

FELIPE CASTAÑEDA

# HACIA LA NORMALIZACIÓN DEL USO DE LA FUERZA PARA EL CREYENTE

COMENTARIO A

*CON LA GUÍA DE DIOS, LA GUERRA ES LÍCITA*

*PARA LOS CRISTIANOS*

JO. FRID. SCHARFF Y D. WALTHER (1670)

TEXTO Y TRADUCCIÓN



GRUPO DE TRADUCCIÓN DE LATÍN  
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES





HACIA LA NORMALIZACIÓN DEL USO  
DE LA FUERZA PARA EL CREYENTE



Para citar este libro: <https://doi.org/10.51573/Andes.9789587985719.9789587985726>

FELIPE CASTAÑEDA

HACIA LA NORMALIZACIÓN  
DEL USO DE LA FUERZA  
PARA EL CREYENTE

COMENTARIO A

*CON LA GUÍA DE DIOS, LA GUERRA ES LÍCITA PARA LOS CRISTIANOS*

JO. FRID. SCHARFF Y D. WALTHER (1670)

TEXTO Y TRADUCCIÓN

GRUPO DE TRADUCCIÓN DE LATÍN  
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

BOGOTÁ, 2024

Nombre: Castañeda Salamanca, Felipe, autor, traductor. | Grupo de Traducción de Latín | Scharff, Johann Friedrich | Walther, Daniel

Título: Hacia la normalización del uso de la fuerza para el creyente : Comentario a *Con la guía de Dios, la guerra es lícita para los cristianos*, de Jo. Frid. Scharff y D. Walther (1670) Texto y traducción / Felipe Castañeda ; Grupo de Traducción de Latín.

Descripción: Bogotá : Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes, 2024. | 302 páginas ; 14,5 × 21,5 cm.

Identificadores: ISBN 9789587985719 (rústica) | 9789587985726 (e-book) | 9789587985733 (e-pub)

Materias: Tesis y disertaciones académicas – Siglo XVII – Traducciones al español | Guerra – Aspectos religiosos – Cristianismo

Clasificación: CDD 808.066378 – dc23

SBUA

Primera edición: enero del 2024

© Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales

© Felipe Castañeda Salamanca

© Grupo de Traducción de Latín, por la traducción al español

ISBN: 978-958-798-571-9

ISBN e-book: 978-958-798-572-6

ISBN e-pub: 978-958-798-573-3

DOI: [https://doi.org/10.51573/](https://doi.org/10.51573/Andes.9789587985719.9789587985726)

Andes.9789587985719.9789587985726

Ediciones Uniandes

Carrera 1.ª n.º 18A-12, bloque Tm

Bogotá, D. C., Colombia

Teléfono: 601 3394949, ext. 2133

<http://ediciones.uniandes.edu.co>

[infeduni@uniandes.edu.co](mailto:infeduni@uniandes.edu.co)

Corrección de estilo: Manuel Romero

Diagramación interior: Andrea Rincón

Diagramación de cubierta: Ossman Aldana, con base en un diseño original de Nicolás Vaughan

Imagen de cubierta: *Der geharnischte Reiter*, de Hans Ulrich Franck (1643). Tomado de [https://en.m.wikipedia.org/wiki/File:Hans\\_Ulrich\\_Franck\\_Der\\_geharnischte\\_Reiter.jpg](https://en.m.wikipedia.org/wiki/File:Hans_Ulrich_Franck_Der_geharnischte_Reiter.jpg)

Facultad de Ciencias Sociales

Carrera 1.ª n.º 18A-12, bloque G-GB, piso 6

Bogotá, D. C., Colombia

Teléfono: 601 3394949, ext. 5567

<http://publicacionesfaciso.uniandes.edu.co>

[publicacionesfaciso@uniandes.edu.co](mailto:publicacionesfaciso@uniandes.edu.co)

Impresión:

Xpress Estudio Gráfico y Digital S. A. S.

Carrera 69H n.º 77-40

Teléfono: 601 6020808

Bogotá, D. C., Colombia

Impreso en Colombia – Printed in Colombia

Universidad de los Andes | Vigilada Mineducación. Reconocimiento como universidad: Decreto 1297 del 30 de mayo de 1964. Reconocimiento de personería jurídica: Resolución 28 del 23 de febrero de 1949, Minjusticia. Acreditación institucional de alta calidad, 10 años: Resolución 582 del 9 de enero del 2015, Mineducación.

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

GRUPO DE TRADUCCIÓN DE LATÍN

FELIPE CASTAÑEDA  
EMPERATRIZ CHINCHILLA  
SANTIAGO DIAGO  
ANDREA LOZANO-VÁSQUEZ  
LINA MARIÑO  
EYFIM SONNY OBESSO  
JUAN PABLO QUINTERO  
MANUEL ANTONIO ROMERO  
CAROLINA SÁNCHEZ  
MATEO VARGAS  
NICOLÁS VAUGHAN



## CONTENIDO

Agradecimientos	13
La guerra desde la academia: Johann Friedrich Scharff y Daniel Walther	15
§ 1 La disertación como género literario y sus autores	15
§ 2 Indicaciones bibliográficas sobre Scharff y Walther	18
§ 3 Una disertación de 1670	21
§ 4 La estructura de la disertación	24
§ 5 Sobre la traducción, la autoría y el comentario	27
<b>DUCE DEO BELLUM CHRISTIANIS LICITUM, SUB PRAESIDIO JO. FRID. SCHARFF, DEFENDET DANIEL WALTHER</b>	29
<b>CON LA GUÍA DE DIOS, LA GUERRA ES LÍCITA PARA LOS CRISTIANOS, PRESIDE JOHANNES FRIEDRICH SCHARFF, DEFIENDE DANIEL WALTHER</b>	47
Comentario a <i>La guerra es lícita para los cristianos</i>	81
§ 1 Problemas de conciencia	81

§ 2	Juliano o el pacifismo servil del cristiano	84
§ 3	Fausto: el belicismo inconsecuente del cristiano	91
§ 4	Schmaltz y la impiedad de la guerra	98
§ 5	Ostorodio: “Amar al enemigo”, ¿una recomendación?	102
§ 6	Socino vs. Palaeologus y las guerras ordenadas por Dios	113
§ 7	Martín Lutero y el azote de los turcos	121
§ 8	Del pacifismo al belicismo condicionado	129
§ 9	Las condiciones generales de una guerra lícita y sus justas causas	132
§ 10	La condición del aval divino	144
§ 11	La autoridad del magistrado	149
§ 12	La necesidad de la guerra	159
§ 13	“Que el fin de la guerra sea la paz”	168
§ 14	Argumentos artificiales y no artificiales	179
§ 15	La prueba de lo menor a lo mayor	189
§ 16	Desde la ley natural	193
§ 17	Desde el derecho de gentes	201
§ 18	Desde el derecho civil	214
§ 19	Desde la ley divina	218
§ 20	Los medios y los fines	221
§ 21	La conservación de la república	226
§ 22	“Nadie alborota las avispas”	229
§ 23	Los vicios de la paz y el ocio	231
§ 24	Cartago, remedio de Roma contra sí misma	238
§ 25	El afán de gloria	243

§ 26	La licitud accidental de la guerra	248
§ 27	“El Señor es un guerrero” (Ex 15, 3)	254
§ 28	El bautizo de soldados	267
§ 29	La fe del centurión	274
§ 30	“Dad al César lo que es del César” (Mt 22, 21)	277
§ 31	Hacer uso del servicio lo legitima	284
§ 32	La normalización de la guerra	287
	Bibliografía	295





## AGRADECIMIENTOS

ESTE LIBRO NO habría sido posible sin el concurso de muchas personas e instituciones que apoyaron la iniciativa durante su gestación. Muchas gracias a la Universidad Johannes Gutenberg de Mainz y a la Martin Luther Universität Halle-Wittenberg que me facilitaron el acceso a sus bibliotecas e instalaciones durante el 2019, e igualmente a mi colega Matthias Vollet y a la Academia para la Historia de las Humanidades Europeas de Bernkastel-Kues por su hospitalidad y guía. La Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes, en cabeza del entonces decano Hugo Fazio y después bajo la actual tutela de Mauricio Nieto, puso a mi disposición la confianza, los recursos y el tiempo necesarios para poder adelantar esta investigación. Con el Grupo de Traducción de Latín trabajamos durante varios semestres en la versión española de la disertación de Scharff y Walther. A todos y cada uno de sus miembros, colegas y estudiantes, un agradecimiento muy especial por su generosa y desinteresada colaboración. Santiago Diago, autor de las anotaciones de la disertación, junto con Mateo Vargas y Manuel Antonio Romero llevaron a cabo revisiones del texto y de las traducciones. Sin este entusiasta aporte no habría sido posible darle una forma presentable a esta publicación. Finalmente, va también un reconocimiento a Ediciones Uniandes por su comprometido y eficiente trabajo en la pre prensa, impresión y publicación del libro.



