

Sobre la guerra justa

PEDRO LÓPEZ BARJA DE QUIROGA

Universidade de Santiago de Compostela

RESUMEN

La doctrina de la “guerra justa” está históricamente determinada. Depende directamente de la noción de comunidad política que se tenga en cada momento. Por eso, a la noción de Estado le corresponde una definición de “guerra justa” diferente de la que se utiliza cuando la comunidad política la constituye la *pólis*.

Palabras clave: Estado, *polis*, *res publica*, soberanía.

ABSTRACT

The “just war” is a historically determined doctrine. It depends entirely upon the notion of political community prevailing in any given time. For this reason, its contents change. When the political community is defined as a State, the arguments used to describe a war as “just” are different from the ones used when the *polis*, not the State, was the reference.

Keywords: State, *polis*, *res publica*, sovereignty.

“Let me work here for Britain’s sake – at any task you will.
A marsh to drain, a road to make or native troops to drill”
Rudyard Kipling, “Roman Centurion’s Song”.

La doctrina de la “guerra justa” suele tenerse por compañera del imperio. Las conquistas requieren una justificación, si no quiere uno correr el riesgo de que las tachen de robos y, a sus autores, de vulgares ladrones y asesinos. Si las guerras libradas, además

de victoriosas, han sido “justas”, entonces se desvanece la acusación de latrocinio y los territorios adquiridos se convierten en propiedad legítima del vencedor. Las quejas contra el agresor abundan, como es de esperar, en las fuentes grecolatinas; en Roma, las encontramos a partir del momento en que una *cultura de la culpa*, atenta a la justificación del comportamiento propio, comenzó a sustituir, en el siglo I a.C., a la más tradicional *cultura de la vergüenza*, menos preocupada por los escrúpulos morales¹. Vemos así que se intenta censurar moralmente al enemigo, acusándole de atacar sin provocación previa y se insiste en que la defensa propia, la defensa de la libertad y la vida, constituyen el más sólido fundamento de una guerra justa².

Esta asociación entre imperio y doctrina la encontramos numerosas veces a lo largo del tiempo. Francisco de Vitoria, uno de los padres fundadores de la doctrina, empezó a escribir urgido por el desafío que la conquista de América planteaba a la conciencia europea y el justo título que la corona de España alegaba para gobernar las nuevas tierras. Hugo Grocio, por su parte, defendió la libertad de los mares para sostener el derecho de los holandeses a navegar y comerciar sin atender al monopolio que los portugueses tenían sobre las Indias orientales, otorgado por bula papal. La guerra que los holandeses iban a librar contra los portugueses era, por tanto, “justa”, porque siendo el mar propiedad de todos los hombres nadie podía apoderarse de una parte de él. Hay alguna excepción, sin embargo, a este matrimonio entre imperio y “guerra justa”, como la de Agustín de Hipona, quien le dedicó bastante atención a esta doctrina en un momento, no de conquista, sino de derrota y repliegue. Escribió la *Ciudad de Dios* porque Alarico había tomado y saqueado Roma y el hecho de que se respetaran las vidas de quienes se hubiesen refugiado en las iglesias le parecía al obispo de Hipona muestra suficiente de la protección que el dios cristiano dispensaba a sus devotos (*Ciudad de Dios* 1,3; 19,12). Las consideraciones sobre el *bellum iustum* más bien les convenían ahora a los invasores bárbaros, que podían fundar en ellas la justicia de sus ataques y conquistas. Agustín no pretendía legitimar el imperio: su preocupación primera estribaba en defender la paz.

Guerra justa e imperio suelen, por tanto, coincidir, como ha señalado Anthony Pagden³, aunque, como hemos visto, no en todos los casos sucede así. No intento ahora profundizar en esa coincidencia, por reveladora que pueda ser en tanto que muestra la doctrina del *bellum iustum*, no como nacida del deseo de limitar las guerras, sino todo lo contrario, como un instrumento de propaganda al servicio de la expansión por la fuerza o, de forma aún más siniestra, como justificación de la tortura de conciudadanos, como lo hizo el exgeneral Videla en el juicio que se siguió contra él en Buenos Aires al presentar

1 J.L. Conde, *La lengua del imperio*, Alcalá la Real, 2008, p.103-104. Véase el espléndido análisis que hace el autor (p.63) de las diferencias en el relato de un mismo episodio en Claudio Cuadrigrario (c. 80-70 a.C.) y en Livio (c. 20 a.C.).

2 Véase por ejemplo, Livio 9,1,10 y Elio Arístides 1,194 y ss. (Panatenaico), con M. Mantovani, *Bellum Iustum. Die Idee des gerechten Krieges in der römischen Kaiserzeit*, Berna, 1990.

3 A. Pagden, “Natural Rights and Europe’s Imperial Legacy” *Political Theory* 31.2 (2003) 171-199 y B. Straumann, “Ancient Caesarian Lawyers in a State of Nature: Roman Tradition and Natural Rights in Hugo Grotius’s *De iure praedae*” *Political Theory* 34.3 (2006) 328-350.

sus actos como un caso de “guerra justa” contra la amenaza comunista⁴. Nuestra atención en estos momentos va por otros derroteros. Nos interesa determinar si existe algún patrón recurrente en el modo distinto en que se ha querido justificar la guerra a lo largo de la historia. La doctrina del *bellum iustum* ha presentado rostros distintos, porque se apoyaba sobre argumentos cambiantes. La hipótesis que defenderemos en estas páginas sostiene que ese rostro coincide con la idea de comunidad política, cambiante según los momentos: de modo semejante a como lo hace una careta, la justificación de la guerra y la conquista se adapta a la forma del rostro que tiene debajo y que no es otro que la forma que adopta la comunidad política en este momento. Según como se describa la comunidad política, así será la doctrina sobre la guerra justa. Aunque la careta sólo sea un mero pretexto, aunque sea *falsa*, tiene necesariamente que ajustarse al rostro que la ostenta. Dicho de otro modo, está históricamente determinada.

