

RACIONALIDAD Y MORAL EN EL MOVIMIENTO POR LA PAZ. FORMAS DE PACIFISMO

Ernst Tugendhat

Traducción de Guillermo Hoyos Vásquez

El título de mi conferencia pone en claro su relación directa con la que dicté hace dos años sobre "Racionalidad e irracionalidad del movimiento por la paz y sus adversarios"¹. En aquel entonces se trataba de una polémica entre el movimiento por la paz y sus adversarios. En efecto, había que aclarar quién tiene mejores argumentos con respecto a dos preguntas: la primera se refería al asunto inmediato de la situación de aquel momento, es decir, si el estacionamiento de los cohetes estadounidenses de mediano alcance beneficiaban nuestra seguridad en Europa. La segunda pregunta era más general: si la política de intimidación con armas atómicas es racional o no. Con respecto a ambas preguntas llegué a un resultado negativo, que hoy considero tan válido como entonces. Primero: los cohetes estadounidenses de mediano alcance no pueden disuadir a los Soviéticos de un ataque con sus SS-20, puesto que si se diera éste, quedarían destruidos los cohetes estadounidenses antes de que pudieran contraatacar; tales cohetes están concebidos como armas de primera instancia y no de segunda instancia. Segundo: la estrategia de la intimidación atómica, por lo menos en su forma dinámica actual de armamentismo atómico desestabilizador, lejos de disminuir, conlleva más bien el peligro del inicio de una guerra. Esta constatación comparativa, obviamente, no podía ser demostrada; pero fue posible complementarla con la siguiente tesis: independientemente de la mayor o menor probabilidad de la explosión de una guerra atómica, ésta sería ciertamente el mayor mal concebible, y por tanto se debe impedir necesariamente, sin que tal opción depende de un cálculo de probabilidades. De aquí se concluyó el postulado del pacifismo nuclear, de la renuncia incondicional a armas atómicas.

Entre tanto ya se ha comenzado con el emplazamiento de los cohetes de mediano alcance. Al movimiento por la paz se le objeta que el desastre

pronosticado por él, no se ha presentado. Nos habíamos equivocado por tanto? La angustia que nos conmovía no era racional, sino que era algo irracional? Pero en qué nos hubiéramos equivocado? Ciertamente había entonces personas que afirmaban, que los Pershings II no sólo eran armas de primera instancia, sino que con estos cohetes podrían los Estados Unidos dar a los soviéticos una especie de primer golpe, un golpe, por así decir, capital, que equivaldría a un ataque que dejara a la Unión Soviética indefensa contra ataques posteriores. Esta apreciación hizo que se pensara en la posibilidad inmediata de un ataque semejante por parte de los Estados Unidos o de un golpe preventivo de los Soviéticos. Tal especulación fue ciertamente errada. Pero en cambio me parece correcto e irrefutable que la curva de probabilidad de que estalle una guerra atómica tuvo un incremento brusco gracias al así llamado postarmamentismo en vinculación con los nuevos planteamientos de los Estados Unidos sobre la posibilidad de una guerra atómica restringida. Esta situación fue la que nos abrió los ojos a muchos de nosotros, para percartarnos de que más allá de lo que este hecho pudiera significar, ya desde antes nos encontrábamos frente a un terrible peligro, fácilmente ocultable, al cual nos acercábamos cada vez más. La curva de probabilidad no ha decrecido desde entonces, sino que ha ascendido más por diversas razones. Primero por el aumento del presupuesto de defensa de los Estados Unidos; tales aumentos abruptos fueron en el pasado siempre presagio de guerra. Segundo por el efecto desestabilizador del programa del SDI. Tercero por las crisis que se pronostican en el sistema económico mundial. Y, habría que decir también, en cuarto lugar, por el retroceso del movimiento por la paz?

Mi Conferencia de hoy es sólo de manera indirecta un diálogo con los adversarios del movimiento por la paz. Tiende más bien hacia una clarificación

en el seno del movimiento mismo. Se trata de una pregunta que explícitamente dejé pendiente en mi intervención anterior: cuál es nuestro punto de vista en la amplia gama de posibilidades que hay entre un mero pacifismo nuclear y un pacifismo radical? Esta es una pregunta que en última instancia debe responderse cada uno. Yo no creo que a este respecto se pueda demostrar una determinada posición como obligatoria. Pero de ello no se sigue, que se trate de una ciega decisión de conciencia; hay que lograr acertar con una decisión que tenga en cuenta los aspectos relevantes y tome en serio otras posiciones por las que se pudiera optar. El pacifismo radical es una posición moral. Esto naturalmente no significa que las otras posiciones no sean morales o sean menos morales, sino que tales posiciones responden de otra forma la pregunta moral con respecto a la guerra y la paz. La confrontación con el pacifismo me lleva por tanto a considerar todo el espectro de posibilidades desde la perspectiva moral; en mi conferencia anterior evité conscientemente en gran parte esta perspectiva, considerando que los argumentos aducidos a partir de un interés propio, bien entendido, son más eficaces que los argumentos morales.

Ahora ya puedo aclarar en qué sentido se entiende el título de mi conferencia. Racionalidad y moral no son propiamente conceptos opuestos, ya que los argumentos morales pueden ser tan racionales como otro tipo de argumentos. Pero es posible entender racionalidad en el sentido restringido de un considerar y obrar, que se relacionen exclusivamente con un interés propio, bien entendido; de esta manera usé el término racional en mi conferencia de entonces. Obviamente el interés propio bien entendido no se tomaba en el sentido individualista, sino como interés colectivo; también ahora lo utilizaré de igual modo. Entiendo por interés propio colectivo aquello a lo que nos referimos cuando argumentamos públicamente sobre lo mejor para nosotros, es decir, para la respectiva colectividad. Algo puede ser bueno para nosotros y sin embargo al mismo tiempo no ser aceptable moralmente. Es importante saber con cuál argumentación se avanza más, si con la moral o con la racional en sentido restringido. A esto me referiré de nuevo sólo al final de mis consideraciones. Primero quiero concentrarme totalmente en la perspectiva moral.