**LA GUERRA DESDE LA ACADEMIA:  
JOHANN FRIEDRICH SCHARFF Y DANIEL WALTHER**

§ 1 LA DISERTACIÓN COMO GÉNERO  
LITERARIO Y SUS AUTORES

*La guerra es lícita para los cristianos* pertenece a un género de textos de naturaleza particular: la *disertación*. Se trataba de escritos propios de la vida académica y que por lo general hacían parte de los requisitos, o bien para graduarse como magíster o doctor, o bien para adquirir una plaza docente. Sin embargo, también se escribieron para dar cuenta de los ejercicios y las habilidades de una determinada disciplina.

La disertación se integró como insumo de la *disputación*, un evento académico que tenía como fin poner a prueba al candidato. En esta participaban miembros de la comunidad académica, pero en algunos casos también personas destacadas de la sociedad o del gobierno, como se sugiere en el caso de la disertación que nos ocupa, en la que Walther defiende su tesis ante los varones en el electorado del Elba. La sesión la dirigía un presidente, el *praeses*, quien debía fungir como moderador del debate, manteniendo el orden y el decoro de la discusión, dando el uso de la palabra y ofreciendo además apoyo y guía al indagado en la argumentación<sup>1</sup>. Esta persona debía ser un profesor o

<sup>1</sup> “A third person was also involved, the *praeses*, whose role it was both to moderate and lead the disputation, but also to especially assist the respondent with the argumentation, and to finally conclude the disputation”. Cf. Axel Hörstedt, *Latin*

una autoridad académica, reconocido de alguna manera como entendido en el área objeto de estudio; en nuestro caso, Johannes Friedrich Scharff. Obviamente tenía que estar presente el indagado, el *respondens*, quien asumía la responsabilidad de responder, valga la pena la reiteración, a los requerimientos del *praeses* o a las objeciones que se le hicieran. En el texto que nos ocupa fue Daniel Walther. También habrían formado parte integral de la sesión los oponentes que —como su nombre lo indica— estaban a cargo de defender posiciones contrarias, planteando objeciones al *respondens* a partir de una serie de textos preestablecidos. No tenemos los nombres de los colegas que cumplieron con esta función, pero sí la bibliografía que habrían utilizado como referencia<sup>2</sup>.

En la publicación de la disertación de Walther, presidida por Scharff, no se indica explícitamente de qué tipo de disertación se trató. Sin embargo, se puede asumir que Walther se habría defendido el 3 de diciembre<sup>3</sup> a las ocho de la mañana de 1670 en Wittenberg (Alemania) para alcanzar el título de magíster. Lo anterior es plausible de acuerdo con las siguientes consideraciones: Walther no se encuentra dentro de los listados de profesores de la Universidad de Wittenberg posteriores a 1670<sup>[4]</sup>, por lo que se excluye una disertación *pro loco*, ya que los versos laudatorios anexos a la publicación señalan que se debió haber tratado de una sustentación exitosa. Esto lo confirma además el hecho de que la disertación fue publicada<sup>5</sup>. Por otro lado, aunque no se conocen datos específicos de su biografía, en una publicación de 1689 aparece él mismo, ahora como *praeses* con el título de magíster en la Universidad Albertina de Königsberg. Es entonces factible suponer que obtuvo este reconocimiento en Wittenberg. Finalmente, en los versos mencionados, no solo se resaltan las bondades y calidades de Walther, sino que se le motiva a continuar por esa vía virtuosa que

---

*Dissertations and Disputations in the Early Modern Swedish Gymnasium*, University of Gothenburg, 2018, p. 45. Recuperado de <http://hdl.handle.net/2077/55897>.

<sup>2</sup> Véase en este mismo libro la referencia cruzada (RC): pp. 69 a 76.

<sup>3</sup> O el 14 de septiembre, si no se tiene en cuenta la corrección a mano sobre el texto utilizado como fuente RC, p. 29.

<sup>4</sup> Véase Post-Reformation Digital Library: <https://www.prldl.org/schools.php?school=Wittenberg>.

<sup>5</sup> Hörstedt, *op. cit.*, p. 165.

terminará honrando su patria<sup>6</sup>. Así, sus compadres de estudio habrían visto su grado como la ocasión para su posible promoción en Prusia.

Suponiendo que esta disertación se hizo para lograr un grado superior, queda pendiente determinar su autoría, sobre lo que tampoco hay suficiente claridad. Al parecer, por lo general, el autor de las disertaciones era el director o tutor, el *praeses*, y no el *respondens*<sup>7</sup>; sin embargo, en ciertas ocasiones la autoría podía recaer en el estudiante o aspirante indagado, o ser fruto de un trabajo común<sup>8</sup>. Es más, también este tipo de escritos podría ser encargado a terceros. Así, textos como *La guerra es lícita para los cristianos* no deben concebirse como el resultado de una actividad individual, en la que hay una personalidad con la que se pueda identificar lo expresado, que sea única e irrepetible, y a la que se le puedan atribuir las ideas expresadas como propias y exclusivas. Axel Hörstedt llama la atención sobre este punto:

in the following discussion it is necessary to bear in mind that a text in the early modern period is almost certainly never the product of one person/author alone. Instead, it is the result of different degrees of collaboration between several people, among which ‘the author’ is counted as only one<sup>9</sup>.

Las ideas discutidas en disertaciones como la que nos ocupa representan no tanto el eventual aporte original y puntual de un académico o de su estudiante sobre un determinado problema, sino más bien

6 “La dedicación merece premio y bellas coronas de honor / ella como vencedora nos introduce en el templo de la virtud” (M. Franciscus Polcke, RC, p. 78); “¡Él continúa por esta senda de la virtud! Así podrá la patria honrarlo en el futuro” (Johann Kurtzmann de Bressl) RC, p. 78.

7 “Die Forschung ist sich einig, dass der Präses und nicht der Respondent als der Autor der Dissertation anzusehen ist”. Cf. Ádám Hegyi, *Hungarica in der Dissertationssammlung des Nürnberger Naturforschers und Arztes Christoph Jacob Trew (1695-1769)*, Katalog 1582-1765, Budapest, 2019, p. 13.

8 Hanspeter Marti, “Disputation und Dissertation in der Frühen Neuzeit und im 19. Jahrhundert – Gegenstand der Wissenschaftssprachgeschichte?”, en M. Prinz y J. Schlewe (eds.), *Vernakuläre Wissenschaftskommunikation*, De Gruyter, 2018, p. 273.

9 Hörstedt, *op. cit.*, p. 162.

lo que razonablemente se pensaba sobre este en un momento y por una cierta comunidad. En consecuencia, lo que se debata sobre la licitud de la guerra para el cristiano expresa las objeciones corrientes al hecho de asumir que se puede creer en Cristo y a la vez empuñar las armas contra congéneres, pero también muestra las respuestas que un profesor corriente y competente, en el mejor sentido del término, junto con su alumno, podrían haber dado sobre la guerra, el uso de la fuerza y el cristianismo, teniendo en cuenta el estado del arte, las convenciones del momento y la manera “docta” de entender y de interpretar una tradición teológica, filosófica, histórica y jurídica. No parece entonces que el objetivo principal de la disertación fuera subrayar el matiz diferencial de la opinión propia y original, ni mucho menos garantizar derechos de autor o regalías.

Así, aunque nos pueda parecer un tanto exótico, hasta donde podemos saber, ni Scharff ni Walther escribieron libros o tratados: el conocimiento podía socializarse por otros medios y precisamente la disertación, junto con la disputación, se constituía en un medio adecuado para esto<sup>10</sup>.

## § 2 INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS SOBRE SCHARFF Y WALTHER

Aunque poco se ha establecido sobre la biografía de estos académicos, pues no se ha adelantado todavía una investigación en profundidad, sí contamos con el registro de algunas de sus publicaciones.

Por el lado de J. F. Scharff se tiene lo siguiente<sup>11</sup>:

—1666: *De ritu crucifixionis Christi Romano philologema* / Pre-side J. F. Scharff; responde Joannes Danielis, Wittenberg (*Sobre el rito romano de la crucifixión de Cristo*).

10 En Marti, *op. cit.*, p. 286, citando a Apin (1719, p. 24): “Dann viele Gelärten kommen bey Untersuchung der Wahrheit auf neue Gedanken, wollen aber deswegen nicht gantze Bücher und tractate schreiben, sondern geben ihre Meinung in forma Disputationis heraus”.

11 Datos tomados de “Digital Collections of the Bavarian State Library”: 2&style=list. También de la “Post-Reformation Digital Library”: <https://www.prndl.org/search.php?q=Johann+Friedrich+scharf>.

—1670: *De Foederibus Dissertationem Politicam Sub Auspiciis Divini Numinis More Institutoque* / Preside J. F. Scharff; responde Johann Müllero, Wittenberg (*Sobre los pactos, disertación política bajo la inspiración divina y en disposición de la costumbre*).

—1670: *De Usuris* / Preside J. F. Scharff; responde Samuel Jorisch, Wittenberg (*Sobre la usura*).

—1671: *Disputatio Inauguralis De Sponsalibus, quam iussu et auctoritate superiorum post exantlata examina solenniter ac sine praeside pro licentia doctoris gradum legitime capessendi*, J. F. Scharff, Wittenberg, 1671 (*Disputación inaugural sobre las bodas, la que por mandato y autoridad de los superiores [presenta J. F. Scharff] solemnemente y sin presidio después de examen exhaustivo para alcanzar legítimamente la licencia del grado de doctor*).

