

CAPÍTULO PRIMERO

MICHAEL WALZER. UNA APROXIMACIÓN MORAL AL FENOMENO DE LA GUERRA

MICHAEL WALZER. UNA APROXIMACIÓN MORAL AL FENOMENO DE LA GUERRA

POR IGNACIO FUENTE COBO

RESEÑA BIOGRÁFICA

Michael Walzer, es uno de los pensadores políticos actuales más famoso, brillante y polémico de los Estados Unidos. Dotado de un excepcional talento para la crítica social e histórica, ningún tema, desde la guerra hasta la justicia distributiva, parece igual tras haber pasado por su análisis y reflexión.

Autor comprometido que trata de huir, no siempre con éxito, de encaillamientos políticos o académicos fáciles, le gusta definirse a sí mismo como lo que es *"incluso en demasía, norteamericano, judío, intelectual, socialista democrático, etc."*. Alejado de los círculos de carácter oficial del pensamiento norteamericano se considera como un *"pez fuera del agua"* reconociendo que, el hecho de vivir en Estados Unidos *"donde no hay ni un movimiento de izquierdas ni un partido socialdemócrata"*, le ha obligado a llevar una existencia política bastante aislada. No obstante, ha procurado, en la medida en que le ha sido posible, evitar instalarse en la tradición y el contextualismo *"como un viejo en su sillón"* tratando de encontrar los puntos de unión entre la teoría crítica y la práctica política.

Nacido en el crisol de razas que es la ciudad de Nueva York en 1935, en una familia de comerciantes judíos procedentes de Europa Oriental, vivió desde niño en un entorno multicultural. Sin declararse nunca abiertamente comunista, su vida se orientó hacia los movimientos radicales de

izquierda desde la época en que su familia se mudó a una pequeña ciudad minera y siderúrgica de Pennsylvania, donde la fuerza de los sindicatos locales le proporcionó una visión activa de la militancia. Pero su verdadera educación política se inició en la Universidad Brandeis, primera universidad con financiación judía de Estados Unidos y refugio de los intelectuales izquierdistas víctimas de la animadversión anticomunista de McCarthy en los años cincuenta, donde se licenció *Summa Cum Laude* en 1956 en la licenciatura de Historia. Posteriormente estuvo en Cambridge con una beca Fullbright y presentó su tesis doctoral en Ciencias Políticas e Historia en Harvard en 1961. Desde entonces su vida académica se ha ido alternando entre la docencia en la universidad de Princeton (1962-1966), más tarde en la de Harvard (1966-1980), para regresar finalmente a Princeton en 1980, donde permanece en la actualidad.

La razón de esta fidelidad a la enseñanza la proporciona el mismo Walzer cuando nos indica que *"La única manera de sobrevivir para un especialista en ciencias políticas en Estados Unidos, es tener una puerta de escape en la actividad académica, gracias a la cual se pueda ejercer la acción política"*. Por ello, durante toda su carrera docente ha utilizado su aguda pluma como un arma, sobre todo a través de la revista Dissent, *"realmente una revista del movimiento sin movimiento"*, para analizar incisivamente cuestiones tan controvertidas como puedan ser la justicia de la guerra, el nacionalismo étnico, el derecho de intervención, la actitud de los estados ante la inmigración, la justicia distributiva, o la propia política norteamericana.

En los años cincuenta militó apasionadamente en el movimiento de defensa de los derechos civiles, participando en ruidosas sentadas en lugares públicos donde se practicaba la segregación, viajando al sur a fin de escribir para Dissent sobre ese movimiento y contribuyendo a la organización de una red de apoyo al mismo en el norte, mientras proseguía sus estudios en ciencias políticas en la Universidad de Harvard.

A mediados de los años sesenta, cambió de frente para asumir un papel muy activo en el movimiento contra la intervención de Estados Unidos en Vietnam. Es precisamente la *"rabia e indignación"* que, como activista político le produjo esta guerra, la que le llevaron a escribir su obra *"Guerras Justas e Injustas"* (1977) tratando de componer reflexivamente un razonamiento moral sobre la guerra, que ha procurado mantener con coherencia a lo largo de las tres últimas décadas, dado que como afirma en el prefacio de su última edición (1999) *"la melodía difiere pero la letra sigue siendo la misma"*.

Otras obras que cabe mencionar de su amplio repertorio son "*Las esferas de la justicia*" (1983), *Tratado sobre la Tolerancia*" (1997), o "*Pluralismo, Justicia e Igualdad*", en las que aborda con profundidad temas relacionados con la teoría política y con la filosofía moral.

Fiel a sus propias raíces culturales y étnicas si bien desde una aproximación laica, Walzer es miembro del Board of Governors de la Universidad Hebrea y pertenece al Comité de Asuntos Internacionales del Congreso Judío norteamericano y al Instituto para la Investigación y Planificación de la Política Judía del Consejo de Sinagogas Norteamericano, instituciones que promueven una activa política en favor de los puntos de vista judíos sobre cuestiones nacionales e internacionales en el seno de la sociedad norteamericana.

La característica principal que está presente en toda su obra desde sus comienzos es la de una cierta visión minimalista de la moral universal del fenómeno de la guerra, sin que haya sido capaz de presentar un solo razonamiento concluyente en su favor. De ahí que aborde este tipo de universalismo relativista por diferentes caminos, entendiéndolo unas veces como una moral esencial que se elabora de modo distinto en las diferentes culturas, otras como una moral de reiteración que se interpreta en función de las circunstancias históricas concretas, o incluso, como una explicación minimalista de los derechos humanos. Esta visión cambiante de sus razonamientos hace que su obra resulte frecuentemente complicada de entender e interpretar, sobre todo cuando en sus últimos escritos se muestra partidario de ciertas posiciones y actitudes que no se corresponden sustancialmente con las de sus primeras etapas. No es este un tema que le preocupe a Walzer en exceso ya que él asume que el público para el que escribe está compuesto preferentemente por sus lectores en Estados Unidos y estos "*han resultado ser menos predominantemente seculares, judíos o radicales de lo que cabría esperar, ya que entre ellos hay intelectuales religiosos, militares profesionales y universitarios poco afortunados*". Lo único que espera encontrar en ellos es que, sean quienes sean, el juicio sobre sus razonamientos sea, de acuerdo con su propio estilo, prudente y respetuoso.

En la actualidad su principal actividad consiste en escribir libros y artículos para publicaciones de izquierda, en especial en las revistas *Dissent*, y *New Republic* de las que es editor. Igualmente, continúa enseñando en el Institute for Advanced Studies y en la School of Social Sciences de la Universidad de Princeton donde imparte cursos sobre la historia del pensamiento político moderno, los medios y los fines en la guerra, la teoría

política del nacionalismo, los problemas de la filosofía política contemporánea o la política y la literatura en el siglo XVII.

LA REALIDAD MORAL DE LA GUERRA: LUCRAR CON CONCIENCIA

En su obra *"Guerras Justas e Injustas, un razonamiento moral con ejemplos históricos"*, y en los numerosos artículos y ensayos que ha publicado sobre el fenómeno de la guerra, Walzer ha buscado plantear una teoría moral de la guerra centrada en las tensiones entre los medios y los fines que hacen que esta resulte problemática, recuperando para ello la tradición histórica que dio forma en las obras de autores como Agustín de Hipona. Maimónides, Tomas de Aquino, Vitoria, Suárez o Hugo Grotius, a la política y a la moral de Occidente. En la *"Ciudad de Dios"*, San Agustín había distinguido entre el uso legítimo e ilegítimo de la violencia colectiva y criticado la *pax romana* como paz falsa por el uso incorrecto de los medios que utilizaba Roma en sus guerras a las que calificaba de injustas. Ahora Walzer centra su preocupación en la integración de la noción de la guerra justa en la teoría moral y política, de manera que se puedan definir sus características presentes, con vistas a que los lectores se introduzcan, normalmente a través de ejemplos históricos concretos, en las complejidades de los juicios y las justificaciones morales.

Para Walzer, ante el fenómeno de la guerra no es posible contentarse con el argumento "realista" que presenta Hobbes en el Leviathan, cuando afirma que la guerra, por su carácter extremo, se encuentra en un mundo aparte, en el que la moral y la ley están fuera de lugar, (todo vale y todo es legítimo), porque lo que normalmente denominamos inhumanidad de la guerra *"resulta no ser sino la misma humanidad bajo presión"*. La guerra se le presenta como una realidad dotada de una carga moral propia incuestionable porque las personas que se ven atrapadas en ella, no son solo actores sino, más frecuentemente, víctimas. Por ello, los soldados y los hombres públicos responsables deben conocer los peligros derivados de la crueldad y de la injusticia que la acompaña y tomar decisiones morales para evitarlos.

