

MARÍA LUISA DE LA CÁMARA

EN TIEMPOS DE GUERRA: UN ESTUDIO
SOBRE MICHAEL WALZER¹

I. PERFIL INTELECTUAL Y PRINCIPALES ESCRITOS

Michael Walzer nació en Nueva York (1935) en el seno de una familia de comerciantes judíos procedentes de Europa. Su traslado a una pequeña población minera de Pennsylvania muy agitada por las fuerzas sindicales le proporcionó los primeros contactos con la acción política. Cursó estudios de Historia en la Universidad Brandeis, centro asociado con la cultura judía, donde obtiene el grado en 1956. Unos años después se doctoró en Filosofía por la Universidad de Harvard (1961), después de lo cual desarrolla su primera actividad docente en Princeton (1962-1966). Tras unos años en Harvard (1966-1980), recalca nuevamente en Princeton adscribiéndose al Institute for Advanced Studies -School of Social Sciences²- institución de la que es emérito. Es coeditor, junto con Mitchell Cohen, de la revista de tendencia izquierdista *Dissent*³

Michael Walzer es un fecundo escritor de artículos sobre teoría política y filosofía moral, pero sobre todo es conocido por sus obras

¹ Este trabajo corresponde al texto de una ponencia titulada “Moral y guerra: Estudio sobre Michael Walzer” presentada por la autora en la Facultad de Humanidades de Cuenca (15-12-2006) en el marco del Proyecto de Investigación subvencionado por la UCLM: “Nuevos filósofos II: el reconocimiento de la diferencia cultural y la lucha contra la pobreza”, del que Francisco Javier Espinosa era investigador principal.

² Se puede encontrar más información sobre el personaje y sus obras en la página web de la institución: www.sss.ias.edu/community/walzer.php.

³ Se puede igualmente obtener más información sobre los trabajos de Walzer en esta revista en: www.dissentmagazine.org/display.php. Aparecen sus trabajos más recientes correspondientes al trimestre de invierno (sobre la izquierda americana) y de primavera (sobre el tiranicidio).

mayores: *Esferas de la justicia* (*Spheres of justice*, 1983), FCE, México, 1991; *Guerras justas e injustas* (*Just and Unjust Wars*, 1977), Paidós, Barcelona, 2001; *Sobre la tolerancia* (*On Toleration*, 1997), Paidós, Barcelona, 1998. Otras contribuciones importantes son: *The Revolution of the Saints* (1965) – elaborado a partir de su tesis-; *Obligaciones: Ensayo sobre la desobediencia, guerra y ciudadanía* (*Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship*, 1970), *Acción Política* (*Political Action*, 1971), *Regicide and revolution* (1974), *Radical principles* (1977), *Exodus and revolution* (1985), *Interpretation and social criticism* (1987), *The Company of Critics* (1988), *What it means to be an American* (1992), *Civil Society and American Democracy* (1992) selección de ensayos, *Thick and Thin: Moral argument at Home and Abroad* (1994), *Pluralism, justice and equality* (1995) -en colaboración con D. Miller-; las selecciones de ensayos *Arguments from the Left* (1997) y *Pluralism and democracy* (1997). *Razón, política y pasión* (*Reason, Politics and Passion*, 1999), Machado Libros, Madrid, 2004. También ha publicado en coedición, *The Jewish Political Tradition, vol I y II:* (2000, 2003). Sus última publicaciones han visto la luz en 2004 : *Reflexiones sobre la guerra*, (*Arguing About War*, 2004), Paidós, Barcelona, 2004 y *Politics and passion: Toward a More Egalitarian Liberalism* (2005).

Walzer se autodefine como “comunitarista liberal” lo que significa que es partidario declarado de los derechos y libertades individuales al mismo tiempo que es un defensor a ultranza del pluralismo relativista. En efecto, el respeto a las tradiciones culturales (comunitarismo) proporciona el marco de referencia de su pensamiento político permitiéndole corregir los defectos y exageraciones del liberalismo⁴. En una entrevista realizada por M. Carleheden y René Gabriëls, como respuesta a su pregunta acerca de la forma de armonizar la sociedad (comunidad de individuos) con el estado (comunidad de comunidades), Michael Walzer responde, mencionando a Spinoza, que la medida de la libertad civil viene dada por la posibilidad de abandonar la comunidad a la que uno pertenece por nacimiento⁵.

⁴ *Guerra, política y moral*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 9

⁵ *Idem*, pp. XXV- ss

II. HOMBRE Y CIUDADANO

La concepción de Walzer acerca del ser humano es la contrapartida exacta de la que nos ha presentado habitualmente la tradición filosófica y política: un sujeto autónomo capaz de elegir libremente la vida social tras un proceso de deliberación. Su idea de hombre nos sitúa en las antípodas del sujeto moral moderno. Y ni la sociología empírica, ni el propio autor comparten tal punto de vista. Antes bien es obligado aceptar en el punto de partida de la vida social un *factum*: todos y cada uno de los seres humanos hemos nacido en el seno de determinados grupos culturales que comparten religión, etnia o tradiciones y que condicionarán todas las acciones. Así pues las agrupaciones sociales primarias y las asociaciones conforman nuestra circunstancia concreta que marcará el curso de toda deliberación y de toda acción:

“En esta primera lección he intentado describir la libertad individual en el marco de las restricciones que le vienen impuestas por la vida en comunidad. Mi intención era justificar las restricciones y tomar posiciones frente a una presentación exagerada y asocial de lo que es la libertad y de cómo actúa, así como defender una concepción de igualdad que rinda cuentas de la pertenencia a un grupo que siempre es propia de hombres y mujeres”⁶.