—1671: *Casus Dubios* / Preside J. F. Scharff; responde Andreas Nöthe, Wittenberg (*Sobre los casos dudosos*).

—1674: *Magistratum Politicum* / Preside J. F. Scharff, responde Joannes Fridericus Etelius, Wittenberg (*Sobre el magistrado*).

—1674: *Problemata Poetica* / Preside J. F. Scharff; responde Johannes Schreinerus, Wittenberg (*Problemas poéticos*).

—1674: *Diss. philos. pract. de exilio* / Preside J. F. Scharff, responde Georg Krüger, Wittenberg (*Disertación filosófica sobre la práctica del exilio*).

—1673: *Donationum Iura* / Preside J. F. Scharff; responde Gottfried Rudolphi, Wittenberg (*De las donaciones en derecho*).

—1674: *Tetragrammaton YHWH* / Preside J. F. Scharff; responde Joanne Ruhig, Wittenberg.

—1675: *De strenis, von Neu Jahrs-Geschencken* / Preside J. F. Scharff, responde Joann. Fritschius, Wittenberg (*Sobre los presagios*).

—1677: *Diaskepsis Iuris Civilis & Canonici* / Preside J. F. Scharff; responde Christoph Kemp, Wittenberg (*Examen del derecho civil y del canónico*).

—1678: *De nominum impositione, et inprimis de dulcissimo nomine Yēšûa' Jesus* / Preside J. F. Scharff; responde Johannes Gast, Wittenberg (*Sobre la imposición de los nombres y en primer lugar del dulcísimo nombre "Jesús"*).

—1686: *De Sincero sinceræ doctrinae Doctore, Martino Luthero electissimo Dei organo & imperterrito Confessore ...* / Preside J. F. Scharff;



responde Johann Christoph Luther, Wittenberg (*Sobre la pureza de la pura doctrina según el doctor Martín Lutero, excelentísimo instrumento de Dios e impertérrito confesor...*).

—1702: *Disp. iur. de testamento solenni* / Preside J. F. Scharff; responde Godofredus Wulfer, Wittenberg (*Disputación sobre el derecho de testamento solemne*).

—1702: *Moralitatem Torturae* / Preside J. F. Scharff; responde Johannes Georgius Köslitius, Wittenberg (*La moralidad de la tortura*).

Por el lado de Daniel Walther:

—1669: *Disputatio Historica De Iove Hammone* / Preside Aegidius Strauch; responde D. Walther, Wittenberg (*Disputación histórica sobre Iove Hamonne*).

—1670: *De Visione* / Preside Franciscus Polcke; responde D. Walther, Wittenberg (*Sobre la visión*).

—1688: *Utrum sint facienda mala, ut unde eveniant bona* / Preside Georg Thegen; responde D. Walther, Königsberg (*Si debe hacerse el mal para que sucedan bienes*).

—1689: *Historiam Galbae Imperatoris* / Preside D. Walther; responde David Gothofrido Haeppen, Jena (*Historia del emperador Galba*).

—1691: *Dissertatio politica prima, de obligatione quae oritur ex invitis* / Preside D. Walther; responde Johann Tilesius (*Primera disertación política sobre las obligaciones que se originan sin el concurso de la voluntad*).

—1695: *Disputatio Politica, Num ipse Rex vel Princeps Bellis praesens adesse debeat?* / preside D. Walther; responde Christianus Stomehr, Königsberg (*Disputación política: si el rey o el príncipe debe estar presente en las guerras*).

Teniendo en cuenta que la disertación *La guerra es lícita para los cristianos* es del año 1670, tanto Scharff como Walther registran pocas publicaciones antes de esa fecha, lo que puede indicar que, en el momento de su redacción, estaban apenas iniciando propiamente como académicos. Además, parece claro que el perfil investigativo o docente de Scharff se centraba en asuntos de derecho, filosofía

política y teología; mientras que las entradas de Walther se relacionan más con un perfil asociado al pensamiento político, aunque registra un trabajo sobre filosofía natural (*Sobre la visión*), lo que sugiere que también era estudiante de filosofía.

La producción académica de ambos docentes —si se me permite hablar en estos términos— indica que efectivamente se enfocaban en las disertaciones. No escribieron ni libros ni tratados, hasta donde se ha podido establecer, aunque hay un par de entradas de textos breves redactados para eventos especiales, por lo general de carácter teológico. Según parece, la disertación es el género que podría permitir establecer qué tipo de asuntos se estudiaban y debatían en las universidades de la época, qué tipo de tradiciones literarias se consideraban pertinentes, y cómo se entendía la transmisión y socialización del saber.

Ahora bien, tanto la Universidad de Wittenberg como la Albertina de Königsberg fueron por ese entonces centros académicos de corte protestante, y parece que precisamente llevaron a cabo su oficio en estas instituciones, lo que puede dar luces sobre el problema tratado en la disertación que publicamos e incluso condicionar la manera como nos aproximamos a él. En efecto, la pregunta no es solo cómo argumentar acerca de la licitud de la guerra para el cristiano en general, sino, más específicamente, cómo abordar ese asunto desde una perspectiva reformada.

### § 3 UNA DISERTACIÓN DE 1670

Scharff nace el 20 de abril de 1639<sup>[12]</sup> y podemos suponer que Walther lo hace pocos años después. Muy probablemente se trata de personas criadas hacia finales de la guerra de los Treinta Años (1648) y formadas en el ambiente de posguerra, una vez firmada la Paz de Westfalia. Independientemente de la posición asumida respecto a este decisivo y complejo conflicto<sup>13</sup>, es razonable suponer que un texto académico

12 Los datos de su nacimiento pueden encontrarse en: <https://www.geni.com/people/Johann-Friedrich-Scharff/6000000071061503314>.

13 Comenta Münckler: “Con la caracterización de la guerra como un levantamiento de los Estamentos, como una guerra entre Estados, como una guerra confesional, así como una guerra imperial y hegemónica, no se agota aún la cantidad

que debata precisamente acerca de si es ajustado o no a las leyes y a la moral hacer la guerra para un cristiano estuvo influenciado por esas tres décadas de violencia entre cristianos y, en buena medida, motivado por la manera en que estos mismos se asumían como cristianos.

Así, aunque se haya argumentado que la guerra de los Treinta Años fue básicamente un conflicto económico suscitado por las aspiraciones del Imperio español de afianzar su poder en el Mar del Norte, que devino además en uno de carácter político por el control de un corredor terrestre entre España y los Países Bajos; o que se trató a la vez de un problema de sucesión ligado con el predominio de los Habsburgo en Bohemia, lo que a su vez terminó involucrando a otros Estados como el Principado del Palatinado y a la misma España para apoyar a su casa real; o que fue el resultado del excesivo crecimiento del predominio Habsburgo en Europa que terminaba por amenazar y cercar a potencias emergentes como Francia o como los reinos de Dinamarca y de Suecia; en todo caso tuvo un innegable componente de guerra religiosa, de combate y de necesidad de alineamiento “entre Dios y el diablo” —por así decirlo<sup>14</sup>— y de profundas consecuencias en las personas que tuvieron que padecerla.

En efecto, durante esta “madre de todas las guerras”<sup>15</sup> no solo combatieron entre sí cristianos de diferentes confesiones, sino que estos tuvieron el tiempo suficiente para llevar a cabo todo tipo de atrocidades. Esto condujo al hambre, a la enfermedad, a la crueldad,

---

de tipos de guerras internamente entrelazadas entre 1618 y 1648. La guerra de los Treinta Años contiene además elementos de una genuina guerra civil”. En Herfried Münckler, *Der dreissigjährige Krieg – Europäische Katastrophe, Deutsches Trauma 1618-1648*, Berlín, Rowohlt, 2018, p. 29 (traducción propia).

<sup>14</sup> Esto le habría contestado Gustav Adolf a un emisario de un príncipe que le había propuesto neutralidad: “Acá combaten Dios y el diablo. Si quiere mantener sus querencias con Dios, entonces póngase de mi lado, pero si quiere mantenerlas más bien con el diablo, entonces debe por cierto combatir conmigo, *tertium non dabitur*” (traducción propia). Cf. Axel Gotthard, *Der liebe vnd werthe Fried – Kroegskonzepte und Neutralitätststellungen in der frühen Neuzeit*, Colonia-Viena, Böhlau Verlag, 2014, p. 103.

<sup>15</sup> “Der Dreißigjährige Krieg gilt vielen Menschen in Deutschland bis heute als der ‘Krieg aller Kriege’, die ‘Mutter aller Kriege’ – und das trotz des 1. und 2. Weltkrieges im 20. Jahrhundert!”, tomado de <http://schelmenstreich.de/der-30-dreissigjaehrig-krieg-magdeburger-bluthochzeit/>.

a la pobreza, a la ruptura de costumbres y de valores, al continuo cambio de creencias, a la arbitrariedad, a la normalización del saqueo, al hecho de dar por válido que la guerra se debía “alimentar a sí misma”, etcétera. Lo que además estuvo ligado con la imposición arbitraria y por la fuerza de creencias religiosas específicas por los gobernantes de turno<sup>16</sup>, unido a una insaciable necesidad de fondear una guerra de desgaste y sin solución clara que, a su vez, originó múltiples guerras internas partisanas. Esto podría llevar a decir que mucha gente no padeció este conflicto tanto por las consecuencias de las bajas o de los heridos en combate directo, sino más bien por los desplazamientos forzosos, las expropiaciones, la pérdida de derechos y la inestabilidad. Valga la pena resaltar que sigue abierto el debate sobre si esta guerra ha de entenderse como un conflicto religioso o, más bien, como una guerra secular en la que el papel de la religión tomó diferentes caras y matices, a lo largo de su desarrollo<sup>17</sup>.