Si las guerras fueran voluntarias, (*"guerras creativas"* las llama) serían *"un soberbio pasatiempo"*. Pero la realidad es que en la mayoría de los casos la guerra, para Walzer *"es un infierno"* y además se convierte en una forma de tiranía desde el momento en que las organizaciones políticas, los Estados, traspasan los límites del consentimiento y obligan a los hombres

a luchar contra su voluntad. En estos casos, en los que falta el consentimiento individual, los actos de fuerza propios de la guerra pierden cualquier atractivo que pudieran haber tenido y se convierten en objeto de condenación moral.

Ahora bien, el hecho de que la mayoría de los que sufren en una guerra no haya elegido el participar en ella, no quiere decir que sean necesariamente inocentes, sin que haya una gran diferencia entre los soldados que luchan en las batallas y los civiles que no intervienen, puesto que unos u otros pueden ser bien víctimas o bien culpables del comienzo de una guerra. Walzer indica que las guerras nunca comienzan solas y si es posible identificar a los causantes de las mismas, pueden calificarse con el nombre de criminales recibiendo su crimen el nombre de agresión. En estas situaciones, la guerra pasa a ser considerada como un crimen al que puede oponerse resistencia, aunque para ello haya que aceptar sus efectos, con la esperanza puesta en la victoria.

Esta convicción de que la victoria es moralmente diacrítica es la base de lo que Walzer llama "*la lógica de la guerra*". La guerra no es un infierno porque carezca de restricción sino que es la ambición de la victoria la que nos lleva a desentendernos de cualquier tipo de restricción. Y en esto es precisamente donde radica su "*postrera tiranía*", cuando los agredidos se ven inclinados a imitar e, incluso a exceder, la brutalidad del agresor.

Ahora bien, que la guerra sea un infierno no quiere decir que debemos perder de vista el factor de la responsabilidad porque, incluso en el infierno, "*es posible ser más o menos humano, luchar con o sin restricciones*" (está mal, dice con intencionalidad Walzer, "*segar el gaznate de los enemigos heridos o dispararles cuando están dispuestos a rendirse*"). Es decir, la guerra sigue siendo, de algún modo, una actividad regida por reglas, un mundo de permisos y prohibiciones, un mundo moral. No es suficiente con asumir que la guerra es una condición legal que otorga a Estados soberanos iguales, igual permiso para usar la fuerza de las armas; hay que aceptar también que la guerra es una condición moral que concede a los ejércitos y a los soldados una permisividad recíproca, "*un derecho igual a matar*". Es decir, existe un principio moral universal distinto de las leyes positivas sobre la guerra que gobiernan la comunidad internacional.

Solo aceptando este principio central pueden establecerse las reglas de la guerra, que Walzer asimila a las dos modalidades del derecho internacional. Por una parte, el *ius ad bellum*, es decir, aquellas normas que especifican como y cuando se puede luchar y que, si bien pueden admitirse para limitar la

intensidad o la duración del combate o el sufrimiento de los soldados, no aportan nada, en su opinión, a la hora de considerar la condición moral de la guerra. Por otra parte, estaría el *ius in bello* que recogería el conjunto de normas que indican a quien se puede matar en la guerra y a quién no.

Es este segundo grupo en el que Walzer centra su preocupación, ya que plantea una de las cuestiones más espinosas y problemáticas de la teoría de la guerra, esto es, como distinguir a aquellas víctimas a las que se puede atacar de aquellas otras que deben ser respetadas. Si la guerra ha de tener una condición moral, si tiene que distinguirse del asesinato y la masacre, no cabe duda de que hay que dar una respuesta a este interrogante. Lo normal, apunta Walzer es que, la protección se ofrezca a "*aquellas personas que no están inmersas en el negocio de la guerra*"; de esta manera, parece posible identificar algún principio general que ponga en relación la inmunidad a los ataques, con la no-alineación. A este principio independiente de la perspectiva social o cultural y que se articula en "*un conjunto de normas, costumbres, códigos profesionales, preceptos legales, principios religiosos o filosóficos y acuerdos mutuos entre las partes*" es lo que Walzer denomina la *convención bélica*. La convención bélica es la que hace que los soldados profesionales estén sujetos a los límites y restricciones que impiden que la guerra se convierta en una simple carnicería y la que les lleva a menudo a poner objeciones a las órdenes de sus superiores civiles que les instan a violarla y convertirse en "*simples instrumentos de muerte*". El problema de la convención bélica es que "*a pesar de que ha sido explicada, debatida, criticada y revisada durante muchos siglos*", sigue siendo imperfecta. Convenciones como las de La Haya y Ginebra tratan de articular códigos morales de conducta sin conseguirlo del todo. La razón de su fragilidad está, para Walzer, en que se han confeccionado de acuerdo con la práctica bélica moderna, establecida cuando chocan "*ejércitos de víctimas*". Es decir, la convención bélica parte de la premisa de aceptar (o al menos asumir) la existencia de víctimas; por eso se la describe como "*un programa para tolerar la guerra*" cuando lo que Walzer defiende es uno para abolirla ("*combatir bien no hace a la guerra tolerable*"). Es por ello por lo que denuncia la existencia de sentimientos hipócritas respecto a su alcance cuando, en ocasiones, las personas se indignan ante la sola idea de que se le pongan reglas o restricciones dado que lo natural es que la guerra sea un infierno (es la misma idea de Tolstoi en "*Guerra y Paz*" de que la "*guerra es la cosa más vil de la vida*"), mientras que, en otras, lo hacen ante la ausencia de suficientes cortapisas. Esta hipocresía, contra la que se revela Walzer, "*es tes-*

timonio de la imperfección de la convención bélica y nuestra indignación de fe de su realidad y su crudeza".

LOS FINES DE LA GUERRA O LA TEORIA DE LA AGRESION

Las guerras de agresión, son para Walzer, siempre un crimen por que *"interrumpen un estado de paz con derechos"* forzando a los individuos a poner en riesgo sus vidas para salvaguardar estos. La agresión es el único crimen que unos Estados pueden cometer contra otros. Lo demás solo son simples infracciones. Si no fuera así, si a los agresores se les considerara como decía Clausewitz *"unos amantes de la paz"* que se ven obligados a optar por la guerra por el mero hecho de que encuentran oposición a su actuación, la agresión no podría considerarse un crimen. Pero la agresión es un crimen con características muy singulares; representa un desafío a unos derechos por los que vale la pena morir. Ante la agresión, los Estados agredidos resisten por que sus lideres y sus gentes se creen obligados moralmente a ello, es decir, porque entienden que su respuesta está moralmente justificada. La agresión se encuentra por tanto asociada al quebrantamiento de los derechos de los Estados resumidos fundamentalmente en dos: la integridad territorial y la soberanía política, que descansan esencialmente en el consentimiento de sus ciudadanos. Es esta realidad de vida en común que caracteriza a los Estados la que hace que sus ciudadanos acepten voluntariamente y consideren validos, los sacrificios que su protección exige.

A partir de aquí, Walzer establece dos presunciones fundamentales. La primera es una presunción a favor de la resistencia militar una vez que la agresión ya ha comenzado, y que se resume en que *"la resistencia es importante para que puedan mantenerse los derechos y para disuadir a futuros agresores"* (doctrina de la *Guerra Justa*). En este sentido, no tiene cabida argumentar la resistencia no violenta a la agresión defendida por los pacifistas por que si tuviera éxito esta resistencia sin violencia, la agresión *"podría tratarse de un crimen menos serio de lo que se ha supuesto"*. Ahora bien, si el carácter de la agresión afectase a otros Estados, estos tienen pleno derecho no solo a unirse a la resistencia de la víctima para repeler el ataque, sino también para castigarlo, (*"toda resistencia es un cumplimiento de la ley"*).