Comienzo por tanto con el pacifismo. Qué se entiende por pacifismo? La respuesta parece ser clara: el rechazo incondicional de la guerra, -y para incluir también la guerra civil, la revolución arma-

da, etc.-, la renuncia incondicional a la lucha armada. Sin embargo con esto sólo se caracteriza la figura externa del pacifismo. Para comprender el pacifismo como posición y como actitud humana, es necesario preguntar por las razones que llevan a alguien a adoptar esta concepción. En cuanto hacemos esta pregunta nos encontramos con que detrás de casi la misma forma externa de pacifismo, es necesario diferenciar por lo menos dos posiciones distintas, e inclusive tres, como podremos mostrarlo más adelante.

La comprensión más común del pacifismo es que se basa en una actitud absoluta de no violencia, o para acentuarlo de otra forma, en una interpretación absoluta de la prohibición de matar. Todos, en cuanto pensamos moralmente, aceptamos la proposición "no debes matar" como un mandamiento moral fundamental. Se podría suponer que de aquí se sigue, que si alguien está dispuesto a quebrantar este mandamiento fundamental en situaciones determinadas, es porque él acepta un compromiso con puntos de vista extramorales. En este caso, sólo el pacifista sería el único representante decidido de la posición moral. Pero esta apreciación es equivocada. Parte de una falsa comprensión del sentido de los mandamientos morales fundamentales. También la proposición "no debes mentir" es un mandamiento moral fundamental, pero esto no quiere decir, que valga sin ninguna excepción. Si mediante una mentira puedo salvar la vida de alguien, no sólo me es legítimo, sino que estoy obligado a mentir. Todas estas proposiciones sencillas, como "no debes mentir" son sólo, por así decir, a primera vista mandamientos: son sólo válidos en cuanto no sean relativizados por otras consideraciones morales, en algunos casos más fuertes. Nuestra verdadera situación moral es con frecuencia tan compleja que debemos discernir entre muchos mandamientos morales. El problema de la guerra y la paz es moralmente tan difícil, porque aquí se trata siempre de una situación de normas morales en conflicto.

Pero, se podría responder, no tiene la prohibición de matar una posición tan preponderante, que valga sin excepción posible? Pero, es válida también frente a alguien que a su vez mata? No estamos obligado moralmente a impedir al asesino su acción, así sea matándolo nosotros mismos, si no hay otro medio para evitarlo? No hay una ley moral de legítima defensa? No estamos en especial moralmente obligados a liberar de las manos de sus opresores a los inocentes, que padecen violencia, son muertos, torturados, etc., así esto signifi-

que poner en peligro la vida de los opresores y aún nuestra propia vida? No hay un deber moral de dar muerte al tirano? El pacifista, definido anteriormente, entra ahora en aprietos. Hay personas que dicen, que no habrían matado, por ejemplo a Hitler, si hubieran tenido la oportunidad de hacerlo, sencillamente porque para ellos sería imposible matar a alguien. Pero quien así habla, quien únicamente apela a su sentimiento individual de incapacidad, no está adoptando una posición moral. Una actitud sólo puede tener pretensiones morales, si se está dispuesto a defender un principio bien fundamentado, que sea válido para todos. Que no hubiera sido correcto matar a un asesino de masas, no puede demostrarse con un principio moral de repudio a matar, ya que este mismo principio, por el contrario, ordena moralmente matar a un tal hombre, si ésta es la única posibilidad de poner término a su acción.

Cómo puede entonces el pacifista que hemos descrito, fundamentar su posición? Sólo afirmando: nosotros no tenemos ninguna responsabilidad con respecto a lo que ocurre en el mundo, esto es asunto de Dios; nuestro deber moral consiste exclusivamente en que nos conservemos nosotros mismos moralmente puros. En realidad lo que caracteriza esta posición de pacifismo no es por tanto una fidelidad sin concesiones, a la prohibición de matar, sino más bien una comprensión radicalmente pasiva de moral, que lo hace incapaz de intervenir. Max Weber era de la opinión que tal ética de la convicción, es tan justificada como la ética de la responsabilidad que se compromete en la lucha contra el mal en este mundo; y ciertamente no se le puede negar su propia dignidad; más aún, nos inclinamos a pensar que una actitud de esta especie, sostenida consecuentemente, es la de un santo. Pero la categoría de santidad es una categoría religiosa, y si uno se pregunta cómo se puede fundamentar una posición dentro de la ética de la convicción, esto sólo es posible religiosamente. Por tanto el pacifismo así entendido está muy lejos de poder representar una posición moral especialmente pura, mediante la cual se pueda siquiera fundamentar lo que normalmente se llama moral, por lo menos aquello que entendemos bajo reglas como la prohibición de matar.