Ahora bien, la guerra concluye con la Paz de Westfalia con la que se determinan varias medidas relacionadas con el manejo social y político de las creencias religiosas. Una primera determinación supuso que las decisiones sobre asuntos político-religiosos en una comunidad política no se establecerían por el criterio de la mayoría (*itio in partes*). Esto podía garantizar que las minorías podrían conservar, en principio, la posibilidad de expresarse y defender sus derechos para evitar ser reprimidas<sup>18</sup>. Otra decisión procuraba hacer iguales las principales corrientes del cristianismo: católicos, luteranos y reformados<sup>19</sup>. En efecto, muchos conflictos se habían generado por no

<sup>16</sup> Comenta Münkler al respecto, llamando la atención sobre la eventual brecha que puede existir entre nuestros conflictos y los de aquella época: “Que se arrase y se devaste un territorio, que se mate masivamente hombres o que se destruyan por años los medios de vida porque se tienen diferentes concepciones de Dios y porque cultiva diferente relación con lo sacro, no es para nosotros comprensible” (traducción propia). Pero justamente por esto, como él mismo indica, puede ser pertinente volver sobre ese pasado. Cf. Herfried Münkler, *Der dreissigjährige Krieg – Europäische Katastrophe, Deutsches Trauma 1618-1648*, Berlín, Rowohlt, 2018, p. 19.

<sup>17</sup> Véase, por ejemplo, Gotthard analizando el punto en relación con la percepción europea de entonces frente a los levantamientos en Bohemia. Cf. Gotthard, *op. cit.*, pp. 292-351.

<sup>18</sup> Münkler, *op. cit.*, p. 799.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 800.

haber reconocido la posibilidad de asumir alternativas religiosas diferentes al catolicismo o al luteranismo como social y jurídicamente válidas, por ejemplo, el calvinismo o el anabaptismo. Finalmente, se tomó una medida que limitó un derecho establecido en la Paz de Augsburgo (1555), según el cual el gobernante podía determinar el tipo de credo en su jurisdicción de acuerdo con sus propias creencias, entre el catolicismo o el luteranismo: *cuius regio, eius religio*, “de quien [es gobernante] en el reino, su religión”. Este derecho estaba acompañado de un derecho de expulsión y expropiación de aquellos que no se convertían al credo oficial. Esta iniciativa habría permitido estabilizar las poblaciones y los bienes de los recién convertidos al luteranismo frente a las de los católicos que, en su momento, vieron muy mermados su poder e influencia por el movimiento de la Reforma. Sin embargo, a lo largo de la guerra de los Treinta Años esta medida se prestó para todo tipo de excesos, no solo porque no incluía a otras corrientes del cristianismo, sino por la inestabilidad y variación de gobernantes. La Paz de Westfalia habría permitido cierta tolerancia en las prácticas religiosas divergentes, particularmente en cuanto a los espacios privados de culto y a cierta libertad de conciencia<sup>20</sup>.

No hace falta profundizar más en este breve contexto histórico, pues lo dicho basta para esbozar un horizonte general en el que se pueda inscribir la disertación del profesor Scharff y de su estudiante Walther: un momento de posguerra en el que se está reevaluando la relación entre los credos y el hecho de ser ciudadano, después de haber superado el mayor conflicto bélico conocido y sufrido dentro de la cristiandad hasta entonces.

#### § 4 LA ESTRUCTURA DE LA DISERTACIÓN

##### 1. Enunciación del tema de indagación

El escrito inicia con una breve aclaración del tema, una vez que se lo enuncia: la pregunta no es acerca de si es lícito en general adelantar guerras, sino de si lo es para el cristiano.

20 “La libertad de conciencia, *libertas conscientiae*, fue garantizada de esta manera, y esto hizo de Alemania una vanguardia —por cierto, limitada a las confesiones cristianas— de la libertad religiosa en Europa”. *Ibid.*, p. 802.

## 2. Posiciones en contra

De manera muy sucinta se enuncia de manera inmediata una serie de posiciones que negarían esa posibilidad o que pueden servir como insumo para cuestionarla<sup>21</sup>:

- 2.1 Juliano el Apóstata en *Contra los galileos*
- 2.2 Fausto, en Agustín de Hipona, *Contra Fausto*
- 2.3 Valentin Schmaltz en *Refutación de las tesis del Wolfgang Frantzius...* (1614)
- 2.4 Christoph Ostorodt en *Enseñanza de los puntos principales de la religión cristiana* (1604)
- 2.5 Fausto Socino en *Respuesta frente al libro de J. Palaeologus...* (1581) y Johannes Volckelio en *Sobre la verdadera religión...* (1630)
- 2.6 Martín Lutero según el parecer de autores como Adam Contzen en *Diez libros de asuntos políticos...* (1619)

Como se puede ver, las objeciones se apoyan en dos pilares de la tradición clásica; después se va sobre representantes de lo que Scharff y Walther denominan corrientes de “anabaptistas, socinianos y weigelianos”. Es significativo que la lista se cierre incluyendo al mismo Lutero, advirtiendo que se trata de una lectura calumniosa de sus planteamientos. Finalmente, se podría complementar con otros autores y obras mencionados en el anexo a la disertación sobre “autores en contra”.

## 3. Respuesta a favor

### 3.1 Condiciones generales para una guerra lícita

En esta primera parte de la respuesta se enuncian las condiciones generales que debería cumplir cualquier guerra para poder ser considerada lícita. De alguna manera corresponden en términos generales con las de la tradición iusnaturalista, aunque no se mencionen autores escolásticos.

#### 3.1.1 Causas justas

#### 3.1.2 “Que se emprenda junto con Dios”

#### 3.1.3 Autoridad del magistrado

21 En las notas al texto traducido se encuentran las referencias completas.

## 3.1.4 Necesidad extrema

## 3.1.5 Finalidad de la paz

## 3.2 Argumentos

Una vez enunciadas las condiciones generales, se complementa la respuesta con dos tipos de argumentos: los artificiales y los no artificiales. Los primeros tienen que ver con la posibilidad de deducir la licitud de la guerra a partir de principios jurídicos o morales; los segundos, a partir de testimonios de autoridad, como la Biblia.

## 3.2.1 Argumentos artificiales

## 3.2.1.1 Legitimidad de la defensa a partir del derecho

## 3.2.1.1.1 A partir del natural

## 3.2.1.1.2 A partir del de gentes

## 3.2.1.1.3 A partir del civil

## 3.2.1.1.4 A partir del divino

## 3.2.1.2 Por la utilidad y necesidad de la guerra

## 3.2.1.2.1 La conservación de la república

## 3.2.1.2.2 La disuasión de los enemigos

## 3.2.1.2.2 La evitación del vicio

## 3.2.1.2.3 Evitación de sediciones y disensos

## 3.2.1.2.4 Promoción de la sobriedad y de la mesura

## 3.2.1.2.5 La gloria y la inmortalidad

## 3.2.1.2.6 Promoción de la paz

## 3.2.1.3 La licitud natural de la guerra

## 3.2.2 Argumentos no artificiales

## 3.2.2.1 Del Antiguo Testamento: diversas guerras adelantadas por mandato divino.

## 3.2.2.2 Del Nuevo Testamento: Lucas 3, 14: Respuesta de Juan Bautista acerca de la paga de los soldados

## 3.2.2.3 Mateo 8, 10: Cristo y la vocación del centurión

3.2.2.4 Romanos 13, 4: la espada del magistrado  
y sus deberes

3.2.2.5 Hechos 21-23: Pablo protegido por los  
romanos

4. Cierre de la disertación

En esta se pide la comprensión de los evaluadores y se da gracias a Dios.

5. Anexos

Se proponen tres tesis adicionales que pueden servir para afianzar la respuesta. Ya que no están incluidas en el texto principal, se puede suponer que resultaron de la defensa y que después fueron añadidas.

6. Lista de textos de referencia en contra de la respuesta positiva,  
así como la de los que están a favor.

7. Poemas laudatorios de colegas y amigos

§ 5 SOBRE LA TRADUCCIÓN,  
LA AUTORÍA Y EL COMENTARIO

Se utilizó como texto fuente de la disertación el texto impreso que se encuentra en la biblioteca digital de la Univesidad Martín Lutero de Halle-Wittenberg. También se encuentra otra impresión en la biblioteca digital Gallica de la Biblioteca Nacional de Francia. Aunque el cuerpo del texto es el mismo en las dos impresiones —en efecto coinciden tanto la tipografía como la paginación—, la de Halle-Wittenberg es más completa, pues incluye unos anexos a la argumentación tratada, así como referencias bibliográficas sobre las posiciones a favor y en contra de la tesis, junto con algunos poemas laudatorios.

