte, entendemos que cabe otorgar el más franco asentimiento a estas apreciaciones de Van Kol.

No es posible comprender la doctrina católica de la guerra justa si no se la encuadra dentro del plan espiritual en que la han estructurado los doctores de quienes la hemos recibido. Su formulación jurídica, que es su rostro más conocido, no debe insuflar la creencia de que tal teoría se reduciría a una construcción legista del derecho positivo que podría anularse por otro decreto del albedrío de los legisladores humanos. Como bien lo anunció Coste, según lo hemos anotado, aquella doctrina no es una doctrina de la guerra, sino de la paz. Pero esto ya nos indica que su faz jurídica no solamente es lo que prima para la determinación de su valor, sino que, más allá del interés que se le asigna en el campo del derecho internacional público, se la debe situar en el marco de la economía de la salvación en que el cristianismo siempre la hubo incluido. No es por casualidad, como pronto lo comprobaremos, que San Agustín, su mayor expositor en la patrística, la esgrimiera para defenestrar la corrosión maniquea de la dogmática y de la moral cristianas, ni que el propio Tomás de Aquino la haya ventilado en el tratado *De caritate* de la *Suma de teología*. Esto denuncia a las claras que la verdadera impronta de la doctrina católica del derecho de guerra no está divorciada de su umbilical enraizamiento en la concepción cristiana de la paz.

³⁰ Cfr. A. VAN KOL S. I., *Theologia moralis*, Barcinone, -Friburgi-Brisgoviae-Romae-Neo Eboraci, 1978, t. I, pp. 762-774.

³¹ A. VAN KOL S. I., *op. cit.*, t. I, p. 763.

³² "Ex multis locis tum Veteris tum Novi Testamenti satis apparet scriptores sacros neque omne bellum damnare neque omne ius ad bellum denegare" (A. VAN KOL S. I., *op. cit.*, *ibid.*). Cfr. Y DE LA BRIÈRE S. I., *Le droit de juste guerre*, pp. 11-12; et. A.-M. BRUNET O. P., "La guerre dans la Bible": *Lumière et Vie*, VII (1958), Nº 38, pp. 31-47.

³³ A. VAN KOL, S. I., *op. cit.*, t. I, p. 765.

3. LOS PRESUPUESTOS DE LA ARGUMENTACION TOMISTA

Los principios de Santo Tomás de Aquino conservan toda su validez para estipular la moralidad de la guerra, sin excluir la de aquella que, por su atrocidad, podría terminar en la catástrofe suprema de la extinción total de los hombres, que es el punto neurálgico de la polémica agitada en nuestro tiempo. Santo Tomás no acometió la cuestión de la moralidad de la beligerancia de una manera extemporánea, como si su estudio pudiera hacerse sin la inspección imprescindible del ámbito operativo donde se inscriben los actos de guerra ejercidos por los hombres que constituyen las asociaciones políticas de las naciones. Por eso adoptó un punto de partida cuya natural evidencia no le pareció dubitable: habitante de un mundo donde no todo es maravilla, el hombre está expuesto a sufrir ataques provenientes del exterior que le impelen a emplear toda clase de defensas. La indumentaria y la vivienda, por ejemplo, le defienden de los daños que pueden producirle el frío, el calor, los meteoritos y otros agentes agresivos. En ello radica una de las diferencias entre la vida humana y la vida animal, pues las bestias soportan los embates de la intemperie y las acechanzas de sus enemigos valiéndose de aquello que la misma naturaleza les ha suministrado: pieles, cueros, uñas, dientes, rapidez de desplazamiento, sentidos externos más penetrantes, etc. El hombre, en cambio, no ha sido provisto de tantos pertrechos naturales para resistir los peligros externos, pero fue dotado de una potencia superior, de la cual carecen los demás animales, que le habilita a afrontar esos riesgos con una perfección inaccesible a los restantes vivientes mundanos: la razón, gracias a la cual, dice Santo Tomás, el hombre "de infinitos modos puede munirse de armas, abrigos y otras cosas necesarias para la vida".³⁴ Retengamos esto: a causa de su natural exposición a ciertas amenazas exteriores, para la vida humana hay una paralela necesidad natural de contar con armas que la protejan de determinados peligros.

Santo Tomás recalca que la necesidad humana del empleo de armas está impuesta por la misma naturaleza: "La naturaleza tiende a dos cosas: primeramente, a regir cada cosa en sí misma; segundo, a resistir los impugnantes y corruptivos extrínsecos. Y por ello no sólo confirió a los animales la fuerza concupiscible, para que se muevan hacia aquellas cosas adecuadas a su salud, sino también la fuerza irascible, por la cual el animal resiste a los impugnantes". Por este costado, como los otros animales, el hombre manifiesta una ordenación natural a defenderse de sus agresores. Mas, el ente humano no se defiende irracionalmente; no hace uso de las armas sin una regla racional de sus actos defensivos, de donde la custodia de los bienes comunes a la vida de los hombres, que coexisten asociadamente en la ciudad, solicita la dirección prudencial de las acciones políticas que apuntan a preservar esos bienes, lo que demanda igualmente una regla especial: la prudencia militar, que está encargada de rectificar las operaciones destinadas a contrarrestar la hostilidad de los enemigos: "En aquellos que son según la razón [los hombres] no corresponde que haya tan sólo prudencia política, por la cual se disponen convenientemente las cosas pertinentes al bien común, sino también [prudencia] militar, por la cual se

³⁴ *Summ. Theol.*, I, q. 91, a. 3 ad 2um. Cfr. *D. Verit.*, q. 14, a. 10, ad lum; *De virt. in comm.*, q. un. a. 10, ad 2um, et *Summ. Theol.*, Ia-IIae, q. 5, a. 5, ad lum.

repelen los insultos de los contendientes".³⁵ El uso humano de las armas debe sujetarse a esta prudencia militar.

Ahora bien: los hombres no emplean las armas permanentemente, sino cuando las circunstancias lo exigen. Ni siquiera los perversos hacen uso de ellas de una manera continua, pues aun estos individuos deshonestos se complacen en vacar usufructuando lo obtenido merced a sus latrocinios. Esto significa que el hombre ama naturalmente la paz, cuya perturbación es la guerra. Por consiguiente, la guerra, que es una impugnación mediante las armas, se opone a la paz, mas invariablemente la presupone.