De aquí se deduce la segunda pretensión. En toda guerra alguien debe ser responsable, o dicho en otras palabras, ninguna guerra puede ser justa para ambos bandos, si bien sí que puede darse el caso de guerras que no sean justas para ninguno de los bandos (aquí entrarían lo que los marxis-

tas llamaban "*las guerras entre imperialistas*" en las que se enfrentaban conquistadores contra conquistadores). De ahí que necesitemos una teoría de la agresión que debe partir, al menos en sus planteamientos primarios, de lo que Walzer llama "*el paradigma legalista*" que puede resumirse en seis proposiciones principales:

- Existe una sociedad internacional de Estados Independientes.
- Esta sociedad tiene una ley que establece los derechos de sus miembros, fundamentalmente los de integridad territorial y soberanía política.
- Cualquier uso de la fuerza o amenaza contra estos derechos constituye una agresión y es un acto criminal.
- La agresión justifica la respuesta violenta tanto por la víctima (autodefensa) como por cualquier otro miembro de la sociedad internacional para hacer cumplir la ley.
- Nada (como decía el gran teólogo Francisco de Vitoria) excepto la agresión puede justificar la guerra.
- Los Estados agresores pueden ser rechazados militarmente y, también, castigados.

Frente al argumento utilitario que postula el apaciguamiento (el espíritu de Munich), como un deber no necesariamente inmoral de buscar la paz aunque sea a expensas de la justicia, (ceder ante los agresores es el único modo de evitar la guerra), Walzer antepone el realismo del paradigma utilitario en un doble sentido. Por una parte, los derechos de los individuos son reales aunque estos deban en ocasiones morir para defenderlos. Por otra parte, la defensa es también a veces legítima. Los Estados como comunidades políticas, buscan en la sociedad internacional "*moldear en libertad sus destinos independientes*". Pero esa sociedad nunca se realiza plenamente, nunca es completamente segura, siempre debe defenderse, Y eso proporciona a la necesaria defensa una gran simplicidad moral.

El problema se presenta cuando ocurren las enormes matanzas que producen los medios empleados en las guerras modernas que anulan, por sus dimensiones, cualquier capacidad de comprensión moral, en una era en la que precisamente "*la sensibilidad humana se encuentra más que nunca sintonizada para captar todos los matices de las mismas*". De ahí que resulte, para Walzer, sumamente importante decir a quienes en ellas mueren que "*no han muerto en vano*" y buscar a los culpables de sus muertes. Es decir, hay un sentimiento de compromisos con la existencia de un mundo moral. La guerra justa es aquella en la que moralmente urge

ganar, y en la que los soldados que mueren en ellas no lo hacen en vano. Implica la existencia de objetivos por los que merezca la pena morir, así como resultados que hagan que no nos parezca demasiado caro el precio que pagamos en vidas por ellos.

En este sentido, todas las naciones poseen un derecho idéntico "*a no ser borradas*", a no verse privadas para siempre de su soberanía y de su libertad. De ahí que incluso los estados enemigos, deban ser tratados, tanto desde el punto de vista moral como estratégico como futuros copartícipes del orden internacional. Ello supone que el límite máximo de lo que puede buscarse legítimamente en una guerra, lo fija Walzer en la conquista y la reconstrucción política del Estado agresor, pero solo en aquellos casos en los que su carácter criminal representan una amenaza para "*los valores profundos*" del orden internacional y siempre que este no sea accidental o transitorio. En circunstancias extremas, como fue el caso de la guerra contra el nazismo, es posible exigir la rendición incondicional (se buscaba "*la erradicación del mal*"), pero siempre hay que ser extremadamente cuidadosos a la hora de buscar justificaciones. Si este límite no es respetado, la guerra justa termina convirtiéndose en una cruzada (como ocurrió en el caso de la guerra contra el Japón). Estos límites prudentes y realistas favorecen la restricción en las guerras y se convierten, en definitiva, en un eficaz obstáculo contra el carácter más absoluto de la guerra total.

LOS MEDIOS DE LA GUERRA O LA IMPORTANCIA DE LUCHAR BIEN

Si la agresión constituye por definición una actividad criminal, no ocurre lo mismo con los agresores. Para Walzer, solo se les considera como asesinos cuando "*toman como objetivo a personas no combatientes, a espectadores inocentes o a soldados heridos o desarmados*". Mientras luchen de acuerdo con las reglas de la guerra, no es posible condenarlos. Son ellas las que determinan los deberes de los beligerantes sujetos a las restricciones de la moral. De esta manera, los actos dentro de la guerra tienen un carácter legítimo mientras no violen los derechos de las personas contra las que actúa. No se trata de actuar "*con amabilidad, cortesía o magnanimidad*", sino con justicia.

En las guerras, indica Walzer, únicamente los soldados han perdido (por el simple hecho de luchar y cualesquiera que fueran sus esperanzas o intenciones privadas), los derechos que tenían a la vida y a la libertad incluso en el caso en que, a diferencia de los estados agresores, no hayan

cometido ningún crimen. Frente a la rotunda afirmación de Napoleón de que *"los soldados han sido hechos para que los maten"* Walzer matiza que *"nadie más ha sido hecho para que lo maten"*. Todos los demás implicados en la guerra conservan sus derechos y los Estados tienen el compromiso y la prerrogativa de defender esos derechos tanto si son agresores como agredidos (las reglas de la guerra se aplican con idéntico vigor a ambos). A los poseedores de estos derechos los denomina Walzer *"gente inocente"* comprendiendo a aquellas personas que no han hecho nada que implique algún daño que acarree, por consiguiente, la pérdida de sus derechos. Esta es una línea divisoria explícita aunque admite que *"quizá resulte demasiado fina"*.

A partir de aquí, el problema que aborda Walzer es el de si los civiles inocentes pueden ser atacados o no. Para responder a este interrogante invoca el llamado *"principio del doble efecto"* que afirma que *"los civiles de acuerdo con las leyes de la guerra no pueden ser objeto ni objetivo de actividades militares, pero si contribuyen a la lucha pueden ser susceptibles de sufrir ataques"*. El doble efecto expresa un compromiso entre la absoluta prohibición de atacar a los no combatientes con la legítima conducta de la actividad militar que Walzer acepta siempre que sus resultados sean producto de una doble intención, a saber: que el acto de guerra sea legítimo, es decir, que la intención del actor sea buena y que los previsibles males que se ocasionen queden tan reducidos como sea posible, aceptando si es necesario para ello, costes para uno mismo. Es decir, no basta con no tener la intención de provocar la muerte de civiles, ni con aplicar sin más la regla de la proporcionalidad *"y no matar a más civiles de los que exige la necesidad militar"*, es preciso asumir el hecho de que salvar las vidas de los civiles puede implicar arriesgar la de los soldados.

Walzer asume que no es sencillo aceptar este principio y reconoce que, una vez que empiezan las hostilidades, incluso en una guerra ajustada a derecho, aparece una presión constante en favor de ciertas violaciones de las reglas de la guerra por parte de los soldados y de los hombres de estado. Son ellos los que mejor conocen hasta que punto es trascendental lo que se pone en juego en una guerra y cuan exigente es la necesidad de vencer (*"hay naciones que nunca se han repuesto tras haber sido conquistadas"*). Pero, aun en estos casos en los que los soldados pueden sentirse inclinados a levantar las restricciones, no puede olvidarse que los derechos que se violen por el interés de la victoria son derechos auténticos, *"profundamente establecidos y basados en principios inviolables"*. Cuando en las guerras lo que se pone en juego son las propias vidas de

las personas, el *Ius in Bello* adquiere el mismo valor que el *Ius ad Bellum*.

A partir de aquí, Walzer se pregunta si debería diferenciarse entre los soldados que combaten en una guerra justa de los que lo hacen en una injusta. Si esto fuera posible, los derechos en la guerra podrían expresarse en términos de una *regla de cálculo* ("*a mayor justicia mayor derecho*") que indicase que cuanto mayor fuese la justicia de una causa, más reglas podrían violarse en su defensa, aunque algunas de ellas se mantuviesen inviolables. En su forma más extrema este argumento relativista podría llegar a la afirmación de que los soldados que luchan en una guerra justa, pueden hacer absolutamente cualquier cosa, siempre que resulte necesaria para el resultado del combate. Una opción opuesta a esta regla de cálculo consistiría en asumir una posición de "*absolutismo moral*", según la cual no existiría ninguna circunstancia que permitiese violar ninguna de las reglas de la guerra, ni siquiera con el fin de vencer la agresión. *Fiat justitia ruat caelum* (hágase la justicia aunque se caiga el cielo), constituiría para sus defensores la única posición moral aceptable.

