

Ética y guerra: más allá de la teoría de la guerra justa

Mervyn Frost*

Las formas tradicionales de pensar la guerra y la ética

Generalmente, la guerra se ha entendido como una actividad cuya comprensión es posible y que se puede conducir al margen de la ética. En esta visión, ampliamente aceptada, la ética sólo se concibe como una posible restricción. Esta forma de pensar la guerra sugiere que se trata de una actividad en la que la dimensión ética puede introducirse desde fuera. El objetivo de los estudiosos de la ética, como nosotros, sería entonces el de persuadir a aquéllos que *hacen la guerra*¹ para que la hagan de una forma éticamente restringida por lo que consideramos la mejor teoría ética disponible. La persecución de este objetivo sería una forma de exhortación moral. Estaríamos instando aquéllos que hacen la guerra a ejercer control sobre su propia actividad y a restringirla en los términos de las normas éticas que les estamos presentando.

En este trabajo, quiero argumentar que la ética es inherente a la misma actividad de hacer la guerra, a un nivel mucho más fundamental que aquél señalado al inicio.

Hacer la guerra es una actividad desarrollada dentro de una práctica social a la que son intrínsecos componentes éticos muy sólidos. Sin esos componentes, hacer la guerra no sería una actividad significativa para quines la hacen, sino más bien un comportamiento "sin sentido". Hacer la guerra es hacer algo que, desde el punto de vista del actor, tiene una dimensión ética; una dimensión que no es algo que se agrega opcionalmente, sino central a la propia actividad de la guerra.

Acciones, prácticas y ética

Permítanme introducir mi argumento usando como ejemplos otras dos actividades violentas: el boxeo y las corridas de toros. Pasemos a considerar algunas de las formas desde las cuales se puede entender el boxeo desde un punto de vista ético.

¹ N. del T.: A lo largo del artículo se emplea y reitera la expresión "hacer la guerra" con el propósito de enfatizar la idea de la guerra como una actividad insertada en la práctica social.

Hay quienes basándose en fundamentos éticos, prohibirían el boxeo; así como quienes, con la misma base, prohibirían el deporte de la corrida de toros². En estos casos, lo que se intenta es limitar o prohibir una actividad violenta por razones éticas. Tales intentos de prohibición provienen, por decirlo de alguna forma, del exterior de la práctica en cuestión. Los miembros de los grupos anti-boxeo o anti-deportes sangrientos, no son miembros que participen en estas actividades.

Sin embargo, la crítica ética proveniente desde el exterior de estas prácticas, no es la única vía por la que las consideraciones éticas pueden tener peso sobre estas prácticas violentas.

Es de crucial importancia discernir otra dimensión ética que es interna a estos deportes. Esta ética interna del boxeo puede emerger al considerar la actividad desde el punto de vista del propio boxeador o torero³. Si el objetivo del boxeador es derribar a su adversario y si el objetivo del torero es matar al toro, entonces hay formas rápidas y fáciles de hacerlo. El boxeador podría simplemente coger una porra y derribar a su adversario. El torero podría simplemente dar un tiro al toro. Sin embargo, los boxeadores y los toreros no hacen estas cosas y no lo hacen porque estas formas de violencia quedan excluidas por las reglas del juego. Quienes así lo hiciesen, serían considerados unos tramposos; se consideraría que se están comportando de una forma no-ética. Si se comportase de esta manera, las consecuencias que tendrían que soportar serían terribles. Quedarían privados de su status en cuanto participantes *bona fide* en estos deportes. Si un boxeador derribara a su adversario usando una porra, dejaría automáticamente de ser considerado un boxeador. La falta sería considerada tan grave que, hablando en sentido figurado, él o ella sería *knocked-out* de la práctica del boxeo – expulsado del *ring*. De la misma forma, el torero que disparase al toro en vez de luchar con el animal, sería privado de su muleta.

² En Gran Bretaña, todos conocemos los diferentes grupos de presión que están intentando prohibir los deportes sangrientos.

³ N. del T. : aquí el autor remarca que se debe entender boxeador o boxeadora, así como torero o mujer torero.

Lo que vemos aquí es que estas consideraciones éticas no son restricciones externas a una actividad violenta, sino que son construidas en la forma en que la actividad es constituida dentro de una práctica más amplia. Los componentes éticos son constitutivos del actor y lo definen como un actor de este o aquel tipo. *Ser un actor del tipo x, en una práctica social del tipo y, es estar ubicado en un campo de restricciones éticas constitutivas.* A este nivel, la cuestión para los teóricos de la ética, como tú y como yo, no es “¿cómo deberíamos restringir lo que hacemos en el área de los negocios, del combate de la guerra, del boxeo, de la caza, de la enseñanza, (o cualquier otra actividad)?”, como si tuviéramos la opción de estar restringidos o no. Más bien, el interrogante a formularnos es de ¿qué forma estamos restringidos por las reglas internas a las prácticas en cuyo marco tienen lugar dichas actividades - de tal modo que no respetar alguna de ellas podría derivar en la pérdida del estatuto como actores de estas prácticas?

Entonces, podemos preguntarnos sobre cualquiera de las prácticas, dentro de las cuales hacemos algo (cortejar, hacer la guerra, involucrarse en la política, rezar, jugar un juego, implicarse en la educación, etc.): “¿cual es el componente ético inherente de tal modo en esta práctica que si lo desobedeciéramos, seríamos excomulgados de ella?”. Normalmente, nosotros que somos los actores de estas prácticas no tenemos que hacernos esta pregunta de forma explícita porque, en general, sabemos implícitamente cuáles son las restricciones; sabemos lo que debemos hacer para evitar perder nuestra posición en cuanto actores de estas prácticas. En este sentido, nos comportamos de forma ética sin tener que pensar en ello. Los problemas surgen, pero cuando nos encontramos con casos difíciles. Estos se dan cuando nos encontramos con circunstancias poco usuales en las que no está claro cuál es el comportamiento correcto.

Obviamente sabemos que las prácticas, dentro de las cuales desarrollamos nuestras actividades, cambian con el tiempo y cambian por muchos motivos, como la llegada de nuevas tecnologías tras inventos revolucionarias, encuentros con otras prácticas, accidentes de la naturaleza, entre otras. Algunas veces, los participantes en las prácticas empiezan a cambiar deliberadamente lo que se conoce coloquialmente como “las reglas del juego”; mientras, otras veces, las prácticas van cambiando gradualmente a través del tiempo por las acciones irregulares y fragmentadas de los participantes sin que nadie sea consciente de la totalidad de cambios que derivarán de ellas. En la medida en que cambian los conjuntos

internos de las “reglas del juego” en las prácticas, también cambian los componentes éticos que les son inherentes.

Lo mismo ocurre en la práctica dentro de la cual se hace la guerra. Esta práctica, como todos sabemos, ha cambiado a lo largo de los siglos. La práctica de guerrear tal y como fue constituida en los tiempos feudales no era lo mismo que aquélla que predominó entre las ciudades-estado italianas durante el Renacimiento; así como también difería de la forma como de hacer la guerra en el periodo tras la Paz de Westfalia. Pero, a su vez, ésta era diferente de la práctica de la guerra total en el siglo XX que, una vez más, se reveló diferente a la práctica de las guerras de liberación nacional, las nuevas guerras y la ahora llamada guerra contra el terror global. Cada una de estas prácticas posee, inherente a ella - (digamos, “constitutivo de ella”) - un componente ético complejo. Estos estándares éticos, intrínsecos a las prácticas de hacer la guerra, han pasado por cambios radicales en la medida en que estas prácticas fueron cambiando.