La presuposición de la paz a la guerra acontece doblemente: por un lado, como estado natural antecedente a la perturbación que toda guerra comporta; por otro, como el fin al que se ordena la intención de quienes pugnan. Ha sido San Agustín quien fijó este principio magistral: aquellos que desean la guerra no desean otra cosa que vencer a sus contrincantes, por lo cual apelan a la beligerancia para advenir a la paz, siendo esta paz, precisamente, lo que les mueve a la pugna; pero, por tal motivo, colegimos que la paz es preferible a la guerra, y así se comprende por qué los hombres, al embarcarse en luchas armadas, buscan la paz.³⁶ Santo Tomás perseveró firmemente en esta línea agustiniana: "También aquéllos que buscan guerras y disensiones no desean sino la paz que estiman no tener [...]. No hay paz si alguien concuerda con otro en contra de aquello que más desea. Por eso los hombres buscan romper esta concordia guerreando, como si ella fuera un defecto de la paz, para conseguir una paz en la cual nada repugne a su voluntad. Y es por ello que todos los guerreros buscan por la guerra llegar a una paz más perfecta que la que tuvieron antes".³⁷

Aceptada la doble presuposición de la paz a la guerra, ya como estado previo a la beligerancia, ya como fin del beligerante, la pugna bélica también puede ser doblemente entendida en relación con la paz: por una parte, como la obra de una voluntad maliciosa que lesiona la paz a través de los actos de guerra; por otra, como el medio instrumental de una voluntad que apela a la beligerancia para restaurar la paz vulnerada. Esta duplicidad implica una distinción meridiana para juzgar la moralidad de la guerra: dado que la moralidad de la beligerancia se toma en razón de su relación con la paz, en el primer caso nos topamos con una guerra que en sí misma es un agravio a la paz, mientras en el segundo la beligerancia no resulta de una voluntad de arruinar la paz,

³⁵ *Summ. Theol.*, IIa-IIae, q. 50 a. 4 resp. La prudencia militar es una parte subjetiva de la virtud cardinal de la prudencia: *In II Sent.*, dist. 33, q. 3, a. I q1a. 4a obi-4a, sol. et ad 4um; *Summ. Theol.*, IIa-IIae, q. 48, a. un. obi. 4a, et q. 50 prl. Cfr. M. E. SACCHI, *Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y el orden militar*, Buenos Aires, 1982 (= Colección Ensayos Doctrinarios 5), pp. 91-95.

³⁶ "Quando quidem et ipsi, qui bella volunt, nihil aliud quam vincere volunt; ad gloriosam ergo pacem bellando cupiunt pervenire [...] Pacis igitur intentione geruntur et bella, ab his etiam, qui virtutem bellicam student exercere imperando atque pugnando. Vnde pacem constat belli esse optabilem finem. Omnis enim homo etiam bellegerando pacem requirit, nemo autem bellum pacificando" (*De civ. Dei*, XIX 12: CchrLat, XLVI/2 675). Cfr. H. MCELVAIN, *St. Augustine's Doctrine on War in Relation to Earlier Ecclesiastical Writers*, Rome, 1973.

³⁷ *Summ. Theol.*, IIa-IIae, q. 29, a. 2 ad 2um.

sino de una voluntad que, frente a la ruina de esa paz, recurre a la guerra para que la paz vuelva a reinar.

¿Equivale esto a que la guerra sea injusta en el primer caso y conforme a justicia en el segundo? A ello debe responderse: en el primer caso, la beligerancia es indefectiblemente ilícita, por cuanto es un acto que de suyo viola la paz; en el segundo caso, que atestigua la intención recta de un fin noble, cual la paz, no se hace presente más que una so'la de las condiciones coadyuvantes a la razón de licitud de esta clase de actos, por lo que cabe afirmar que en él se salva la justicia, pero la rectitud de intención, por sí sola, es insuficiente para hacer justa la beligerancia, ya que la guerra podría viciarse por algún otro motivo; v.gr., por haber sido emprendida sin autorización de la máxima magistratura política, por el empleo de procedimientos ilícitos, por la extensión innecesaria de sus daños hacia terceros inocentes y por muchas otras causas cuya mención sería ociosa. Se impone determinar, entonces, cuáles son las condiciones que puedan conferir una entidad suficientemente justiciera a la praxis bélica decidida en su mismo principio por una voluntad que, desde luego, no puede estar revestida de ninguna malicia. Es lo que Santo Tomás plasmó en su famosa teoría de la guerra justa que habremos de tratar dentro de poco.

Puesto que la beligerancia se practica en el ámbito de las relaciones de alteridad entre los hombres, la medida inmediata y apropiada de su moralidad es la justicia, la virtud por la cual se da a cada uno lo suyo. Es menester, por tanto, establecer de qué manera la justicia oficia de regla determinante de la calificación moral de este tipo de pugna. Para ello se necesita tener en cuenta la referencia de la guerra a la paz de acuerdo con lo ya dicho: la guerra supone la paz. La paz, a su vez, es mejor que la guerra, siendo por eso que es más apetecible que la beligerancia, como lo ha sentenciado San Agustín; de ahí que exista un orden natural de la guerra a la paz, mas no lo opuesto, porque la paz no exige forzosamente la guerra. Como ésta siempre tiene razón de medio y aquélla de fin, la mensura de la guerra a través de la virtud de la justicia es una determinación de la moralidad de la beligerancia con arreglo a la relación de la pugna bélica con la paz. La justicia mide la guerra por razón de la paz.

De lo expuesto se deduce que toda guerra que altere maliciosamente la paz es intrínsecamente injusta. La paz es una perfección cuya remoción no puede no ser un mal para los hombres y los pueblos. Pero debe aclararse que esta injusticia es tal porque, en ese caso, la paz es un bien positivamente existente. La existencia positiva de la paz puede darse al modo de una perfección ya consolidada en la sociedad humana y aun como un estado en el cual, aunque esa perfección todavía no esté consolidada, el encauzamiento de los hombres hacia la convivencia pacífica se halla en vías de consecución. En consecuencia, son injustas todas las guerras que vulneran la paz consolidada y también las que obstaculizan el camino conducente a su consolidación. La justicia no consiente la quiebra de la vida pacífica, ya se trate de una paz plena, ora de una paz mínima, por endeble que sea, pues la paz, en cualesquiera de sus grados, siempre es mejor y más deseable que las situaciones en que se padece su ausencia.