Ante estas alternativas opuestas, Walzer adopta una cómoda posición ecléctica. Las convenciones bélicas pueden quebrantarse pero solo ante una catástrofe inminente (extrema necesidad) y siempre que el soldado o el hombre de Estado que lo haga esté dispuesto a asumir las consecuencias morales y el peso de la culpa que su acción acarrea. En una emergencia suprema, los derechos (como el de neutralidad) se pueden dejar a un lado, porque es necesario hacer algo, "*lo que sea*", violando si es preciso los derechos de los inocentes con el fin de responder a ella. Pero dado que cuando esto ocurre lo que uno normalmente hace "*es abrirse paso a través del ejército enemigo a expensas de hombres y mujeres inocentes*" cuyas vidas se ponen en peligro, resulta necesario definir estrictamente la naturaleza de "la emergencia suprema".

Para ello, Walzer establece como garantía, dos criterios que han de satisfacerse y que se corresponden con los dos niveles en los que opera el concepto de necesidad, siendo ambos necesariamente de aplicación. El primero tiene que ver con la inminencia del peligro. Cuando los medios convencionales de la resistencia son inútiles o se han agotado, entonces "*todo vale para obtener la victoria*". Es lo que habitualmente se denomina "el argumento de la espada y la pared". El segundo de los criterios tiene que ver con la naturaleza del peligro. Si este está constituido por una amenaza de esclavitud o de exterminio dirigida contra una nación (como fue el caso de la Alemania nazi, "*la objetivación del mal en la tierra*"), los militares y los hom-

bres de Estado, *"enfrentados a una forma de horror extremos y tras haber agotado sus opciones"*, pueden hacer caso omiso de los derechos de las personas inocentes, haciendo prevalecer el interés de su propia comunidad política. La supervivencia de estas, *"cuyos miembros comparten un estilo de vida que ha sido desarrollado por sus antepasados y que debe transmitirse a sus hijos"*, constituye el más alto valor de la sociedad internacional.

Ahora bien, consciente de la fragilidad de este argumento y con vistas a que el concepto de emergencia suprema adquiriera la suficiente justificación, Walzer busca fijar límites estrictos a la idea de necesidad para evitar caer en el argumento utilitario de justificar la matanza deliberada de unas personas simplemente porque sirve para salvar la vida de otras. *"matar a 278.966 civiles, nos dice, con el fin de evitar la muerte de una cantidad de civiles y soldados desconocida pero probablemente mayor es, con toda seguridad, un acto caprichoso, con ínfulas divinas horrendo y aterrador"*. El reconocimiento de los derechos de las personas pone un límite a estos cálculos y obliga a admitir que la muerte de un gran número de inocentes, sean cuales fueren sus compromisos, *"es una especie de blasfemia que transgrede nuestros más profundos compromisos morales"*.

Es por ello, por el coste numérico en civiles muertos, por lo que acciones como los bombardeos británicos sobre las ciudades alemanas constituyeron una política terrorista (la emergencia suprema había terminado mucho antes de que el bombardeo británico alcanzara su apogeo) dado que existían otras alternativas disponibles. Otro tanto podría decirse del bombardeo de Hiroshima cuya justificación descansa sobre el argumento utilitario de la estimación militar de bajas basada en la creencia de que los japoneses lucharían hasta el último hombre y de que solo resultaba aceptable la rendición incondicional. Pero el caso del Japón es, para Walzer diferente del de Alemania. Su expansión militar era mucho más corriente y, desde el punto de vista moral, todo lo que se requería era que fueran derrotados, no que fueran destruidos, sobre todo si ello exigía matar a un gran número de personas. Cuando esto ocurre, es necesario *"llegar a un acuerdo que permita conformarse con menos"*, es decir, no prolongar los combates más allá del punto en que la guerra puede concluirse con justicia. Si se supera este punto, no caben los argumentos sobre "emergencias supremas" ni sobre necesidades militares, por que lo único que hacen es justificar el crimen de agresión.

Los sufrimientos de la guerra solo son ilimitados cuando así se decide, cuando se superan, como hizo Truman en Hiroshima, los límites que los

Estados mismos han establecido. Solo cuando la derrota contenga la probabilidad de acarrear el desastre para una comunidad política es posible superarlos. En los demás casos, el calculo utilitario de la necesidad suprema se detiene mediante las reglas de la guerra y en virtud de los derechos que estas reglas pretenden proteger. Nos encontramos entonces, nos dice Walzer, ante el límite de la esfera de la necesidad.

LA CUESTION DE LAS RESPONSABILIDADES EN LA GUERRA

Walzer aborda el espinoso asunto de la asignación de responsabilidades en la guerra partiendo de la premisa de que, la mayoría de las veces, esta no se desarrolla bajo los auspicios de la necesidad sino bajo *"la égida de la libre elección"*. Si los soldados y los hombres de Estado son los que toman las decisiones en estas situaciones y lo hacen normalmente no apremiados por el imperativo de la "suprema necesidad" sino libremente, es necesario conocer estas con el fin de premiarlas o sancionarlas. Desde esta óptica, el problema que se plantea aquí Walzer consiste en responder a la responsabilidad moral de los actores de la guerra, en señalar a los criminales en todo el amplio abanico de posibilidades propias de los tiempos de guerra.

La razón de esta obsesión por la responsabilidad es para este autor muy sencilla. Los lideres que conducen a sus ciudadanos a una guerra les deben a ellos, y al resto de la humanidad, una explicación sobre sus actos, dado que la consecuencia de sus decisiones se traducen en la muerte de seres inocentes. Es por ello por lo que no es admisible el argumento "soberanista" que afirma que los *"actos de Estado"* no pueden ser considerados crímenes imputables a personas singulares, ya que los Estados son soberanos y por tanto no reconocen autoridades superiores ni juicios externos que busquen probar la criminalidad de los actos cometidos en su nombre por autoridades reconocidas en el desempeño de sus obligaciones legales. Este es para Walzer un argumento legal pero de ningún modo moral. Los Estados no son soberanos en el plano moral y, por tanto, la soberanía no proporciona protección alguna contra los juicios externos. De esta manera, los actos de Estado también son actos de personas concretas y cuando estas aceptan iniciar guerras de agresión, incurrn en responsabilidad criminal.

No obstante, no siempre resulta fácil determinar quienes son exactamente estas personas y en que medida son responsables. Walzer encuentra lógico comenzar culpabilizando al jefe del Estado y a las personas de

su entorno inmediato que son los que toman las decisiones claves. A continuación vendrían los comandantes de las campañas militares, responsables de la estrategia y de la táctica, *"ya que actúan más como fuente de las órdenes superiores que como sus destinatarios"*. Estos no pueden alegar, llegada la hora en que se les exijan responsabilidades, que sus actos u omisiones criminales obedecieron a un imperativo, moralmente correcto, de proteger a las personas inocentes del Estado al que agredieron. Si así lo hacen, esconden un discurso hipócrita: Tenían la obligación de *"hablar claro"* siempre que tuvieron la oportunidad y *"con palabras explícitas"* para oponerse a políticas que eran completamente injustificables. Al no hacer esto se comportaron como *"cobardes o malvados"* y, por tanto, como responsables.

Tampoco cabe admitir que, en los sistemas democráticos, los costes de la culpa, *"el dolor de la culpa"* se reparte entre todos los ciudadanos. Si estos son honestos y se oponen a que su gobierno o su Ejército cometan actos terribles, deberían sentirse avergonzados, pero no responsables. La democracia es una forma de distribuir la responsabilidad pero eso no significa que todos los ciudadanos deban compartir equitativamente la responsabilidad por una guerra de agresión. La responsabilidad principal corresponde a los líderes, pero también, en alguna medida, a todos aquellos ciudadanos que *"no se tomaron la molestia"* en oponerse a la agresión o temieron significarse en uno u otro sentido en una cuestión tan arduamente debatida (Walzer está pensando en casos como Vietnam). Su grado de culpa es tanto mayor por los actos malvados que se cometen en nombre de todos, cuanto mayor sean las posibilidades que tienen de ejercer la libre acción y oponerse a la agresión (por eso la intervención en Vietnam no solo fue injustificada, sino que además se condujo de manera tan brutal, que se hizo merecedora de condena). Cuando se trata de la guerra, indica Walzer, los ciudadanos solo son inocentes si la retiran su apoyo personal. En caso contrario se convierten en *"nuevos mandarines"*, en cómplices morales de la agresión.