En este artículo pretendo tratar algunos de los cambios más recientes que ha sufrido la práctica de hacer la guerra, así como los estándares éticos inherentes a ellas. Un interés que nos guía a lo largo de todo el artículo es: desde la Paz de Westfalia, hacer la guerra ha sido una actividad ubicada en la práctica de los estados soberanos. El conjunto de valores contenido en la teoría de la guerra justa ha sido un componente clave de la ética inherente a la práctica de hacer la guerra. En la medida en que cambia la práctica donde se ubica la actividad de hacer la guerra, ¿habrá perdido su preeminencia la teoría de la guerra justa?

Hacer la guerra y la tradición de la guerra justa

En los siglos XIX y XX, la teoría de la guerra justa tradicional ha sido un importante componente de la subestructura ética de una sociedad de estados soberanos. En los términos de esta teoría, el carácter justo (o injusto) de las guerras depende de lo que hacen los estados, no de lo que hacen los individuos o grupos de individuos (que no son los estados). Esta teoría se ha plasmado en el derecho internacional; identificable fácilmente como un elemento fundamental del sistema de Naciones Unidas que incluye, como miembros, a la inmensa mayoría de los estados. No entraré en los detalles de la teoría de la guerra justa clásica porque no es mi propósito. Ésta la componen, como se sabe, dos elementos fundamentales: al

primero se le denomina *ius ad bellum*, y consiste en las justificaciones para ir a la guerra, mientras que el segundo, el *ius in bell*, se centra en los medios que se emplean para hacer la guerra justa.

En su forma contemporánea, esta teoría está bien articulada en el libro de Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*⁴ a través de su formulación del conocido paradigma legalista. Una de sus características principales es que los actores son entendidos como estados soberanos; y en las relaciones entre estados soberanos sólo la agresión de un estado hacia otro justifica ir a la guerra. Las guerras justas son entonces guerras de autodefensa. Hay también algunas justificaciones subsidiarias que se construyen sobre la principal. Ayudar a un estado, agredido por otro en el incumplimiento de un tratado, puede ser una justificación aceptable para la guerra. Si una tercera parte interviene en una guerra civil, la contra-intervención puede estar justificada. La intervención armada también puede quedar justificada cuando hay graves violaciones de los derechos humanos. Sólo los estados pueden hacer la guerra de forma justa; los ejércitos privados no. El objetivo de una guerra justa es restituir el *status quo ante*. El caso clásico consiste en expulsar al estado agresor del territorio que invadió. Hay otras características bien conocidas de la tradición de la guerra justa: la guerra se debe hacer por una autoridad legítima; se deben agotar todos los medios de resolver el problema antes de recurrir a la guerra; la fuerza empleada debe ser proporcional al objetivo, y el estado que promueve la guerra debe hacerlo en base a una causa justa.

Ahora, centrémonos en el *jus in bello*. Sus principios fundamentales son: en el acto de luchar la guerra, se debe hacer una clara distinción entre soldados y civiles; la guerra se hace justamente sólo cuando es en contra de soldados; se deben minimizar los daños colaterales sobre los civiles; la fuerza empleada debe ser proporcional a los objetivos establecidos; ciertas armas son excluidas, y hay reglas específicas sobre cómo se debe tratar a aquéllos que han dejado de combatir, prisioneros de guerra (con respecto a su salud, alimentación, vestuario, abrigo, etc). En los términos de esta teoría, las armas de destrucción masiva quedarían excluidas por no respetar la distinción entre soldados y civiles. No pretendo discutir las muchas cuestiones interesantes que emanan de la teoría de la

⁴ M. Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, Penguin, Harmondsworth, 1980.

guerra justa clásica. Todo lo que pretendo remarcar es que esta tradición ética es, de hecho, propia de la sociedad internacional de estados tal y como la conocemos. El escenario donde se ubica está claro; la guerra es un componente del sistema de estados.

Hay todo un conjunto de reglas que rigen la forma en que esta acción esencial en el interior del sistema puede ser llevada a cabo de forma justa. Es importante aclarar que no estoy afirmando que la ética de la guerra justa es siempre respetada en la práctica diaria internacional.

Los estados a menudo infringen las leyes construidas por la teoría de la guerra justa, pero esto no contradice en absoluto el argumento central de que el discurso dentro del cual se entiende, se habla, se practica y se critica la guerra se ajusta al esquema que he trazado.

Cuando se estableció el sistema de Naciones Unidas se procedió a una reelaboración de esta tradición. La ONU creó un sistema de seguridad colectiva que se construyó sobre los principios de la guerra justa. La institución de la seguridad colectiva se basa en la existencia de un sistema de estados soberanos. En éste, la actividad de hacer la guerra debe ser regulada por el derecho internacional que, a su vez, también deriva en parte de la teoría de la guerra justa clásica. La agresión continuaría siendo el desencadenante de una guerra justa. Sin embargo, hoy en día, bajo el sistema de Naciones Unidas, es necesario pasar por todo un procedimiento legal para determinar lo que cuenta como agresión. Esto dejaría de ser un sistema de autoayuda. El Consejo de Seguridad de Naciones Unidas sería el sujeto titular del derecho a declarar cuándo un acto de agresión ha sido cometido por un estado contra otro, y cuándo la guerra, como respuesta a este acto de agresión, estaría justificada.

Es importante hacer referencia, muy brevemente, a lo que la teoría de la guerra justa excluye como injusto. Es el caso de las guerras privadas, las que tienen lugar dentro del estado, las guerras encubiertas, las secretas, las sucias, las guerras de expansión imperial y las guerras totales. Fundamentalmente, el sistema de Naciones Unidas excluye la autoayuda para los estados miembros. Éstos están obligados a solicitar a la ONU y, más específicamente, al Consejo de Seguridad, que se les confiera autoridad para llevar a cabo sus propósitos.

Dentro de la sociedad de estados, imbuida de su ética de la guerra, determinados actores individuales son constituidos como merecedores de respeto. Por ejemplo, están aquéllos que aparecen definidos como bravos guerreros; aquéllas mujeres que les sirven y aparecen definidas como almas bellas por su dedicación como enfermeras, esposas y amas de casa. Asimismo, están los ciudadanos protegidos por los bravos guerreros que, agradecidos, están dispuestos a dirigir sus impuestos a su entrenamiento, a uniformarlos con vistosas indumentarias y a condecorarles cuando desempeñan con mérito sus funciones. Es de sobras sabido que a esta tradición subyace toda una historia de género que debería ser contada. Véase Jean Elshtain, *Women and War* (Elshtain, 1987). En esta tradición, nos encontramos a menudo la invocación de eslóganes que exhortan las virtudes del autosacrificio. De la misma manera, la tradición también establece una idea bastante clara sobre cómo debe ser un estado virtuoso; aquél que defiende la libertad y la soberanía de los estados.