La guerra, no obstante, excluye la paz. ¿Significa ello que toda guerra es moralmente condenable? No, porque no toda guerra es necesariamente una contrariedad de la paz, sino solamente aquélla ejercida en contravención de la justicia.

4. BELLVM IVSTVM

Santo Tomás no admitió la reprobación moral de toda guerra porque hay circunstancias en la vida de las naciones que recaban el empleo de las armas para preservar la paz o para reconquistarla.³⁸ Si la paz no puede ser conservada o rescatada por ningún procedimiento que haya excluido la vía bélica, ¿deben las repúblicas soportar el agravio de este bien, sin el cual la vida política es imposible, desistiendo absolutamente de vindicarlo? El Doctor Angélico y toda la tradición cristiana estatuyeron que el aguante de situaciones como ésta tiene un límite, ya que el propio bien de la paz exige que, una vez ensayados todos los medios incruentos para mantenerla o para ganarla, los estados no cierren las puertas al último recurso de la guerra para alcanzar tal fin.

Al rechazar este temperamento tradicional, algunos pacifistas han declarado que es preferible soportar ilimitadamente cualquier injusticia, por grave y duradera que sea, con tal de no llegar a la guerra. ¿Por qué acudir a la beligerancia, si aún queda expedito el camino de la resignación, de lamentar sumisamente la pérdida de la paz, con lo cual se esquivarían las penurias de una contienda que siempre habrá de ser acompañada de destrucción, de llanto y de muerte? Pero aquí se palpa la paradoja del pacifismo: es una actitud que, en vez de procurar la paz por el bien que en sí misma involucra, no puede dejar de traslucir la psicopatía de su obsesión antibelicista. No termina de entender que la defensa del bien común de una nación recaba toda suerte de sacrificios, ninguno de los cuales puede postergarse en nombre de una objeción tan pusilánime como la transcripta, pues los pueblos que abjurán de la obtención y de la conservación de la paz no hacen otra cosa que confesar una indignidad detestable. En este aspecto, Santo Tomás expresó con vehemencia que renunciar al ejercicio de la guerra justa, cuando está en juego la salud del cuerpo político, es *tentar a Dios*, un pecado cuya repugnancia consta a todo cristiano.³⁹

³⁸ Acerca de la teoría tomista de la guerra justa, véanse TH. PÉGUES O. P., *Saint Thomas d'Aquin et la guerre*, Paris, 1916; G. KUNICIC O. P., "La moralità della guerra secondo San Tommaso": *Sapienza*, XIII (1960), 503-527; y M. E. SACCHI, *Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y el orden militar*, pp. 96-112.

³⁹ La sentencia ha sido vertida por Santo Tomás al resolver la cuestión de si es lícito combatir en días festivos: "La observancia de las fiestas no impide aquellas cosas ordenadas a la salud del hombre, aun la corpórea [...]. Es por ello que los médicos pueden curar a los hombres en día festivo. Pero mucho más que a la salud corpórea de un hombre se ha de atender a la conservación de la salud de la república, por la cual se impiden las muertes de muchos e innumerables males temporales y espirituales. Y por eso es lícito ejecutar guerras justas en días festivos en defensa de la república si la necesidad lo demanda: pues sería tentar a Dios si alguien, convocado por tal necesidad, quisiera abstenerse de la guerra. Pero, por las razones aducidas, de cesar la necesidad, no es lícito guerrear en días festivos" (*Summ. theol.*, IIa-IIae, q. 40, a. 4 resp.)..

Al versar sobre la moralidad de la beligerancia, Santo Tomás partió de un dictamen de San Agustín donde éste refuta la opinión de quienes, como los maniqueos, veían en el Nuevo Testamento una condena de la guerra *ut sic*. En su exégesis de San Lucas III 14: "No hagáis extorsión a nadie, no hagáis denuncias falsas, y contentaos con vuestra soldada", Agustín afirma que es erróneo pensar que hay en el Evangelio una reprobación absoluta de la guerra. Si alguien dijera lo contrario, mejor sería que se abstenga de la vida castrense y de empuñar las armas. Mas lo cierto es que el testimonio de San Lucas, reclamando de los soldados la aceptación de sus estipendios, señala tácitamente la licitud de la institución militar, cuyo trabajo es la guerra.⁴⁰

Tres condiciones, según Santo Tomás, se requieren para que una guerra sea justa: "Primero, la autoridad del príncipe, por cuyo mandato se emprende la guerra. No concierne a persona privada declarar la guerra, porque puede someter su derecho al juicio del superior. Del mismo modo [la autoridad del príncipe es necesaria], porque convocar a la multitud, como corresponde en las guerras, no concierne a persona privada. Toda vez que el cuidado de la república está comisionado a los príncipes, a éstos corresponde defender la república de la ciudad, del reino o de la provincia a ellos sometidos. Y así como lícitamente la defienden con la espada material contra los perturbadores internos, puniendo a los malhechores, según aquello del Apóstol, Rom XIII 4: *No sin causa llevada espada, pues es ministro de Dios, vengador que castiga a quien obra el mal*, así también toca a ellos defender la república de los enemigos externos con espada bélica. De donde en el Salmo LXXXI 4 dicese a los príncipes: *Librad al pobre y sacad al desvalido de las manos del pecador*. De ahí que Agustín exclame que *El orden natural, acomodado a la paz de los mortales, prescribe que la autoridad y el consejo de declarar la guerra esté más bien en los príncipes*".⁴¹

Esta primera condición de la guerra justa contiene cinco ingredientes que conviene destacar. En primer lugar, la tesis de Santo Tomás se funda en la autoridad de las Sagradas Escrituras y en la de San Agustín. En segundo lugar, la mención del príncipe, cabeza de la ciudad y gerente del bien común, significa que la declaración de guerra está reservada a la suprema autoridad política. En tercer lugar, al descartar que las personas privadas tengan potestad para declarar la guerra, pues carecen de la representación de toda la sociedad, Santo Tomás deja sobreentendido que una beligerancia declarada por particulares es un acto de usurpación de la autoridad civil. En cuarto lugar, la facultad de *convocare multitudinem* debe ser vista como la atribución que tienen los poderes públicos de armar a los ciudadanos en defensa de la nación. En quinto lugar, el Aquinate da por sentado que la autoridad del estado tiene preroga-