A partir de estas consideraciones, Walzer pasa a analizar el tema de las responsabilidades de los militares en las guerras dado que todos, en algún momento, se ven obligados a tomar decisiones morales, de acuerdo con el alcance de sus propias actividades. Cuando se enfrentan a ellas, tienen que tener muy claro cuales son sus obligaciones que se resumen en aplicar el criterio de utilidad y proporcionalidad, en tanto en cuanto no se topen con los derechos fundamentales de las personas a las que se enfrentan. Cuando ello ocurre, la convención bélica exige que los solda-

dos acepten riegos personales en vez de dañar a personas inocentes. La regla es, para Walzer categórica: "*el instinto de conservación frente al enemigo no es una excusa para violar las reglas de la guerra*". Los soldados tienen que ser "*hombres de temple*" que actúan mejor cuanto más siguen los dictados de la disciplina, cuanto más capacidad de control tengan sobre si mismos y cuanto más fuerte sea el compromiso de respeto que sientan hacia las limitaciones propias de su profesión.

Los crímenes de guerra ("*las matanzas de más*" las llama Walzer) no son un signo de firmeza, sino de debilidad y la debilidad produce un tipo de valor inadecuado. Este es para el autor, el aspecto crucial de la responsabilidad del mando que no puede ampararse en la justificación del cumplimiento de las órdenes, bien por ignorancia sobre sus límites, o bien por pretender haber padecido coacción. El sentido común normal y el entendimiento moral son los elementos de que dispone todo soldado para vetar la comisión de crímenes. Esto que es obligatorio para todos los militares, resulta mucho más exigible para los mandos. Para ellos la obligación de proteger a los débiles y a los indefensos se convierte en "*sagrada*". Ellos son responsables de planear las campañas de forma que se eviten incluso las muertes no intencionadas de civiles y de tomar las medidas concretas para que, en el transcurso de las mismas, se haga posible el cumplimiento de las leyes y convenciones de la guerra. En el transcurso de la misma, tienen que velar para que sus hombres tengan presente en su actuación estas consideraciones, emitiendo órdenes claras, estableciendo procedimientos de inspección y castigando a los soldados y a los mandos subordinados que no se atengan a ellas. Si no lo hicieran así, ellos serían los responsables, porque (Walzer lo da por sentado) evitarlo entra dentro de sus facultades. Aunque ellos no sean los autores de actos moralmente reprobables, su culpabilidad no es menor que la de los hombres que los perpetraron. La razón está en la diferencia que existe entre la responsabilidad de los jefes y la de los simples soldados. En estos últimos, la carga de la prueba corresponde al acusador que debe probar su complicidad y su participación voluntaria. Los jefes, sin embargo, son "*presuntamente culpables*" correspondiéndoles la carga de la prueba a ellos. Esta diferente forma de asignar culpabilidades es precisamente un mecanismo "*en defensa del débil y del indefenso*", de las víctimas inocentes de la guerra.

En definitiva, los soldados viven normalmente, en el lado más oscuro de las grandes crisis en las que se encuentra en peligro la supervivencia de la colectividad. Es en estos casos cuando la moralidad se pone a prueba, cuando se ve sometida a las presiones que habitualmente plantean los

conflictos militares. Ello no es óbice para que, en la mayor parte de estas ocasiones, los crímenes que se cometen no puedan justificarse ni disculparse. Son simplemente crímenes porque, aunque ello no resulte fácil, normalmente es posible vivir ateniéndose a los requisitos de la justicia. La excepción aparece en las emergencias supremas cuando los juicios sobre lo que es justo e injusto se desdobl原因 y sale a la luz la profunda complejidad del realismo moral del ser humano. Este dualismo entre lo que es justo y lo que no lo es, produce incomodidad cuando el mundo de la guerra no resulta enteramente comprensible y cuando no es posible encontrar una satisfacción moral en la misma. Pero tampoco es posible soslayarlo dado que no existe un orden internacional estable en el que se garantice la existencia y la seguridad de las naciones y de las personas. Trabajar por su consecución es altamente laudatorio. Pero, la gran dificultad, el gran dilema moral estriba en que, a veces, el ser humano no tiene más elección que la de luchar en las guerras para lograrlo. Y esto sugiere, con cierta ingenuidad a Walzer, que la condición previa para acabar con las guerras transformándolas en luchas políticas, está en la imposición de restricciones, de normas limitativas a las que deben sujetarse necesariamente los soldados. La limitación de la guerra, argumenta consecuentemente, es el comienzo de la paz.

LA POSICIÓN MORAL DE LOS ESTADOS Y EL DERECHO DE INTERVENCIÓN

El Estado es, para Walzer, el escenario en el que una comunidad política elabora su autodeterminación y se establece como resultado de la unión de un pueblo con su gobierno. Es a través del Estado, cómo las personas se vinculan entre sí para expresar su herencia cultural y su historia, y es el Estado el que reclama ante los demás Estados los derechos de integridad territorial y de soberanía política. De ahí que su conducta, al menos en principio, debería estar determinada por una doble presunción moral. Por una parte, la de que existe una cierta afinidad entre la comunidad política y su gobierno, es decir, el Estado es legítimo. Si no fuera así, si el gobierno no fuera reflejo de la vida política, los ciudadanos tendrían derecho a rebelarse. De ahí que cualquier Estado estable que consiga, de acuerdo con el *Leviathan* de Hobbes, controlar con éxito a su propio pueblo se convierte, por ello mismo, en legítimo.

Por otra, la de que en caso de agresión, sus ciudadanos se sentirán obligados a resistirse debido a la alta valoración que hacen de la defensa

de su propia comunidad política (sino fuera así la agresión no podría considerarse un crimen). Y ello se producirá tanto si el Estado es legítimo como si no. De hecho, Estados cuya legitimidad es puesta en duda como los tiránicos, son capaces de aglutinar reiteradamente a sus súbditos contra los invasores. Esto ocurre porque, pese a que la afinidad entre el gobierno y su pueblo no sea del tipo democrático (por ejemplo, Irak o Cuba), sigue existiendo algún tipo de afinidad invisible que los gobiernos de otros Estados tienen la obligación de respetar. Por supuesto que los regímenes tiránicos no son formas de vida que se escojan libremente, pero ninguna comunidad política en ningún tiempo dado escoge libremente, de entre toda la gama de alternativas posibles, su particular opción de instituciones políticas. Estas aparecen como resultado de largas pugnas históricas en las que es el poder político en el seno de la comunidad, el factor crítico a la hora de moldear el destino de sus miembros. La historia de Yugoslavia después de la Segunda Guerra Mundial, Cuba en los años posteriores a 1960, o Irán en épocas más recientes muestran que, lo que ocurre en el interior de un país, obedece primordialmente a decisiones internas, a procesos políticos locales. Y ello prueba que sigue siendo la comunidad política con su gobierno (es decir el Estado), el escenario decisivo de la vida política. De ahí que la distinción entre derechos del Estado y derechos del individuo, sea para Walzer simplista y esté mal encaminada. Aleccionado por la amarga experiencia del pueblo judío, afirma rotundamente que, frente a los extranjeros, los individuos tienen derecho a disponer de su propio Estado. Sin este derecho no tendría sentido el derecho derivado de los ciudadanos a la libertad política y civil, precisamente por que es el Estado el que proporciona una unidad física, "*una casa*", a estos derechos.

Este planteamiento coloca a Walzer ante una difícil tesitura: ¿Cómo compaginar esta obligación de actuar como si los estados tiránicos fueran legítimos y no declararles la guerra, con aquellas situaciones en las que es necesario que la comunidad internacional haga caso omiso de la soberanía e intervenga contra estos Estados? La respuesta la encuentra Walzer en las que él llama "*las normas del desacato*" que son las excepciones que él acepta al principio de la soberanía, en las que es justificable la intervención externa.

La primera se produce en aquellos estados compuestos por más de una comunidad política (imperios o estados plurinacionales) en la que una de sus comunidades mantiene una revuelta activa de secesión o liberación nacional. La intervención externa se justifica porque, en estas situaciones, no existe afinidad entre el gobierno y la comunidad, por lo que el Estado,

siempre que la rebelión haya alcanzado ciertas proporciones, no puede alegar la presunción de legitimidad. Es esta indudablemente una cuestión espinosa, dado que Walzer no nos dice nada de cual es el umbral mínimo aceptable para que la rebelión adquiera proporciones de legitimidad, ni tampoco sobre la situación de aquellos ciudadanos de la "comunidad rebelde" que mantengan su afinidad (su lealtad deberíamos mejor decir) con el Estado matriz y se sientan obligados a rechazar la intervención exterior con las armas. Walzer se limita a asumir que, en estos casos, los ciudadanos de la "*nación rebelde*" no ofrecerán resistencia y que, por consiguiente, la acción militar no puede considerarse como una agresión.