En general, en esta tradición, hay pocas dudas sobre qué debería contar como una buena razón para ir a la guerra y cómo ésta se debería luchar. Estas guerras normalmente tienen escenarios específicos de operación, así como fines determinados. Son competiciones entre ejércitos rivales. Para quienes busquen ejemplos de este tipo de guerra, la primera guerra contra Irak constituye un caso claro de guerra justa. Los estados que proclaman la libertad en el mundo, hicieron frente al estado malhechor que cometió la agresión.

Todo esto está más o menos bien asentado y salvaguardado por el derecho internacional. Las partes enfrentadas en las guerras convencionales despliegan la violencia, muchas veces violencia extrema, uno contra otro dentro de la práctica constituida por las reglas que he mencionado.

Un gran problema para aquellos que supuestamente entenderíamos las prácticas constitutivas dentro de las cuales las guerras modernas tienen lugar, surge cuando nos encontramos con el hecho de que, en su gran mayoría, las guerras que se han librado desde la Segunda Guerra Mundial no se ubican dentro de esta práctica. En su lugar, hemos asistido al surgimiento de tres (y posiblemente cuatro) prácticas diferentes de guerra. ¿Qué prácticas son estas y qué éticas les son inherentes?

Guerras de liberación nacional

En esta sección cuento cómo la práctica de la guerra ha evolucionado más allá de la simple autorización de la guerra entre estados – cómo ha evolucionado para justificar la violencia en el interior del estado, así como las guerras emprendidas por actores no estatales en contra del estado. Me centro ahora en la práctica dentro de la cual se combaten las guerras de liberación nacional.

Todos tenemos una vaga idea de las principales características de las guerras de liberación nacional que han dominado el periodo de la descolonización tras el fin de la Segunda Guerra Mundial. Éstas eran, ante todo, guerras de los colonizados en contra de los colonizadores o, desde la perspectiva contraria, guerras combatidas por un estado en contra de un movimiento de liberación. Los estados a menudo las describen como guerras contra grupos terroristas. A propósito de las guerras de liberación nacional, muchas veces se cita el dicho: “Para uno, un terrorista, para otro, un combatiente por la libertad”. Las guerras de liberación nacional no se luchan entre estados que se consideran iguales en términos de soberanía; no se combaten en campos de batallas establecidos; a menudo, tampoco hay victorias claras, y no existen canales diplomáticos predeterminados y estables a los que recurrir para ponerles fin. Este tipo de guerra no es entre respetables y honorables ejércitos rivales. Tampoco son guerras en las que las partes respetan el credo del guerrero honorable, como tan bien se describe en el trabajo *Human Warfare* de Christopher Coker o en la obra de ficción de Hemingway (Coker, 2001). Las guerras de liberación nacional son guerras de ataque y retirada⁵, y los métodos empleados no son convencionales. La identificación de los soldados de liberación nacional no resulta fácil, ya que muchas veces se les confunde con los campesinos locales. Los combatientes no llevan señales distintivas claras que los identifiquen como soldados. Asimismo, tampoco defienden su territorio del enemigo, sino que atacan y huyen en busca de refugio. Ellos apuntan al terror, empleando, a menudo, armas no convencionales. En el propio combate no siempre diferencian claramente entre soldados y civiles, y, la mayoría de las veces, no hacen prisioneros.

⁵ B. Paskins y M. Dockrill, *The Ethics of War*, Duckworth, Londres, 1979.

De la misma manera, los estados que hacen uso de sus recursos militares para combatir a los así llamados “terroristas”, suelen recurrir a métodos no convencionales antiterrorismo y anti-insurgencia. Muchos han hecho carrera escribiendo libros sobre los métodos empleados en la lucha contra el terror. Éstos incluyen la intimidación, la tortura, el asesinato y muchos tipos de otros elaborados métodos que incluso podrían ser usados contra la población civil cuando ésta es sospechosa de proporcionar apoyo o cobijo a los terroristas. Cualquiera de nosotros podría compilar una lista de estados donde han tenido lugar guerras de liberación nacional que encajan en esta descripción. La lista incluiría: Kenya, Rodesia, el suroeste africano, Angola, Palestina, Argelia, Chechenia, Irlanda del Norte, el País Vasco y muchos más.

La teoría de la guerra justa clásica no se ajusta netamente a estas guerras. No disponemos de una versión de esta teoría bien definida y clara para las guerras de liberación nacional. Las normas éticas que sostienen la práctica de estas guerras no han encontrado una formulación canónica. Más aún, las normas no han sido codificadas en el derecho internacional de otra forma que no sea la ambigüedad. Sin embargo, la veracidad de estas afirmaciones, no implica, de ningún modo, que no exista un fundamento normativo para esta práctica. En cualquier caso, el componente ético de la práctica de estas guerras es más sobresaliente que el sostenido por la ética de la guerra justa en el sistema de estados.

Con las guerras de liberación nacional, nos sentimos atraídos hacia diferentes principios éticos ampliamente aceptados que nos apuntan en diferentes direcciones. En la comunidad internacional de estados, reconocemos un principio de autodeterminación – el principio de que la gente tiene derecho a autodeterminarse en lugar de ser gobernada por una potencia colonial. Sin embargo, no determinamos con tanta claridad qué formas de poder, éticamente justificadas, pueden emplearse para perseguir la autodeterminación cuando ésta se le ha negado a un pueblo.

Concretamente, no estamos seguros de cuándo la violencia puede emplearse legítimamente para lograr este fin. De la misma forma, tampoco existe una orientación clara sobre un *ius in bello* para tales guerras. Así, cuando un pueblo recurre a la violencia para lograr la autodeterminación nacional - como Palestina, Irlanda del Norte, Chechenia, etc. - no existe un conjunto claro de ideas sobre cómo combatir de manera justa en favor de este objetivo. Igualmente, si la

búsqueda de esta autodeterminación queda impedida por la fuerza, ¿está el uso de la fuerza justificado? El derecho internacional cuenta con procedimientos detallados para determinar cuándo a un pueblo se le reconoce como estado pero, sin embargo, la ley no esclarece qué medios puede emplear un pueblo para llegar, de forma justa, a este mismo fin. ¿Por qué?

Hay dos formas distintas de argumentación. Podríamos decir simplemente que no es pertinente hablar de ética en guerras como estas – que las guerras de liberación nacional son simplemente luchas de poder entre el pueblo oprimido y el estado que les oprime. O podríamos decir que estos tipos de guerra son una forma de acción y que toda la acción queda ubicada en prácticas. Puesto que las consideraciones éticas son inherentes a todas las prácticas, debe haber, por lo tanto, una dimensión ética en las guerras de liberación nacional; una dimensión ética que, simplemente, no ha sido estudiada por los académicos. No hubo un San Agustín ni un Tomás de Aquino que explicase cuáles son las reglas éticas de esta práctica. Creo que esta segunda opción es la correcta. Argumentaría contra la posición que, partiendo de que la teoría tradicional de la guerra justa no se ajusta a este tipo de guerra, entonces éstas deben entenderse, simplemente, como guerras sucias; conflictos a los que no subyace ningún estándar ético claro. De manera realista, aceptar que este es el mundo sucio en el que nos ha tocado vivir. Esta manera de argumentar, nos llevaría a la conclusión de que, frente a la violencia de quienes no tienen ética alguna, habría que responder con una similar falta de ética. Si uno siguiera esta línea de razonamiento, se llegaría a la conclusión de que para combatir este tipo de violencia todo lo que uno puede hacer es encontrar los medios que funcionen y aplicarlos, sin ninguna restricción por consideraciones éticas. Este sería un llamamiento a la acción guiada por una racionalidad instrumental sin restricciones éticas. Un argumento en esta dirección puede encontrarse en Roger W. Barnett, *Asymmetrical Warfare: Today's Challenge to U.S. Military Power* (2003, Washington DC: Brassey's Inc).