Este pacifismo de la ética de la convicción es el que determina la comprensión ordinaria de lo que es el pacifismo. Por ello se pasa por alto fácilmente, que hay también una concepción del pacifismo inspirada en la ética de la responsabilidad. Para esta segunda forma del pacifismo el rechazo cate-

górico de la guerra no se basa en la prohibición de matar, sino en la experiencia de que todas las guerras, ciertamente las guerras modernas, ocasionan tal cúmulo de destrucción y dolor, que sobrepasa lo que en todo caso pudiera haber de justificado en una guerra; este motivo justo, que sería aceptado por los pacifistas de este segundo tipo, consistiría en el rechazo por medio de las armas de aquellos que agreden u oprimen. Este segundo pacifista, a diferencia del primero, no se orienta por la ética de la convicción; por el contrario, se guía, y de manera muy especial, por las consecuencias; son las consecuencias ulteriores que, por ejemplo, puede ocasionar a la población civil el rechazo de un agresor, las que llevan a este pacifista a considerar toda guerra como inmoral. Mientras el primer pacifista parte de un principio que se afirma a priori, este segundo pacifista se apoya en la experiencia empírica.

Ahora bien, entre el primer pacifista y aquellos que consideran que puede haber guerras justas en determinadas circunstancias no puede haber ningún diálogo, dadas las premisas fundamentales opuestas de uno y otro; esto no ocurre en cambio con el segundo pacifista. Inclusive puede afirmarse que la posición de este segundo pacifista es precisamente el resultado de la controversia con aquellos que consideran que en determinadas circunstancias las guerras son justas. Sólo en la medida en que logre el pacifista de la ética de la responsabilidad mostrar, que todos los motivos aducidos por quienes consideran justa la guerra en determinadas circunstancias, no son motivos que basten moralmente, puede él asegurarse en su propia posición. Este pacifismo sólo puede comprenderse como resultado de una argumentación, inspirada en la ética de la responsabilidad, contra sus adversarios partidarios de la guerra. Tenemos por tanto que ocuparnos ahora de esta argumentación.

Esto presupone por supuesto que el oponente, al considerar que hay guerras justificadas en determinadas circunstancias, entienda por su lado justificación desde un punto de vista moral. Quizá sea sorprendente el que inicie la confrontación en estos términos. En efecto, podría preguntarse si quien acepta la guerra no ha abandonado ya una posición moral. Las guerras no se fundamentan de hecho siempre a partir del poder político, y acaso no está permitido absolutamente todo en la guerra? Esta concepción se basa en que entre los Estados no rige un orden jurídico coercitivo, y cuando no existe un orden jurídico coercitivo, se so-

brentiende que no rige la moral. Esta fue la concepción sobretodo de Hobbes. El decía que también los individuos se encontraban por naturaleza en estado de guerra latente. Este estado natural se superó intrínsecamente mediante la fundación de Estados y su ordenamiento jurídico, pero permanece con respecto a las relaciones entre los mismos Estados. Cuando se llega a una guerra civil, entonces caduca también el orden jurídico dentro del Estado y reina de nuevo el estado natural.

Hay mucho de correcto en esta concepción: el discurso sobre un derecho de los pueblos es problemático en tanto no haya una instancia que pueda exigir su cumplimiento. Por esto hay que decir que no podemos acabar con las guerras, si no logramos establecer un ordenamiento jurídico internacional coercitivo. Y hoy hemos llegado tan lejos, que debemos acabar con ellas, si es que la humanidad ha de sobrevivir. Pero la equiparación de derecho y moral no es adecuada; si lo fuera no necesitaríamos hablar más de moral. Y entonces sólo regirían como normas únicas a las del derecho positivo y coercitivo. Pero en realidad nosotros no pensamos así, ni tampoco pensamos así con respecto a la guerra. De hecho toda la argumentación pública en favor de la guerra tanto en nuestro país como en el resto del mundo se desarrolla con razones morales. Quienes dicen que es justificado hacer una guerra en determinadas circunstancias, por ejemplo, cuando se es agredido, o en el caso de una guerra civil, para suprimir un régimen dictatorial, entienden la palabra "justificado" siempre en un sentido de "justificado moralmente". Nosotros juzgamos moralmente la justificación, por ejemplo de la guerra de Vietnam, de la intervención soviética en Afganistán, de la guerra de las Malvinas, de las guerras del Cercano Oriente y sobretodo naturalmente la justificación de una posible guerra en Europa. También juzgamos moralmente la manera cómo se desarrolla una guerra: no nos parece por tanto que en la guerra todo esté permitido; tomamos una posición moral con respecto a lo que significativamente llamamos crímenes de guerra, como la masacre de la población civil o los actos de venganza a los prisioneros de guerra. La idea de quien defiende la guerra en determinadas circunstancias, ya por ello ha abandonado desde un principio toda posición moral, es tal unilateral como la idea de que el primer tipo de pacifismo es la única posición moral sobre la guerra. Estos dos puntos de vista se corresponden como en un espejo. Las dos posiciones que merecen ser tomadas seriamente en cuenta son las que se enfrentan en medio de estos dos extremos:

el segundo tipo de pacifismo y la concepción de que puede haber guerras moralmente justificadas.

Debemos por tanto analizar en detalle esta concepción de que puede haber guerras moralmente justificadas, ya que el segundo tipo de pacifismo se debe comprender como un resultado de la insuficiencia de las razones en pro de la justificación moral de las guerras. Cuáles son los criterios que se aducen para la justificación moral de las guerras? Entre nosotros hay ideas dispersas sobre el asunto, pero falta la discusión teórica. Esto se debe a que en los escritos teóricos sobre la guerra en los últimos 200 años ha primado de hecho la otra idea sobre la guerra, según la cual ésta no tiene en absoluto nada que ver con la moral. Sobre todo en Alemania dominó una concepción de pura "política real" con respecto a la guerra. La frase de Clausewitz caracteriza bien esta posición: "La guerra es una mera continuación de la política con otros medios". En su famoso libro "De la guerra" no aparece ningún tipo de consideraciones morales. Este asunto se trataba antes de otra forma. Hay una larga tradición teológica y filosófica que se fue conformando desde Agustín hasta Hugo Grotius en el S. XVII. Esta tradición se ocupó del asunto del "bellum iustum", es decir, de la pregunta, cuándo una guerra es justa, o mejor como debería traducirse más correctamente, cuándo se justifica una guerra. Esta tradición se interrumpió en el Siglo XVIII, pero fue de nuevo revitalizada a partir de la Segunda Guerra Mundial en la teología y en la filosofía anglosajonas. La declaración más destacada, la cual se apoya totalmente en esta tradición del "bellum iustum", es sin duda alguna la Pastoral sobre la guerra y la paz de la Conferencia Episcopal Católica de los Estados Unidos de mayo de 1983. Allí se rechaza incondicionalmente la guerra atómica como totalmente irreconciliable con los principios del "bellum iustum".