Una segunda excepción la encuentra Walzer en los casos de guerra civil, en los que una potencia extranjera interviene proporcionando apoyo a una de las partes en conflicto. Cuando esto ocurre, otras potencias adquirirían un derecho recíproco de intervenir legítimamente en favor de la parte que carece de apoyos. Walzer defiende este tipo de intervención cruzada sin hacer referencia al carácter moral de las partes, asumiendo que "*en las guerras civiles es simplemente imposible determinar si es el gobierno o son los rebeldes quienes cuentan con el apoyo de la mayoría*". Para él, la realidad de una guerra civil es un signo de que la sociedad está dividida, pues si bien puede afirmarse que una amplia insurrección indica un fuerte apoyo popular a los rebeldes (este sería el caso del Vietcong en la Guerra de Vietnam), igualmente podría decirse que una fuerte respuesta a la insurrección es señal de un sólido respaldo al gobierno. Por eso, es preferible que los Estados extranjeros no se mezclen en guerras civiles por el mero hecho de que admiren los principios de una de las partes, y, en ningún caso, poseen el derecho a convertir con su intervención sus propios principios o sus propias creencias, en elementos definitivos para otras personas u otras comunidades políticas. A este razonamiento limitativo, Walzer añade un argumento práctico: no compensa la intervención exterior porque, en todo caso, la importancia de las tropas extranjeras es siempre menor que la de cualquier factor local, ya que dichas tropas no guardan relación alguna con la historia y la cultura del pueblo cuyo destino van a determinar. No hay que olvidar que, en la práctica, la petición de ayuda extranjera supone la admisión de la debilidad de la propia causa y esta es probablemente la razón por la que las partes en conflicto en una guerra civil no se ven tentadas a pedir ayuda externa mientras consideren que pueden contar con sus propios medios o con el apoyo de la mayoría, para alcanzar la victoria.

Un tercer caso más interesante y más actual de justificación de las intervenciones, lo encuentra Walzer en aquellos Estados en las que el

gobierno está involucrado en la masacre, la expulsión de grandes masas de población o la reducción a esclavitud de sus ciudadanos o súbditos. En estos casos, Walzer invierte la presunción habitual y asume que no existe afinidad alguna entre el gobierno y la comunidad política e, incluso, que puede afirmarse que no existe dicha comunidad. Cuando ello ocurre, la intervención externa es permisible, pero solo cuando la opresión ha alcanzado "*una forma extrema*". Por el contrario, si la opresión es "*solamente ordinaria*" (esta se corresponde con la de la mayoría de los Estados que han existido a lo largo de la historia humana), la intervención no se justifica, por que la democrática no es, ni habitual ni necesariamente, la óptica con la que son juzgados por sus propios habitantes. De ahí que, aunque parezca paradójico, Walzer acepta que los pueblos tengan derecho a poseer un Estado en cuyo seno vayan a violarse sus derechos como personas. La razón de esta contradicción la encuentra el autor indicando que el respeto a los derechos individuales solo puede cumplirse en el seno de aquellas comunidades políticas que les conceden un reconocimiento colectivo. Esto no quiere decir que los Estados soberanos poseen el derecho de "*violar los derechos individuales de todos sus ciudadanos o de algunos de sus grupos*", pero si exige que antes de abogar para hacer, como el príncipe Hamlet, justicia mediante el envío de tropas armadas, haya que hacerla, o al menos intentarlo, mediante "*la elaboración de argumentos razonados*".

Esta posición de minimalismo moral ciertamente cómoda que asumiera Walzer a principios de los años ochenta, la ha ido modificando profundamente en los último tiempos a la luz de las situaciones de conflicto actuales como puedan ser Yugoslavia, el Cáucaso, parte de Asia o Africa, en las que el conjunto de normas reguladoras que se establecieron en la época de la Guerra Fría ya no resultan del todo apropiadas. Los episodios modernos de limpiezas étnicas, de masacres, de violaciones, de terrorismo de estado, etc., han introducido el concepto de la injerencia humanitaria que rechaza el principio universalmente asumido hasta ahora, de la inviolabilidad de las fronteras, buscando intervenir mediante el uso de la fuerza, el interior de unos Estados que no han atacado ni amenazado a sus vecinos. La Injerencia humanitaria resulta, para Walzer, moralmente necesaria en casos de crueldad y sufrimiento extremos que las fuerzas locales no son capaces de poner término. Ejemplos justificados de estas intervenciones serían el de la India en Paquistán Oriental, Tanzania en Uganda, o Vietnam en Camboya. Pero estos casos fueron, reconoce Walzer, un tanto atípicos. El objetivo de la intervención era sencillo: remo-

ver a un tirano (Pol Pot, Idi Amín), liberar a un pueblo (Bangladesh) y, una vez logrado, irse.

Ahora bien, lo normal es que las causas de los problemas humanitarios, tengan unas raíces muy profundas que inciden sobre la cultura, las estructuras sociales, las memorias históricas, o los temores étnicos, como fue el caso de los señores de la guerra somalíes, o las facciones bosnias. En estas circunstancias, es muy probable que una rápida repatriación de las fuerzas de intervención, sea seguida por una inmediata reaparición de las condiciones que motivaron esta. Esto indica que es mucho más fácil entrar en lugares como Bosnia que salir de ellos. De ahí que sea muy crítico con los políticos y los militares americanos y europeos, que ponen un especial énfasis en la necesidad de diseñar una *"estrategia de salida"* antes de cualquier intervención. Esta actitud esconde para Walzer una oposición en contra de cualquier intervención, puesto que resulta muy difícil diseñar este tipo de estrategias con la suficiente antelación y, además, proporcionan a las fuerzas hostiles un fuerte incentivo para continuar sus acciones una vez se produzca la retirada. Si se acepta actuar, hay que saber que, cuando las acciones y políticas que exigen ser detenidas gozan de un amplio apoyo social y se apoyan en estructuras y culturas locales, cualquier intervención requerirá, si se quiere que tenga éxito, de una larga presencia militar, acompañada de un proceso de *"reconstrucción social"*. Este planteamiento supone un profundo cambio de pensamiento para hombres de izquierda como Walzer, que escandalizados por lo que ha ocurrido en Bosnia o Ruanda, apoyan ahora la intervención cuando tradicionalmente han opinado, que lo mejor que se podía hacer con los ejércitos era mantenerlos en casa.

A esta cuestión, se añade el espinoso tema de las bajas, de la dificultad creciente que tienen las democracias occidentales de poner en riesgo la vida de sus soldados, cuando la opinión de las madres y los padres de los soldados tienen un gran impacto político. Esto que se ha presentado como un avance de las sociedades modernas en tanto en cuanto que los líderes políticos no pueden enviar a sus soldados al combate sin convencer al país de que ello es moralmente necesario porque así lo exige la victoria, coloca ahora a estos mismos líderes en una difícil situación. Se encuentran con las manos atadas al tener que intervenir en unos conflictos en los que es necesario asumir los riesgos propios de las actuaciones militares, y en los que, sin embargo, no están autorizados a que sus soldados mueran. De ahí que Walzer se lamente por que, hoy en día, cuando cada muerte es televisada, los ciudadanos de los países democráticos

(incluso los mismos soldados o sus familiares) no se sienten muy inclinados a apoyar o a participar en operaciones de este tipo.

Ahora bien, operaciones militares incruentas e, incluso, operaciones de paz pacíficas, son términos contradictorios. Si ello fuera posible, no serían necesarias. Esto coloca a los soldados que en ellas participan y a los líderes que toman las decisiones de participar, en una difícil posición moral que Walzer resuelve categóricamente al afirmar que *"si se está dispuesto a matar (daños colaterales), se debe estar igualmente dispuesto a morir"* en una intervención humanitaria. Los soldados, a diferencia de los voluntarios civiles, saben (o al menos deberían saberlo) que ocupan los puestos peligrosos y deben aceptar los riesgos que ello conlleva. Esto no quiere decir que se les deba enviar temerariamente al combate, pero sí que no deberíamos escandalizarnos porque un pequeño número de ellos (como ocurrió con los norteamericanos en Somalia) muere en él. Por ello, no es para Walzer asumible la actitud de los europeos en Bosnia cuando desde los primeros momentos pusieron sus dirigentes de manifiesto que sus soldados estaban allí *"para abrir carreteras y transportar suministros"*, sin que se les pudieran considerar soldados en la plena acepción de esta palabra. Walzer se mofa de ellos y les llama *"Boy Scouts adultos haciendo buenas obras"*.