⁴⁰ "Nam si christiana disciplina omnia bella culparet, hoc potius militibus consilium salutis petentibus in Evangelio diceretur, ut abiicerent arma, seque omnino militiae subtraherent. Dictum est autem eis: Neminem concusseritis, nulli calumniam faceretis; sufficiat vobis stipendium vestrum (Luc III, 14). Quibus proprium stipendium sufficere debere praecepit, militare utique non prohibuit" (*Epist. CXXXVIII*, 15: PL XXXIII, 531-532). Este texto insume todo el argumento *sed contra* del artículo de la *Suma* sobre la moralidad de la guerra: IIa-IIae, q. 40 a. 1 sed contra.

⁴¹ *Summ. Theol.*, IIa-IIae, q. 40, a. 1, resp. Las frases de San Agustín pertenecen al tratado antimaniqueo *Contra Faustum*, XXII, 75: PL, XLII 448.

tivas tanto para practicar actos de beligerancia contra otros estados cuanto para reprimir por las armas a los *perturbatores interiores* que se alcen contra la paz de su propia patria, con lo cual se consigna que la república puede emprender justicieramente la impugnación bélica contra un bando sedicioso intestino.

La segunda condición que Santo Tomás exige para la justicia de la beligerancia reza: "Segundo, se requiere causa justa, es decir, que aquéllos que son impugnados merezcan la impugnación por alguna culpa. De ahí que San Agustín diga en el libro de las *Cuestiones: Las guerras justas suelen definirse como las que vengan las injurias: ha de punirse el pueblo o la ciudad que descuida la vindicación de lo que hacen improbablemente los suyos o la devolución de lo que es quitado por la injuria*".⁴²

El castigo bélico a que alude la segunda condición indicada por Santo Tomás está motivado por una causa justa. De no darse esta causa justa, la beligerancia no debe ser ejercida. Pero la causa justa requiere una ponderación prudencial que normalmente pone a prueba las dotes del gobernante, ya que no siempre los magistrados tienen la sabiduría necesaria para determinar la gravedad de las injurias que obliguen a emprender una acción de guerra o a desistir de tal recurso vindicativo. Esto señala que la causa justa recaba una proporción entre el agravio infligido por el injusto y la represalia con que se busca vindicar la ofensa a través del empleo de las armas.

Aquí Santo Tomás no habla como jurista; al menos, en cuanto se avocó a determinar la cuantía de la culpa a los fines de estipular el monto de la pena. Habla como un teólogo que establece la licitud de la punición bélica ante la comisión de un delito cuyas connotaciones casuísticas deben ser conmensuradas por la prudencia de los gobernantes encargados de hacer cumplir las prescripciones del derecho positivo, lo cual parece prohiar la necesidad de una legislación internacional del derecho de guerra para que los estados se adecuen a una regla penal uniforme consentida por todos ellos. Al teólogo le basta concluir que la justificación del castigo bélico depende de la existencia de una causa que lo solicite, de donde se colige que esta causa no sólo implica una proporción de la pena a la injuria, sino también la necesidad de que tal pena sea un medio indispensable para la vindicación de la justicia llamada a recomponer la paz alterada por quien la vulneró incurriendo en el reato, ya que, de no darse la necesidad de una impugnación bélica —porque todavía podría haber la posibilidad de lavar el agravio mediante procedimientos no tan cruentos—, la guerra no debe ser declarada. Si un castigo más leve que la guerra es suficiente para reparar la injusticia y para recuperar la paz, la beligerancia se manifiesta innecesaria. Así, la invocación tomista a la causa justa de la guerra exige tres cosas: la injuria, la gravedad intolerable del delito y la imposibilidad de reivindicar la justicia por una vía extrabélica.

Otro aspecto de la segunda condición de la guerra justa es la identificación del impugnado. ¿Quién ha de ser castigado en una guerra justa? El texto de

⁴² *Summ. Theol.*, IIa-IIae, q. 40, a. 1, resp. La cita de San Agustín corresponde a las *Quaest. in Heptat.*, in Iosue X: PL XXXIV, 781, vel. CChrlat XXXIII 319. Cfr. A. MESSI-NEO S. I., "Guerra": *EncCatt.*, VI, 1235.

San Agustín en que se apoya la tesis tomista menciona solamente al pueblo o a la ciudad, lo cual puede entenderse de tres maneras: toda la república enemiga en cuanto tal; sólo sus autoridades, en tanto representan a la totalidad de sus súbditos, o quizás únicamente aquella parte de esta sociedad a la que se atribuya el reato de un modo directo, principal y excluyente. Pero Santo Tomás nombra al impugnabile sin aportar más precisiones que ésta: *illi qui impugnationem mereantur*. Esto ha dado lugar a que se creyera que Santo Tomás habría omitido discernir entre el responsable de las injusticias y quienes son del todo inocentes y, consecuentemente, inmerecedores del castigo bélico. Mas, no es así, como después habremos de consignarlo. El Doctor Común no hizo otra cosa que indicar el término de la acción punitiva de la guerra: aquél que haya dado motivos para que justamente se le castigue, sea quien fuere.