De hecho hay mucho de condicionamiento histórico en esta tradición del "bellum iustum," que hoy no puede ser determinante para nosotros. Pero si intentamos articular nuestras propias ideas sobre la justificación de una guerra, lo lograremos mejor, si no arrancamos de cero en la discusión y más bien partimos de una tradición dada. Naturalmente que ya el hablar de un "bellum iustum" suena a macabro. Si de todas formas hay que hacer la guerra, por qué se podría muy bien preguntar, darle a esto tan terrible además una apariencia moral? Sin duda que se trata de un concepto peli-

grosso que no es inmune a que se abuse de él para la racionalización de otros motivos de guerra. Este concepto es por naturaleza de doble filo: por una parte se dirige contra el pacifismo en sus dos formas y por otra contra la guerra al margen de la moral. Es importante observar cómo sólo hay estas cuatro posiciones. Quien de alguna manera bajo cualesquiera circunstancias sostiene estar obligado a acudir a las armas, sólo puede afirmarlo apelando explícita o implícitamente a una concepción del "bellum iustum"; quien por el contrario está convencido que una guerra no es justificable, sólo puede estarlo, -si no es porque se acoge a la primera forma de pacifismo-, en cuanto muestre que los argumentos en pro de una guerra justificable o son falsos o no son aplicables hoy en día. Por tanto de una u otra forma no podemos obviar una discusión sobre la idea del "bellum iustum".

Son dos los complejos de preguntas que se han analizado en la tradición acerca de la teoría de la guerra justificable. El primero se refiere al así llamado "ius and bellum", al derecho de hacer la guerra, es decir, a la pregunta por las razones que justifican entrar en una guerra. El segundo se refiere al "ius in bello", es decir a las reglas morales que, si de todas maneras se tiene que hacer la guerra, no deben ser quebrantadas.

Sobre el primer grupo de preguntas. Hay una razón que justifique hacer una guerra? Para nuestro objetivo basta con que nos limitemos a sólo dos aspectos de los tenidos en cuenta por la tradición. Primero: el motivo positivo para la guerra debe ser un perjuicio que desde el otro lado se nos hace o se nos va a hacer a nosotros, o dado el caso, se le hace a otros; esta caracterización es todavía muy amplia, pero al menos excluye la pretendida moralidad de las así llamadas guerras santas, que se hacen aduciendo que los otros son incrédulos o representan el mal. Segundo: el mal que se asume mediante la guerra no debe ser tan grande que sobrepase el bien que se logra o se pretende alcanzar con una guerra. Es claro que este segundo principio, llamado principio de la proporcionalidad, debe reducir fuertemente los posibles motivos positivos para disponerse a hacer una guerra, sobretudo hoy bajo las condiciones de la guerra moderna. Es por ello que en la discusión contemporánea sobre el asunto del derecho a la guerra existe la tendencia a reconocer como única razón jurídica la de la defensa de un agresor. Hoy en día ha llegado a primar esta concepción, es decir, que la diferencia entre guerra justificable y no justificable se puede reducir a la diferencia entre guerra defensi-

va y guerra ofensiva. Esta concepción no sólo es compartida por muchos teóricos de la moral; también ha sido acogida por diversos acuerdos sobre los derechos de los pueblos, y por la carta de las Naciones Unidas; así mismo ha llevado a que desde el final de la Segunda Guerra los Ministerios de guerra se llamen ahora Ministerios de defensa; y esta concepción determina en gran medida toda la retórica de la política. No hay que alegrarse por esta reducción del problema? Primero, parece en realidad poderse justificar moralmente la defensa de una nación en analogía con la legítima defensa del individuo; segundo, es posible pensar que si todos se atuvieran a este principio no habría más guerras.

Pero en parte este principio repercute precisamente en sentido contrario. El derecho a la defensa puede servir para racionalizar agresividades existentes y conduce a proyecciones imaginarias del enemigo. El acogerse a este derecho cuando hay naciones o grupos de naciones que se enfrentan y desconfían unas de otras, tiene como consecuencia el armamentismo, y cuando éste se ha dado y se presenta una situación de crisis que se va incrementando de lado y lado, entonces ni siquiera es posible, o inclusive no importa, constatar quién dispara el primer tiro. Ciertamente hay casos en los cuales se puede establecer con relativa claridad de qué lado viene la agresión; esto sólo es posible en el caso en el que no había una amenaza mutua; por ello se presenta sobretudo cuando una de las partes es desproporcionalmente más débil, como en el caso de las invasiones a Checoslovaquia en 1939 y en 1968 o de la invasión de los Estados Unidos a Grenada. Pero en el caso normal y más que todo en nuestro propio caso de confrontación entre la OTAN y las Naciones del Pacto de Varsovia (sobretudo tal como se da hoy la confrontación militar) el acogerse al derecho de auto-defensa es en realidad un engaño ideológico, tanto peor, cuanto parece que hay muchos que creen sinceramente en él.