Walzer concede todo el peso a las asociaciones por lo que se sitúa entre los defensores del comunitarismo, aunque no en el mismo sentido en que pueden serlo Alisdair MacIntyre o Michael Sandel⁷. En efecto, las agrupaciones comunitarias para él no constituyen una amenaza a la sociedad liberal, sino que (junto con las pasiones y los intereses) son elementos correctores de los fallos causados por la abstracción y el idealismo en la teoría liberal (que él defiende) y en esa medida el comunitarismo mejora también la praxis política al tomar en consideración las desigualdades reales. De este modo se

⁶ *Razón, política y pasión*, Machado Libros, Madrid, 2004, p. 42

⁷ Cfr. Rafael del Águila, Estudio Introductorio, en *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza Universidad, Madrid, 1996, pp. 11-ss

acorta la distancia existente entre la teoría y la praxis quedando mucho más ajustada a la realidad.⁸

El papel de la deliberación –clave en la definición clásica del individuo y del ciudadano– queda muy reducido al no abarcar la totalidad del campo ético y político. La experiencia muestra suficientemente que tanto a nivel individual como colectivo la deliberación pasa muchas veces a segundo plano frente a los intereses y a las pasiones. Pues el hombre no siempre delibera antes de actuar:

“En la siguiente lección quisiera examinar otra exageración liberal, a saber, la imagen de individuos autónomos que se implican en la deliberación democrática...Voy a sostener la tesis de que la deliberación, a causa de los omnipresentes efectos de la desigualdad y de los conflictos sociales, sólo tiene un valor limitado y que la política democrática exige un compromiso más sustancial”⁹.

De este modo, frente a la tradición clásica y frente a Jürgen Habermas, nuestro autor declara que:

“La deliberación no es en sí misma una actividad para el demos. No quiero decir con ello que los hombres y mujeres corrientes no posean la capacidad de argumentar racionalmente; sino simplemente que 100 millones de personas o un millón, o sólo 100. 000 no pueden “discutir conjuntamente”. Y sería un grave error quitarles las cosas que sí pueden hacer conjuntamente”¹⁰.

La última gran diferencia entre su propuesta ética y la defendida por la tradición concierne al valor concedido por él a las pasiones en la vida común, no debiendo ser minusvaloradas o consideradas como contrarias a la razón política:

⁸ En *Razón, política y pasión*, Michael Walzer corrige el liberalismo dotándolo de una nueva base más real: sociológica y psicológica.

⁹ Op.cit. p. 42

¹⁰ *Razón, política y pasión*, p. 69. El autor enumera una serie de acciones que pueden ser realizadas por un número tal de personas, como manifestarse, captar donaciones, efectuar tareas de auxilio y movilización etc. Pero no es posible una deliberación conjunta de todos ellos.

“Es obvio que los dirigentes políticos tienen que tomar decisiones y deben hacerlo desde luego racional y apasionadamente ”¹¹.

Estas tres aportaciones del comunitarismo relativista a la teoría liberal -el protagonismo de los grupos y comunidades, una deliberación muy limitada y el destacado papel que desempeñan en la ética y en la política las pasiones y los intereses humanos- confluyen en una idea de individuo extremadamente compleja y dividida. Escindido entre sus plurales intereses y roles, cada hombre desempeña diversos papeles a lo largo de cada día; portador de una multitud de identidades, cada hombre lleva a sus espaldas diferentes historias y tradiciones; cargando con sueños inciertos desde distintos principios y valores, el ser humano duda, examina a los otros y se autoexamina, “haciendo del individuo una entidad maravillosamente compleja que se ajusta, refleja y es reflejada en la complejidad del mundo social”¹²

Desde esta concepción extraordinariamente “densa” del ser humano y a partir de sus propias vivencias en un país hecho por inmigrantes, Walzer configura su idea del estado como una “comunidad de comunidades”. Y nos invita a pensar la condición de ciudadano no desde un modelo eterno, único y estilizado, sino desde sus muy plurales realizaciones histórico-políticas. Ciertamente es que los diversos tipos de ciudadanía pueden ser agrupados en los modelos “republicano” y “liberal”, pero se trata más de una tipología metodológica que de grupos puros de personas realmente existentes.

Con esta precisión, Walzer identifica el modelo de ciudadanía característico de la sociedad griega (dominada por un principio de exclusión) con la posibilidad de una participación activa en la política, mientras que la Roma Imperial (sociedad inclusiva y expansiva) habría sido la cuna de un modelo diferente, el “liberal”. Aquí se asocia la noción de ciudadanía con un ideal pasivo según el cual los derechos individuales y de grupos han de ser concedidos y respetados por el estado. Así pues el término “ciudadano” denota una concepción muy precisa de la felicidad y de la vida humana en términos de cultura y sociedad que obligan a pensarlo generosa y objetivamente.

¹¹ Op. cit., p. 95

¹² Moralidad en el ámbito local e internacional, Alianza, Madrid, 1996, p. 116

Todo lo dicho explica la orientación antropológica de Walzer alejada del individualismo liberal y permite comprender su elección metodológica. Pues el método practicado, lejos de ser un mero instrumento formal, depende estrechamente de su ideología pluralista y comunitarista. Estas posiciones, y sus respectivos contenidos y compromisos teóricos, condicionan la forma de proceder en la teoría; o, si se prefiere, delimitan aquello que un comunitarista no debe jamás realizar. Pues, a diferencia del procedimiento seguido por otros filósofos (como Rawls o Habermas) con los que comparte una orientación ideológica general, el punto de partida en Walzer no son principios abstractos e ideales desde los que se pasa después a analizar la praxis¹³; sino que él arranca de la experiencia común del hombre ordinario, de las informaciones de abogados y políticos así como del dato de la historia para inducir de ahí unos valores y significados compartidos presentes en el léxico común. Esos valores proporcionan la materia de una hipótesis que ha de ser contrastada con otros nuevos hechos que permitan su falsación. Para Rafael Grassa este método, capaz de aprehender el detalle de situaciones históricas concretas, puede ser calificado de “impresionista”¹⁴. Sin embargo, más allá de este comienzo pictórico, el *modus operandi* utilizado por Walzer responde casi en su literalidad al método hipotético-deductivo aplicado a las ciencias sociales.

Su estilo argumentativo no siempre resulta estructurado, sino que es espontáneo -desordenado a veces-, libre y repetitivo¹⁵; y desde luego impresiona la agudeza de sus apreciaciones conformando una dinámica que le hace ir de los datos concretos a su significado y des-

¹³ Esta perspectiva antiindividualista condiciona su enfoque del problema de la responsabilidad militar. Confr. *Reflexiones sobre la guerra*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 45: “En este texto sobre la responsabilidad militar me propongo evitar toda referencia a las cuestiones sobre el libre albedrío, la intencionalidad y la teoría de la acción. En cambio, abordaré lo que me parece un problema práctico muy difícil para nuestra comprensión de la responsabilidad militar y nuestro cumplimiento de ella”.