La tercera condición de la guerra justa es la intención recta: "Tercero, requiérese que sea recta la intención de los beligerantes, por la cual se propenda a la promoción del bien o a evitar el mal. Por eso lo de Agustín, en su libro, *De las palabras del Señor: Entre quienes verdaderamente rinden culto a Dios también son pacíficas aquellas guerras que no se emprenden por ambición o crueldad, sino por la consideración de la paz, para que los malos sean sofrenados y los buenos estimulados*. Puede suceder, empero, que, en razón de la intención maliciosa, la guerra se torne ilícita, aun cuando haya sido declarada por la autoridad legítima y con justa causa. Por eso en el libro *Contra Fausto*, dice Agustín: *Lo que en las guerras justamente se culpa es el deseo de dañar, la crueldad de la venganza, el ánimo implacado e implacable, la ferocidad de la lucha, el anhelo de dominar y otras cosas semejantes*".⁴³

A esta condición, la última mencionada por Santo Tomás, se la ha tildado de inocua. Sus detractores le achacan su inutilidad para poder medir la moralidad de la beligerancia, pues, ¿cómo indagar humanamente las intenciones de los contendientes? Esta objeción sigue ignorando que el Aquinatense ha versado sobre la moralidad de la guerra principalmente desde el punto de vista teológico y sólo secundaria o subsidiariamente en términos jurídicos. Que la consideración jurídica de la guerra se vea ante obstáculos irremontables cuando se trate de asuntos relativos al fuero interno de la conciencia humana, no quiere decir que todas las ciencias morales estén inhibidas de escudriñar dicha temática. A la postre, la intención de los combatientes afecta de suyo la moralidad de la beligerancia, aunque no todas las determinaciones teológicas y filosóficas sobre la guerra sean traducibles en prescripciones jurídicas.

La tercera condición de la guerra justa también indica el orden de quien guerrea con justicia a promover el bien o a evitar el mal. Por lo que a nuestra materia incumbe, este orden significa que en la guerra justa se debe buscar la paz, el bien procurado, y remover sus impedimentos, que son males, pues no dan cabida a tal paz. Este orden a la paz ha de vigilarse sin excusas, porque aun cuando estén dadas las dos primeras condiciones de la beligerancia lícita —la autoridad del príncipe y la causa justa—, el modo de practicar la guerra,

⁴³ *Summ. Theol.*, IIa-IIae, q. 40, a. 1, resp. Los textos agustinianos: *De civ. Dei*, XIX 12: PL 637, et *Contra Faustum*, XXII 74: PL XLII 447.

que depende de la intención de los luchadores, puede convertirla en una acción maligna. Como lo amonestaba San Agustín, en la guerra no está permitido hacer cualquier cosa. Los actos pecaminosos mentados por el santo obispo son sólo algunos de los que la moral prohíbe a los beligerantes. La lista puede agrandarse incluyendo todos aquellos actos que, por estar reñidos con el bien, no reeditúan efectos compatibles con la bondad de la paz.

Tal la tesis tomista de la guerra justa inserta en la *Suma de teología*. Es hora, entonces, de demostrar su aptitud para determinar la moralidad de toda beligerancia; aun la de aquélla que puede alcanzar el mayor grado de atrocidad.

5. LA GUERRA TOTAL ANTE LA DOCTRINA TOMISTA

Los autores que niegan validez actual de la teoría de Santo Tomás sobre la moralidad de la guerra piensan que esta teoría no está en condiciones de poder medir la moralidad de la *guerra total*⁴⁴, una beligerancia capaz de exterminar a los hombres mediante el empleo mortífero del armamento contemporáneo, esto es, el que eventualmente sería usado en la *guerra ABC*.⁴⁴ Esos autores parten de una premisa concebida del modo siguiente: la invención de las armas a emplearse en una guerra ABC ha transformado esencialmente la estampa de la beligerancia. Ya no habría posibilidad de circunscribir los efectos de la pugna bélica a un teatro de operaciones militares razonablemente acotado, por lo cual todos los hombres y todas las naciones, el mundo entero, serían víctimas de la hecatombe que se teme suceda a una guerra sobrellevada con tales instrumentos de destrucción. Este cambio substancial en la práctica de la beligerancia subvencionaría dos inferencias: una, que la guerra ABC sería inútil, porque no solamente no reportaría ninguna paz, sino que acabaría con todos nosotros; la otra, que sería absolutamente injusta, pues en ella no habría forma de preservar a los inocentes de sus estragos. Consiguientemente, imposibilitada de salvar siquiera una pizca de justicia, la guerra total estaría fuera de los alcances de los patrones morales de la tesis tomista de la guerra justa. A esta tesis se le habría esfumado su materia propia, la justicia, y aun su fin, la paz, que ninguna guerra ABC podría ya reivindicar.

Como se ve, todo el problema reside en averiguar si existe en verdad una mutación esencial de la fisonomía de la guerra, tal como lo aseguran los críticos de la teoría de Santo Tomás y de las restantes doctrinas heredadas de la tradición cristiana. ¿La hay? Distingamos. La guerra ha cambiado enormemente si atendemos a la capacidad destructiva de los arsenales, a la velocidad del transporte de los efectivos militares y a otros aspectos dependientes del avance progresivo de la técnica humana aplicada al perfeccionamiento del aparato bélico de las naciones. Este cambio, que siempre ha redundado en el aumento de la capacidad destructiva de las conflagraciones armadas, ha sido permanente en la historia. La guerra nunca ha dejado de reflejar los adelantos técnicos. La Guerra del Peloponeso ha sido muy rudimentaria en comparación

⁴⁴ Así se denominó después de la Segunda Guerra Mundial a una contienda que se llevara a cabo recurriéndose a armas atómicas, bacteriológicas y químicas.

con la Guerra de los Treinta Años. Lo mismo cabe decir si comparamos a ésta con la Guerra de Crimea y a ésta con la Guerra del Golfo Pérsico. La guerra ABC, que, con la excepción del empleo de gases en la Primera Guerra Mundial y de la devastación de Hiroshima y Nagasaki, en 1945, nunca hasta ahora ha sido puesta en práctica, representa hoy por hoy una cierta culminación del incremento del poderío bélico de los estados, mas, ello no significa que en el futuro no vaya a haber un progreso ulterior en la sofisticación de los armamentos. Por este lado, es evidente que la guerra ha experimentado una transformación vertiginosa que hasta podría considerarse *esencial* en razón de la maquinaria demolidora disponible por los ejércitos más poderosos. No en vano los hombres han pasado a mirarla como un procedimiento capaz de provocar un holocausto al cual nadie habría de sobrevivir. Pero no se puede negar que este semblante terrorífico de la guerra tiene también dos atenuantes: uno, que las contiendas armadas habidas después de la Segunda Guerra Mundial, que fueron muchas, se han mantenido dentro de los términos de las denominadas *guerras convencionales*; el otro, que la existencia de un armamento apto para ser empleado en una guerra ABC no implica que este tipo de guerra llegue a darse fatalmente, como que de hecho no se ha dado hasta el momento. En este sentido, tampoco sería justo desconocer que la existencia de tal armamento ha sido una valla de contención eficaz de empresas beligerantes que no se han concretado por temor, precisamente, a su empleo.