Lo único que queda en el sentido de una posible motivación moral para la preparación de la guerra es lo que cursa en la retórica política bajo el título de salvaguarda de nuestra libertad. Pensemos por ejemplo en lo que esto significa concretamente para un soldado del ejército de la Alemania Federal que no se engaña a sí mismo: él sabe que la maquinaria bélica, de la cual él forma parte, es tanto ofensiva como defensiva; él tiene que contar con que si se llega a una guerra, ésta puede haber sido causada más por los de su propio lado que por los

del opuesto; sin embargo a pesar de todo esto, él considera que la participación en la guerra se justifica moralmente, con el objeto de conservar el sistema político propio. Yo opino que es por tanto necesario diferenciar las dos componentes que están unidas de ordinario en la retórica política: el derecho a la defensa y el derecho a la conservación del sistema político propio, a la autonomía política, a un sistema justo, contra la opresión. Qué tan independientes sean el punto de vista formal de la autodefensa colectiva y el punto de vista material con respecto al derecho a la resistencia, a la opresión, lo muestra el caso de un levantamiento interno armado contra un régimen de injusticia.

La pregunta si el rechazo de la opresión es una razón moral suficiente para prepararse a hacer una guerra interna o externa se puede responder afirmativamente, pero sólo teniendo en cuenta algunas condiciones: primero, si todos los demás medios fallan (y esto es difícil de constatar); segundo, si se cree que el principio de proporcionalidad, enunciado antes, admite esta guerra; y tercero, si es posible delimitar con absoluta claridad el hecho mismo del rechazo de la opresión. Por lo que respecta a este tercer punto, pregunto si éste tiene algo que ver con nuestra situación. Que tan consistente es el acogerse, dentro del sistema de pactos del Occidente, al derecho de hacer la guerra para evitar la opresión política? Primero, como principio moral es inconsistente, mientras admitamos también dentro de nuestro propio sistema de pactos regímenes dictatoriales y los apoyemos; y segundo, es inconsistente el asumir que una posible dependencia, para no decir opresión directa de la Unión Soviética, fuera un mal tan grande que llegara a justificar una guerra, si al mismo tiempo no se está dispuesto a irritarse por la opresión de los pueblos del Oriente de Europa por parte de la Unión Soviética. Estas inconsistencias se disimulan vinculando el derecho a la autonomía política con el derecho de defensa, y así se restringe al mismo tiempo el primero; el derecho de defensa parece legítimo en sí, pero ciertamente no en la forma exagerada como se sugiere entre nosotros. Un derecho a prepararse para la defensa sólo parece legítimo si, en primer lugar, se reconoce la intención de agredir de los contrarios, y en segundo lugar, si los preparativos de defensa son de tal índole, que no pueden ser interpretados por la contraparte como preparativos ofensivos. La opinión reinante entre nosotros con respecto al derecho moral a participar en el establecimiento de toda una maquinaria bélica contra la Unión Soviética incluye por tanto algunos ele-

mentos de justificación, pero que no han sido analizados en su contexto global, y por tanto parecen inconsistentes en su conjunto.

Vengamos ahora al segundo punto de vista destacado por la tradición: el de la proporcionalidad. Bien se puede dudar, si se dan hoy fines con respecto a los cuales pudiera una guerra, aunque sólo fuera convencional, cumplir con los criterios de este principio, teniendo en cuenta lo que ella significaría dada la maquinaria bélica acumulada a ambos lados. Lo que se dice sobre una proporcionalidad entre el dolor y la destrucción causados por una guerra en relación o con la conservación o con el logro de un orden político, suena de todas formas algo absurdo, pero es una justificación inevitable, por ejemplo también para quienes se deciden a un levantamiento armado interno. Con respecto a nuestra propia situación en el Centro de Europa se presenta sin embargo la pregunta, si la destrucción no sería tan absoluta que de todas formas no quedaría nada del orden político. Yo creo que esto es aceptado de hecho por la mayoría. Entonces se argumenta en términos de que sólo la acumulación de toda esta poderosa maquinaria bélica garantiza que no haya guerra. Esto significaría que no se está justificando moralmente la guerra sino la amenaza con la guerra. Así pues parece que también en el ámbito de lo convencional todo se concentrara en la idea de la intimidación. Esto quiere decir que no se trata de justificar moralmente la guerra misma sino la intimidación mediante la disposición para la guerra. Pero un argumento de esta índole es igualmente problemático en el ámbito convencional como en el atómico. Quien amenaza con algo debe estar también preparado para realizarlo, y si una forma de guerra no es justificable moralmente tampoco lo es la amenaza correspondiente. Además es un engaño generalizado pensar, como lo ha demostrado el problema de la guerra defensiva, que una preparación óptima para la guerra aminore las probabilidades de la misma.

Este segundo punto de vista dentro del derecho a la guerra, el de la proporcionalidad de los medios, nos lleva ya al otro complejo de problemas de la discusión tradicional sobre la guerra justificable: el derecho en la guerra. Aquí vale como principio general: aún en el caso de que los fines de una guerra fueran moralmente justificables, es inmoral desarrollarla con medios no permitidos moralmente. Este principio es por su lado un caso especial del principio moral general: el fin no justifica los medios. Este principio goza de gran plausibilidad, aunque quizá no sea tan absolutamente váli-

do como creen muchos. Pero la mayoría de nosotros comparte ciertamente la opinión que hay ciertas acciones, por ejemplo la tortura, que se prohíben sin más moralmente, aunque con ellas se busque evitar grandes males.