La traducción fue adelantada por el Grupo de Traducción de Latín de la Universidad de los Andes. Se trató de una labor colectiva en la que participaron varios estudiantes y colegas. En la transcripción del texto latino, así como en la versión al español, se alteró la presentación de los párrafos del impreso con el fin de que correspondiera más explícitamente con la estructura argumentativa. Se añadieron algunas notas, redactadas por Santiago Diago, que tienen por finalidad facilitar una primera lectura del texto.



Dada la dificultad para establecer la autoría de la disertación, ya que ni en la portada del escrito ni en su cuerpo de texto hay indicaciones suficientemente explícitas al respecto, se optó por atribuirla indistintamente tanto a Scharff como a Walther. Acá es importante señalar que en el texto impreso de la disertación se encuentran varios y considerables pasajes copiados o transcritos de otros autores y obras sin que necesariamente se referencien o que haya una advertencia al respecto. Muy probablemente esto tiene que ver con características propias de las disertaciones de entonces. En efecto, y como ya se mencionó, parece que debían servir como protocolo o guía de la disputa, así como de reporte de los principales asuntos tratados. Desde este punto de vista, la identificación del redactor o de todas las fuentes del texto no debería haber desempeñado un papel preponderante.

La traducción está acompañada de un comentario de carácter introductorio desde una perspectiva principalmente filosófica. Obedece a la intención de ampliar el espectro de las referencias, los autores y las formas de argumentación que se mencionan directa o indirectamente en la disertación. Asimismo, asume como hipótesis y como hilo conductor de lectura que ejercicios académicos como el de Scharff y Walther van encaminados hacia una normalización del uso de la fuerza para los creyentes cristianos.

Duce Deo  
BELLUM  
CHRISTIANIS  
LICITUM  
SUB PRAESIDIO  
*PRAECELLENTIS PRAECLARISSIMIQUE VIRI*  
JO. FRID. SCHARFII, L. A. M.  
AMPLISS. COLL. PHILOS. ADJUNCTI  
ET J. U. Q. C. DIGNISSIMI  
*DNI. FAUTORIS AC PROMOTORIS SUI MULTIS*  
*OBSERVANTIAE NOMINIBUS COLENDI,*  
*IN ELECTORALI AD ALBIM*  
*D. XIV MENS. SEPTEMBR.*  
*HORIS AB IIX. MATUT.\**  
PRO VIRIBUS DEFENDET  
DANIEL WALTHER,  
Urat. Sil. SS. Th. St.

PRAELO HAKIANO CIƆ ICƆ LXX.

\* En el impreso aparece: "D. (tachado el día e ilegible) MENS. SETEMBR." Se corrige a mano por: "D. 3 MENS. DECEMBR."



**JESUS SECUNDET  
BELLUM LICITE GERENDUM**

Thema hoc nostrum esto. De hoc jam venit disquirendum; non quidem, an omninò gerere bellum liceat, sed, an Christianis sit licitum?

JULIANUS Apostata per derisum exprobatat illud Christi, “alapam danti dandam & alteram maxillam”, *Matth. 5. v. 39.* non igitur bello vindicandum.

Nota quoq; est insania FAUSTI MANICHAEI, qvi, teste Augustino tom. 6. lib. 22. contra Faust. cap. 73 seq. Bellum suâ naturâ illicitum esse asserebat, & propterea Mosen, Josuam, Davidem, aliosqve Bellatores injustitiae accusabat.

Vestigiis postmodum ejus, si non in toto, tamen ex parte, inhaeserunt ANABAPTISTAE, SOCINIANI & WEIGELIANI, docentes, quuamvis in Veteri Test. bella licita fuerint, secus tamen se rem habere in Novo Test. in qvo à Christo fuerint abrogata.

Ita Smalcius contra Frantz. p. 339. “Quod bella gerere liceat negamus, & indignum Christianâ pietate esse censemus”.

Et Ostorodius in Institut. cap. 27. “Wir geben denen beyfall / so den Krieg improbiren / nicht für gut haltê / ob wir wol wissen / wie vielen diss für den Kopff stossen wird/ die wohl umb dieser einigen Meynung willen die ganze Confession selber leichtlich verwerffen solten / &c.”

Idem docent Socinus in Resp. ad Jac. Palaeol. Lib. C. 6 &c. Joh. Volckelius lib. 4. de ver. Rel. cap. 16. & alii.

In eandem serè nassam à Pontificiis & nominatim ab Adamo Contzen lib. 10. Polit. cap. 3. par. 5. pertrahitur Beatus noster LUTHERUS, quuasi bellum contra Turcam, tanquam impium & injustum, damnasset; verùm, cùm ipsemet tàm Tom. II. Jenens. Lat. p. 326. qvàm Tom. II. Wittenberg. Germ. p. 445. seqq. ab hac virulenta calumnia se purgarit, actum ab ipso agere supersedemus.

Nos impraesentiarum asserimus: Bellum etiam in Novo Test. Christianis esse licitum, sequentibus tamen observatis conditionibus.

1. *Ut Bellum sit aeqvum & justum*; i. e. justa de causa susci- //  
[p. 3] piatur. Belli enim iniquè suscepti messis est calamitas: è contrario,

ubi justa causa est, eventus ultimus felix est, Psal. 37,9 & 94,14. & seqq.

Hinc Theodosius Imperator Valentiniano dicere solebat, Imperatoriam aciem non armis, sed justis causis constare. Comes autem S. Pauli: “Qui in bello -inquebat- vincere cupit, videat, ut Deum aeqvitate causae, & belli à se suscepti, à suis partibus habeat”. Unde rectè Poëta: “Non vis aut numerus, tandem bona causa triumphat”.

Erit autem bellum justum, (1) si vis, vel nobis, vel nostris illata, vi repellatur, & Libertas, Religio, Patria, Parentes, Uxores, Liberi, Amici, socii, oppressi armis protegantur. Inprimis autem, si hostis ita sit comparatus, ut cum eo, non de Imperio, sed de vita, non de opibus, sed de Salute sit dimicandum.

(2) Si acerbiores atq; atrociores nobis inferantur injuriae, qvàm ut sine publicae salutis & auctoritatis nostrae dispendio mussitari possint, aut si enormià cùm ab aliis, tùm verò maximè nostris à subditis scelera patrentur, armis illae vindicandae sunt, si aliter non possit, haec pro merito illorum plectèda.

Non enim frustrà Magistratus gladium gerit, sed ad vindictam, Rom. 13,4. Hinc DEUS praecepit Mosi: “Ulciscere ultionem filiorum Israël de Midianitis, postea aggregaberis ad populum tuum”, Num. 31,2. Qvod qvoq; Moses fecit, dum eorum qvinque Reges, cum omni masculino, interfecit, ut ibidem legere est.

Similiter David ultus fuit ignominiam, qvâ Hanon, Rex Ammonitarum, Legatos ipsius affecit, ac septingentos currus, & qvuadraginta millia eqvitum, nec non Sobach, Principem Exercitus illius, percussit, qvi qvoq; ibidem fuit mortuus.

Sic etiam justè meritèq; Jonathan, Maccabaeorum Princeps, adversus filios Jambri, propter fratris internecionem & latrocinium, bellum suscepit, eosq; oppressit, convertens gaudium eorum in tristitiam, cytharam in lacrymas, nuptias in luctum.

Eandem ob causam olim Romani Corinthum deleverunt, ut videre est *apud Florum lib. 2. cap. 16.*

Taceo nunc causas alias. Eas enim omnes recensere, nimis foret prolixum.

2. *Ut suscipiatur cum DEO*, sine qvo qvicquid molimur infaustum est. Cum Deo autem suscipietur, si os Dei, i. e. verbû ipsius, ante omnia [p. 4] consulatur, si in auxilium invocetur, to- // tumq; negotium, certa cum fiducia, qvòd causae bonae sit patrocinator, ei committatur.

Hinc legimus *Exod. 17.10. seqq.* durante pugna Josuae cum Amalec, Mosen in monte Horeb elatis manibus Deum invocasse, & tandem ardentibus suis precibus victoriam impetrasse.

Qvi hoc facere negligunt, Dei opem contemnunt, in brachio carnali spem collocant, & meritas tandem temeritatis suae pendunt poenas. Tales fuerunt Achab, *1 Reg. 22, 3-34, 35*; Josias, aliàs pius Princeps *2. Chron. 35, 20-21 seqq.* & Ajax Telamonius, qvem cum Parens salutari monito domo dimisisset, & dixisset: “Mi Fili, virtute velis vincere, auxiliante Deo semper velis vincere”; stultè ac superbè respondit: “Adjuvante Deo etiam ignavi vincere solent. Ego verò vel absq; auxilio divino confido, me istam consequuturum esse gloriam”. Ast postmodum, aegrè ferens, mortui Achillis arma Ulyssi data fuisse, justo Dei judicio in insaniam incidit, & semet ipsum confodiens, miserè ex hac vita excessit.