¹⁴ R. Grassa, en *Guerra, política y moral*, Paidós, Barcelona, 2001, p. XII.

¹⁵ Cfr. Jorge Navarrete: “Michael Walzer. Igualdad compleja”, p. 2: “Con todo, este alejamiento de la tradición argumentativa angloamericana también tiene sus desventajas. En ocasiones, su forma de presentar los argumentos puede parecer poco estructurada, inorgánica, donde con frecuencia desliza afirmaciones que no analiza con homogénea exhaustividad, repitiendo más de lo aconsejable y extrayendo ejemplos cuya pertinencia no siempre se advierte con facilidad”.

de él nuevamente a lo concreto: una forma de proceder que recurre a las estrategias de la lógica informal. Esto se puede verificar, por ejemplo, en su teoría sobre la Guerra justa. Por otra parte el terreno que pisa no es estrictamente académico sino práxico, apoyándose en la literatura militar, en los discursos a los soldados, en documentos legales, textos periodísticos, artículos de revistas o conferencias etc.

El procedimiento del que Walzer dice estar orgulloso incluye, junto a los ya clásicos contextos del “descubrimiento” y de la “justificación”, un nuevo horizonte epistemológico denominado contexto de “aplicación” -equiparable en las ciencias de la praxis (ética y política) al “contexto de justificación”:

“porque lo que hace el crítico es reclamar que se produzcan determinados tipos de cambios en una comunidad (...). Por lo tanto pienso que es muy probable que la justificación y la aplicación deban tener lugar en un mismo contexto(...). Por ello, el contexto del *descubrimiento* podría ser cualquier contexto; uno puede descubrir cosas en cualquier parte. Pero si uno es un demócrata, el contexto de *justificación* vendría determinado por el *contexto de aplicación*”¹⁶.

III. ÉTICA DE MÍNIMOS Y ÉTICA DENSA

Muy lejos de la antropología moderna y del individualismo liberal, Michael Walzer se distancia también de las consecuencias éticas implicadas por estas doctrinas y que sustentaban una concepción normativa de la ética haciendo valer la aplicación de unos principios universales a los actos concretos. Ello le lleva a enmendar la tesis ilustrada de la aprioridad de los principios universales de la razón práctica, unos principios supuestamente comunes a todos los hombres que las diferentes circunstancias históricas y culturales irían diversificando. Esta tesis es una ficción.

“No podemos imaginarnos de modo verosímil una vida que hubiéramos creado nosotros íntegramente. Nos sumamos a un grupo, formamos asociaciones, organizamos y somos organizados en el marco de constricciones más complejas. Estas constricciones adoptan formas diferentes, de las cuales al menos algunas tienen su propio valor y son legítimas. Recordemos las

¹⁶ *Guerra, política y moral*, p. 6. Subrayado nuestro.

célebres frases de Rousseau en el primer capítulo del *Contrato Social*: «El hombre ha nacido libre, y por doquiera está encadenado. (...)». Pues bien: la primera frase es falsa; no hemos nacido libres. Y como no hemos nacido libres, tampoco hemos nacido iguales (cosa que es quizá más evidente). La asociación involuntaria es la razón más inmediata de la desigualdad, pues ata a los hombres a un lugar determinado, o a una serie de lugares en la jerarquía social”.

Una vez suprimidos los esquematismos universalistas, Walzer defiende una filosofía moral que es desde el principio “densa”, es decir, variopinta, plural y culturalmente integrada. Sólo en determinadas situaciones muy extremas esa moral “densa” se revela “minimalista” y común a todos para lograr la eficacia en la praxis. Únicamente entonces se puede hacer abstracción de los aspectos históricos y culturales concretos que constituyen el marco de referencia donde se inscriben los valores morales:

“El minimalismo -dirá Walzer- no describe una moralidad que sea sustantivamente menor o emocionalmente superficial. Más bien es cierto lo contrario: es esta una moralidad cercana al núcleo (“*close to the bone*”)... En el discurso moral la delgadez y la intensidad caminan juntas, mientras que con la densidad caminan la cualificación, el compromiso, la complejidad y el desacuerdo”¹⁷.

El ejemplo que pone y que gusta repetir por su extremada claridad es el de las manifestaciones de estudiantes en la Praga de 1989. Cuantos contemplaban las imágenes transmitidas por la TV, aun sin comprender exhaustivamente la lengua de los manifestantes ni el alcance exacto de sus reivindicaciones, podían “entender” la lucha de aquellos hombres por la defensa de la verdad¹⁸. *Minimalista* es pues esta moral de la que brota nuestra adhesión a aquellos manifestantes que recuerdan al gobierno su derecho a la verdad, *densa* –en cambio– es su concepción concreta de la verdad, circunstanciada cultural e históricamente, implicando aquellos dominios concretos en los que se ha producido su ocultamiento: rescatando los detalles y valores que gobernaban en aquel momento las concepciones de la verdad en

¹⁷ *Moralidad en el ámbito local e internacional*, op. cit., p. 38

¹⁸ *Idem*, pp. 33-ss

EEUU y en Checoslovaquia. Entre una moralidad y otra se entabla una relación de orden tal que cronológica y fácticamente es anterior la ética *densa*, mientras que la ética *mínima* es primera en determinadas urgencias¹⁹.

Pues bien, esta distinción entre una ética de mínimos (universal) y otra densa (abierta, plural y relativista) proporciona el marco de referencia epistemológico para las dos teorías más conocidas de Michael Walzer: la de la Justicia distributiva defendida en su libro *Esferas de la justicia* - el mejor ejemplo de ética densa- y la de la Guerra justa - perfecto exponente de ética minimalista- recogida en *Guerras justas e injustas* y *Reflexiones sobre la guerra*.

La aportación de Walzer en el ámbito de la justicia distributiva resulta muy original y obliga a pensar la esquiua idea de justicia en términos de «igualdad compleja»²⁰, de forma que la distributividad de los bienes sociales exige contemplar la pluralidad real de valores culturales y de significados presente en cada una de las diversas esferas sociales. Si la «igualdad simple» conduce a la tiranía, a las extorsiones, a las intrigas y a la violencia²¹, la «igualdad compleja» es la resultante de separar las desigualdades, de anularlas, de compensarlas para que ningún poder se convierta en absoluto.