Lo dicho confirma la transformación de la guerra en lo referente al incremento de su poder destructivo. Pero éste no es más que un aspecto de la beligerancia. Hay otro aspecto que se distingue realmente del anterior: su moralidad, que nos lleva a inquirir si también corresponde hablar de una *modificación esencial* de esta otra cara de la lucha armada entre los pueblos. ¿Corresponde? Nuestra respuesta es negativa.

Los cambios verificados en la praxis bélica por razón del progreso técnico no tienen por qué obligar a una modificación de los criterios teológicos y filosóficos ordenados a la determinación de su moralidad. Aquí sucede algo similar a lo que ocurre en el campo de la genética y de la medicina: el recurso a técnicas novedosas que afectan gravemente a la vida humana —el aborto deliberadamente provocado, la fecundación antinatural, las ablaciones ilícitas de órganos corpóreos, etc.— no es enjuiciado con un criterio moral correlativamente novedoso. Los principios del orden moral son perpetuos e inmutables, siendo estos mismos principios los que permiten emitir los juicios sobre la moralidad de las nuevas prácticas puestas en circulación en épocas recientes. El aborto ilícito era delito en tiempos de Caín, lo es en el nuestro y lo será en cualquier tiempo venidero, pues es un asesinato. Otro tanto debe decirse de la guerra: un crimen cometido en la beligerancia es un crimen sin más; no lo hace más o menos ilícito la dimensión cuantitativa de la guerra en que tenga lugar.

El semblante de la moral de la guerra no corre parejo con la evolución de las técnicas adaptadas a la impugnación bélica, pues el juicio acerca de la moralidad de la beligerancia no recae sobre las armas en cuanto tales, sino sobre los actos humanos de impugnación, respecto de los cuales aquellas técnicas y estas armas son extrínsecas y accidentales: "La guerra moderna no es distinta

de las anteriores en su esencia, sino que sólo ha cambiado en sus formas de realización. En consecuencia, continúan siendo todavía decisivos el claro conocimiento de las normas morales generales que se derivan de la esencia de la guerra y su recta aplicación a los hechos y a las circunstancias que deben juzgarse moralmente en cada caso".⁴⁵

Ésta es la razón que nos ha movido a afirmar que la doctrina de Tomás de Aquino sobre la guerra justa conserva plena vigencia para determinar la moralidad de la beligerancia actual, aun la que pueda desarrollarse con el peor resultado: el exterminio atroz de todos los hombres. La teoría de Santo Tomás proclama que una guerra es justa si observa tres condiciones: que sea declarada por la máxima autoridad política, que obedezca a la necesidad de punir a quien injustamente socavó la paz y que sea ejecutada con intención recta. Ahora bien: en la hipótesis de un conflicto bélico cuyo efecto sea la hecatombe tan temida por los hombres de la era atómica —la atrocidad suprema del exterminio total—, ¿qué medición moral podría aportar la doctrina tomista? A nuestro entender, esta doctrina nos surte de los principios morales que resuelven el problema en su misma raíz.

La primera condición de la guerra justa puesta por Santo Tomás —*princeps*— nos encamina a establecer si la declaración de las hostilidades obliga a la autoridad política a concentrar el fuero de su *potestas bellandi* dentro de ciertos límites. Si gusta, esto mismo puede expresarse interrogando por los alcances de tal potestad del jefe del cuerpo civil. La condición indicada por Santo Tomás estatuye que, para ser justa, la guerra no debe ser declarada por una persona privada ni por nadie cuya autoridad social no sea la del primer magistrado de la nación. Pero la autoridad de quienes presiden las sociedades políticas no es ilimitada. No hay autoridad humana de ninguna clase a la cual se le haya dado poder para extenderse al infinito en su jurisdicción, de donde la *potestas bellandi* de los príncipes tampoco puede exceder las fronteras propias del ámbito de acción que la naturaleza de la autoridad cívica tiene asignado.

Aquí emerge la aporética moral que antecede necesariamente a la primera condición de la guerra justa y que se aplica coherentemente a toda beligerancia, aun a la que puede darse en nuestro tiempo: ¿tienen autoridad los gobernantes para declarar guerras cuyos daños, en la medida de su razonable previsión, habrán de ser mayores que los agravios que se quieren reparar? ¿Tienen autoridad esos gobernantes para desatar una punición que puede lesionar a quienes no son responsables de las injurias sufridas por el pueblo agraviado? ¿La tienen para convertir a la misma sociedad agravada en una víctima probable de su propio poder de fuego? ¿Están autorizados a extender la amenaza de destrucción a todos los hombres para salvaguardar el derecho de una nación en particular? Esta aporética debe ser resuelta. Ningún gobernante puede emprender una campaña bélica sin haberla evacuado satisfactoriamente. Es la virtud eminente de la prudencia política la que le conferirá la iluminación indispensable para juzgar si el acto gubernativo de declarar las hostilidades se compagina con el bien común a que su autoridad debe ordenarse sin la menor

⁴⁵ J. MAUSBACH-G. ERMECKE, *Katholische Moraltheologie*, trad. cit., t. III, p. 259.

disculpa. Mas, esto ya nos instruye con holgura acerca de las prescripciones que regulan el ejercicio del poder del príncipe, de manera que la primera de las condiciones exigidas por Santo Tomás es de aplicación perentoria en toda ocasión en que la autoridad de una república sea impelida a considerar el recurso a la *última ratio* de la beligerancia, sobre todo si la capacidad de destrucción disponible por sus fuerzas armadas puede rebasar los alcances lícitos de cualquier potestad vindicativa de un gobierno civil.

La segunda condición, según la doctrina tomista, es la justicia de la causa de la guerra. La causa justa de la guerra se condensa en lo siguiente: que el castigo a quienes vaya dirigido el acto punitivo esté fundado en la explícita culpabilidad del enemigo. Este requisito encubre una segunda serie de aporías: ¿quiénes son los verdaderos culpables de la injuria sufrida? ¿Qué extensión cuantitativa y cualitativa ha de imprimirse a la represión de la culpa? ¿Existen eximentes personales a tenerse en cuenta? Estas aporías también deben ser convenientemente resueltas, porque la justicia en el impartir penas reclama una cierta igualdad entre los agravios padecidos y la punición vindicativa; pero, además, manda exceptuar de los castigos a los inocentes.