3. *Ut suscipiatur auctoritate Magistratus.* Non enim pertinet ad personam privatam, movere bellum, quae potest jus suum iudicio superioris persequi. Hinc non personis privatis, sed solis Magistratibus DEUS potestatem gladii concessit *Rom. 13,4*. Platonis Lex erat: “Si quis privatim sine publico scito pacem bellumve fecerit, capitale esto”. Ordo quippe naturalis, teste Augustino, mortalium paci accommodatus, hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atq; consilium apud Principes sit; & nisi hoc jus ad Principem referatur, nunquam quiescet Reipublica à turbis & bellis civilibus, uti fusè hoc docet Arnisaus *lib. 1. de jur. Majest. cap. 5. par. 11.*

Hinc jure Civili Majestatis reus judicatur, qvi arma sine Principis jussu sumit *l. 3 ff. ad L. Jul. Majest.* & teste Theodoro ReinKing, *lib. 2. de Regim. sec. & eccl. class. 3.c.1 p. 13. seqq.* novissimo jure, in alterius perniciem & invasionem, sine permissu summi Principis, arma usurpans, violati territorii, & pacis fractae reus agitur, juxta *Constit. August. de Anno 1595.*

[p. 5] 4. *Ut non nisi extremâ urgente necessitate bellum geratur.* Omnia enim prius tentare, omnia experiri, quàm bellum oportet. Ratio: quia nullum bellum tam tutum atq; felix, quod non magnas secum trahat calamitates, ut me- // ritò *Bellum*, tanquam *minimè Bellum*, teste Augustino, dicatur.

5. *Ut finis belli sit pax*, i. e. ii, qvi bella suscipiunt & gerunt, hoc non faciant ex cupiditate nocendi seu vastandi, ut de Assyrio dicitur

*Jos. 10, 6-13.&c.* Nam “militare non delictum est, sed propter praedam militare peccatum est”, inquit Augustinus, *tom. 2, Epist. 205. ad Bonif. p. 838.* Verùm ad malos coërcendos, se suosq; defendendos, eosq; qui vim injustam patiuntur, tutandos.

His, & aliis conditionibus observatis Bellum gerere Christianis non esse illicitum probamus argumentis tùm artificialibus sive rationibus, tùm inartificialibus sive testimoniis.

#### ARGUMENTA ARTIFICIALIA

##### ARG. I.

*Si licitum est homini privato, Jure Naturali, Gentium, Civili & Divino, injustam ac manifestam violentiam à se repellere, ac vitam & corpus suum defendere; multo magis licitū erit Magistratui, personam publicam gerenti, & gladiū, sibi divinitus datum, gestanti à se & subditis, suae fidei & curae commissis, injustam & manifestam violentiam repellere, & vitam, corpora, ac fortunas subditorum tueri, ut conatibus & injuriis hostium obsistat, qui religionē & regionem evertere, & bonum publicum, cujus cura Magistratui commissa est, penitus subvertere expetunt.*

*Atqui prius est verum. E. & posterius.*

Assumptum probatur, (1) ex jure naturali, opere illo Legis, scripto in cordibus nostris utpote, quod clamat, proprium corpus contra vim injustam esse protegendum, vel ope Magistratus, vel, urgente necessitate, propriâ defensione.

Hinc Cicero lib. 1. de Offic. “Principio omni animantium generi à natura tributum est, ut se, vitam, corpusq; tueatur, declinetq; ea, quae nocitura videntur”. Et alibi: “Illud est non modo justum, sed etiam necessarium, cum vi vis illata defenditur; hoc & ratio doctis, & [p. 6] necessitas barbaris, & mos gê- // tibus, & feris natura praescripsit ut omnen semper vim, quâcunq; ope possent, à corpore, à cupite, à vita sua propulsarent”.

Ita in *l. itaque ff. ad L. Aquil.* dicitur: “Adversus periculum naturalis ratio permittit, se defendere”.

Quapropter quoq; Mucius, apud Ulpianum *l. 1. par. cum arietes. ff. si quadrup. pauper* distinxit, cum arietes vel boves commisissent, & alter alterum occiderit, siquidem is periisset, qui aggressus erat,

cessare actionem: si is, qui non provocaverat, competere actionem: quamobrem eum sibi aut noxam sarcire, aut in noxam dedere oportere. Quibus utique; clarè innuit, defensionem non tantum hominibus, sed & omni animantium generi à natura tributam esse.

(2) *Ex Jure Gentium*. Nam, ut Livius ait *lib. 43. Jure Gentium* ita comparatum est, ut arma armis propulsentur.

Hinc Florentinus Jctus *l. ut vim. ff. de J. & J.* expresse dicit, juris gentium esse, ut vim atque; injuriam propulsemus. Cui consentit Hermogenianus, *l. ex hoc jure. ibid* ajens, “ex hoc jure gentium bella introducta esse, discretas gentes, regna condita, dominia distincta, agris terminos positos, aedificia collocata, commercium, emptiones, venditiones, locationes, conductiones, obligationes institutas, exceptis paucis, quae à Jure Civili introducta sint”.

Neque; opus fusiùs hoc explicare, siquidem non tantum omnium temporum Historiae, sed & singulorum populorum leges & consuetudines hoc demonstrant. Plura tamen qui desiderat, adeat Hugonem Grotium *lib. 1. De jure belli & pacis cap. 2, par. 4, p. 17.*

(3) *Ex jure Civili*. Nam *l. is qui, C. ad L. Corn. de Sic.* dicitur: Is qui aggressorem, vel quemcunque; aliù in dubio vitae discrimine constitutus occiderit, nullam, ob id factum, calumniam metuere debet.

Et *l. si quis. Ibid.* Si quis percussorem ad se venientem gladio repulerit, non ut homicida tenetur: quia defensor propriae salutis in nullo peccasse videtur. *Item*: Liceat cuilibet, aggressorem nocturnum, vel obsidentem vias, atque; insidiantem praeter euntibus, impune occidere, etià miles sit. Melior namque; est, huic occurrere & mederi, quam injurià acceptà vindictà perquirere.

Similiter, *l. ut vim. ff. de J. & J.* Jure hoc evenit, ut, quod quisque; ob tutelam corporis sui fecerit, jure fecisse existimetur.

(4) *Ex Lege Divina*, quae eum obsolvit à crimine homicidii, qui furem nocturnum interfecerit, quando ait: “Si in offensione inventus fuerit fur, & percussus fuerit, mortuusque; fuerit, non erit percussor morti obnoxius”, *Exod. 22,2*, praesumitur enim animo grassandi venisse, ac propterea conceditur adversus ipsum defensio.

[p. 7]

ARG. II

*Cujus finis atque; effectus sunt utiles ac necessarii, illud in se non est vitiosum, nec simpliciter improbari potest.*



*Atqui belli fines & effectus sunt utiles & necessarii. &.*

Minorem probamus ex inductione variorum effectuum, finum & utilitatum, ut sunt (1) *Reipublicae conservatio*. Sine bellis nulla Respubl. Potest constitui, nulla firmari, nulla amplificari, nulla perdurare, nulla ab interitu vindicari, nec quidem in Insulis Fortunatis, quas hominum innocentissimorum sedes fuisse Poëta fingunt. Quin & ipsum diluvium antecessisse bella videntur, uti patet ex descriptione Gigantum, *Gen.* 6,4. Ut enim in omnibus mundi partibus nihil est, quod suum non habeat hostê, & aliis cum rebus inimicitias, quas Physici “antiôatherías” vocant, non exerceat; Ita nullum est imperium, quod non à malis vicinis carpatur, vel ab immorigeris subditis turbetur, vel ab improbis Magistratibus labefactetur, qvorum conatibus nisi consilio & armis obsistatur, omnia funditùs interire necessum est.

(2) *Hostiû repressio*. Nemo n. facilè ignè gladio fodit, nemo cabrones irritat, nemo bovè, qvi foenû habet in cornu lacessit, ut non abs re Livius dicat: “Nemo audet provocare eum, qvem intelligit, promptum & expeditum esse ad defendendum”.

(3) Solent bella inutili turbâ & ignaviâ Rempubl. Liberare, & Principes ac subditos à vitiis, qvae pacem, otium, opulentiam comitari solent, avocare. Hinc *Bodinus lib. 5, de Republ. c. 5, p. 565* scribit, “remedium majus nullum esse posse, quàm ejusmodi homines, qvi propter desidiam in otio vivunt, & in suâ turpi intertiâ voluptatibus diffiunt, è civitate ad bellum emitte, ac veluti pravis & corruptis humoribus plenum corpus vacuare”.

(4) Seditiones domesticas & dissensiones intestinas impediunt & prohibent. Qvod probè animadvertit Scipio Nasica. Cùm enim Romae occultè inter Patres de Carthagine funditùs delenda ageretur, eaq;  
[p. 8] consultatio in longam & difficilem disceptationem exiisset, majorq; Porcius Cato, cui antea Prisci nomen fuerat, censeret Carthaginem funditùs esse delendam, ut Roma incolumis esset, ipse P. Scipio Nasica identidem testatus fuit, viderent illi, qvi cupidè vellent Carthaginem excitam, ne populus Romanus, aemulae & inimicae Urbis metu liberatus, intermisso virtutis exercitio ad luxum conversus, in civiles incideret discordias. Qvod malum multo prius praevидit Nasica, ac praedicavit, sed ei obviam ire non potuit. *Vid. Theod Zvingerus in Theatr. vit. human. vol. 7, lib. 2.*

(5) Cogunt homines sobrios esse & temperantes. Ratio: quia in perpetuo metu milites versantur, ne ab hostibus invadâtur, quibus certè resistere non possent, si se inebriassent. Quod si tamen experientia hodiè ostendat, contrarium fieri, variaq; horrenda inter Milites grassari vitia, id non Bello ipsi, ejusq; legitimo usui est adscribendum, sed potiùs negligentiae & nimiae conniventiae Docum & Praefectorum, qui officio suo rectè non funguntur, & cùm ejusmodi peccata eruere, evellere, punire deberent, diductis oculis ea dissimulare solent.