Desde esta óptica puede resolverse el histórico dilema del moralista cuando quiere concretar el principio general de dar “a cada uno lo que le corresponde”: pues la justicia no se rige por un único criterio de distributividad -sea el mérito, la necesidad, la estricta igualdad, la obligaciones civiles, etc.-, antes bien estos bienes y otros muchos han de ser tenidos en cuenta al operar el reparto entre las distintas esferas. Al político se le otorga el poder para gobernar, pero esta concesión profesional no tiene que seguirse de privilegio en otro orden de cosas, como una mejor salud o más larga vida, etc.

Así pues, su concepción de la justicia distributiva es autónoma, pluralista y comunitarista. Porque se inserta en el marco de referencia de una comunidad concreta (relativismo cultural), porque exige la

¹⁹ Cfr. Rafael Grassa, Introducción. *Guerras justas e injustas*, Paidós, Barcelona, 2005 (3ª ed), p. III-ss

²⁰ Sobre esta temática se puede consultar el claro resumen que Jorge Navarrete hace de *Esferas de la justicia* en el artículo citado en la nota 15 de este trabajo.

²¹ *Moralidad en el ámbito local e internacional*, op. cit. pp. 53-ss y en especial p. 65. Cfr. Jorge Navarrete, op. cit., p. 10

pluralidad de bienes y valores, así como su relativa autonomía (o separación) en el reparto según las diversas esferas (política, cultural, económica, etc.). El criterio por el que se da a “cada uno lo suyo” no es siempre uno y el mismo, sino que varía en función del mérito o de la necesidad, de lo que se le debe, de la ley, etc.

Si esta concepción sobre la justicia ilustra con claridad la *ética densa* de Michael Walzer, veremos en lo que sigue cómo su teoría de la Guerra justa ilustra de forma paradigmática el minimalismo moral (o la moral universal).

IV. LEGALIDAD Y MORALIDAD EN LA GUERRA

Walzer desarrolla su especulación bélica principalmente en *Guerras justas e injustas* (1977) y después en *Reflexiones sobre la guerra* (2004) donde efectúa un autoanálisis de su evolución con el paso del tiempo. Y aun cuando, como hemos visto, este autor no acepta unos “principios” éticos absolutos y comunes para todos en el orden de la justicia distributiva, su investigación sobre la guerra presupone sin embargo unos elementos comunes en los hombres. Los presentamos a continuación en calidad de postulados que tenemos que admitir:

El actuar humano (“nuestro actuar”) acontece siempre en un mundo pleno de significados y valoraciones, un mundo moral (siendo la ética un conocimiento teórico-práctico normativo y descriptivo).

En este mundo moral compartido se penetra a través del lenguaje, que refleja la estructura moral del mundo y nos proporciona el acceso a él (pues el vocabulario es suficientemente común como para poder compartir los juicios que formulamos sobre las acciones ajenas),

Las decisiones que -sean propias o ajenas- son difíciles y atroces, pueden ser reconocidas como tal y rectificarse de cara al futuro.

En los prolegómenos Walzer considera las principales alternativas a su teoría: el pacifismo que se opone a cualquier tipo de guerra, el realismo²² justificativo de una conducta maquiavélica y el utilitarismo

²² Una buena síntesis del realismo maquiaveliano es la de M. J. Smith en *Realist Thought from Weber to Kissinger*, Louisiana, SUP, 1986, particularmente el cap. 6 sobre Hans Morgenthau

que juzga y valora las acciones bélicas aplicando la regla de cálculo. La Guerra justa no debe ser confundida tampoco con una consideración estratégica ni legalista de las contiendas, pues la estricta atención a la legalidad constituye el mayor obstáculo para avanzar en el orden moral. Su teoría tiene que ver con la intención, con la elección y con una atención exquisita a las circunstancias que tienen lugar antes (“*ius ad bellum*”), durante (“*ius in bello*”) y después de las campañas (“*ius post bellum*”). El propio lenguaje utilizado por políticos y militares denota una gran cautela y su deseo de justificar sus acciones, lo que manifiesta una innegable preocupación moral:

“Si todos nos hubiéramos vuelto realistas como los generales atenienses o como los seguidores de Hobbes en una situación de guerra, habríamos acabado al mismo tiempo con la moralidad y con la hipocresía. Nos limitaríamos a decirnos mutuamente lo que nos disponemos a hacer o lo que ya hemos hecho de forma directa y brutal. Sin embargo, una de las cosas que la mayoría de nosotros queremos, incluso en la eventualidad de una guerra, es actuar o dar la impresión de actuar moralmente. Y queremos eso simplemente porque sabemos lo que significa la moralidad”²³.

La de Walzer es una reflexión que se incardina en la tradición de pensamiento sobre la guerra defendida por filósofos y teólogos cristianos desde San Agustín y Francisco Vitoria a Hugo Grocio –considerados por el autor como sus predecesores. Desde una perspectiva judeo-cristiana, San Agustín habría sido el primero que tematizó los límites de las acciones bélicas dando origen a la distinción entre “*ius ad bellum*” –al especificar que la guerra únicamente puede declararse para obtener la paz, nunca por conquista o pillaje – y “*ius in bello*” –exigiendo la necesidad de un combate honesto que renuncie a la violación, al saqueo y a la deshonra. Siglos más tarde Francisco de Vitoria se opuso a las guerras de religión. Y los teólogos de la Universidad de Salamanca votaron en 1520 que la conquista de América no era una guerra justa por haberse violado el “*ius naturalis*”, deslegitimando con ello cualquier finalidad utilitaria del “proyecto” América como la conversión del indígena, la búsqueda de oro o la adquisición de esclavos. Por su parte Hugo Grocio y Samuel Pufendorf aportaron un léxico sobre la guerra justa y su incorporación al

²³ *Guerra, política y moral*, op. cit., p. 56

derecho internacional. Sólo más tarde, con el advenimiento del estado moderno y los teóricos del absolutismo (entre ellos Hobbes) la cuestión pasó a segundo plano.

Un espeso silencio se hizo sobre estas doctrinas que cayeron en el olvido hasta la segunda mitad del siglo XX. Aun después de la dolorosa experiencia de las dos Guerras mundiales, en los años 1950 y 1960, las teorías de moda defendían el realismo bélico y el utilitarismo aplicando el cálculo a la fuerza militar en función de los resultados esperables por los estados con vistas al interés nacional.