Comencemos por el momento en que surge el Estado moderno, fundado en la noción de soberanía. Si el monarca es soberano, se entiende que tiene derecho a hacer la guerra en el modo y en el momento que considere más oportuno. Maquiavelo señalaba en el capítulo XV del *Príncipe*: “el arte de la guerra es competencia exclusiva de quien manda, es decir, del Príncipe”. En el caso de las repúblicas, esta situación es aún más apremiante porque para mantenerse libres es necesario que sean conquistadoras, como lo fue Roma, pues de otro modo pueden arruinarse en un solo día, como les sucedió a Esparta y Venecia (*Discursos* I,9). Hobbes, por su parte, en el cap.21 (p.191) del *Leviatán*, indicaba que no son libres las personas, sino los Estados, libres para hacer lo que quieran como atacar o invadir otros pueblos⁵. Esta situación adquirió, digamos, carta de naturaleza, a partir de la paz de Westfalia, con la constitución de un sistema internacional de Estados, que se reconocían mutuamente. En tales circunstancias, la doctrina sobre la “guerra justa” perdió progresivamente interés, porque se fue aceptando la idea de que un Estado podía iniciar una guerra si pensaba obtener una ventaja, calculando únicamente sus posibilidades de salir victorioso. No cabe, por tanto, ningún juicio moral ni reprocharle al vencido el haber iniciado una guerra de agresión o injusta.

Cuando la soberanía del Estado dejó de ser un valor absoluto, la careta del *bellum iustum* consiguientemente cambió, pues se empezó a poner atención en el *ius ad bellum*. A partir de 1919, y con mayor claridad aún desde 1945, un Estado ya no pudo iniciar una guerra sólo porque la considerase ventajosa sino que debía alegar una causa legítima⁶.

4 Sus palabras en este sentido tuvieron amplio reflejo en la prensa. Como ejemplo puede verse <http://www.europapress.es/laram/argentina/noticia-argentina-videla-justifica-represion-asegura-militares-libraron-guerra-justa-dictadura-20101221193713.html>.

5 Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, 1987 Alianza (trad. de Ana Martínez Arancón) y *El príncipe*, Madrid, 2010, Akal (trad. de F. Doménech). Th. Hobbes, *Leviatán*, Madrid, 1989, Alianza (trad. de Carlos Mellizo). Sobre la aportación de Hobbes como fundamento filosófico del imperialismo, véase H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, 1998, Taurus (trad. de Guillermo Solana), p.217-219.

6 Cfr. N. Rengger, “On the Just War Tradition in the Twenty-First Century” *International Affairs* 78.2 (2002) 353-363.

Tanto el pacto Kellog-Briand (1928), como la Sociedad de Naciones (1919) prohibieron las guerras de agresión, es decir, aquellas que buscaban la expansión territorial o bien obtener una ventaja política. En la Carta de Naciones Unidas (1945) el uso de la fuerza sólo se permite para defensa propia (art. 51) o bien, previa autorización del Consejo de Seguridad, con el propósito de mantener la paz y la seguridad internacionales (capítulo VII)⁷. La consecuencia de este drástico cambio es que, a partir de 1919, se ha hecho posible condenar como culpable al Estado que haya iniciado una guerra de agresión. Carl Schmitt veía en este brusco giro el final del *ius publicum europaeum*. A su juicio, este *ius publicum* nacido de Westfalia, preveía guerras limitadas, con un objetivo preciso, que se concluían con un tratado de paz entre los Estados implicados. De manera tajante, rechazaba la doctrina del *bellum iustum*, en cualquiera de sus formas, porque, en su opinión, nada justifica una guerra, ningún credo ni doctrina pueden hacerlo. La guerra para Schmitt no es más que la afirmación de la existencia de un Estado contra otro que lo niega, de modo que poner en manos de otra instancia la decisión de ir a la guerra supone desaparecer como Estado: “un pueblo que existe políticamente no puede prescindir de distinguir por sí mismo, llegado el caso, entre amigo y enemigo, y de asumir el riesgo correspondiente”⁸. Por el contrario, el tratamiento moral de la guerra conduce a la guerra “total”, que persigue la aniquilación del enemigo, que ahora es culpable. No se negocia con él, de igual a igual: se le destruye. El día de la capitulación incondicional de Alemania (21 de julio de 1945), Ernst Jünger, estrecho amigo de Carl Schmitt, reflexiona en su diario sobre la “guerra total”, que él considera una innovación napoleónica, frente a la “guerra real”, limitada en sus objetivos y sometida a cálculo, en la que una “capitulación incondicional” a duras penas tendría sentido, porque se admite que tiene que subsistir el antiguo enemigo, con el que se ahora se va a firmar la paz⁹.

Evidentemente, el cambio que abrió la puerta a las consideraciones sobre el *ius ad bellum* sólo fue posible porque se estaba poniendo en cuestión la soberanía del Estado. Si ahora ningún Estado puede iniciar una guerra porque lo considere ventajoso para él, esto quiere decir que a ningún Estado se le reconoce la plena soberanía, ni siquiera al más poderoso, es decir, Estados Unidos. La invasión de Irak demuestra que Estados Unidos puede iniciar una guerra de agresión, contraviniendo el capítulo VII de la Carta de Naciones Unidas, sin sufrir sanciones por ello, pero eso no quiere decir que se le reconozca su derecho a hacerlo. Esta causa justa, entre 1919 y 2000, sólo podía ser la legítima defensa, la protección frente a un ataque extranjero. En estos últimos años, desde finales del siglo XX, la situación ha cambiado ligeramente porque se ha abierto la puerta a los “ataques

7 A.J. Bellamy, *Guerras justas. De Cicerón a Iraq*, México, 2009 FCE (= Cambridge, 2006), p.146, 152, 159 y 172.

8 C. Schmitt, *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, Madrid, 1991, Alianza, p.79.

9 E. Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la Segunda Guerra Mundial (1943-48)*, Barcelona, 2005, Tusquets, p.450-452. Véase la anotación del 22 de agosto de 1945 (p.467) y la entrada del 20 de agosto de 1945 (p.465), melancólica mirada al Congreso de Viena, contrapuesto a los acuerdos de Yalta.

preventivos” y las “intervenciones humanitarias”, de manera que la gama de causas que pueden alegarse para justificar una guerra se ha ampliado considerablemente¹⁰. Lo importante, en cualquier caso, es subrayar el hecho de que la pérdida de soberanía del Estado ha dado origen a una nueva concepción del *bellum iustum*.