Ahora bien, hay una serie de prohibiciones de actos de guerra que se han ido conformando en la tradición del "bellum iustum" y se han consolidado en muchos tratados del derecho de los pueblos en las últimas décadas. Me voy a limitar ahora al punto más importante: la prohibición de atacar directamente a la población civil. Esta prohibición es de un enorme significado para todos los intentos de fundamentar moralmente el pacifismo nuclear. También la Pastoral de la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos basa su rechazo a la guerra atómica en este principio. Cómo se fundamenta a su vez este principio? En la exposición de la primera forma de pacifismo apareció que la prohibición de matar no es válida sin excepciones; pero es igualmente claro que las condiciones que podrían permitir e inclusive obligar a matar, son muy restrictivas. Moralmente estamos justificados, e inclusive obligados a matar a quien oprime o agrada a personas inocentes, si no es posible impedirlo de otra manera: sobre esto se concentra el derecho a la guerra. Pero de aquí se sigue entonces, que en la guerra sólo podemos atacar a quienes por su lado atacan u oprimen o son instrumentos de agresión o de opresión. Para ilustrarlo en un caso entre individuos sería prohibido moralmente al disuadir a alguien de una acción violenta tomando sus hijos como rehenes y extorsionarlo causándoles mal a ellos.

Se han hecho objeciones a esta prohibición estricta del ataque directo contra la población civil. Una objeción dice: las guerras modernas son guerras totales. Pero el concepto de la guerra total tiene diversos significados. Si se quiere indicar que se tienen los medios para acabar con la nación enemiga, esto es verdad, pero el problema es si se tiene el derecho moral para utilizar los medios en esta forma. Otra comprensión de la guerra total dice que en las guerras modernas el pueblo en su totalidad apoya la guerra. Se entiende por ello "apoya moralmente" y se piensa por tanto que es justificado también castigar a la población civil? Pero las represalias no son un fin que pueda justificarse moralmente. Si por el contrario se entiende "apoya económicamente" y que en este sentido todo el pueblo hace a guerra, entonces es correcto reconocer que aquí se presenta una cierta zona oscura, en la que no es posible diferenciar con exac-

titud entre combatientes y no combatientes. Pero es perverso opinar que si no es posible trazar una línea clara –y en qué casos es posible esto en asuntos morales?– entonces no se da la diferenciación como tal.

Me parece que la segunda objeción es más difícil. Apunta a señalar cómo en una guerra moderna es imposible de todas formas evitar que la población civil no sea afectada. Esto es aceptado por quienes excluyen el ataque directo a la población civil; pero se indica que hay que distinguir entre ataque directo e indirecto. Aquí se apoyan en el principio que se caracteriza como principio de doble efecto. En cada acción se puede distinguir entre lo que el agente pretende directamente, sea como fin o como medio (este es un efecto) y los resultados secundarios previsibles de la acción (este es el otro efecto). Esto aplicado al caso nuestro quiere decir: hay que distinguir si en una guerra matamos de intento a los civiles, ya sea por pura crueldad, ya sea como medio para causar daño al enemigo, o si al atacar objetivos militares sabemos que esto también traerá efectos secundarios mortales para los civiles. Aunque nos inclinemos a pensar que esta diferencia es más bien de sofistas, yo opino que ciertamente se da: es una diferencia moral significativa si queremos algo o si lo aceptamos simplemente como efecto secundario de algo que queremos. Supongamos, para ilustrar la diferencia, que una tropa combate en su propio territorio: no puede evitar totalmente el que también la población civil suya sea afectada, pero se esforzará, inclusive corriendo riesgos propios, por que las pérdidas de la población civil sean las menores posibles. Este esfuerzo por mantener los efectos secundarios inevitables en lo mínimo posible, sirve precisamente como indicio para reconocer que es consciente del principio del doble efecto. Se ve que uno no quiere los efectos secundarios, cuando intenta evitarlos, así no sea posible el evitarlos totalmente. No podríamos decir que la tropa asesinó a los civiles que cayeron de esta forma, como si se tratara de una muerte pretendida.

Pero también aquí hay zonas oscuras. Esto parece claro precisamente en el contexto de una guerra atómica, en relación con la cual estas diferencias han adquirido tanta importancia. El principio de prohibición del ataque directo a la población civil alcanza ciertamente para rechazar la doctrina clásica de la intimidación atómica: ésta significa amenaza con, y por tanto, disposición para la matanza de masas. Pero qué decir si en una guerra atómica de las que, como se dice, deben ser res-

tringidas, las bombas atómicas únicamente se disparan a objetivos militares y se hace todo lo posible para mantener los efectos secundarios contra la población civil en lo mínimo posible, utilizando los misiles más certeros posibles y las bombas atómicas más pequeñas posibles? Los efectos secundarios serán de todas formas de proporciones tan monstruosas, que uno se pregunta, si todavía se puede hablar de efectos secundarios. No es como un sarcasmo el encogerse de hombros y acogerse al principio de doble efecto? Pero también aquí tiene la teoría tradicional del doble efecto una respuesta preparada. Mientras la matanza directa de la población civil está prohibida sin más, las muertes que se aceptan como efecto secundario no deben por lo menos ser desproporcionadas. Y ciertamente puede afirmarse que las muertes que causa una bomba atómica son siempre desproporcionadas. Pero el hablar de desproporcionalidad indica que se trata de un principio cuantitativo y subjetivo. Quién decide, cuándo es desproporcionada la cantidad? Cada individuo. Ninguna instancia objetiva puede liberarnos de los problemas morales, cuando éstos se complican. No se puede discutir que aquí no estén en juego problemas morales. Por ello no es posible escaparse de la inseguridad ampliando el margen para decir: todo está permitido. Quien opina que necesitamos un límite prefijado, que no tolere ningún espacio de discreción, sólo puede estrechar el margen y rechazar la diferencia que se establece mediante el principio del doble efecto. Entonces tiene que descartar de entrada toda guerra, al menos las que se llevan a cabo bajo las condiciones de la guerra moderna. El asume por tanto una posición pacifista rigurosa. Pero este pacifismo se diferencia del primer tipo de pacifismo, por no apoyarse en una interpretación absolutista de la prohibición de matar ni en una concepción moral pasiva, sino que se basa en un rechazo del principio del doble efecto, este escondrijo de la teoría de la guerra justa. El pacifismo que analizamos ahora rechaza toda guerra, no porque matar sea siempre por principio algo prohibido, sino porque la muerte de inocentes le parece inaceptable (el término "inocentes" se presta en este contexto fácilmente a equivocaciones: se refiere sencillamente a aquellos que no son atacantes directos). Toda guerra moderna trae la muerte de inocentes y para este pacifismo la muerte de un solo inocente ya es demasiado.