Vietnam modificó esta forma de pensar²⁴. El rechazo de las campañas estadounidenses desde un sentimiento popular antibelicista y el creciente clamor social fue la circunstancia que propició el desarrollo de una nueva teoría actualizada y crítica sobre la Guerra justa. Y sucedió que:

“Una vez terminada la contienda, la guerra justa se convirtió en una materia académica; politólogos y filósofos descubrieron la teoría; escribieron sobre ella en revistas y la impartieron en universidades civiles y también en las academias y universidades militares estadounidenses. Un pequeño grupo de veteranos del Vietnam desempeñó un papel crucial para introducir la moral como una de las disciplinas cruciales del currículum militar. Tenían malos recuerdos y la teoría de la guerra justa les atrajo precisamente porque, a sus ojos, era una teoría crítica. En realidad es doblemente crítica, tanto por lo que respecta a los motivos de la guerra como a la conducta que debe observarse en ella”²⁵.

Pero, ¿qué defiende esta teoría? Siguiendo a Walzer en la Introducción de *Reflexiones sobre la guerra*, esta doctrina supone afirmar a un tiempo:

- a) que la guerra es siempre un crimen
- b) pero que en ocasiones resulta justificable y

²⁴ “No empecé este trabajo pensando sobre la guerra en general sino sobre guerras concretas y sobre todo en la intervención estadounidense en Vietnam. Tampoco lo comencé a escribir como filósofo sino como activista político y como adepto a ciertas ideas”, decía Walzer en el Prefacio a la primera edición, *Guerras justas e injustas*, o.c., p. 17

²⁵ *Reflexiones sobre la guerra*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 30

c) que la forma en que transcurre está sometida a enjuiciamiento moral y no sólo a las reglas de la *convención bélica*.

El pacifismo sólo acepta la primera tesis y rechaza las otras dos - que en cambio son, según Walzer, el objeto del “ius ad bellum” y del “ius in bello”. Por otra parte, el realismo bélico se opone a las tres tesis y el utilitarismo se rige por la regla de cálculo. Pacifistas, realistas y utilitaristas son pues los adversarios de la guerra justa.

Frente a quienes alegan que la Guerra justa fomenta la lucha armada se argumenta que la expresión “justa” ha de ser tomada en su acepción amplia, como equivalente a justificable, defendible o moralmente necesaria. Pues, por lo demás, sabido es que “la justicia en sentido fuerte desaparece en el momento en que se inicia el combate”²⁶. En cuanto a aquellos que juzgan inútil un análisis moral previo de las circunstancias desencadenantes, de las reglas del combate y de la etapa de reconstrucción posterior a la guerra, Walzer les opone su tesis de la Guerra justa es una *teoría crítica*²⁷ que busca a través del análisis una transformación real de la praxis bélica. Una rectificación. Para bien o para mal, él mismo admite haber modificado su posición a lo largo de los años desde que se publicó *Guerras justas e injustas*.

“He cambiado de opinión o he puesto más o menos énfasis en algunos de mis argumentos sobre algunas cosas, lo cual creo oportuno reconocer aquí. La proliferación de horrores que se han producido en los últimos tiempos (...)ha hecho que poco a poco me sienta más proclive a defender el recurso a la intervención militar. No he abandonado las prevenciones contra la intervención que sostenía en mi libro, pero cada vez me ha resultado más sencillo prescindir de ellas”²⁸

Tradicionalmente se consideraba la guerra como una técnica regida por determinados principios absolutos, inmutables e independientes del desarrollo tecnológico tales como la voluntad de vencer, la libertad de los mandos para tomar decisiones en el combate, la economía de fuerzas para repartir los medios en función de las misiones

²⁶ Introducción a *Reflexiones*, p. 16

²⁷ Subrayado nuestro. Este rasgo acentuado por Walzer una y otra vez es una de las características principales de su teoría.

²⁸ *Reflexiones*, o.c., p. 18

y la concurrencia de todas las fuerzas a un mismo fin. Se consideraba también que la guerra es lícita cuando se trata de defender los derechos fundamentales de los países y de las personas o para conseguir lo que legítimamente corresponde a un estado. Y una vez iniciada, los estados debían obligarse a respetar ciertas normas relativas a su necesidad y a la humanidad en el *modus operandi*. Lo que implicaba, por ejemplo, no causar daños inútiles (regla de utilidad y proporcionalidad), no maltratar a la población civil (respetar los derechos de los no combatientes) y no ensañarse con los vencidos (los derechos de los prisioneros).

El positivismo jurídico cristalizó esta doctrina sobre la guerra durante los siglos XIX y XX en forma de Conferencias y Tratados internacionales. La Declaración de París (1856) limitó la guerra por mar, la Convención de Ginebra (1864) regulaba el trato a los heridos, la Declaración de San Petersburgo (1868) prohibió las balas explosivas, las Conferencias de Paz de la Haya (1899 y 1907) establecieron normas que siguen en vigor. Tras la I Guerra mundial, se formó la Sociedad de Naciones y después de la II Guerra Mundial, la ONU con el Consejo de seguridad.

Ahora bien, una cosa es la “guerra ajustada a derecho” y otra distinta es una “guerra justa”. Walzer se opone a la postura de Carl von Clausewitz (*De la guerra*) según la cual el combate bélico es un acto de fuerza absoluto por lo que, careciendo de limitación interna, todo vale en la batalla²⁹. Michael Walzer rechaza esta tesis y sostiene que la guerra es siempre y por definición una convención social, relativa a una cultura y, como consecuencia, limitada por normas y valores. No hay más que mirar el vocabulario bélico compartido por hombres enraizados en culturas diferentes de ayer y de hoy: manifiesta la necesidad universal de justificarse y de justificar sus acciones bélicas.

Este es pues el comienzo: La guerra es un crimen causado por quien la empieza y tiene sus límites³⁰, distinguiéndose así de la masacre o del asesinato. Al admitir que la guerra es un producto social,

²⁹ *Guerras justas e injustas*, p. 53. Tb. Introducción de *Reflexiones*: Para Clausewitz la guerra es la continuación de la política por otros medios. Walzer apostilla: también la política es la continuación de la guerra por otros medios. Lo importante es que los medios son distintos: pacíficos en la política y violentos en la guerra.