1. POLIS Y RES PUBLICA FRENTE AL ESTADO

De acuerdo con la hipótesis que hemos venido desarrollando, la forma que adopte la reflexión sobre el *bellum iustum* depende en buena medida del modo como se conciba la comunidad política. Esto nos obliga a hacer ahora algunas consideraciones de cierto detalle en torno precisamente a cómo debemos definir las organizaciones políticas del mundo grecorromano (*pólis* y *res publica*) en contraposición a la idea del estado moderno, que, como hemos visto, está en el origen de una determinada justificación de la guerra. Para hacer esto, debemos primero proponer una determinada noción de Estado, algo no ciertamente fácil, pero para no alargarnos demasiado podemos adoptar simplemente la definición más conocida y seguramente también, más aceptada, la de Max Weber: “el Estado es aquella comunidad que en el interior de un determinado territorio –el concepto de “territorio” es esencial a la definición– reclama para sí (con éxito) el monopolio de la coacción física legítima”. Weber estaba definiendo el Estado moderno, el “Estado racional con administración burocrática”, pues en modo alguno creía que el Estado así entendido pudiera existir en cualquier momento de la Historia¹¹. Así sucede, en efecto, pues la ciudad antigua no satisface los criterios para ser considerada un Estado (en el sentido estricto de la teoría política), pues ni la soberanía ni el territorio son elementos esenciales de ella.

Empecemos por este último. La población, sobra decirlo, vivía dentro de un territorio determinado, de importancia crucial tanto religiosa como económica. Sin embargo, por extraño que pueda parecer, sus límites estaban mucho menos precisados de lo que podríamos pensar. De hecho, la preocupación por tener unas fronteras reconocidas internacionalmente es, como lo destacó Max Weber, un rasgo crucial del Estado moderno, que Europa ha exportado a aquellos lugares sobre los que ha ejercido dominio¹². En Roma, ciertamente, tenía gran importancia la línea que marcaba los límites entra la ciudad y el campo (*pomerium*), pero los límites del campo, del territorio de la ciudad, resultan mu-

10 Sobre el nuevo “imperio humanitario”, véase M. Ignatieff, *El nuevo imperio americano. La reconstrucción nacional en Bosnia, Kosovo y Afganistán*, Barcelona, 2003, Paidós. Sobre el paralelismo entre los ataques preventivos, las intervenciones humanitarias y la *yihad* véase J. von Heyking, “Post 9/11 Evocations of Empire in Light of Eric Voegelin’s Political Science” en D.E. Tabachnick y T. Koivukoski, eds. *Enduring Empire. Ancient Lessons for Global Politics*, univ. de Toronto, 2009, p.185-214.

11 M. Weber, *Economía y sociedad*, México, 1964, FCE (trad. de José Medina y otros), p.1056. A. Benz, *El Estado moderno. Fundamentos de su análisis politológico*, Madrid, 2010, CEPC (ed. or. Munich, 2001), p.26.

12 B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, 1991 (2ª ed.) Verso, p.171-172.

cho menos precisos. A primera vista, podría pensarse que el *ager Romanus* constituye el territorio de la ciudad de la Roma, lo que en Grecia sería su *chora*, pero no es realmente así, porque al *ager Romanus* sólo pertenece el suelo privado, aquel que es propiedad privada de los ciudadanos, pero no el *ager publicus*, propiedad del pueblo romano, que queda fuera del *ager Romanus*. Esta perspectiva no estatal afectaba también a la política exterior: Roma conquistaba pueblos, no territorios¹³.

La soberanía es el elemento seguramente principal en la noción moderna de Estado¹⁴. Al fin y al cabo, el Estado moderno nace como una superación de la fragmentación de poder que caracterizó a la Europa medieval. A partir de la constitución de poderosas monarquías en Francia, España o Inglaterra, se produce una concentración de poder que encontrará reflejo teórico en la obra de Hobbes. Como es sabido, según Hobbes, los hombres firmaron un pacto para salir del horrendo estado de naturaleza en el que viven y donde su propia vida está continuamente amenazada. Mediante ese pacto, los hombres consiguen protección, pero a cambio, entregan todo el poder sobre sus personas al soberano, que desde ese momento, obtiene plena potestad sobre todos y cada uno de sus súbditos, sin restricciones de ninguna clase, porque los ciudadanos no pueden revocar ni denunciar de ninguna manera el pacto comprometido¹⁵. La soberanía no aparece ni en la noción de *pólis* que emplea Aristóteles ni en la definición de *res publica* que nos da Cicerón. Y no lo hace por una buena razón: porque no es necesaria. En Roma, tanto las colonias como los municipios eran verdaderas *res publicae* porque gozaban de autonomía, elegían a sus propios magistrados y se regían según sus propias leyes, aunque todo ello dentro del ámbito de dominación de Roma¹⁶. El caso griego es similar, pues una *pólis* no pierde su condición de tal por el hecho de no ser independiente. Aunque estuvieran sometidas al gobernador romano, las ciudades de la parte oriental del imperio eran verdaderas *póleis*. Lo que hay que respetar es la autonomía de la *pólis*¹⁷, cosa que no hizo Esparta con Mesenia, ni Atenas cuando sometió a las ciudades de la liga de Delos a su tiranía (Tuc. 2,63,2). El caso del imperio ateniense muestra muy bien cuáles eran los límites que no debían traspasarse. Las quejas de los aliados de la liga de Delos ponían el acento en que Atenas interfería en

13 B. Isaac, *The Limits of Empire*, Oxford U.P. 1992, p.395. Cfr. A. Goldsworthy, "War" en Ph. Sabin, H. van Wees y M. Whitby, eds. *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare*, vol. II, Cambridge U.P. 2007, p.82. He estudiado más a fondo esta cuestión en P. López Barja, "La concepción política del territorio en la Roma republicana" en J. Mangas y M.A. Novillo, *El territorio de las ciudades romanas*, Madrid, 2008, 9-30.