Es de ley evocar aquí el principio tomista que impide punir a un inocente: "A tenor del juicio humano, jamás alguien debe ser punido sin culpa con una pena flagelante como lo son la muerte la mutilación o los azotes".⁴⁶ Este principio, sin embargo, no es absoluto. Santo Tomás lo atenúa señalando tres causales de excepción: el defecto involuntario que obstruye el acceso a determinados bienes, "a la manera en que, a causa del vicio de la lepra, alguien es removido de la administración eclesiástica o, por razón de la bigamia o del juicio de sangre, le son prohibidas las órdenes sagradas"; la privación de un bien común que no es quitado a nadie personalmente, "así como pertenece al bien de toda la ciudad y no sólo al bien de los clérigos el que alguna iglesia posea la dignidad episcopal"; y el abrogamiento del bien del inocente por su unión al bien del culpable, "al modo en que, por un crimen de lesa majestad, el hijo pierde la heredad a causa del pecado del padre".⁴⁷ Está claro, entonces, que la justicia de la causa de una guerra conmina al gobernante a discernir entre culpables e inocentes como condición *sine qua non* para corresponder a tal justicia. Por tanto, esta condición no puede soslayarse cuando se juzga la licitud de la beligerancia, especialmente hoy, cuando los alcances devastadores de los arsenales militares son proclives a suspender o a eliminar dicho discernimiento, por lo que esta condición de la tesis tomista viene a adquirir una relevancia superlativa.

Esta segunda condición de la guerra justa es la que más irrita al pacifismo. Sus partidarios estiman que las grandes injusticias políticas, aun las intolerables, siempre son remediables por vías incruentas. La experiencia histórica, empero,

⁴⁶ *Summ. Theol.*, IIa-IIae, q. 108, a. 4 ad 2um.

⁴⁷ *Summ. Theol.*, loc. cit., *ibid.* Para ubicar este principio en su pertinente contexto moral, vide *In Evang. Ioannis*, cap. 9, lect. 1; *In II Sent.*, dist. 33, q. 1 a. 2 per totum; *In IV Sent.*, dist. 15, q. 1 a. 4 resp.; q. 4 a. 8 ad 6um-9um, 12um et 15um; *Summa c. Gent.*, III, 141; *Summ. Theol.*, Ia-IIae, q. 87, aa. 7-8, IIa-IIae, q. 108 a. 4 per totum et III, q. 14 a. 1 ad 3um.

señala que no siempre esto es posible. Santo Tomás sabía que el hombre, el animal racional, en la medida en que se encuentre diligentemente dispuesto al bien, se ordena mejor a la virtud por la vía de la persuasión que por la vía de la fuerza; mas, no todos los hombres tienen tal disposición, por lo cual a veces es necesario inducirles al bien mediante un procedimiento coactivo: "Homines bene dispositi melius inducuntur ad virtutem monitionibus voluntariis quam coactione: sed quidam male dispositi non ducuntur ad virtutem nisi cogantur".⁴⁸ Una de las razones de la institución de las leyes humanas, precisamente, es la existencia de hombres entregados al vicio y a la prevaricación que no rectifican su conducta a través de las reconvenções que de palabra se les hacen llegar; de ahí la necesidad de conminarles a que se aparten del mal recurriendo a la fuerza y al miedo para que regresen a la vida ordenada. Algunos retornan coactivamente a la buena senda, en efecto, por miedo a que se repriman sus actos discolos. A tal fin tiende el temor a la punición estipulada por la ley penal. Pero esta ley punitiva es un arma racional, propia del hombre, que se emplea para refrenar las ambiciones y la sevicia.⁴⁹ En el terreno político, cuando la alteración grave de la paz reclama el uso de la fuerza para aventar el agravio a la justicia, la misión de los soldados, cuyo oficio es la beligerancia, radica en defender ese bien común,⁵⁰ para lo cual dirigen su poder de fuego contra los injustos o, por lo menos, les persuaden de no continuar con sus injurias exhibiéndoles las armas que se usarán para reprenderles. Es un caso típico de la aplicación de los preceptos de la legislación punitiva a quienes, estorbando la convivencia pacífica, no se muestran dispuestos a deponer sus gestos injuriosos. Si las palabras no han dado los resultados esperados, ¿qué resta por hacer?

La tercera condición de la guerra justa es la intención recta. Santo Tomás dice que esta condición conlleva el deseo de obrar el bien y de evitar el mal, de modo que la punición bélica se ordene a restaurar la paz violada por la quiebra del orden de la justicia que con la guerra se busca vindicar. Esta condición, por cierto, también reclama de la prudencia gubernativa la respuesta a las aporías que menudean alrededor de la intención de los beligerantes, entre las cuales rescatamos las siguientes: ¿pueden emplearse cualesquiera medios para arribar al fin apetecido, i. e., la paz? ¿Cuáles son los medios lícitos y los medios ilícitos? ¿Deben punirse los actos de quienes luchan echando mano a medios ilícitos en las operaciones militares? ¿Han de suspenderse las acciones bélicas si no se pudiera lograr la victoria con armas nobles, o deberá obtenerse a cualquier precio? ¿Se hiere la justicia de la causa si los actos vindicativos delatan la incursión en vicios, pecados u otras maldades? ¿Puede extenderse la intención

⁴⁸ *Summ. theol.*, Ia-IIae, q. 95 a. 1 ad lum.

⁴⁹ "Quia inveniuntur quidam protervi et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt necessarium fuit ut per vim et metum cohiberentur a malo, ut saltem sic male facere desistentes, et alius quietam vitam redderent, et ipsi tandem per huius modi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quae prius metu implebant, et sic fierent virtuosí. Huiusmodi autem disciplina cogens metu poenae, est disciplina legum. Vnde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, ut leges ponerentur [...] Homo habet arma rationis ad explendas concupiscentias et saevitias, quae non habent alia animalia" (*Summ. Theol.*, Ia-IIae, q. 95, a. 1, resp.).