³⁰ op. cit., cap. 3, pp. 69-ss

una convención, el paradigma legalista es el que proporciona el punto de partida:

“Propongo denominar *convención bélica* al conjunto de normas articuladas, costumbres, códigos profesionales, preceptos legales, principios religiosos y filosóficos que, unidos a los mutuos acuerdos entre las partes, dan forma a nuestros juicios sobre la conducta militar”³¹.

La *convención bélica* asume en el punto de partida también la producción de víctimas. Pero justamente por tratarse de una convención, la guerra tiene reglas que limitan su uso -además de aquellas que norman todo lo referente a la estrategia:

“Las reglas de la guerra consisten en dos grupos de prohibiciones vinculadas al principio central de que los soldados tienen igual derecho a matar. El primer grupo especifica cuándo y cómo pueden matar, el segundo indica a quién pueden matar”³².

Por lo tanto, los países deben acoger con alegría cualquier regla destinada a limitar la intensidad y duración de los combates. Aunque eso no afecte todavía a la *moralidad* de la guerra. La guerra siempre es un infierno, “incluso si se observan las reglas”. La auténtica cuestión moral concierne al sufrimiento de los soldados y de los no combatientes. Walzer se interesa menos por el recurso a la guerra que por las argumentaciones morales acerca del “*ius in bello*” en las que se emplea a fondo. Éstas serán completadas en su libro de 2004 con una serie de reflexiones imprescindibles sobre el “*ius post bellum*”.

Ante la imposibilidad de tratar aquí con detalle las diferentes guerras examinadas por el autor, daremos cuenta sólo de algunas de sus aportaciones más conocidas, consideradas por Rafael Grassa como “novedosas” y distantes del pensamiento convencional dominante sobre la guerra³³.

³¹ *Guerras justas*, p. 81

³² *op. cit.*, p. 78

³³ Introducción, *Guerras justas e injustas*, *op. cit.*, p. VI

A. *Consideraciones relativas al "Ius ad bellum": la justicia en el recurso a la guerra.*

A partir de las seis reglas defendidas tradicionalmente por el modelo legalista - causa justa, intención recta, declaración pública de la guerra por una autoridad legitimada, tratarse del último recurso, probabilidad de éxito y proporcionalidad-, Walzer reflexiona introduciendo en sus análisis argumentos revisionistas sobre el ataque anticipatorio, la guerra preventiva, la intervención por razones humanitarias y la conRAINTERVENCIÓN militar.

Sólo la doctrina de la agresión justifica plenamente la declaración de una guerra y en este punto Walzer hace valer para el orden internacional la "analogía doméstica": ¿Consentiríamos un acto de violación o de agresión sin defendernos de él? Él argumenta sobre esta base sin dejar de incorporar a su reflexión nuevos datos y matices que le permiten recortar o extender los razonamientos tradicionales. Valgan como botón de muestra las siguientes fórmulas:

- La agresión a un país denominada *crimen de estado* es una doctrina que ha ido ganando fuerza desde los siglos XVIII y XIX: La guerra está justificada si se declara para defenderse de un ataque. Desde esta perspectiva la guerra no puede ser justa a la vez en los dos bandos que combaten, aunque puede ser injusta en uno de ellos o en los dos a la vez.

-La *violencia anticipatoria* consiste en adelantarse a una agresión que parece inminente por causa de un "temor justificado". Para el utilitarismo era una causa justa, sin embargo Walzer opina que hay que delimitar con sumo cuidado las fronteras de la reacción anticipada para no incurrir en una masacre. La Guerra de sucesión española es un contraejemplo de conducta amenazante frente a Inglaterra.³⁴

El *principio de no intervención*, defendido por el paradigma legalista, justificaba la guerra sólo en caso de agresión. Sin embargo, Walzer incorpora otras causas justas excepcionales³⁵ como las violaciones manifiestas de derechos humanos, las masacres étnicas o políticas y el que un país ya esté en guerra con otro. Así, mientras que la ayuda prestada por los EEUU a Vietnam del sur no estaba justificada

³⁴ op. cit. pp. 122-ss

³⁵ op. cit., pp. 131- ss

y no fue una Guerra justa, la ayuda de EEUU a Cuba en su proceso de autodeterminación frente a España sí lo fue. En cuanto a Kosovo e Irak, la excesiva blandura de los dirigentes europeos propició una intervención americana exagerada que actuó con más fuerza de la deseable ³⁶.

-La *intervención humanitaria* ante el riesgo de masacre interna³⁷, como debería haber sucedido en Ruanda, es una causa justificada.

B. Consideraciones relativas al “Ius in bello”.

Tiene por objeto el examen moral de las acciones bélicas independientemente de las causas que hayan podido motivar la intervención. Afecta al *cómo* y se interesa por los medios empleados, por lo que tiene mayor problematicidad.

La argumentación se obliga aquí a respetar las reglas de congruencia que invitan a hacer abstracción de la justicia de la causa y, en consecuencia, hacen valer las normas para ambos bandos. En este contexto las reglas de la *convención bélica* señalaron la necesidad de considerar la utilidad y proporcionalidad de las acciones militares. Desde antiguo, así como en el utilitarismo (Sidgwick³⁸), se rechazó el excesivo daño y la violencia sin sentido evitando de este modo el pillaje, violaciones, hurtos, etc.

Walzer señala también la necesidad para ambos bandos de respetar tres imperativos al mismo tiempo: evitar que los civiles sean objeto directo de los ataques, proporcionalidad en el empleo de las armas y prohibición de medios intrínsecamente perversos como las armas nucleares y las armas de destrucción masiva. A partir de esta base, el pensador toma en consideración algunas excepciones relevantes para la moralidad de la acción bélica que ponen de manifiesto la mayor finura del punto de vista moral frente al paradigma legalista.

Así, aunque el primer principio de la “convención bélica” sostiene que, una vez comenzada la guerra los soldados pueden sufrir un ataque en cualquier momento (salvo heridos o presos), el “ius in bello” hila más fino al restringir las reglas utilitaristas respetando ante todo

³⁶ Reflexiones sobre la guerra, p. 96-ss.