(6) Via maximè compendiosa sunt ad gloriam & nominis immortalitatem comparadam. “Sunt enim -teste Cicerone- duae artes, quae possunt locare homines in amplissimo dignitatis gradu: una Imperatoris, altera Oratoris, quòd ab hoc pacis ornamenta retinentur, ab illo belli pericula repelluntur”.

(7) Pacem promovent. Pacem enim bello parari, ejusq; esse finem suprà innuimus. Hinc, referente Petro Gregorio Tholozano *lib. II, de Rep. c. 1. Sect. 1.* Epaminondas Meneclidi, bellum Thebanis dissuadenti, & è contrario svadenti, ut pacem bello anteponerent, respondit: “Fallis cives tous, quòd eos à bello avocas, otii enim nomine servitutem imponis. Nam paratur pax bello, & qui ea diuturnâ volunt frui, bello exercitati esse debent. Quare si Principes Graecia esse vultis, castris est nobis utendum, non palaestrâ”. Perbellè quoque Baldus dicebat: “Initio utendum esse verbis -h. e. amicam tractationem esse tentandam -: Deinde herbis -hoc est, omnia juris remedia adhibenda -: Tertiò lapidibus -ut, ubi non sufficit Virtutis ingenium, valeat armorum praesidium atq; tutela.

#### ARG. III

[p. 9] *Quod suâ naturâ non est illicitum & vitiosum, id Christianis quoque non est illicitum.*

*Sed // bellum suâ naturâ non est illicitum & vitiosum. Ergo.*

Minor probatur, quia, quod in & per se vitiosum est, illud semper ac perpetuò est tale. Ratio: quia tò kath' autò praesupponit tò katà pantòs. Sed bellum non semper ac perpetuò est vitiosum, cùm, vel ipsis fatentibus Adversariis, in Vet. Test. fuerit licitum. Ergò, nec per se & suâ naturâ erit illicitum & vitiosum.

## ARGUMENTA INARTIFICIALIA.

Propositis argumentis artificialibus, ordo nunc postulat, ut progrediamur ad inartificialia argumenta, seu Testimonia, quorum *Primum* desumitur ex plurimis Vet. Test. locis, docentibus, non solum ea bella licita fuisse, quae ex speciali DEI mandato suscipiebantur, sed & ea, de quibus disertum & expressum Dei praeceptum non habebatur.

Utraque autem confirmant sententiam nostram: Illa, quod inde constet, bellum suam naturam non esse illicitum, uti malitiosè Faustus finxit, adeoque per se non esse peccatum.

Deo enim auctore bella gesta & suscepta fuerunt, *Num. 31,2; 2. Jos. 1,6 & 10,8; Jud. 1, v. 1 & c. 1; Sam. 15,3 & c. 3, v. 8.*

Spiritu Dei, heroas excitante & impellente, *Jud. 3,9 & 6,34 & 11,29. & 15,14.*

& à Deo praescriptae fuerunt certae belligerandi regulae, *Deut. 20, 2. seqq*

à Deo directae fuerunt bella, & dotes ad bella necessaria profectae, *2. Sam. 22,35; Psal. 18,35 & 144,1;*

imò gravissimè Deus fuit iratus iis, qui in persequendis hostibus segniores fuerunt, *1. Sam. 15,11; Jer. 48,10 & c.*

Haec, quod à Deo etiam profectae dicantur illae victoriae in bellis, de quibus non erat à Deo aliquod mandatum traditum, *Gen. 14,20; Jos. 41,4; Prov. 21,31.*

Unde etiam bella gesserunt in Vet. Test, pii & santi Dei Viri, Abraham, *Gen. 14,14; Jacob, Gen. 48,22; Moses, Exod. 17,9; Josua, Judices, Reges Israëliti, David, Ezechias, Josephat, &c,* quos impudentissimè Manichaeus impietatis accusat, & ab Anabaptistis, Samosatenianis & Socinianis argui deberent, si bella licita non essent: Tantum autem abest, ut hi alicujus impietatis possint insimulari, ut potitis *Hebr. 11,33* per fidem bella gestisse dicantur.

*Secundum* argumentum desumimus ex Responso, quod Johannes Baptista militibus, quid facere deberent, interrogantibus, dedit: “Medéna dia seísete, medè sukophantesete, kai arkeisthe tois opsoníois umon”: *Luc. 3,14.* Ex quibus verbis patet, Johannem non praecepisse militibus, ut militiam desererent, sed in sua vocatione persisterent, stipendiis suis essent contenti, neque quenquam injuriā afficerent. Si autem bella in Nov. Test. essent abrogata, jussisset eos

planè militiâ deserere. Quae probè cognovit Augustinus, ac propterea inter alia ait: “Non eos utique sub armis militare prohibuit, quibus suum stipendium sufficere debere praecepit”. Et alibi: “Si Christiana disciplina omnia bella culparet, hoc potius militibus, consilium salutis patentibus, in Evangelio diceretur, ut abjicerent arma, seqve omninò militiae subtraherent. Dictum autem est eis: nenimen concusseritis, nulli calumniam feceritis, sufficiat vobis stipendium vestrum. Quibus proprium stipendium sufficere debere praecepit, militare utiq; non prohibuit”. *Vide Aug. Tom. 2. Epist. 205, ad Bonif. p. 838 & Epist. 105, ad Marcell. p. 24.*

*Tertium argumentum* depromimus ex *Matth. 8, v.10*, ubi Christus Centurionem, qui sub se milites, mandatis suis obtemperantes, habere dicebat, à vocatione sua non revocat, & statum, in quo fuit versatus, tamquam impium non damnat, sed potius ipsum in eo cõfirmat, praeclaroq; elogio ornat, quòd nimirum in Israël tantam fidem non invenerit. Apud Judaeos olim Publicani, uti & hodie in Italia, ubi Datarii appellantur, pro hominibus scoleratis & neqvitiis habebantur, propter summam tyrannidem, quam in violentis vectigalium exactionibus exercuerunt. Hinc cùm Christus concionaretur in domo Matthaei, haud obscure significavit, eum fuisse sceleratum, impostorem, & vulgò quoq; pro infami & inhonesto homine existimatum. Dicit enim: “Qui valent, non egent Medico, sed malè affecti. Profecti verò discite, quid sit, misericordiam volo, & non sacrificiũ. Non veni, ut vocarem justos, sed peccatores ad resipiscentiã”, significans videlicet Matthaeum esse virum, animo suo pessimè habentem, misericordiã indigentem, ac ejusmodi esse peccatorem, cui poenitentia admodum sit necessaria. Quapropter ipsum ab hoc impio vitae genere avocavit, & ad munus Apostolatus vocavit.

Idem certè Christus nunc fecisset. Si enim bella abrogasset, modis utiq; omnibus Centurionem hunc, quem tanto elogio celebrat, ab hoc vitae genere, tanquam saluti ipsius aeternae officienti, avocasset, quod tamen non fecit.

Et huc faciunt verba Chrysostomi: “Militiam praetexis, & dicis, non possum esse pius. Centurio nonne miles erat, nihilq; nocuit illi sua militia”. Idem dicit Augustinus: “Noli putare, neminem Deo placere posse, qui armis bellicis ministrat. In his erat sanctus David, cui Dominus tam magnum perhibuit testimonium, qui inquit:

«Benedictus Dominus Deus meus, qvi docet manus meas ad praelium» In his erant illius temporis plurimi justi. In his etiam erat ille Centurio, de quo inquit Christus: In Israël non invenit tantam fidem.”

Quartum Argumentum petimus *ex Rom. 13. v. 4. & seqq.* Unde ita argumentamur: (1) Cui ad vindictam malorum datus est gladius, illi etiam licet bella gerere. Atqvi Magistratui ad vindictam malorum datus est gladius. Ergò. Minor probatur *ex Rom. 13,4.* “Qvod si feceris, qvod malum est, metue: non enim temerè gladiù gestat: nam Dei Minister est, ultor ad irâ Dei, qvi qvod malum est, fecerit”.

(2) Cui ad defensionem subditorum datus est gladius, illi etiam licet bella gerere. Atqvi Magistratui ad defensionem subditorum datus est gladius. E. *Major* probatur: Qvia absq; bello subditos nostros saepè defendere nequimus. Qvod si ergo Magistratui licet subditos suos defendere à furibus, latronibus, raptoribus, & aliis facinorosis, pacem & tranquillitatem Reipubl. turbantibus, legem & disciplinae repagula protervè perrumpentibus, vitaeq; & bonis subditorum insidiantibus; quantò magis ei licebit subditos defendere ab hostibus externis, non solùm hunc vel illum è subditis aggredientibus, necem & bona ejus petentibus, sed totalem Reipub. ruinam molientibus. *Minor* probatur *ex Rom 13,4* ubi Paulus dicit: Magistratum gestare gladium, esseq; ministrum nostro, i. e. subditorum bono.