14 Véase la interesante discusión de Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, vol.II, *La reforma*, México, 1986 (= Cambridge, 1978), p.360-361, donde se destaca que para la aparición del Estado moderno es esencial que se le reconozca supremo en su territorio sin injerencias externas (frente al Sacro Romano Imperio) ni limitaciones internas (derivadas de la organización feudal o del poder de la Iglesia).

15 Véase N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, México, 1992 FCE (Turín, 1989).

16 Sobre *municipium sine suffragio* como *res publicae* véase Festo, p.126L.

17 Sobre la defensa de la autonomía de la *pólis* en la *koiné eiréne* del 386 a.C., véase V. Alonso, "Peace and International Law in Ancient Greece" en K.A. Raaflaub, ed. *War and Peace in the Ancient World*, Oxford, 2007, Blackwell, p.206-225.

sus asuntos internos, violaba su autonomía, favoreciendo el cambio de régimen político, interfiriendo en su moneda o bien obligándoles a someterse a los tribunales atenienses. Atenas se comportaba de una manera inaceptable porque no respetaba la *autonomía* de las ciudades que integraban su imperio.

El mito más potente de la Antigüedad clásica narra la completa destrucción de una ciudad, su final. Tanto la *Ilíada* como la *Eneida* tienen como telón de fondo el último día de la orgullosa Troya, narrado en detalle por un poema arcaico en gran parte perdido, la *Iliupersis*, pero que ejerció una gran influencia a lo largo de los siglos. El hecho se convirtió en ejemplar, de manera que cuando historiadores o poetas se disponían a narrar la trágica muerte de alguna ciudad, a menudo tenían en mente la de Troya. Así, en Livio, la etrusca Veyes cayó tras diez años de asedio y con Camilo adoptando rasgos del héroe Aquiles. Roma destruyó Veyes, como también otras ciudades célebres: Cartago, Corinto o Capua. Nada causó una impresión tan honda. La guerra y la muerte de seres humanos se entendían como inevitables y como motivo de legítimo orgullo para el vencedor. Para que un general romano pudiera desfilar triunfante por las calles de Roma se suponía que tenía que haber matado a un número mínimo de enemigos: en algún caso, se menciona la cifra de cinco mil (Val. Max. 2,8,1). César la sobrepasó ampliamente, pues se vanagloriaba de haber dado muerte a un millón ciento noventa y dos mil hombres en combate (Plin. *NH* 7,92). Se podía presumir de haber matado, no había nada vergonzoso en ello. Cuanto mayor fuera el número de muertos, mayor sería la gloria del vencedor. Por el contrario, nada conmovía tanto como la destrucción de una ciudad. Se trataba de algo antinatural, que debía encontrar una justificación en términos éticos. Cicerón no encontró demasiadas dificultades para argumentar la justicia de las innumerables guerras libradas por Roma, pero su incomodidad es evidente cuando tiene que enfrentarse al triste destino de Corinto, para el que alega sólo las buenas condiciones que ofrecía su emplazamiento desde el cual se podían iniciar nuevas guerras contra Roma (*Sobre los deberes* 1,35, cfr. 3,46). Cuando Siracusa está a punto de caer, su vencedor, M. Claudio Marcelo llora recordando la antigua gloria de esa ciudad (Liv. 25,24,11; Aug. *CD* 1,6). Son famosas las lágrimas que derramó Escipión al arrasar Cartago (Apiano, *África* 132). Entonces el romano evocó a Homero, vinculando así a Cartago y a Roma con Troya: “día vendrá en que perezcan Ilión y Príamo y el pueblo de Príamo, el de la buena lanza de fresno” (*Ilíada* 6,449-9). La pequeña isla de Melos no puede compararse con Siracusa ni con Cartago, pero su final es igualmente célebre: los atenienses exhortaron a los melios a velar no por su propio interés sino por la salvación de la *pólis* (Tuc. 5,87; cfr. Tuc. 3,,36 sobre Mitilene). El escrito de consolación que Sulpicio Rufo le envió a su amigo Cicerón por la muerte de sobreparto de su hija Tulia argumentaba que los hombres somos mortales, por lo que no debemos afligirnos porque ocurra algo que está conforme con la naturaleza, pero no sucede así con las ciudades, que aspiran a ser eternas y, sin embargo, a menudo perecen. La muerte de las ciudades, no la de los hombres, es la que debe conmovernos (Cic. *Fam.* 4,5).

Se requiere, pues, una razón especial para destruir una ciudad, si bien no tanto para conquistarla o iniciar una guerra. En ciertos casos, si el enemigo muestra una particular

crueldad o ensañamiento, como en Numancia o Cartago, su trágico final no despierta escrúpulos morales (cfr. Cic. *Sobre los deberes* 1,35). Capua traicionó a Roma poniéndose del lado de Aníbal tras la batalla de Cannas. A partir del 211 a.C., Capua siguió existiendo como lugar de residencia, como ciudad en el sentido geográfico del término, pero carente de magistrados o de asambleas, no era una *res publica* pues de todo se ocupaban los prefectos que enviaba Roma. Había perdido su derecho a gobernarse según sus propias leyes y vivió así hasta el 59 a.C. cuando renació como *res publica* al fundar César allí una colonia.