³⁷ op. cit. p. 149

³⁸ *Elements of Politics*, 253-254

el derecho a la inmunidad de los no-combatientes³⁹. Según esto *no se debe* atacar a unos soldados que se bañan en el río o mientras descansan fumando: es verdad que hacerlo no va contra las reglas, pero sí atenta contra los principios morales del “ius in bello”. Del mismo modo las represalias se admitirán sólo cuando permiten poner fin a la guerra -y siempre con limitaciones-, no actuando nunca contra los civiles ni los soldados enfermos (hospitales de campaña), aunque se pueden justificar determinadas acciones contra los prisioneros.

En otros casos el paradigma legalista contemplaba la extensión de la condición de combatientes a los civiles. Walzer, en cambio, se opone a la identificación de civiles con los combatientes tomando como ejemplo lo sucedido con el caso del *Laconia* y los pasajeros italianos (no combatientes).

En cuanto al segundo principio de la “convención bélica”, conocido también como *doble efecto*, considera que no “puede atacarse en cualquier momento a los no combatientes”⁴⁰. Este principio había sido propuesto originariamente por los católicos medievales en previsión de que al disparar al enemigo resultaran atacados también civiles que se encuentran próximos. La doctrina moral clásica imponía ciertas condiciones, la más importante de las cuales era la “intención buena”, es decir, la prohibición de atacar civiles como un medio. Walzer corrige este principio para que sólo pueda aplicarse cuando se cumple al mismo tiempo esta doble condición: que se realice bien y que el daño previsible a los civiles del entorno sea el menor posible aceptando si fuera menester costes personales⁴¹. El ejemplo propuesto aquí es el relato recogido por Frank Richards en sus *Memorias* (1966) contextualizado en la II Guerra Mundial en un refugio donde se escondían unos franceses y francesas colaboracionistas. Su actuación al gritar avisándoles de la inminente ocupación aliada “no es un ejemplo de lucha heroica que supera y va más allá de lo que el deber exige, sino un ejemplo de cómo hacer un buen combate. Eso es lo que esperamos de los soldados”⁴².

Además de los medios ordinarios la argumentación moral sobre el “ius in bello” contempla medios extraordinarios, como son los casos

³⁹ *Guerras justas e injustas*, cap. 9, pp. 195-ss

⁴⁰ *Guerras justas e injustas*, p. 212

⁴¹ op. cit. p. 218

⁴² p. 216

de *emergencia suprema*. Este tipo de situaciones hacen plantearse la moralidad de la anulación de “las leyes de la guerra”. Walzer observa que lo que se debate aquí es la compatibilidad entre dos éticas contrarias: una ética universal y absoluta de los derechos humanos y el utilitarismo que beneficia al propio país. Una buena solución sería la de mantener en pie el valor de los derechos –“los dirigentes pueden actuar para reducir o evitar riesgos sólo dentro del marco de la normalidad de los derechos”, aunque queden “rebajados o devaluados”⁴³-, dejando a los combatientes en libertad para actuar según lo que estimen oportuno. Así, la situación creada por el Holocausto “obligó” a los aliados a invalidar la defensa normal de los derechos de los alemanes.

La doctrina de la emergencia suprema es “comunitarista” en la medida en que se apoya la mayor fuerza moral de un grupo, y por ello también relativista y limitada. Hay que impedir siempre que sea posible que la excepción se convierta en norma y en rutina bélica. Sea como fuere la *emergencia suprema* tiene claras limitaciones: únicamente se justifica ante una derrota inminente (como los bombardeos de Alemania) y nunca para adelantar el fin de la Guerra. (como contraejemplo, el ataque de Hiroshima).

Muy característico de la teoría sobre la Guerra justa es el análisis de los conflictos internos planteados entre “ius ad bellum” y “ius in bello” (fines y medios) lo que se plasma en forma de dilemas morales. He aquí algunos de los estudiados por Walzer:

el de la ridiculizada “ética del asno”, ajustada a la convención bélica (Mao)⁴⁴: ¿es preferible hacer prisioneros o matar a los combatientes?. Este caso revela una gran violencia contra las reglas que quedan eliminadas en aras de la causa justa. Aunque a lo largo de la historia se ha dado muchas veces, si se universaliza se terminaría eliminado las reglas.

¿Se pueden hacer distinciones en las acciones de los soldados en función de que la guerra sea justa o injusta? (es decir, a mayor justicia de la causa, ¿mayor permiso para transgredir las reglas?) ¿Sólo importa el “ius ad bellum”? De ser así, se anularía la *convención bélica* al conceder que los derechos de guerra de los combatientes en una

⁴³ *Reflexiones sobre la guerra*, pp. 35, 59, 61, etc.

⁴⁴ pp. 303-ss

causa justa son totales y absolutos. Si bastase con aplicar la regla del cálculo⁴⁵ y si está permitida la matanza de seres inocentes cuando lo exige el triunfo (Gral. Sherman), se cae en el absolutismo. Nunca para Walzer las reglas de actuación han de ser únicamente la utilidad y la proporcionalidad -salvo excepcionalísimos casos, como una catástrofe inminente-⁴⁶.

El derecho a la neutralidad también ilustra el conflicto entre medios y fines. Los ejemplos examinados de Alemania contra Bélgica (1914), de Atenas contra Melos, de Alemania contra Noruega ponen de relieve que la violación de este derecho en nombre de la necesidad es brutal en sus efectos.

La situación de “necesidad extrema” se define por la inminencia y la naturaleza del peligro: una derrota con desastre total⁴⁷. El argumento esgrimido por los aliados para justificar el bombardeo de las ciudades alemanas era “utilitarista” (tiempo y coste en número de bajas), por eso Walzer lo considera insuficiente. En Hiroshima Truman también argumentó desde la amoralidad. Y no fue *justo* utilizar un medio perverso como la bomba atómica para aterrorizar a los civiles, por ello se trató de un doble crimen⁴⁸. “Puestos ante esos derechos... debemos parar en seco y desviar el rumbo” – exhorta el autor.

¿Es moralmente aceptable una amenaza nuclear? Si bien por lo que hace a las consecuencias la disuasión nuclear está lejos de la masacre, por la intención está cercana: Lo inmoral es la propia amenaza. Y las víctimas potenciales. Desde 1945 con ocasión de la guerra fría se utiliza, pero es inmoral.