Este pacifismo está muy cerca del primer tipo de pacifismo. En efecto, también el excluye de entrada y de manera absoluta una clase determinada de

acciones y rechaza todo discernimiento entre fines queridos y consecuencias no pretendidas. Por esto se lo puede ubicar también dentro de la ética de la convicción. Para destacar su cercanía al pacifismo del primer tipo lo voy a llamar pacifismo 1(a). La posición que caractericé al principio como pacifismo del segundo tipo se diferencia claramente de este pacifismo 1 (a). El pacifismo de tipo 2 reconoce la diferencia que se establece con el principio del doble efecto, pero concluye que el cúmulo de dolor y devastación que ocasiona una guerra moderna no tiene proporción alguna aceptable con respecto a cualquier fin que pretendiera obtenerse hoy todavía con una guerra. A diferencia del pacifismo 1, surgen por tanto el pacifismo 1(a) y el pacifismo 2 de la discusión en torno a la teoría de la guerra justa: el tipo 1(a) al rechazar una diferencia que defiende la teoría de la guerra justa, a saber, el principio del doble efecto; por el contrario el pacifismo de tipo 2 toma muy en serio precisamente uno de los principios de la teoría de la guerra justa, a saber, el principio por el cual los males que se asumen como consecuencia de una guerra, deben estar en proporción aceptable con los fines que se pretenden con ella. Ya indiqué al analizar este principio, cómo en las condiciones actuales es casi inevitable llegar a la conclusión de que apenas si se puede pensar que hoy una guerra con todas las desgracias que implica, pueda estar en proporción aceptable con los fines que ella pretenda. Si se afina el "apenas" llevándolo a un simple "no", tenemos una clara posición pacifista. Pero como se trata de una posición que discierne dentro de la ética de la responsabilidad y no de una posición rigorista, conviene decir que esta posición admite excepciones. Se podría por tanto pensar que personas identificadas con ella podrían estar dispuestas a hacer una guerra, en caso que la maquinaria bélica se transformara efectivamente en un sistema estrictamente defensivo: con esto habría recobrado, en primer lugar, sentido el concepto de guerra defensiva, y en segundo lugar, se habrían reducido por lo menos las repercusiones sobre la población civil.

Quiere decir que este tipo de pacifismo se puede interpretar en forma más estricta o más laxa; en este último caso, cuando tolera excepciones en determinadas condiciones, se podría discutir, si todavía merece el nombre de pacifismo.

De esta forma nos encontramos ante toda una escala de posiciones. Quienes se comprometen en el movimiento por la paz tienen que reflexionar, cuál de estas posiciones están dispuestos y pueden

apoyar para que llegue a ser la mayoritaria. El reconocimiento de estas diferencias debería llevar a exigir una completa revisión del derecho para aquellos que se niegan a prestar el servicio militar. Este derecho está pensado hasta ahora exclusivamente para el pacifismo de tipo 1, como lo demuestra el exigir, tal como se hace o al menos se hacía antes, a quienes están obligados al servicio militar, pero rechazan en conciencia la guerra, una declaración según la cual, ni siquiera en caso de legítima defensa, estarían dispuestos a matar. El pacifismo de tipo 1(a), basado en principios, debe ser reconocido con iguales derechos, lo mismo que el pacifismo de tipo 2, orientado por una ética de la responsabilidad. Y ya que este último admite excepciones, debe exigirse además un derecho selectivo a negarse a prestar el servicio militar, tal como lo ha hecho la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos. Si hay algo así como un "bellum iustum" - y esto quiere decir que sobre todo hay "bellum iniustum" -, si se concede que se trata de un problema moral, entonces no se lo puede dejar sólo al Estado; el Estado no tiene derecho, ni siquiera al Estado democrático, para obligar a un individuo a participar en una empresa que él considera criminal. La Declaración de Heilbronn, de Gunter Grass y otros, que apela a la resistencia al servicio militar, en las condiciones actuales de preparación de una guerra ofensiva, parte de la convicción de que el negarse a prestarlo debe ser un derecho selectivo.

Volvamos al asunto sobre cuál de las posiciones enunciadas debería poder ser la mayoritaria en el seno del movimiento por la paz. El problema es si una posición puramente moral tiene oportunidad de llegar a conformar un consenso mayoritario. Ciertamente todas las posiciones que se asumen con respecto al asunto de la guerra y la paz se presentan retóricamente como posiciones morales. Sin embargo es posible sospechar, si la consideración de los factores morales es lo que motiva en última instancia la acción de una colectividad y no más bien la consideración egoísta racional de lo que, bien entendido, favorece los intereses propios de la colectividad. No quiero, ni tampoco puedo decir ahora, de qué modo se relacionan mutuamente las ventajas de estas dos clases de motivación para la acción, -la moral por una parte y la racional en este sentido restringido, por otra -. Lo único que puedo intentar aclarar para concluir es, hasta dónde hay correspondencias de parte del interés colectivo racional con respecto a las diversas variantes del pacifismo moral que se han presentado.