En suma, el vencedor venía moralmente obligado, salvo casos excepcionales, a mantener a la ciudad con vida. Dado que la soberanía y la independencia no eran requisitos esenciales, la ciudad conquistada podía subsistir sometida a la voluntad y el criterio del vencedor. Si nos preguntamos cuál es la razón de este respeto hacia la ciudad, hacia su pervivencia en el tiempo, no tenemos que buscar lejos. La concepción moderna establece una distinción tajante entre el “Estado” y el “hombre”, de manera que los derechos humanos se desarrollan precisamente como un intento de proteger al hombre frente al Estado. Tal separación no existe en la ciudad antigua, donde la comunidad política son los individuos que la componen. No existe una noción abstracta de “Estado” sino sólo la muy concreta noción de los edificios y los campos, las plazas y la muralla, que conforman la ciudad, con sus instituciones pertinentes (asambleas, magistraturas, etc.). Esta ciudad, esta comunidad política, existe por naturaleza, nace porque cuenta con la bendición divina y está llamada a perpetuarse. El derecho natural de los antiguos se refiere a la ciudad, a la que por tanto, hay que proteger, mientras que el moderno es un derecho de los hombres. He ahí la razón de que parezca casi antinatural interrumpir la vida de una ciudad, cuando podría perfectamente seguir existiendo, aunque fuese sometida a los dictados del vencedor.

2. *BELLUM IUSTUM EN LA CIUDAD ANTIGUA*

En suma, la ciudad antigua no se define ni por la soberanía ni por el territorio, así pues, no cabe considerarla incluida dentro de la definición estricta de Estado. La cuestión que debemos plantearnos ahora es, evidentemente, la de cuáles son los criterios que empleaban los autores antiguos para definir la ciudad, es decir, la comunidad política. Para no alargarnos excesivamente, vamos a proceder del mismo modo a como lo hicimos con la noción de “Estado”, cuando adoptamos como guía la más conocida e influyente, la de Max Weber. Ahora nuestro guía será Cicerón, quien en su diálogo *Sobre la república* (1,39) definió la *res publica* como la “cosa del pueblo” (*res populi*) y al pueblo como una reunión de hombres unida por el consenso del derecho y el interés común. Esta fórmula así como, en general, todo el planteamiento político ciceroniano, se asienta sobre la idea de que la *res publica* ha de ser justa, pues de lo contrario, la misma *res publica* se desvanece, deja de existir. No se cansará de insistir el arpinate en que una *res publica* injusta

—como una ley injusta— constituye una quimera, algo imposible, pues no será una verdadera *res publica* por más que guarde su apariencia. El paso siguiente es fácil de dar. Si la *res publica* es necesariamente justa, cabe concluir entonces que las guerras en las que participe tendrán que serlo también. Vemos así que la careta, esto es, la teoría del *bellum iustum*, se adapta una vez más al rostro que hay debajo y que, en este caso, el rostro es la ciudad antigua concebida como una comunidad donde impera la justicia: una comunidad justa que emprende guerras justas, de modo semejante a como, siglos más tarde, el Estado soberano será igualmente soberano para decidir sobre la paz y la guerra.

La cuestión que sale ahora al paso es la de determinar qué idea de justicia maneja Cicerón, si vinculada sólo al *ius* en un sentido jurídico estricto o por el contrario abierta a consideraciones de carácter ético y filosófico. No es una alternativa fácil de dirimir porque Cicerón bebe de ambas fuentes: tanto la tradición filosófica griega como la jurídica romana. Algunos autores han defendido la primera opción. Así, para Loreto, a Cicerón no le interesaban las cuestiones de fondo sino sólo de forma, por lo que el adjetivo *iustum* lo emplearía, según este argumento, en el sentido de “conforme a la ley” y no en el sentido de “conforme a una noción filosófica de justicia”. La ley romana, en cuanto a la guerra, es el *ius fetiale*, que Loreto considera obsoleto en parte, en tiempos de Cicerón (en cuanto a la reclamación de daños o *rerum repetitio*), pero no en lo que se refiere a la declaración de guerra propiamente dicha. Un *bellum iustum*, en suma, no es más que una guerra que ha sido solemnemente declarada según los ritos y procedimientos de los *feciales*¹⁸. Calore concuerda con Loreto en lo sustancial, esto es, en negar que Cicerón construyese una teoría de la guerra justa basada en principios éticos, si bien considera que Cicerón asume el *ius fetiale* en su integridad, incluyendo tanto la *rerum repetitio*, como la *denuntiatio-indictio*, aunque desde el siglo III a.C. ya no fuesen *feciales* sino legados senatoriales los encargados de declarar la guerra al enemigo¹⁹.

A mi juicio, tanto Loreto como Calore cometen el mismo error, el de someter ciertas frases a un análisis riguroso y exhaustivo, olvidando el contexto en el que se insertan, cuando el contexto es de capital importancia. El libro I del tratado *de officiis* se consagra al estudio de lo *honestum* y en concreto de las cuatro virtudes: *cognitio, iustitia, magnitudo animi* y *decorum*²⁰. Cicerón inserta sus consideraciones sobre el *bellum iustum* precisamente en el contexto de su discusión sobre la justicia en el libro I. La línea fundamental de su argumento es que en la *res publica* se ha de poner el máximo cuidado en respetar los

18 L. Loreto, *Il bellum iustum e i suoi equivoci*, Nápoles, 2001, Jovene, p.18 y 39-40. Su idea de que no existe un concepto ético de “guerra justa” hasta San Agustín me parece algo excesiva. Sobre una noción griega y otra judía de guerra justa, véase L. Sementchenko, “On the two conceptions of just war in the *Jewish Antiquities* of Flavius Josephus” *Revue des Études Anciennes* 103 (2001) 485-495.

19 A. Calore, *Forme giuridiche del 'bellum iustum'*, Milán, 2003, Giuffrè, p.142, 152, 155. Cfr. S. Mas, *Pensamiento romano*, Valencia, 2006, p.251 donde muestra cómo en la guerra de Eneas contra Turno, Virgilio se adapta a las condiciones de la guerra justa fijadas por Cicerón. Sobre la relación que hay en Livio entre *bellum iustum* y victoria (es decir, sanción divina), véase H. Drexler, “*Iustum bellum*” *Rheinisches Museum für Philologie* 102 (1959) 97-140.