Pero donde mejor se evidencia la importancia de la moralidad en la guerra es en el tema de la responsabilidad⁴⁹. Esta afecta, ante todo, a los dirigentes políticos oponiéndose a las teorías que los exculpan sobre la base de que realizan un “acto de estado” con lo que los cargos representativos quedarían libres de cargos morales. Walzer lo rechaza: la responsabilidad moral afecta a oficiales y revolucionarios,

⁴⁵ Grocio defendió la “regla de cálculo”, y la violación de los derechos de neutralidad de un estado en ciertos casos (*De la guerra y de la paz*, II, c. 2, & X)

⁴⁶ *Guerras justas*, pp. 310-ss

⁴⁷ op. cit., p. 336

⁴⁸ idem, p. 357

⁴⁹ *Guerras justas e injustas*, capítulo 18, pp. 381-ss

pero también a los funcionarios civiles y a los ciudadanos de estados democráticos. En cuanto a la responsabilidad de los mandos no es sólo obtener la victoria ni cubrir las necesidades de los soldados, también concierne a la estrategia militar y a la dirección del combate que debe proteger siempre y en todo lugar a los débiles e indefensos sean del bando que sean. Los mandos *deben aceptar los riesgos y las responsabilidades* planeando bien las campañas para que el daño sea el menor y para que se respete la convención.

En caso de *suprema necesidad*⁵⁰ es donde se experimenta toda la tiranía y crueldad de la guerra. Walzer retoma el dilema propuesto por Thomas Nagel de si es posible unir en un único sistema ético el deseo de supervivencia de un colectivo y el respeto a los derechos humanos universales. Entonces, aunque los dirigentes políticos deben optar por la supervivencia del colectivo, no quedan eximidos de culpa moral por haber transgredido los derechos humanos: He ahí el dilema en toda su densidad.

V. HACIA LA PAZ

Más allá de sus reflexiones sobre la Guerra justa, Walzer nos presenta en “Gobernando el planeta” (2000)⁵¹ un panorama muy distinto del que acabamos de pintar, casi utópico. La cuestión en este ensayo gira en torno a cuál es el mejor régimen político posible.

Y para dar respuesta a este interrogante, el autor imagina una línea a lo largo de la cual ubica siete regímenes o posiciones políticas posibles evaluándolos con arreglo a diversos criterios: fomento de la paz, justicia distributiva, pluralismo cultural y libertad individual. A la izquierda quedan aquellas formas que estimulan la unidad: el Estado global unificado (tipo República kantiana) en torno a los mismos derechos y deberes y máximamente centralizado, el Imperio multinacional y la Federación. En el otro extremo, al lado derecho de la línea, se sitúan las formas políticas que fomentan la división como son la Anarquía, el primer grado de pluralismo global y el segundo grado de pluralismo global. Y en el centro del segmento se instala su forma política preferida o *tercer grado de pluralismo global*, que

⁵⁰ p. 430

⁵¹ *Reflexiones sobre la guerra*, p. 179

exige la existencia de instituciones que como la ONU tienen una fuerza militar propia (aunque él vota por que sea más eficaz), juntamente con una buena gobernanza internacional (red densa de vínculos sociales que atraviesa las fronteras de los estados), y todo ello completado por uniones regionales del tipo de la Unión Europea⁵².

Esta propuesta de clasificación se asienta sobre el supuesto de que en una sociedad “densamente conectada” las guerras entre los estados han de ser menos frecuentes:

“la diferencia como valor coexiste con la paz, la igualdad y la autonomía, no es superior a ellas. En mi opinión para que estas florezcan políticamente las mejores circunstancias son aquellas en las que hay diversas vías a seguir, con muchos agentes en cada una de ellas....Necesitamos muchos agentes, muchos ámbitos de actividad y decisión. Los valores políticos tienen que defenderse en diferentes lugares, de manera que el fracaso pueda ser un estímulo a la acción aquí y el éxito un modelo de imitación allá”⁵³.

Como resumen de todo lo dicho, cabe establecer las siguientes tesis:

Frente a la moralidad densa (culturalmente insertada, plural y relativista) propia de la justicia distributiva, la ética de la guerra justa ilustra una moral de mínimos, universal y sustentada sobre principios comunes y compartidos (un léxico y una valoración moral).

Sin embargo estos principios no son instancias *a priori* de una razón trascendental ni mucho menos verdades absolutas: la guerra justa no es una teoría grávida de contenidos. Su estructura está articulada en torno a principios metodológicos que, a modo de postulados, permiten la argumentación a favor o en contra de unas acciones bélicas concretas ante, durante y después de la contienda.

El primero de estos principios enseña que la estricta aplicación de lo legal en la guerra –las reglas de la convención bélica– es el principal obstáculo para la moralidad. La teoría de la guerra justa desarrollada por Walzer es una teoría crítica, un método. Este método exige una actitud intelectual de esfuerzo argumentativo, de humanismo en

⁵² *Reflexiones*, p. 191

⁵³ *op. cit.*, p. 193

la intención, de auténtica paciencia en el análisis y una voluntad de rectificación.

Es también, por ello, la guerra justa una praxis que persigue la transformación de la guerra como forma de resolver los conflictos: una etapa necesaria para llegar a la guerra “sin armas”. Éste es el ideal al que apunta en definitiva, pues :

“La transformación de la guerra en lucha política tiene como condición previa la imposición de restricciones a la guerra en tanto que contienda. Si aspiramos a conseguir esta transformación, hemos de comenzar por la insistencia en las reglas de la guerra y por la firme sujeción de los soldados a las normas que esas reglas establecen. La limitación de la guerra es el comienzo de la paz”⁵⁴.

BIBLIOGRAFÍA

CLAUSEWITZ von, Carl, *De la guerra* (2 vol), Ministerio de Defensa, Madrid, 1999

MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001

OREND, Brian, *Michael Walzer on War and Justice*, University of Wales Press, Cardiff, 2000

SANDEL, Michael, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2000

WALZER, Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. FCE, México, 1987

-, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Introd. de Rafael del Águila, Alianza Universidad, Madrid, 1996

-, *Guerra, política y moral*, Introducción de Rafael Grassa, Paidós, Barcelona, 2001

-, *Razón, política y pasión. Tres defectos del liberalismo*, Machado libros, Madrid, 2004

-, *Reflexiones sobre la guerra*, Paidós, Barcelona, 2004

-, *Guerras justas e injustas*, Intr. Rafael Grassa, Paidós, Barcelona, 2005 (3ª edición).

⁵⁴ op. cit. p. 440