Me gustaría cuestionar este punto de vista. Existen reglas constitutivas fundamentales para este tipo de guerra, exactamente de la misma forma que las hay para las guerras convencionales entre estados. Hay algunos principios éticos básicos y ampliamente compartidos que le son inherentes a esta práctica de guerra. Si uno no entiende la dimensión ética de las guerras de liberación nacional, entonces no entenderá nada sobre estas guerras. Como veremos más adelante, en este tipo de práctica de guerra la ética sobresale de una forma aún más evidente

que en la práctica convencional de hacer la guerra. No podemos ignorar el hecho de que, en esta práctica, el mismo uso de la violencia forma parte del argumento ético.

Quisiera exponer mi argumento recurriendo a un ejemplo que conozco particularmente bien. Se trata de la guerra contra el *apartheid*. Presumo que el lector tenga al menos un conocimiento elemental de las instituciones políticas en Sudáfrica entre 1948 y 1989, cuando el *National Party*, formado por una minoría de blancos Afrikaner nacionalistas, gobernaba sobre una mayoría negra a la que se le negó totalmente la representación política en los órganos centrales del gobierno. El Congreso Nacional Africano (CNA) se opuso con vehemencia a esta imposición y recurrió a numerosas estrategias para reformar la organización política, entre ellas el giro hacia la violencia.

El gobierno del *National Party* (NP) retrataba a los que empleaban la violencia en su contra como "terroristas". La descripción incluía todo un conjunto de valoraciones sobre los objetivos éticos de la organización y los métodos que empleaba. Según el gobierno de aquel entonces, estos terroristas se oponían a la libertad, a la democracia, al imperio de la ley, a los principios cristianos y, en general, a los estándares occidentales de civilización. Se decía que en la persecución de sus objetivos (de tipo comunista), el CNA estaba dispuesto a infringir todos los principios de la tradición de la guerra justa. No se adherían a la distinción entre civiles y soldados, atacaban a mujeres y niños, usaban métodos terroristas y otros parecidos. En pocas palabras, eran unos bárbaros. El Primer Ministro de Rodesia, Ian Smith, acudió a argumentaciones similares cuando se enfrentó a los "terroristas" de su país. Se podría contar la misma historia sobre los demás estados, mencionados anteriormente, que han sufrido este tipo de guerra.

Por el contrario, el CNA declaraba que el Gobierno de Sudáfrica estaba involucrado en prácticas de terrorismo de estado. Su política era contraria a la democracia, a los derechos humanos, al imperio de la ley, etc. Y todo esto se le negaba al CNA a través de métodos terroristas que incluían asesinatos, violaciones, torturas, exilios forzados y otros. Se reivindicaba la lucha contra el estado como una lucha justa. Y era justa, en cuanto una lucha de liberación nacional, pero también porque representaba una lucha contra un poder estatal que usaba método terroristas para mantener su gobierno injusto. *Podemos ver, por lo tanto, como*

ambas partes en esta guerra intentaban describirse a sí mismas como actores que actúan de forma justa frente al comportamiento injusto de la otra parte.

Permítanme que repita mi argumento central. En el enfrentamiento entre las partes en este tipo de guerra, el continuo uso de un argumento ético entre ellos constituía un elemento clave. Se podía ver cómo cada una de las partes intentaba convencer a sus seguidores, a los partidarios del “enemigo” y a la comunidad internacional, de que la otra parte desarrollaba una política inmoral y usaba la violencia (hacer guerra) de manera injusta. Con el fin justificar su posición, apuntaban a lo que la otra parte hacía o decía ... De la misma forma, la otra parte hacía contra-acusaciones similares. Cada uno ponía la conducta del otro bajo escrutinio *en los términos de determinados criterios éticos, ampliamente compartidos, incorporados en la práctica internacional en la que todos participaban*. Los criterios a los cuales se apelaba incluían: el principio de autodeterminación nacional, un principio de oposición al imperialismo y al gobierno colonial, una serie de principios relacionados con los derechos humanos individuales, el principio de democracia y el del imperio de la ley, entre otros.

En estas luchas, ambas partes empleaban, de hecho, métodos violentos pero se pueden distinguir las formas en que se usaban. Hay que reconocer que el Gobierno de Sudáfrica empleaba trucos sucios que traicionaban descaradamente los principios mencionados, pero siempre que lo hacían, no dedicaba pocos esfuerzos a mantenerlos en secreto. Muchas de los hechos más significativos sólo han salido a la luz a través de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Los desmesurados esfuerzos para ocultar estos hechos, revelan que el gobierno de la época era consciente de que lo que estaba haciendo no era correcto y que si se hacía público, su posición de cara a la opinión pública internacional hubiera quedado comprometida.

De forma parecida, cuando el CNA recurría a la violencia reiteraba que era el último recurso disponible para un pueblo al que se le negaba el acceso a los canales convencionales de la política democrática; enfatizaba que no estaba atacando a la gente, ni siquiera a blancos Afrikaner, de forma aleatoria, sino que se esforzaban por apuntar simplemente a los agentes del estado opresor como objetivo. Eran muy diligentes en la selección de aquéllos que podían ser identificados como componentes del régimen.

El CNA destacaba, en todo momento, que el régimen opresivo no estaba respetando los derechos básicos de los negros que incluían el derecho de *habeas corpus*, pasando por derechos tales como la libertad de asociación, de expresión, el derecho a participar en un gobierno democrático y muchos otros derechos civiles y políticos. El principio elemental interno a esta práctica de guerra, exige que cada una de las partes enfrentadas sostenga que el esfuerzo realizado por la otra parte para hacer la guerra es completamente injusto. Los criterios que subyacen a estas afirmaciones son comunes a ambas partes. El objetivo de los discursos y de la lucha en estas guerras, es ganar la argumentación, más que ganar la guerra a través de una victoria decisiva al modo de las guerras convencionales. En estas guerras suele ocurrir que ninguna de las partes tiene una probabilidad realista de ganar en algún sentido convencional. Los “terroristas” no pueden derrotar al estado porque es demasiado fuerte desde un punto de vista militar y rico en términos de recursos disponibles. El estado no puede vencer a los terroristas con una victoria categórica porque, primero, no está claro qué implicaría y, segundo, independientemente de cuantos “terroristas” se maten, siempre quedarán otras pequeñas células listas para continuar la lucha. Por lo tanto, el “juego” no se decide a través de una victoria en sentido militar, sino más bien en sentido político. Este tipo de victoria exige ganar el argumento; lo que se traduce, a largo plazo, en el apoyo político y, por lo tanto, en el poder político. A fin de cuentas, el Gobierno del Sudáfrica no perdió la guerra en ningún sentido militar convencional, pero fue derrotado en el plano discursivo. Por el año 1986, ya no había ningún estado que apoyara sus argumentos, ninguna compañía que renovara, en el ámbito internacional, los préstamos a Sudáfrica, ningún organismo internacional que acudiera en su auxilio. No tenía aliados. El debate estaba perdido y, por ende, también la guerra. Se podría decir que *este tipo de guerra es un argumento ético con una dimensión militar*.