20 Cfr. A. Dyck, *A Commentary on Cicero de officiis*, Ann Arbor, 1996, univ. de Michigan.

iura belli (*Off.* 1,34). De ahí da el paso siguiente, que consiste en distinguir dos clases de guerra (1,34 y 38): por un lado tenemos la guerra que nos viene impuesta, cuando luchamos por vivir en paz sin sufrir injusticia: *suscipienda quidem bella sunt ob eam causam, ut sine iniuria in pace uiuatur*. La otra clase de guerra la motiva el anhelo de mando y de gloria, y se diferencia de la anterior en que el enfrentamiento resulta menos cruel, porque no está en juego la supervivencia de la ciudad. Las “justas causas”, sin embargo, deben ser, nos dice Cicerón, las mismas en ambas clases de guerra. Aquí creo que Calore acierta al remitir esas *causae* al *ius fetiale* al que Cicerón acaba de hacer referencia, según el cual, para que el *bellum* sea *iustum* es necesario que o bien que se haya presentado reclamación por los daños causados por la otra parte o bien, al menos, que se haya declarado formalmente la guerra²¹. No sólo las *causae* han de ser comunes: en ambas clases de guerra se ha de exigir el justo trato al vencido. La venganza no puede ser ilimitada sino que, una vez alcanzada la victoria, se ha de preservar a quienes combatieron sin ensañamiento ni brutalidad. Subraya Cicerón que en Roma se ha cuidado tanto la *iustitia* que quienes se rendían pasaban a tener como patrono y defensor de sus intereses al general que los había derrotado. El otro aspecto en el que incide el arpinate es en la *fides*, concretamente, en el cumplimiento de los pactos, incluso de los acordados con el enemigo.

Recapitulando: la guerra “defensiva”, en la que se pelea por la supervivencia, no es la única que Cicerón admite, pues acepta igualmente la guerra movida por el deseo de poder y de gloria. Esto no equivale a aceptar cualquier clase de guerras, pues cuando subyace la ambición de riqueza, cuando el impulso motor es la avaricia, la guerra es condenable²². Por otra parte, reducir el *ius belli* al *ius fetiale* constituye, a mi juicio, un error. Los feciales, en tanto que sacerdotes, están sometidos a la autoridad suprema en asuntos de religión, esto es, al senado romano, que es quien decide (junto con el pueblo). Ellos se limitan a cumplir escrupulosamente el ritual prescrito, de ahí que sus acciones tengan toda la apariencia de un *ultimátum*: no hay una verdadera negociación porque ellos no tienen autoridad ninguna para entablarla. Los feciales reclaman lo que se ha decidido previamente que han de reclamar como suyo, esto es, de Roma y, si no obtienen satisfacción, declaran la guerra. Por esa razón, Cicerón puede considerar “justas” guerras que no han sido declaradas por los feciales, a partir del momento en que estos dejaron de intervenir siendo reemplazados por legados senatoriales. El comportamiento de unos y otros se limita a lo puramente formal, porque si cumplen fielmente el rito, la guerra habrá sido correctamente declarada y, por lo tanto, justa en cuanto al procedimiento, pero las deliberaciones sobre la justicia de la guerra no les competen a ellos, feciales o legados, sino al senado. Sabemos, en efecto, que cuando los senadores deliberaban sobre estos asuntos no sólo tenían en cuenta la oportunidad estratégica o la conveniencia política sino

21 *Ac belli quidem aequitas sanctissime fetiali populi Romani iure perscripta est. Ex quo intellegi potest nullum bellum esse iustum nisi quod aut rebus repetitis aut denuntiatum ante sit et indictum. Off.* 1,36., con Calore, *op.cit.* p.155.

22 Cfr. P.López Barja, *Imperio legítimo*, Madrid, 2007, p.284.

que también entraban a considerar los aspectos éticos. Para convencernos de ello, basta con leer el discurso de Catón sobre los rodios, del que A. Gelio (6,13) nos ha conservado algunos fragmentos. La posición de Catón es clara: no debemos atacar a los rodios porque no son culpables. Si bien es verdad que algunos rodios agitaban el ambiente y proponían abrir hostilidades contra Roma, lo cierto es que la *pólis* como tal no llegó a declarar la guerra y, por lo tanto, no se le puede castigar por la mera intención. Con otras palabras, Catón se apoya en argumentos éticos, no estratégicos, pues mantiene, en el senado, que Roma no debe ir a la guerra porque Rodas no es culpable. Si lo hiciese, sería una guerra injusta, por muy bien que cumplieran los feciales con su cometido.

La justicia o no de la guerra constituía, por lo tanto, un elemento esencial del debate, sólo que los argumentos que se utilizaban entonces no coincidían con los que son de uso corriente hoy en día: no eran las defensivas las únicas guerras justas. Un conocido texto de Tito Livio sitúa muy bien la cuestión: “los romanos tenían una antigua costumbre: con quien no estuvieran unidos en amistad, bien por alianzas bien por tratados de igual a igual, no se les estimaba pacificado en tanto no rindiera a su autoridad todas sus posesiones divinas y humanas, se tomaran rehenes, se requisaran sus armas y fueran colocadas guarniciones en sus ciudades” (28,34,7, trad. de F. Gascó). Catón se mantenía dentro de la tradición al afirmar que no era lícito atacar a quien, como Rodas, tenía pactos firmados con Roma y no los había quebrantado abiertamente. ¿Qué ocurre con los demás, con los reinos, tribus o ciudades a los que nada vinculaba con Roma? Del texto de Livio se deduce que no hay límite alguno, que Roma puede declararles la guerra si lo desea, pero sabemos que sí lo había, al menos en cuanto a las intenciones: la guerra será justa si obedece al deseo de conquista y de gloria, no a la avaricia²³.