A partir de aquí, surge el interrogante de si deben los Estados arriesgar sus soldados en lugares lejanos cuando ni son atacados, ni son amenazados, ni están en juego sus intereses nacionales. La respuesta es, para Walzer, positiva por dos razones: primero por el interés que tienen todos los Estados en la estabilidad global e, incluso, en la humanidad global. Pero, además, para los Estados ricos y poderosos como el suyo, al interés le sigue la obligación. *"Si ahora pagan un precio moral con su silencio y cobardía, mañana pagarán un precio político cuando la inestabilidad y el conflicto se aproximen a sus hogares"*. La paradoja ideológica que resulta de esta situación es cuanto menos curiosa. Mientras tradicionalmente ha sido la derecha política la que ha defendido esta conjunción de interés y obligación como excusa para la expansión imperial o la ventaja estratégica como ocurrió durante la Guerra Fría, hoy en día estas posiciones a favor de la intervención, son asumidas de una manera creciente por las personas de izquierda, llevadas de una ética internacionalista. Para esta últimas, ante los desastres humanos, el internacionalismo tiene un carácter mucho más urgente del que tuvo en su día cuando se utilizaba como instrumento para la liberación popular. Ahora, no es posible esperar: quien pueda tomar la iniciativa de intervenir, debe hacerlo. La oposición activa a la lim-

pieza étnica y a las masacres se ha hecho moralmente necesaria y sus riesgos, incluido el de la pérdida de vidas o el de largos periodos de intervención, deben ser aceptados.

Ahora bien, si la intervención ha de ser necesariamente larga, Walzer propone que adopte alguna de las dos siguiente modalidades. La primera sería una especie de fideicomiso a la manera de los tiempos de las políticas imperiales en la que la potencia actuante rigiese el país en el entendimiento de que lo hace en beneficio de sus habitantes. Se buscaría, con esta fórmula, establecer un régimen políticamente estable y más o menos consensuado. La segunda modalidad sería la del protectorado llevado a cabo por una coalición o un grupo de potencias con vistas a asegurar que no se restablecen las condiciones anteriores y que se respetan los derechos de las minorías. Ruanda sería un buen candidato para el fideicomiso; Bosnia para el protectorado.

Con respecto al tema de quién debería intervenir, y por ello pagar el precio que esto supone, propone tres alternativas. La primera (la más sencilla) pasaría por una autoridad internacional como las Naciones Unidas. Detrás de esta preferencia se escondería el argumento rousseauniano de la prevalencia del interés general cuando concurren diferentes partes cuyos intereses se compensan unos a otros. Pero esta idea no resulta para Walzer completamente atractiva, ya que con frecuencia conduce al estancamiento y a la inacción. Otra opción menos atractiva vendría dada por la iniciativa unilateral de un Estado poderoso. Ejemplos de esta modalidad serían las intervenciones de la India, Tanzania o Vietnam, quienes *"no lo hicieron del todo mal"*. Ahora bien, dado que lo más probable es que concurren, con mayor o menor intensidad, la autorización multilateral (legitimidad moral) con la iniciativa unilateral (efectividad política), parece obvio que algunos Estados se encuentran especialmente legitimados para intervenir. Este sería el caso de la Unión Europea que debería haberlo hecho antes en Bosnia, o el de la OUA para Ruanda (con cierta ayuda europea y americana) o, también, el de los Estados Unidos en Haití (más difícil le resulta a Walzer indicar quién debería haber intervenido en lugares como Sudán o Timor Oriental).

Ahora bien, ¿qué ocurre en aquellos casos en los que probablemente no existe ni un candidato obvio, ni una responsabilidad obvia?, ¿debería transferirse esta actuación a los EEUU quienes con su superior tecnología y su mayor capacidad de transporte se encontrarían en condiciones al menos de parar la mayoría de estas situaciones? La respuesta de Walzer

resulta insatisfactoria. Por una parte nadie quiere que los Estados Unidos se conviertan en el policía del mundo y por tanto, política y moralmente, una división del trabajo sería la mejor solución. Pero, por otra parte, los Estados Unidos tienen una mayor obligación de comprometerse que otros países con menos recursos. Este compromiso debería concretarse, unas veces en tomar la iniciativa, otras en financiar las operaciones, o en añadir fuerzas a una intervención iniciada por otros. Pero ello exige que los viejos recelos sobre el poder americano dejen paso, hoy en día, a un reconocimiento cauto de su necesidad. No cabe duda que, para las personas de izquierdas como él, que siempre han preferido la creación de una fuerza militar internacional que hiciera innecesaria la intervención norteamericana, debe resultar difícil llegar a admitir la intervención unilateral de potencias locales (caso de Vietnam en Camboya) o globales (los Estados Unidos y, cuando ello sea posible, la Unión Europea).

Solo al constatar que las Naciones Unidas no cuentan con un ejército propio capaz de actuar independientemente sobre el terreno, y que el Consejo de Seguridad se encuentra dividido y sujeto al veto de las grandes potencias y a restricciones presupuestarias, ha llegado Walzer al convencimiento de que la única solución que puede esperarse, e incluso desearse, procede de las intervenciones unilaterales. Una vez que estos terribles conflictos de hoy en día estallan, lo importante no es llegar a una comprensión completa de sus motivaciones antes de adoptar una posición ideológica, sino *"colocar a los bomberos lo más cerca posible y proporcionarles el apoyo que precisen"*. Desde su renovada perspectiva política y moral no se trata de dilucidar si cada uno de estos conflictos afecta directamente a la sociedad en la que viven. No basta con *"sentarse y esperar"* por que si nuestras sociedades *"supuestamente compuestas por las personas decentes del mundo"* no están dispuestas a pararlos, el precio a pagar será el de una corrupción moral a la que, una persona como Walzer, prefiere siempre resistirse.

UNA REFLEXION FINAL AL FENOMENO DE LA GUERRA: LA LUCHA CONTRA EL TERRORISMO

Una aproximación reciente del pensamiento de Walzer del fenómeno de la guerra es la cuestión del terrorismo, al cual, si bien ya dedicó un capítulo en su obra *"Guerras Justas y Guerras Injustas"*, ha volcado con toda intensidad su aguda pluma en los últimos tiempos, al hilo de los acontecimientos del 11 de Septiembre y de la intervención norteamericana centrada, por ahora, en Afganistán.

Su definición del terrorismo es compleja y presenta algunos perfiles de ambigüedad. Para Walzer, terrorismo es ante todo *"la matanza deliberada de gente inocente al azar"*. Es precisamente esa aleatoriedad la característica determinante de la actividad terrorista (si no fuera aleatorio no podríamos hablar de terrorismo, sino solamente de asesinato). Su finalidad puede ser diversa y según cual sea esta, se define una modalidad diferenciada de terrorismo. Así puede suceder que lo que se pretenda sea extender el miedo a toda la población con vistas a forzar al gobierno a modificar su postura. Este sería lo que Walzer denomina *"terrorismo de los movimientos de liberación nacional o revolucionarios"* (el IRA, la OLP, el FLN argelino o ETA serían para él ejemplos representativos). También puede ocurrir que el terrorismo fuera empleado como un instrumento de los gobiernos autoritarios para acallar a la oposición política. Sería el caso del *"terrorismo de Estado"* cuyo ejemplo más significativo es Argentina con sus *"desapariciones"*. Finalmente, quedaría el *"terrorismo de guerra"* en el que se busca la rendición enemiga destruyendo su moral civil, por medio de la matanza de un gran número de personas (Hiroshima constituiría el ejemplo clásico).

Ahora bien, a partir de estas definiciones, Walzer hace una, llámémosle dudosa, distinción moral entre las personas que a las que pueden matar y las que no pueden ser muertas por los terroristas. A la primera categoría pertenecerían *"los funcionarios y los agentes políticos de los regímenes que se consideran represivos"* que aunque se encuentren protegidos por la convención bélica y por el derecho internacional positivo deben ser juzgados en función de sus víctimas. De esta manera, cuando la víctima es de una naturaleza similar a la de Hitler *"es probable que nos sintamos inclinados a elogiar el trabajo del asesino"*. Desde este planteamiento relativista, este tipo de objetivos selectivos resulta aceptable en el caso de una lucha limitada (revolucionaria) y dirigida contra determinados regímenes políticos. Lo único que exige Walzer es que se limite su alcance a través *"del comedimiento y del autocontrol"* para evitar la matanza de inocentes.