Los principios éticos subyacentes a este tipo de “argumento ético armado” son claros. Las reclamaciones se formulan en los términos de la sociedad civil global (que es el lenguaje de los titulares de derechos) y del lenguaje de la sociedad de estados democráticos y en vías de democratización; en suma, del lenguaje de los derechos de ciudadanía. La lucha es entre partes que reclaman, cada una por su lado, actuar en los términos de las normas contenidas en estos lenguajes. Las argumentaciones son dirigidas tanto a una audiencia local como internacional.

En síntesis, la teoría de la guerra justa articuló una ética que legitimaba y constreñía el uso de la violencia en una práctica de estados soberanos. Para participar en esta práctica de hacer la guerra, los estados miembros tenían que entender su ética fundacional. Asimismo, las guerras de liberación nacional fueron/son combatidas dentro de una práctica que contiene tanto actores estatales como un tipo particular de actores no estatales, los movimientos de liberación. Para participar, los estados y los miembros de estos movimientos tenían que entender la base ética subyacente a esta práctica de hacer la guerra. Los principios éticos en cuestión se referían a cómo deberían ser las relaciones entre un estado, su gobierno y sus ciudadanos. Las palabras claves son autodeterminación, representación, democracia y derechos humanos. Esta práctica de guerrear requiere que ambas partes se impliquen en una elaborada combinación de violencia y argumentación pública. Los argumentos típicos que se proponen para justificar el uso de la violencia por parte de aquéllos involucrados en una guerra de liberación son:

- Todos los canales políticos convencionales han sido bloqueados por el “régimen”; la violencia es lo único que les queda.
- Frente a una persecución continua por parte del gobierno opresor, la violencia debe ser interpretada como el último recurso para la autodefensa.
- La violencia es la única forma de movilización política disponible en ausencia de un espacio público donde desarrollar una política democrática convencional.

Es fundamental subrayar que los movimientos de liberación a menudo hacen un uso táctico de la violencia para intentar provocar al gobierno a que éste responda de forma severa; lo que generalmente incluye abusos sobre los derechos humanos. Una respuesta desmesurada refuerza los argumentos de justificación ya esgrimidos por aquéllos involucrados en la lucha de liberación.

El gobierno opresivo, en estos casos, suele utilizar los siguientes argumentos para justificar el recurso a la violencia:

- Argumentos que muestran que los “terroristas” están desplegando una violencia aleatoria y de forma indiscriminada.

- Argumentos que muestran que los “terroristas” no están haciendo uso de los numerosos canales alternativos que se les ofrece para llevar a cabo una política pacífica.
- Que el movimiento “terrorista” no muestra ningún respeto hacia los derechos de sus propios seguidores.
- Que los “terroristas” emplean métodos de terror para conseguir apoyos a favor de su causa.
- Que con el fin de proteger a sus ciudadanos, el estado tiene que recurrir al empleo de una fuerza extraordinaria para hacer frente a las actividades violentas de los terroristas.
- Argumentos que demuestran que el gobierno cuenta con la aprobación de la comunidad internacional. El gobierno intentará demostrar la legitimidad de su causa mandando a miembros del gobierno en visitas diplomáticas al extranjero e invitando a oficiales de alto rango de países extranjeros a visitarles.

En estas guerras, quienes luchan por la liberación, están obligados a demostrar que poseen un argumento sólido en defensa de su reivindicación estatal - derecho a la autodeterminación - y que, como individuos, están siendo brutalmente reprimidos por el gobierno en funciones – sus derechos humanos no están siendo respetados.

Lo que los denominados gobiernos represivos tienen que demostrar es que no son lo que les acusan de ser; que han creado canales de participación política para los así llamados rebeldes, y que sólo recurren a la violencia para combatir el terror, pero no para silenciar aspiraciones políticas legítimas.

Las guerras de liberación nacional pueden ser entendidas como parte de una práctica con determinados componentes éticos que se articulan tanto en los discursos como en las acciones de las partes enfrentadas.

La prueba de lo que estoy diciendo es simple: ¿han utilizado los movimientos de liberación como el IRA, la OLP, ETA, KLA y otros argumentos como los que he esbozado para justificar su recurso a la violencia? De la misma manera: ¿usan los gobiernos que se oponen a estos movimientos el tipo de argumentos que he

indicado? Lo hacen, aunque no pueda en este breve artículo ofrecer pruebas de ello. El uso de estos argumentos por las partes enfrentadas revela la existencia de la práctica de hacer la guerra con su ética inherente - como he descrito. En cada caso particular de lucha de liberación, la mayoría de nosotros tiene una visión sobre quién está ganando el argumento. Nos posicionamos sobre la cuestión de quién tiene razón entre el Gobierno Israelí y la OLP, así como entre los chechenios y el Gobierno ruso. Aunque no estuviésemos de acuerdo con la posición a defender en cada caso, a fin de cuentas, sabemos cuáles son los términos del argumento. Lo sabemos porque somos participantes de esta práctica de hacer la guerra con sus elaboradas reglas sobre cuándo una guerra de liberación nacional es justa, qué tipo de violencia es apropiada en el apoyo a tales luchas y otros similares.

“Nuevas Guerras”

Recientemente han surgido indicadores que apuntan a la emergencia de lo que parece ser una nueva variante de la práctica de hacer la guerra de liberación nacional. Es la práctica dentro de la cual se luchan las llamadas “Nuevas Guerras”. Por lo que sé, esta denominación se popularizó con el libro de Mary Kaldor, *New and Old Wars* (Kaldor 1998)⁶.

Hay varias características de las “Nuevas Guerras” que las convierten en explícitamente diferentes de las guerras de liberación nacional convencionales. Estas últimas fueron, en su gran mayoría, luchas en contra de la opresión colonial y del imperialismo, y tuvieron lugar en el interior de una entidad política bien definida, con fronteras claras. Tengo en mente las luchas en Rodesia, Angola, Mozambique, Zambia, Uganda, Kenia, Israel y muchas otras. En estos casos, el marco de la lucha era el establecimiento de una relación justa entre un determinado estado, su gobierno y sus ciudadanos. En el fondo, se trataba de establecer un orden constitucional justo y efectivo. Las fronteras y la identidad del estado no quedaban desafiadas. Lo que estaba en juego en estas guerras no era aquello en lo que se debería convertir el estado, sino más bien qué forma constitucional debería prevalecer en el estado en cuestión. En vez de un régimen colonial, racista y minoritario, lo que se perseguía era un orden constitucional democrático. Como hemos visto, en la lucha por este objetivo, aquéllos que la llevaban a cabo tenían que demostrar su compromiso hacia el fin último a través de

⁶ N. del T: Se encuentra disponible la traducción española: M. Kaldor, *Las nuevas guerras: violencia organizada en la era global*, Tusquets, Barcelona, 2001.

la justificación de la violencia como último recurso, la selección de sus objetivos, etc.