Considero que Cicerón proporcionaba una justificación filosófica en el libro III de su diálogo *Sobre la república*. Las dudas son especialmente agudas en este caso, porque esta parte no se nos ha conservado en el palimpsesto que descubrió A. Mai, por lo que dependemos enteramente de la tradición indirecta, esto es, de lo que autores como Lactancio, Isidoro de Sevilla o Agustín de Hipona dicen que dijo Cicerón. Las ediciones modernas nos indican que la reflexión sobre el *ius belli* iba precedida de algunos comentarios sobre la legitimidad de la dominación. Como es sabido, en este libro III, primero Filón sostiene la tesis de que la justicia no es sino el interés del más fuerte y luego Lelio le replica argumentando en defensa de la justicia, e incluyendo en esa defensa algunas consideraciones sobre el *ius belli*, señal inequívoca de que a Cicerón le preocupaba reconciliar la guerra con la justicia más allá de sus aspectos puramente formales. La reconciliación entre una y otra arranca de la tesis general de que conviene que el mejor domine al inferior, pues la naturaleza así lo ha establecido (3,21). Tal es lo que sucede en las relaciones entre dios y los hombres, el alma y el cuerpo o la razón y las pasiones. Por este motivo hay una esclavitud justa y otra que no lo es, pues no ha de ser esclavo de otro quien puede

23 Mitridates censuraba a Roma por *cupido imperii et diuitiarum* en la carta que inventó Sall. *Hist.* 4,69,5.

ser dueño de sí mismo. En suma, Cicerón, al igual que Aristóteles y todo el pensamiento antiguo en general, considera que hay pueblos mejores y otros peores: los primeros han de mandar y han de obedecer los segundos, puesto que la dominación beneficia a los dominados (Cic. *apud* Aug. *CD* 19,21). Las guerras que se hagan para alcanzar este fin serán justas por naturaleza. En su discurso fúnebre, Pericles afirmaba, refiriéndose a los aliados del imperio ateniense, que no hay nada vergonzoso en estar sometido a la mejor de las ciudades (Tuc. 2,41). La igualdad entre los individuos o entre los Estados es un axioma tan profundamente enraizado en la conciencia moderna que nos impide entender que para la generalidad de los autores antiguos no hay nada más injusto que la igualdad entre los desiguales, ya sean hombres o ciudades. Así como hay hombres que son esclavos por naturaleza, también hay pueblos nacidos para la esclavitud o la obediencia, pero no Atenas ni Roma²⁴.

El rasgo que mejor caracteriza al modo como la ciudad antigua, de acuerdo con la manera en que se concibe a sí misma, entiende el *bellum iustum* consiste en la gran importancia que le da al *ius post bellum*, apenas objeto de atención sumaria en tiempos modernos: al fin y al cabo, si una guerra se ha iniciado mediante un ataque agresivo, que no pretende defenderse ni vengar una ofensa previa, ni siquiera un comportamiento correcto una vez obtenida la victoria podría convertir esa guerra en justa. Los autores clásicos desde Francisco de Vitoria a Hugo Grocio insisten sobre todo en las razones que llevan a la guerra, pasando por alto lo que suceda cuando llegue la victoria y se firme la paz, de manera que sólo en tiempos muy recientes se ha desarrollado una reflexión sobre el *ius post bellum*²⁵. No se refería a él ninguna de las seis condiciones de la guerra justa establecidas por Tomás de Aquino y sus continuadores, a saber: 1. Que declare la guerra una autoridad legítima; 2. Justa causa; 3. Recta intención; 4. Que la guerra sea el último recurso; 5. Proporcionalidad y 6. No causar daños innecesarios. Claramente, la doctrina tomista no va más allá del *ius ad bellum* y del *ius in bello*.

La guerra se ha considerado a lo largo de la historia como algo inevitable, algo natural, de manera que había poco que reflexionar sobre ella y ni cabía pensar siquiera en intentar ponerle fin. En 1767, el escocés Adam Ferguson escribía: “Sin la rivalidad entre las naciones, sin el ejercicio de la guerra, la propia sociedad civil tendría apenas razón de ser y dificultad de encontrar una forma... Imponer respeto, intimidar y emplear la fuerza, cuando la razón y la persuasión no tienen efecto, son ocupaciones que dan a una mente vigorosa la oportunidad de ejercer su actividad y de alcanzar los más brillantes triunfos. Y el hombre que nunca ha luchado contra sus semejantes desconoce la mitad de los sentimientos de la humanidad”²⁶. Medio siglo más tarde, en 1814, tras la hecatombe napoleó-

24 Naturalmente, hay un problema doxográfico aquí, en el que no voy a entrar, sobre si la *Stoa Media* (Panecio) aceptó estos planteamientos o no. Véase M.P. Fitzpatrick, “Carneades and the Conceit of Rome. Transhistorical Approaches to Imperialism” *Greece & Rome* 57 (2010) 1-20.

25 G.J. Bass, “Jus post bellum” *Philosophy and Public Affairs* 32.4 (2004) 384-412.

26 A. Ferguson, *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, edición de M.I. Wences, Madrid, 2010, Akal, p.66.

nica, Benjamin Constant consideraba que el desarrollo del comercio había convertido la guerra en perjudicial para las naciones modernas, pero todavía podía elogiarse la guerra en pueblos que mantuvieran una primitiva pureza: “No es verdad que la guerra sea siempre un mal. En ciertas épocas de la especie humana, la guerra radica en la naturaleza del hombre. Favorece entonces el desarrollo de sus facultades más hermosas y más altas. Le abre un tesoro de preciosos goces”²⁷. Este elogio de la guerra lo comparten los antiguos. Para Momigliano, ahí, en esa naturalidad de la guerra, reside la explicación del hecho de que los historiadores griegos y romanos fuesen incapaces de reflexionar seriamente sobre las causas de las guerras: les faltaba un marco teórico adecuado, por así decirlo, en contraste con el cambio constitucional, para el que sí disponían de los conceptos e ideas imprescindibles²⁸. Por tanto, no fueron capaces de explicarlas ni tampoco de justificarlas en términos éticos. No fueron capaces de analizar en profundidad las causas históricas ni los motivos morales que estaban en el origen de los conflictos. La guerra era una realidad permanente, constante en el mundo antiguo²⁹. Por esa razón, la doctrina de la guerra defensiva, tan extendida entre los autores modernos, está equivocada de raíz. Ante una situación de guerra constante, siempre cabe aducir la necesidad de defenderse ante un agresor actual o inminente. Ni los griegos ni los romanos se engañaban sobre este punto. La justificación de la guerra, como hemos visto, no residía en el argumento defensivo.