La segunda categoría es menos problemática y viene representada por los ciudadanos corrientes que no se hayan implicados en la producción de daños políticos ni participan en los actos considerados injustos. Estos deben, para Walzer, gozar siempre de inmunidad. El problema que se plantea con estas personas es que son, precisamente ellas, las que intentan matar los terroristas actuales. Por ello, para Walzer, el terrorismo al adoptar en sus manifestaciones modernas la forma totalitaria de la polí-

tica y de la guerra, ha hecho saltar por los aires cualquier forma de convención bélica o código político, al traspasar sus límites morales. Una vez cruzado este umbral, los terroristas no establecen limitación alguna: matan a cualquiera. El terrorismo se ha convertido en una opción, en una estrategia política. En definitiva, una vez que el enemigo ha sido creado, por medio del proceso de degradación ideológico o teológico de una serie de factores culturales, religiosos o políticos, se le puede asesinar, con independencia que se trate de gente ordinaria, hombres, mujeres o niños, combatientes o no. La enemistad contra ellos es generalizada e indiscriminada. El caso más representativo hoy en día (después del 11-S) vendría dado para Walzer por el terrorismo islámico, cuyos enemigos serían “los infieles”, su líder mundial, los Estados Unidos y su representante local, Israel.

Ahora bien. Aunque esta discriminación de Walzer sobre distintos tipos de terrorismo pueda parecer algo ambigua, su actitud se ha hecho mucho menos contemplativa después del 11-S, aproximándose extraordinariamente a la posición defendida por el pensamiento norteamericano de corte más oficial. En las nuevas circunstancias ya no hay cabida ni para las justificaciones morales, ni para la apología ideológica de este fenómeno. De esta forma, Walzer se aparta, de la cultura política de buena parte de la izquierda tanto americana como europea que tradicionalmente han amparado a algunas de las viejas organizaciones terroristas como el IRA, el FLN o la OLP. Ahora se recrea en rebatir, uno por uno, los argumentos históricos que han sido utilizados por la izquierda para justificar el terrorismo, y lo hace en los siguiente términos:

Frente al primero de estos argumentos que afirma que “*el terrorismo constituye un último recurso*” para aquellos pueblos que han agotado cualquier otra opción (“el arma del débil”), Walzer indica que esto no es válido desde el momento en que se emplea como una especie de excusa, cuando en realidad de lo que son partidarios la mayoría de los grupos terroristas es del empleo del mismo desde el primer momento. Los terroristas siempre han buscado acabar físicamente con sus enemigos y, como muestra la historia de organizaciones como el FLN argelino o la OLP palestina, nunca han estado interesados en buscar otro tipo de alternativas. Frente al segundo argumento que indica que “*los terroristas son débiles y no pueden hacer otra cosa*”, Walzer replica que los terroristas son débiles no porque representen a los débiles, sino precisamente por lo contrario, por que actúan sin el suficiente apoyo político de su propio pueblo y, por tanto, sin su autorización (es debido a este razonamiento, que no a consi-

deraciones morales, por lo Walzer fiel a sus raíces ideológicas continúa defendiendo a los marxistas clásicos, que siempre se opusieron al terrorismo).

El tercer argumento vendría dado por la idea de que *"todo el mundo utiliza el terrorismo"* y, de hecho, es el único medio que realmente funciona. Para Walzer, este argumento no es aceptable en sí mismo, porque iguala en términos morales a los partidarios y a los detractores del mismo al descalificar, en sus raíces, los razonamientos en contra del mismo. El cuarto argumento actuaría sobre el propio concepto de inocencia. Aunque no se puede matar a inocentes, en realidad *"las víctimas nunca son completamente inocentes"*. Ellas se benefician de la opresión y disfrutan de sus "frutos manchados". Por tanto si no se puede justificar al terrorismo, al menos se le puede comprender. Para Walzer, este es el argumento típico de los grupos de extremistas islámicos para los cuales *"no hay americanos inocentes"* pero también, de todos aquellos que, antes del 11-S, querían que *"los Estados Unidos dejasen de proteger a los kurdos en el norte de Irak, de apoyar a Israel, o que abandonasen Arabia Saudí"* y que, después de esta fecha, lo utilizan como un "mecanismo de refuerzo" de su propia agenda política (lo que hacen o quieren hacer los terroristas es lo que siempre ha apoyado la izquierda occidental). Frente a esto, cabe argüir que los no combatientes mantienen su derecho reconocido a la inmunidad y este derecho constituye el principio básico no solo de la guerra, sino también de cualquier política "decente".

Un último argumento defendería que *"las respuestas convencionales frente al terrorismo, son peores que el propio terrorismo"*. Según el mismo, la única respuesta moral aceptable sería la de reconsiderar las propias políticas a las que se oponen los terroristas. Este principio del "apaciguamiento", tradicional de la izquierda americana, se ha caracterizado durante las últimas décadas por criticar la política exterior de los Estados Unidos. De ahí que Walzer se excuse ahora de que muchos liberales como él *"se hayan pasado la mayor parte de sus vidas políticas oponiéndose al uso de la fuerza por parte del gobierno norteamericano"*). Esto, sin embargo, no justifica al terrorismo ni lo hace moralmente comprensible. La única respuesta posible frente a los fanáticos ideológicos y los guerreros santos, indica taxativamente Walzer, solo puede venir por *"una oposición implacable"*.

Ahora bien ¿cual debería constituir la respuesta legítima a las acciones terroristas? Si partimos de la base de que cualquier intento de *"appeasement"* de contemporizar con los terroristas constituiría para Walzer una

política *"que comienza con deshonor y termina en desastre"*, este autor afirma la necesidad de proporcionar una gama de respuestas graduales, de las cuales la acción militar sería la última. Estas comenzarían por una acción policial dirigida a proteger a la población y en la que predominaría el principio de efectividad sobre la, hasta ahora, sagrada primacía de las libertades civiles. A esta seguirían unas acciones encubiertas, de moralidad cuanto menos discutible, como pueda ser el asesinato de los líderes políticos. Aquí Walzer hace otra de sus concesiones morales al aumentar las excepciones a la regla general del derecho internacional que prohíbe los asesinatos selectivos incluso en tiempos de guerra (las únicas excepciones que el mismo admitía hasta el 11-S, eran las del asesinato de personajes como Hitler). Solo los mandos militares no eran inmunes en las guerras. Ahora, con las organizaciones terroristas, la distinción entre líderes políticos y militares desaparece y si resulta legítimo *"atacar a un grupo terrorista en un campo de entrenamiento en Afganistán"*, también lo es *"matar a la persona que está planeando la operación para la cual los otros se están entrenando"*.

Una respuesta añadida vendría dada por la acción diplomática encaminada a aislar y castigar a los Estados que apoyan al terrorismo. Esto no significa que haya que entrar en guerra con ellos, sino bastaría con aplicar presiones políticas y sanciones económicas severas. Una última acción sería la propiamente militar la cual es, para Walzer, legítima siempre que se cumplan dos requisitos. Primero, que se puedan encontrar objetivos legítimos, es decir, personas empeñadas en preparar o planear acciones terroristas y, segundo, que se puedan golpear esos blancos *"sin matar a gran cantidad de gente inocente"*. Si no se respeten estas condiciones, si, por ejemplo, se coacciona a los Estados que apoyan el terrorismo aterrizando a sus poblaciones civiles, se pierde la condición moral al ponerse al mismo nivel que los terroristas. Con ello desaparecería la legitimidad de cualquier acción militar futura.

Finalmente, este tipo de respuestas que descansan principalmente en los Estados debe ir acompañada de una *"lucha ideológica"* con vistas a deslegitimizar la cultura de la excusa, la apología del terrorismo. Se trata de acabar con los razonamientos que presentan a los terroristas como militantes idealistas que actúan en favor de los oprimidos frente a los opresores, del "sur" frente al "norte", de los pobres del mundo frente al capitalismo global. Pero ello exige rediseñar el mundo intelectual público de manera que este sea inhóspito para los terroristas, no proporcionándoles argumentos para sus ataques ni permitiendo que se les haga moralmente comprensibles.

En definitiva, reconoce Walzer en esta rama descendente de su vida, hay que transformar el ambiente en el que se mueven los terroristas, para que estos no encuentren ni legitimidad moral en sus excusas, ni justificación en sus acciones. Únicamente hostilidad y rechazo. Solo aplicando estas respuestas, algún día las sociedades podrán sentirse libres de este azote. No es un proceso que vaya a resultar fácil de poner en marcha o rápido en alcanzar el triunfo, pero cuanto antes se esté dispuesto a asumir que es necesario iniciarlo, antes las sociedades estarán en condiciones de conocer que es posible vencer al terrorismo.