Las “nuevas guerras”, como afirma Kaldor, son diferentes. Éstas son las guerras de la limpieza étnica en un área donde el estado está colapsado, está en proceso de colapso o donde su misma identidad está siendo desafiada. Quienes llevan a cabo estas guerras buscan intimidar o aterrorizar a una parte identificable de la población en una región (los croatas, los serbios, los bosnios) para que abandonen la zona donde viven. El área desocupada quedaría entonces transformada en un estado nuevo y étnicamente puro. Los métodos empleados incluyen el incendio provocado, la masacre, la violación y la tortura. Contrariamente a las guerras de liberación nacional, la violencia en estas guerras se dirige directamente a los civiles. Quienes perpetran la violencia en este tipo de guerra, lo hacen en nombre de la identidad étnica y del derecho a la autodeterminación nacional. Los agentes “purificadores” en estas “guerras” no son ejércitos unificados, sino una variedad de formaciones militares que van desde bandas criminales, pasando por grupos paramilitares liderados por los denominados “señores de la guerra” hasta secciones de ejércitos regulares. Todos estos operan de una forma relativamente poco coordinada. Kaldor llama la atención sobre las complejas conexiones que prevalecen entre estos grupos que luchan bajo una bandera étnica y los varios grupos internacionales que les apoyan.

Una cuestión recurrente a lo largo de la descripción que hace Kaldor es que sería un error concebir estas “nuevas guerras” como guerras entre proto-estados étnicos. Describirlas de esta forma y tratar a los líderes de los grupos étnicos como si fueran estados “en lista de espera”, sería concederles un status y una legitimidad que no se merecen. En lugar de usar el lenguaje y los conceptos de las “viejas guerras” para explicar estas guerras inter-étnicas, Kaldor afirma que estas últimas se entienden mejor como guerras entre quienes apoyan a una sociedad civil transnacional y las fuerzas que se le oponen. La autora es severamente crítica con lo que ella misma enuncia como “la persistencia de las formas heredadas de pensar sobre la violencia organizada, la incapacidad de entender el carácter y la lógica de la nueva forma de hacer la guerra”⁷.

⁷ Kaldor, 1998, p. 113.

Lo que se necesita, afirma la autora, es una respuesta mucho más política a dichas guerras. “Se necesita una política de inclusión que se contraponga a la política de la exclusión; el respecto por los principios internacionales y las normas legales tiene que ser contrapuesto a la criminalidad de los señores de la guerra. En suma, lo que se necesita es una nueva forma de movilización política cosmopolita que incluya a ambos, la denominada comunidad internacional y las poblaciones locales, y que sea capaz de contrarrestar la sumisión a los varios tipos de particularismos”⁸. Lo que sugiere es lo siguiente: la reconstrucción de la legitimidad política haciendo uso de ciertos principios cosmopolitas, incluido el derecho cosmopolita; un cambio de la diplomacia *top-down* hacia la diplomacia cosmopolita, lo que implica controlar la violencia para permitir que se cree un espacio donde la política local pueda emerger – una política fiel a los principios internacionales; un cambio desde el mantenimiento de la paz y/o imposición de la paz hacia la imposición del derecho cosmopolita. Esto, una vez más, apunta a la creación de espacios para la política basada en normas cosmopolitas. “La tarea de hacer respetar las leyes cosmopolitas se sitúa en un punto medio entre la labor de un soldado y la de un policía”⁹. Este tipo de acción debe asentarse en el consentimiento de las partes implicadas y debería ser imparcial. Finalmente, la autora aboga por trasladar el énfasis de la ayuda humanitaria a la reconstrucción. Defiende como objetivo principal la reconstrucción de las autoridades políticas. Para este fin, se tendrían que erigir “zonas de civilidad” dentro de las cuales la reconstrucción de la autoridad política pudiera tener lugar.

¿Será que estas “nuevas guerras” representan una nueva práctica de la guerra? A simple vista, podría parecer que estas guerras son sólo guerras de liberación nacional modificadas. Una razón para pensarlo sería el hecho de que los protagonistas en estas guerras justifican lo que hacen en los términos del principio de liberación nacional. Los bosnios demandan un estado bosnio, los kosovares quieren un estado kosovar y de ahí en adelante. Sin embargo, hay algunas características de “las nuevas guerras” que son muy diferentes a las clásicas luchas de liberación. Éstas son:

- En estas guerras, la violencia es normalmente el primer paso y no el último recurso.

⁸ Íbidem, p. 114.

⁹ Íbid., p. 125.

- En estas guerras, la violencia no está principalmente dirigida a las fuerzas militares adversarias, con algunos daños colaterales sobre los no-combatientes. Por el contrario, la violencia está dirigida directamente hacia los civiles - hombres, mujeres y niños. El objetivo es la limpieza étnica de la zona.
- Esta violencia se justifica en términos de la protección de una identidad étnica.
- Entre los métodos empleados para forzar a las personas a abandonar un área, se encuentran los dirigidos a humillar al enemigo, violando a sus mujeres, engendrando niños bastardos ... Se hace un uso consciente de lo que se conoce como humillante para la cultura del grupo étnico en cuestión.
- A pesar del discurso de la identidad étnica, normalmente hay conexiones con las bandas criminales.
- Los métodos militares empleados no se ajustan fácilmente a los argumentos que apelan a normas internacionales de resonancia global como la democracia y los derechos humanos.

Lo que me llama la atención en estas guerras es que no son fácilmente comprensibles o, más bien, simplemente no se pueden entender en los términos de las normas ampliamente aceptadas en la comunidad internacional. La autodeterminación nacional es la única norma establecida a la cual se apela en estas guerras. Sin embargo, en éstas los beligerantes no montan campañas para generar amplios apoyos a nivel internacional como lo hicieron en su momento los movimientos de liberación nacional en Sudáfrica, Irlanda del Norte, Rodesia, Israel, Timor Oriental y otros.

En general, diría que Kaldor tiene razón al afirmar que podemos entender mejor a los señores de la guerra al considerarlos en conflicto con la sociedad civil. Están en conflicto con una sociedad, en la que se respeta el derecho de los individuos a participar libremente en la formación de alianzas políticas que consideran acertadas. Esto explica por qué la forma en que la comunidad internacional se involucra en estas guerras se articula en términos de intervención humanitaria para proteger a hombres y mujeres - de cualquier raza, creencia o afiliación - de los graves abusos de los derechos humanos e, incluso, del genocidio. En la práctica global contemporánea, la forma de lucha por la autodeterminación

nacional que subyace a estas “nuevas guerras”, no es aceptada como una forma justa de hacer la guerra. Y no lo es porque quienes luchan en ellas no muestran el más mínimo respeto por los derechos humanos básicos, innatos a cualquier persona. En estos casos, las acciones de los movimientos de liberación no pueden ser entendidas como argumentos éticos con una dimensión violenta.

En relación con estas “nuevas guerras”, ha surgido un nuevo posicionamiento de la comunidad internacional en el que se pasa a considerar ético el uso de la violencia en circunstancias excepcionales. Estas circunstancias se dan cuando la forma en que se combaten las “nuevas guerras” de liberación nacional, pone en peligro los derechos que se entiende que los individuos poseen en una sociedad civil global. Se sanciona el uso de la violencia para prevenir graves violaciones de los más básicos derechos civiles y políticos, así como del genocidio.

Me parece (y necesito desarrollar mi argumento de forma mucho más detallada) que quienes luchan en estas “nuevas guerras”, están apelando a normas muy bien establecidas, como aquéllas pertenecientes a la autodeterminación y a los derechos humanos, pero los medios de lucha que emplean desprecian descaradamente esas mismas normas con las que justifican sus actos. Sus acciones son análogas a las de los primeros misioneros /soldados cristianos en Sudamérica que profesaban una lucha contra los nativos para imbuirlos de los valores cristianos; pero los mismos medios que empleaban implicaban un abuso de esos mismos valores que decían defender.