En cambio, al menos los romanos, sí supieron darle un mejor tratamiento a lo que los modernos llaman el *ius post bellum*. Tácito pone en boca de uno de sus personajes, Cerialis, un largo y pormenorizado discurso defendiendo la anexión de la Galia por Roma. Según Cerialis, los romanos no invadieron la Galia movidos por la ambición, sino para defenderla de los germanos, porque los propios galos, envueltos en continuas discordias intestinas, no fueron capaces de protegerla. Sin embargo, esta libertad que Roma les ha dado a los galos, Cerialis reconoce que tiene mucho de falsa: “Como pretexto ponen la libertad y bonitas palabras: nadie que haya ambicionado someter a otros a su dominio ha dejado de emplear estos mismos términos” (Tácito, *Historias* 4,73,3 trad. J.L. Conde). Los mejores argumentos están en otra parte, en que galos y romanos comparten el imperio en igualdad de derechos, pues mandan legiones y gobiernan provincias tanto unos como otros. Lo único que los separa es el tributo que han de pagar los vencidos a los vencedores. De modo semejante Livio alude a que hay una manera justa de terminar las guerras: no sólo importa cómo o por qué se empiecen, sino que una vez alcanzada la victoria, las condiciones que se impongan sean justas (30,16,8). Por eso, reiteradamente se insistía en que la difusión de la ciudadanía romana era el gran beneficio del imperio. Para Elio

27 B. Constant, *Sobre el espíritu de conquista*, edición de M.L. Sánchez Mejía, traducción de M.M. Truyol, Madrid, 2002, Tecnos, p.9.

28 A. Momigliano, *La historiografía griega*, Barcelona, 1984 (=Londres, 1984), p.161.

29 A.M. Eckstein, *Mediterranean Anarchy. Interstate War and the Rise of Rome*, Univ. de California, 2006.

Arístides, por compartir su ciudadanía, Roma es la inventora del arte político, pues hasta entonces “en modo alguno había diferencias entre el imperio político y el ser amo, sino que era lo mismo el rey y el amo”³⁰.

3. CONCLUSIÓN

La careta que es la *guerra justa* cambia de forma con el tiempo, adaptándose al rostro, que no es otro que la comunidad política. Por eso decimos que está históricamente determinada. Cuando el Estado moderno pone la soberanía en el centro, los Estados, en tanto que soberanos, son libres de iniciar las guerras que consideren oportunas, en defensa de sus intereses, y con alcance limitado. En la ciudad antigua, en cambio, la idea motriz no es soberanía sino justicia: según ella, es justo que los mejores dominen sobre los peores, entre otras cosas, porque les beneficia, lo que implica la atención preferente al *ius post bellum* y el respeto a la autonomía del vencido. Aquí es donde la Roma antigua coincide con ciertos rasgos del colonialismo moderno, expresados de modo brillante en la “Canción del centurión romano”, de Rudyard Kipling, una de cuyas estrofas encabeza este artículo, en la que el centurión expresa su deseo de quedarse en Britannia para ayudar en cualquier tarea que se le imponga y mejorar así las duras condiciones de vida de los indígenas. No sólo Kipling: la propaganda colonial encontró a menudo claros paralelos entre Roma y Gran Bretaña. Así, Charles Trevelyan declaraba en 1838: “The Indians will, I hope, soon stand in the same position towards us in which we once stood towards the Romans”³¹. Unos años más tarde, en 1902, Joseph Conrad’s publicó *Heart of Darkness* (*El corazón de las tinieblas*): al comienzo de la novela, encontramos la melancólica mirada al pasado romano de Britannia que se recoge en la introducción a este número monográfico. En Conrad los romanos son un precedente de los británicos, si bien mucho más brutales los primeros³².

La semejanza entre el imperialismo antiguo y el colonialismo moderno es, sin embargo, superficial. La Inglaterra del siglo XIX era un Estado que dominaba territorios sin compartir nunca con los propios indígenas el poder que ejercía sobre tan vasto Imperio³³. La propaganda colonial, que anunciaba su deseo de contribuir al desarrollo de los pueblos sometidos a la metrópoli, para que alcanzasen un nivel de civilización que les permitiera gobernarse por sí mismos, hunde sus raíces en el igualitarismo ilustrado, que afirma que todos los seres humanos poseen los mismos derechos. No era ése el caso de Roma, que

30 Elio Arístides, *A Roma*, 23, trad. de J.M. Cortés, véase el comentario de J.H. Oliver, “The Ruling Power. A Study of the Roman Empire in the Second Century after Christ through the Roman Oration of Aelius Aristides” *Transactions of the American Philological Association* 43 (1953) 873-1003. Cfr. Agustín CD 5,17.

31 Citado por N. Morley, *The Roman Empire. Roots of Imperialism*, Londres-Nueva York, 2010, p.39.

32 J. Conrad, *Heart of Darkness*, London, 1994, Penguin, p.8-10. Cfr. E. Said. *Cultura e imperialismo*, Barcelona, 1996, Anagrama (New York, 1993), p.56-73.

33 Véase Anderson, *op. cit.* p.83-94.

desde el principio incorporó a los vencidos a su propia oligarquía dirigente, cooptándolos primero como senadores y aupándolos más tarde incluso al trono imperial³⁴. Sus raíces ideológicas son la firme creencia en que el poder sobre los hombres deriva de su desigualdad natural y una concepción la ciudadanía entendida como participación, participación política, aunque estuviera limitada a oligarquías cerradas.

34 Aquí debo manifestar que discrepo en parte de los planteamientos –por otra parte, muy estimulantes– de J. Pocock, “The Ideal of Citizenship Since Classical Times” en R. Beiner, ed. *Theorizing Citizenship*, Albany, 1995, State University of New York, p.29-52. Pocock elimina cualquier elemento de participación política en la teoría romana de la ciudadanía, que él reconstruye a partir de Gayo, lo cual a mi juicio resulta algo excesivo: incluso en el Imperio, la posesión de la ciudadanía romana para las oligarquías provinciales equivalía a la posibilidad de ocupar cargos ecuestres o senatoriales, esto es, de ejercer una cierta participación política, e incluso, como ya he dicho, de alzarse con el trono imperial.