Tenemos cuatro formas de pacifismo: la posición 1 y la 1(a) en la perspectiva de la ética de la convicción; luego la posición 2 en la perspectiva de la ética de la responsabilidad, que no es pacifista a secas, sino que admite excepciones; y finalmente se da una cuarta posición, la del pacifismo nuclear. Esta naturalmente ya no puede llamarse en estricto sentido pacifista y sólo consiste en excluir radicalmente el uso de o la amenaza con bombas atómicas.

Es fácil ver que para las dos primeras formas rigurosas del pacifismo no puede darse correspondencia de parte del interés propio colectivo. En efecto, ambas posiciones dicen que no puede darse ninguna amenaza tan grande a la colectividad, que llegara a justificar, en el primer caso matar, y en el segundo caso conformarse con la muerte de inocentes. Estas dos posiciones deben ser consideradas por tanto como morales únicamente.

De manera muy distinta es el caso del tipo 2 de pacifismo. También aquí es posible pensar en situaciones en las que la argumentación sólo puede ser moral. Este es el caso, cuando una potencia más fuerte invade una Nación más débil y los efectos destructores de la guerra no alcanzan el territorio propio. Como ejemplos se puede pensar en la intervención de los Estados Unidos en Vietnam o en la invasión de Israel al Líbano; significativamente los movimientos de paz en los Estados Unidos y en Israel, que protestaron contra estas guerras, argumentaron casi exclusivamente en sentido moral. Si por el contrario pensamos en nuestra propia situación en Europa, o más en general en todos los casos en los que se enfrentan aparatos militares relativamente parejos, y se teme de todas formas que la devastación alcance también el territorio propio, entonces la argumentación moral se puede complementar e inclusive reemplazar por un argumento análogo, dirigido hacia el propio bienestar colectivo. En este caso no se juzga el fin de la guerra, ni siquiera la guerra misma desde un punto de vista moral, sino que el criterio de discernimiento pasa a ser el de cuál sería el peor mal para nosotros. Ahora está ahí una angustia frente a otra angustia, y la pregunta es cuál de las dos es más conforme con la realidad. La contraparte colectivo-egoísta de la tercera posición moral-pacifista apelará a la angustia justificada ante el cúmulo de dolor y destrucción que ocasionaría una guerra moderna, así sólo fuera convencional, la cual apenas si dejaría algo que hubiera todavía que defender. Este pacifismo de la ética de la responsabilidad, que dado el caso y con especiales presu-

puestos, permite excepciones, se identifica por tanto en el efecto, por lo menos en una situación como la nuestra, con la actitud que argumenta análogamente y sólo apela a la responsabilidad por la propia colectividad.

Vengamos finalmente al pacifismo nuclear. Aquí según mi opinión, no llega la argumentación moral ni siquiera hasta donde puede llegar la que se relaciona con el interés propio colectivo. La argumentación moral contra las bombas atómicas se apoya en el rechazo al ataque directo contra la población civil. Vistas así las cosas, el uso de bombas atómicas está en una línea, y así en última instancia, en el mismo nivel que los bombardeos no atómicos de la población civil. Ciertamente, aún visto así, ya está bien mal, puesto que tanto lo uno como lo otro es homicidio masivo. Y sin embargo con el término homicidio masivo todavía se atenúa el singular espanto que desata en nosotros el pensar en una guerra atómica. Esta singularidad radica en la aceleración hacia un suicidio colectivo de la humanidad, que implica el uso de bombas atómicas. Ante la expectativa de una muerte propia dolorosa como parte del fin doloroso de toda la humanidad, parece fracasar la diferencia entre moral e interés propio. Pero quien se concentra en el sentimiento que produce en nosotros este espanto constatará, creo, que tal sentimiento apenas puede ser comparable con sentimientos morales. Es la misma angustia elemental que experimentamos ante los tormentos de la muerte propia y que se acrecienta hasta el límite cuando los tormentos de la muerte propia son parte de los tormentos de la ruina y destrucción total.

El resultado de mi exposición puede decepcionar. Analicé los argumentos morales en contra de la guerra y de la guerra nuclear, y llego ahora a la conclusión de que ellos no son los decisivos. Pero para el movimiento por la paz no es decepcionante saber que no debemos invocar algo superior, sino que sólo podemos acogernos al interés propio bien entendido. Pero esto, por lo que se ve, tampoco se logra. Y yo concedo, que es un consuelo débil, saber que la humanidad no perecerá por su falta de moral, sino por su falta de razón.

Ernst Tugendhat (1930). Filósofo alemán. Profesor de la Universidad Libre de Berlín. Autor, entre otros libros, de **El concepto de verdad en Husserl y Heidegger** y **Secciones introductorias a la filosofía analítica del lenguaje**. Desde 1982 es miembro de la Junta Directiva del Grupo de trabajo "Europa Libre de armas atómicas".

Rembrandt, Hermensz van Rijn, llamado (1606-1669)
Pintor holandés, dibujante y grabador.



B. 354
Cabeza de la madre de Rembrandt,
rostro de frente
6.8 x 6.4 cm.
Segundo estado
Firmado y fechado: RHL 1628
Haarlem
Colección Pizano,
Universidad Nacional, Bogotá