Guerras contra el terror global

Los eventos del 11-S parecen haber impulsado otro tipo de práctica de hacer la guerra. Nos encontramos, una vez más, con una práctica entre el estado y un grupo no-estatal terrorista. Al contrario de las guerras de liberación nacional, este tipo de guerra no versa sobre la relación entre un determinado estado, su gobierno y los ciudadanos de éste. Esta guerra no se entiende correctamente si se toma como aquélla que busca establecer una constitución justa en un determinado estado. La guerra contra el terror global tampoco es como las “nuevas guerras” descritas anteriormente. Es decir, no se puede entender correctamente bajo la concepción de una guerra entre grupos nacionalistas atávicos, intentando destruir aquella parte de la sociedad civil global ubicada en su región, y que, en el transcurso de esta acción, apelan a normas establecidas de autodeterminación y derechos humanos, al mismo tiempo que emplean medios que burlan estas

normas. Al Qaeda no es un movimiento cuyo objetivo sea liberar a un estado en concreto. De hecho, los objetivos políticos específicos del movimiento son vagos; es una organización sombría. Tampoco es un movimiento que promueva una guerra clásica entre determinados estados soberanos. Sus actividades parecen estar dirigidas hacia un objetivo mucho más vasto. Parece como si el esquema fuera: ellos en contra de nosotros, donde el "nosotros" es, de hecho, un grupo muy amplio. No es un "nosotros" en el sentido de un claro conjunto de estados soberanos, ni un "nosotros" en tanto miembros de una única religión; así como tampoco es en contra de "nosotros" como una región específica del mundo. Se podría pensar que este "nosotros" representa al conjunto de los estados soberanos y el sistema económico global vigente. Pero esta categorización tampoco nos sirve porque todos somos miembros de estados soberanos y partícipes del orden económico internacional. No es un conflicto racial en el sentido clásico. De hecho hay una dimensión religiosa en esta guerra pero no es evidente, ya que muchas personas que profesan la religión islámica se oponen ella. Si estamos entrando en un nuevo conjunto de guerras, ¿entre quiénes se están luchando? ¿Qué sería considerado como una victoria para quienes están detrás del 11-S? A un nivel más general, lo que pretendo plantear en este punto es: ¿cómo le podemos encontrar sentido a este tipo de "guerra"? De hecho, si le podemos encontrar sentido, entonces debe haber una práctica social dentro de la cual ésta se pueda ubicar como una actividad significativa. Si existe tal práctica, deberíamos ser capaces de deslindar el componente ético de la práctica de hacer la guerra en la cual está ubicado.

Una respuesta que rechazo desde el principio es aquella que afirma que las actividades de Al Qaeda son "absurdas", actos de violencia aleatorios que carecen de sentido. No nos parece que estas actividades sean parte de un movimiento anárquico, con falta de coherencia, planes, objetivos, etc.

Me parece que le podemos encontrar mucho sentido a lo que hace el movimiento. Para empezar, le podemos encontrar sentido a lo que hace a partir de la exclusión de ciertos elementos.

En primer lugar, la guerra que está librando no es, para nosotros, una lucha en nombre de ningún estado (ningún estado o coalición de estados reclama responsabilidad o afirma apoyar un claro conjunto de objetivos asociados a Al-

Qaeda). De la misma manera, tampoco el movimiento afirma actuar en nombre de una alianza de estados.

Segundo, no se trata de una de las viejas guerras religiosas que Europa vivió antes de 1648, ya que no hay ninguna institución religiosa o ejército que defienda abiertamente la guerra y exprese con claridad lo que persigue como resultado.

Tercero, ésta no es una guerra que se esté luchando por algún interés material, independientemente de la forma en que se defina. No existe ninguna corporación (la Compañía de las Indias Orientales) que pretenda extender sus operaciones a través de la guerra.

Cuarto, esta guerra no se lucha en nombre de ninguna ideología concreta, como el marxismo, que busque la destrucción del orden vigente para sustituirlo por otro. No parece haber ningún equivalente al ejército de intelectuales comprometidos que apoyaban la lucha comunista en contra de los estados capitalistas.

En quinto lugar, no pienso que sea plausible describir esta guerra simplemente como un mal inexplicable.

¿Cuál es entonces la causa justa en cuyos términos podemos entender a los perpetradores de esta guerra? Mi intención es sostener que, en realidad, sí entendemos lo que está detrás de las acciones de este movimiento. La opinión pública internacional (nosotros) no carecía, y sigue sin carecer, de herramientas para dar una interpretación de esta acción beligerante (el ataque a las Torres Gemelas). El objetivo no era simplemente aleatorio, cualquier cosa; el objetivo era el World Trade Center. No fue en cualquier sitio, fue en Estados Unidos. Al Qaeda no empezó en cualquier sitio, sino que sus orígenes están en Arabia Saudí. Lo que los portavoces dijeron en la televisión *Al Jazeera* y a través de otros medios, no fueron palabras amables pero incidieron en una lista de cosas específicas. Una vez tras otra, se hizo referencia a la ocupación de Palestina por Israel y se hizo /hace constante referencia a la presencia militar de Estados Unidos en Oriente Medio, en general. Hay referencias a los regímenes autoritarios de algunos estados árabes – de forma más notable en Arabia Saudí. Asimismo, se encuentran referencias a la necesidad de promover el Islam y la *Sharia*, como se encuentran sobre las pobres condiciones socio-económicas en que vive mucha gente en la región.

Al precisar de forma vaga sus objetivos específicos, Al Qaeda está logrando reunir, bajo un único paraguas, todo un abanico de seguidores de diferentes orígenes. En este momento, es capaz de identificarse a sí misma como representante de muchas cosas para muchas personas con inquietudes diferentes. En general, uno puede decir que es en nombre de los débiles, específicamente en Oriente Medio, pero también en otros lugares. Al atacar a la única superpotencia en su mayor ciudad, este movimiento ha otorgado a los débiles cierta sensación de poder. Al suscitar una respuesta global de proporciones tan espectaculares, este grupo y la coalición que lo apoya tácitamente, están experimentando por primera vez lo que es el poder. Han hecho que una superpotencia se comportara de una forma que no habría adoptado, si no fuera por estas acciones de su pequeño grupo. A través de sus actos de violencia, han conseguido llamar la atención del mundo sobre todo un conjunto de cuestiones que, de otra forma, pasarían desapercibidas o serían simplemente ignoradas. Estas incluyen:

- El coste del apoyo ciego y continuo a Israel
- Las difíciles condiciones en las que vive la gente común en los estados ricos bajo formas de gobierno autoritarias
- Las condiciones económicas y sociales en las que viven muchas de las personas en la región y en otros lugares
- La importancia de la religión para estas personas y el impacto dañino que las fuerzas seculares del capitalismo causan sobre sus formas de vida religiosa
- La falta de democracia en la región del Oriente Medio, en general
- La falta de protección de los derechos humanos en la región y en otros lugares

Lo que comprobamos es que para mucha gente la campaña de terror global proclamada por Mohammed Atar y sus secuestradores de aviones, no debe entenderse como un acto inmoral, sino más bien como un sacrificio supremo en nombre de un conjunto de valores éticos, ampliamente compartidos en el mundo contemporáneo. Los valores son: democracia, autodeterminación, derechos humanos, libertad, igualdad y libertad religiosa y cultural. Por lo tanto, desde una perspectiva ética, nos encontramos con algo bastante diferente de la práctica con la que nos hemos encontrado al considerar las "nuevas guerras". Por lo tanto,

respecto a esta guerra al terror global, podemos interpretar los hechos en términos de categorías éticas ampliamente aceptadas, que entendemos fácilmente.