⁵⁰ "Militare negotium ordinatur ad tuitionem totius boni communis" (*Summ. Theol.*, IIa-IIae, q. 50 a. 4 ad 2um).

beligerante a la apropiación de cosas del enemigo que no digan relación directa con los bienes agraviados por su injuria? Como se advierte, la tercera condición que Santo Tomás ha puesto para que una guerra sea justa raya a un nivel de peculiar jerarquía moral, ya que toda su complejidad estriba en los vínculos de la aporética que le precede con el fin que se desea conseguir mediante la práctica de la beligerancia: la paz.

La rectitud de intención es la condición que demanda del gobernante y de toda la nación en armas posar la mirada en la causa final de la guerra para consolidar un bien político y suprapolítico de magna excelencia, cual la paz. Sin este orden a la paz, la guerra se vuelve un dechado de brutalidad y de delitos aborrecibles. Es por eso que este punto crucial de la doctrina de Santo Tomás, que tanto compunge a nuestros contemporáneos, está expresamente contenido en su teoría de la guerra justa contribuyendo a dotar a los juicios de los estadistas de su más preciado recaudo. No hay razones, luego, para sostener que esta teoría ha sido displicente en la consideración del bien más augusto entre todos los que se hallan en juego en las hostilidades entre las repúblicas: la misma paz.

Es manifiesto que Santo Tomás ha contemplado suficientemente la necesidad de conjugar la praxis bélica con numerosos requisitos morales que atienden al bien de la paz procurado a través del empleo de las armas. Si la probabilidad fundada de restaurar la paz no consta a quienes juzgan justificado el ejercicio de la guerra, la guerra no puede ser emprendida. En el espíritu de la tesis tomista, una beligerancia atroz que no augure ninguna paz a los pueblos es del todo ilícita. La doctrina del Doctor Angélico, en consecuencia, es una medida eficaz de la moralidad de la guerra y muy singularmente de una guerra total que no traiga ningún bien a los hombres.

CONCLUSIONES

La vigencia perenne de la teoría de Santo Tomás de Aquino sobre la moralidad de la guerra nos pone en la necesidad de asentir a dos cosas: una, que es descartable la opinión de aquéllos que pretenden la descalificación de la guerra *ut sic*, de un modo abstracto y universal, como si toda guerra fuera en sí misma injusta; la otra, que los principios y los fundamentos de la teoría tomista, no menos que su contenido intrínseco, sirven perfecta y benéficamente para dar sustento al juicio moral acerca de la licitud o de la ilicitud de las beligerancias, cualesquiera sean las épocas y las circunstancias en que ellas acontezcan y aun en nuestros propios días. De ahí que, por no haber entendido esta doctrina, o por ignorarla, el pacifismo suponga que habría fenecido toda posibilidad de justificar todas y cada una de las campañas bélicas, con lo que frecuentemente se arriba a un ensalzamiento de la cobardía disfrazada con el atuendo de un insulso amor a la paz. Pero, cuando la paz y la justicia reclaman la presencia de la racionalidad serena y templada, lo menos recomendable es dejarse encandilar por la sensiblería.

Junto a toda la tradición cristiana, Santo Tomás acudió a San Agustín para dilucidar la cuestión espiritual y política de la guerra. San Agustín colocó la beligerancia en dependencia de la paz. La guerra justa, decía Agustín, no es más que el camino doloroso hacia una paz que no se puede alcanzar de otro modo.⁵¹ Pero una guerra justa no se declara porque sí. El gobernante que ama la paz no emplea las armas como no sea por la necesidad de esa paz, de donde ruega a Dios que le libre de tal necesidad en orden al goce de una tranquilidad que torne innecesaria la guerra: "Pacem haberet debet voluntas, bellum necessitas, ut liberet Deus a necessitate, et conservet in pace".⁵² Santo Tomás se atuvo al pie de la letra de este canon agustiniano al versar sobre la guerra justa. La concibió como un medio de pacificación que debe deplorarse como se deplora la extirpación quirúrgica de un miembro engangrenado del cuerpo, mas, igual que la cirugía, la guerra justa responde a una necesidad extrema e impostergable; no a un capricho.

El pacifismo no se aviene a considerar la guerra en razón de su necesidad, para lo cual se esconde en un postulado quimérico: nunca hay necesidad de ella. El drama aflora cuando la gangrena corroe de tal forma al cuerpo de una nación o de la misma sociedad internacional y el pacifismo se convierte en el cómplice más servil de quienes tienen la osadía de avasallar la dignidad y los bienes de los pueblos. La teoría tomista de la guerra justa, que todavía sigue dando que hablar,⁵³ no destila ese aire de candidez utópica que tan irresponsablemente encarna el pacifismo empecinado en dar las espaldas a la historia y en desconocer el estado actual de la naturaleza humana. Por eso la utopía de un mundo sin guerras es afirmada no sólo como una genuina utopía, sino que hasta pretende adquirir el cariz presuntuoso de una *profecía*.⁵⁴ Pero todavía está por verse si este pacifismo se nutre en la tradición católica o en la ideología cuáquera.

MARIO ENRIQUE SACCHI

⁵¹ "Sicut ergo est quaedam vita sine dolore, dolor autem sine aliqua vita esse non potest: sic est quaedam pax sine ullo bello, bellum vero esse sine aliqua pace non potest; non secundum id, quod bellum est, sed secundum id, quod ab eis vel in eis geritur, quae aliquae naturae sunt; quod nullo modo essent, si non qualicumque pace subsisterent" (*De civ. Dei*, XIX 13: CChrLt. XLVIII/2 679).

⁵² *Epist.* CLXXXIX 6: PL XLII 856.

⁵³ Cfr. D. T. O'CONNOR, "A reappraisal of the Just-War Tradition": *Ethics*, LXXXV (1974), 167-173; and J. F. CHILDRESS S.I., "Just-War Theories: The Basis, Interrelations, Priorities and Functions of their Criteria": *Theological Studies*, XXXIX (1978), 427-445.

⁵⁴ "La moral [...] ha de tener la valentía de plantear a todos los hombres y especialmente a los responsables de la política internacional y de los países subyacentes a ella, la eliminación radical y absoluta de la guerra de cara al futuro. Esto a nivel de utopía profética, que no es pura evasión" (A. HORTELANO, *Problemas actuales de moral*, t. II, pp. 175-176).