Permítanme tomar en consideración los objetivos del terror. ¿Qué pasa con nosotros, en el lado receptor del terror, y todavía bajo su amenaza? Para muchos de nosotros, los actos de los terroristas del 11-S fueron un ataque a la libertad, al sistema capitalista, a una de las mayores democracias del mundo; un ataque contra gente inocente titular de derechos y un acto de una maldad impresionante. Desde este punto de vista, el ataque de Al Qaeda no se puede entender bajo ningún concepto como una guerra justa. ¿Cómo le encontramos sentido a esto? Me parece que, una vez más, estamos ante el uso de la fuerza como un elemento del argumento ético. No es simplemente una confrontación brutal entre dos fuerzas sociales que no se entienden la una a la otra. Las reclamaciones de la gente que está dando cobertura, apoyo tácito, o incluso abierto, a Al Qaeda no nos resultan incomprensibles. Son, en cierta medida, bastante claras. Tienen que ver con la falta de democracia, imperio de la ley, protección de los derechos humanos, protección cultural, con la distribución injusta y otras. La lucha de Estados Unidos y sus aliados contra este movimiento está guiada por estos mismos valores. La audiencia que está ahí, la audiencia en general, está expectante para confirmar cuál de las partes actúa realmente de forma consistente para reforzar esos valores y cuál se limita a la retórica.

Volvamos ahora a la cuestión del uso justo de la violencia. En la guerra global contra el terror, quienes emplean la violencia tendrán que ser capaces de demostrar que van realmente en serio en la defensa de esos valores en cuyo nombre están luchando, más que simplemente usar las palabras para justificar el terror en contra del terror. Aquéllos que están recurriendo a la fuerza en nombre de la defensa de los derechos humanos, tendrán que ser considerados como sus defensores no sólo en casa sino también fuera, donde quiera que sean amenazados. Aquéllos que están empleando medidas en contra del terror, incluyendo la fuerza, en nombre de la defensa de la democracia, tendrán que mostrar que la practican tanto en casa como en el exterior. Aquéllos que usan métodos en contra del terror en nombre de la protección de un mundo compuesto por estados soberanos libres, tendrán que demostrar, en la práctica, que así lo están haciendo y que no se trata de una forma, no tan encubierta, de imperialismo.

En conclusión, mi argumento es que la guerra contra el terror global no es una guerra del bien contra del mal. La podemos entender como un argumento ético con una dimensión violenta, que está siendo guiada en los términos de algunos valores éticos ampliamente conocidos.

Las guerras atroces

Antes de terminar, me gustaría hacer algunos comentarios sobre las guerras atroces que están teniendo lugar en Rusia y, en particular, sobre actos terroristas como los que acaecieron en Baslan. ¿Fueron actos de fanáticos religiosos que sólo pueden entenderse en términos de una visión del mundo perversa, trastornada, extrema y mala? O, ¿podrán entenderse como una clara lucha de terror contra Rusia con una dimensión ética débil o inexistente? O, ¿puede entenderse a partir de valores éticos ampliamente conocidos y aceptados?

Una vez más quiero argumentar que la única forma de entender este acto es en los términos de una práctica ética compleja de la cual nosotros mismos somos participantes. No fue casual que se eligiese a los niños como objetivos. No se pretendía únicamente aterrorizar a la población de Baslan. Creo que sólo le podemos encontrar sentido a estos actos si entendemos que los propios atacantes sabían que estaban cometiendo una atrocidad que sería entendida como tal. Ellos querían que se les percibiese como quebrantadores de uno de los principios más compartidos por todos los sistemas éticos y credos religiosos: el principio que condena el cometer daño alguno sobre los niños. Quienes lo hicieron sabían que serían duramente censurados por ello; sabían que serían despojados de su status en cuanto seres humanos éticos. Eran conscientes de que su acción sería expuesta ante el mundo entero como especialmente atroz. ¿Por qué un grupo de personas que durante su vida no ha hecho nada parecido, cometerían este tipo de acciones? Lo sorprendente, o a lo mejor no tanto, es que sabemos muy bien porqué lo hicieron. Buscaban llamar la atención sobre algo que ellos creían (y todavía creen) importante y, por lo tanto, merecedor del último de los sacrificios. Pretenden que el mundo desvíe su atención hacia la difícil situación de los chechenios; en cuya reivindicación, como nación, se les está negado su derecho a la autodeterminación y además, en su reclamación de un objetivo político, han sufrido las atrocidades cometidas por el Gobierno ruso y sus instituciones. ¿Está esta violencia justificada? La respuesta depende de los canales abiertos de los que pueda disponer la oposición política bajo el actual mapa institucional.

Sin embargo, lo que quiero subrayar en este punto es aquello que han logrado los secuestradores chechenios con su acto. A través de un simple acto, han convertido a todos los niños rusos en rehenes, ya que, de ahora en adelante, ningún padre o niño se sentirá totalmente seguro en ninguna escuela del CIS. Con el tiempo, esta situación llevará a los ciudadanos rusos de a pie a hacerse la siguiente pregunta: ¿es que lo que los chechenios quieren (y nuestro Gobierno ruso les está denegando) de tal relevancia ética para mí como ciudadano ruso, que estoy dispuesto a correr el riesgo de que mi hijo sea víctima de otro ataque como éste? Si la respuesta es negativa, entonces el ciudadano poseería razones de sobra para instar a su gobierno a negociar un acuerdo con Chechenia. A través de su acto, los secuestradores chechenios han involucrado directamente al ciudadano común ruso en el argumento ético relacionado con el futuro del Estado Chechenio. La cuestión es: ¿cuándo, si lo está alguna vez, está justificado el uso de tales métodos violentos en la persecución de la autodeterminación?

***Mervyn Frost** es profesor de Relaciones Internacionales en el Departamento de War Studies del King's College. Ha sido presidente del *South African Political Studies Association* y editor de la revista *Politikon*. Actualmente forma parte de los Consejos Editoriales de la *Review of International Studies* y del *South African Journal of International Relations*.

FUENTE: Versión ampliada de la ponencia presentada en el *Fifth Pan-European International Relations Conference* (La Haya, del 9 al 11 de septiembre de 2004). Disponible en:

www.sgir.org/conference2004/papers/Frost%20%20Ethics%20and%20War%20Beyond%20Just%20War%20Theory.pdf

Copyright c 2004 by Mervyn Frost. Used with permission

Artículo traducido por **RAQUEL FERRAO**

Obras citadas

Coker, C., *Humane Warfare*, Routledge, Londres y Nueva York, 2001.

Elshtain, J., *Women and war*, Harvester Press, Brighton, 1987.

Kaldor, M., *New and Old Wars: Organized violence in a global era*, Polity Press, Cambridge, 1998.