(3) Cui eo fine à subditis tributa praestantur, & praestari etiam divino mandato debent, ut gladio vindictam adversus malè agentes exercendo partes officii sui impleat, is, si hoc faciat, non peccat. Atqvi Magistratui Christiano hoc fine tributa praestantur. E. *Minor* probatur tû *ex citato loco, Rom. 13,6* collat. cum *v. 4* tum *ex dicto Christi*: “Reddite Caesari, qvae Caesaris sunt, & Deo, qvae Dei sunt”; de quo Augustinus *Tom. 6. lib. 22, cont. Faust. c. 74* ita disserit: “Sed qvia Manichaei Johannem apertè blasphemare consveverunt, ipsum Dominum Jesum Christum audiant, hoc stipendium jubentem reddi Caesari, qvod Johannes dicit debere sufficere militi. Reddite, inquit, «Caesari, qvae Caesari sunt, & Deo, qvae Dei sunt». Ad hoc enim tributa praestantur, ut propter bella necessariò militi stipendium praebeatur.” Idem *1. Cor. 9,7* dicit Paulus:

[p. 12] “Qvis militat propriis stipendiis unquam?” Qvibus verbis haud obscurè militiam approbat, & stipendia rectè meritoq; militibus solvi, innuit. *Major* patet, qvia si licet ad bellum gerendum tributa solvere,

licebit quoque, bellum gerere. Finis enim si sit illicitus, & media, ad illum finem tendentia, erunt illicita. Si autem non liceret bellum gerere, utique; nec tributa ad bellum gerendum dare liceret, cum mala non sint fovenda, sed, quantum in nobis est, evellenda, eruenda.

Contradicit proin sibi Ostorrodus, dum, uti supra vidimus, bellum improbat, & tamen alibi fatetur, tributa dari posse ad bella.

*Quintum Argumentum.* Si DEUS omnia bella adeò improbaret, ut Christianis non liceret Magistratûs defensione uti, tum Paulus defensionem militum Romanorum non permisisset, multò minùs bellicam hanc defensionem à Tribuno petiisset. Sed Lucas Actor. cap. 21. & 23, testatur, Paulum statim cognitâ conjuratione, qua contra ipsû facta erat, rê Tribuno renunciasset, qvi confestim eû eqvo impositum, additis 70. eqvitibus, & 400. peditibus armatis & instructis, noctu Hierosolymis Antipatrida, & inde ad Paesidem miserit, qvibus omnibus Paulus, ut singulari Dei beneficio, cum gratiarum actione fuerit usus.

Itaq; non tantùm licet Christianis uti Magistratuû defensione, sed Magistratus quoque; Christiani, exémplo Romanorum infidelium, qvi adeò fortiter Paulum tutati sunt, monentur, ut eodem modo insontes tueantur, quandoquidem iili hoc facto magnam coram Deo & Hominibus laudem meruerunt. &c.

Atque haec sunt, quae pro ingenii modulo, de utili hoc & nobilissimo themate, (quod JCtorum pariter atq; Politicorum pauci tetigerunt, pertractarunt autem Theologi,) proponere voluimus. Si non omnia Delphica aut è Sybillae foliis deprompta, eò facilius nos veniam impetraturos confidimus; quò propius labi & cespitare ab hominum ingeniis abest. Nemo tam paratus erit ad monendum, quam nos ad corrigendum.

**GLORIA TIBI DOMINE JESU  
DUCTOR AC DOCTOR  
NOSTER  
OPTUME, MAXUME  
Nostraeque Salutis  
A. & Om.**

\* \* \*

## AUCTORES

## Thema nostrum propugnantes:

- B. Balduinus in Cas. Consc. lib. 4, c. 12, p.m. 1180.  
 Hutterus in Locc. Th, p. 360.  
 Chemnitius part. 2. L.L. CC de Vindicta.  
 Gerbardus dec. 7 qv. 1, Pol. & in Loco de Magistrat. Polit. parr.  
 369. seqq  
 Thummius pec. Tractatu Theol. de Bello.  
 Brochmandus Syst. Theol. tom. 2, art. 24, c. 1, sect. 7, p.m. 5012,  
 seq.  
 Ludov. Dunte in Cas. Consc. cap. 18, sect. 3 qv. 6.  
 Jac. Martini lib. 3. Pol. c. 9, p. 1051, seq.  
 Hug. Grotius l. 1, de Jure Belli & Pac. c. 2, n. 23.  
 Adam à Contzen lib. 10. Pol. c. 3.  
 Timplerus lib. 4. Pol. c. 10, q. 2.  
 Junius in qvaest. Polit. part. 2, q. 67, p. 139  
 Goclenius qvaest. Eth. 50, p. 338.  
 Henr. Kipping Institut. Pol. l. 2, c. 8, parr. 7, 8, seqq.  
 Bodinus de Rep. l. 5.

## Ex Jurisconsultis:

- B. Carpzovius in Consist. lib. 2, tit. 17, defen. 265, n. 15.  
 Wurmserus Exerc. 8. Juris Publ. th. 18.  
 Ev. Bronchorst. Miscell. Juris Controv. cent. 2, ass. 75 p. m. 410.  
 Dambaud. in prax. crimin. c. 82, n. 4. 53 & 59.  
 Libenthal. Exerc. 14. Coll Pol. q. 5.  
 Besoldus de arte & jure belli c. 5, n. 2.

## Oppugnantes sunt:

- Johann. Werdenbagen in Introduct. ad Polit. lib. 3 c. 10, qv. 13.  
 seqq.  
 Wegelius lib. de belli delectu.  
 Valentinus Smalzium disp. 6. contra Frantzium de reb. civil. p. 390,  
 seq.  
 Dan. Brenius lib. de regno Christi c. 8 & 9.  
 Ostorodus in Institut. Germanicis c. 28.

Volckelius lib. 4. de vera religione c. 16.

Socinus in paeraenosi ad Evangelicos cap. 3. & defensione adversus  
Palaelogum p. 120 & seq.

Tertullianus de Idolol.

Lactantius lib. 5. Instit. divin. c. 22, 29.

Conferatur quoq; Confessio Hornensis Artic. 19 & Colloquium  
Embdanum Actione III.

\* \* \*

#### ANNEXA

1. Magistratus subditos ob religionis professionem bello ab hoste impugnates, armis defendere debent; tùm quia ipse Deus id faciendum praecipit. Deut. 7. v. 1 seqq. &c. 13. v. 14. seq. tùm quia id Magistratui ex officio incumbit, quippe legis divina divinitus constituto defenderi. Hoc [abreviatura ilegible] requirit; non tantùm patriam libertatem, fortunasq; adversus injustam hostium vim, sed & quantum fieri potest fortissimè veram religionem defendere.
2. Licet cum diversa religionis hominibus aut Principibus, urgente ita necessitatis casu, ad defendendam religionem, patriam, Rempublicam, aut quodcumq; aliud contra vim injustè illatam, salva & illaesa conscientia foediis inire.
3. Potest fidelis contra infidelem alium jungere arma cum infideli, c. Imperat. casus. II, q. 1. Potest etiam auxilium infidelis contra alium infidelim implorare; Verùm si bellum contra fidelem & vera religionis hominem sit suscipiendum, auxilio infidelis uti, & foedus cum eo inire neitiquam debet.

\* \* \*

#### [POEMAS LAUDATORIOS]

Non rigidae tantùm Bellonae fronduit hastis  
Campus: & armipotens castra Minerva fovet.  
Qvid mirum, Tua si de *Bello* pagina tractet;



Qvodq; animus volvit, lingva loqvatur opus!  
 Praemia nec desunt Phoebo, qveis tempora cingat,  
 Si modò Victoris sint benè tincta notis.

*Johannes Andr. Qvenstedt, D.*

\* \* \*

Pax alma firmat regiam potentiam,  
 Et Subditis ab Hostis Ense noxio  
 Parit Salutem liberam: praestantior  
 Multis Triumphis pacis est tranquillitas,  
 Qvae Civium felicitati consulit.

Sic gens Achaea judicat ac Romula  
 Assueta Bellis horridis, Victoriis  
 Licet studeret unicè conqvirere  
 Insigne stemma gloriosi Nominis.

Cruenta Bella dissipare Copiam  
 Opum paratam, splendidas evertere  
 Urbes, periculum creare singulis  
 Patet: Sed ad tuenda Regna Principum  
 Bellare fortiter Cohortibus juvat,  
 Ne cuncta perdat hosticus Martis furor  
 Aut ritè Libertas recepta concidat.

Prudentiores quaestionem ventilant  
 Concessa num sint Arma genti bellica  
 CHRISTO dicatae sanctiori foedere?  
 Hanc discutis, WALTHERE Docte, publicè  
 Dum disputas in eruditá Leucori.  
 Laboris hujus gratulor fructum Tibi,  
 Qvi comparet tuis favorem Litteris  
 In Patriâ, qvas provehi meret tua  
 Polita pulchrè mens, & eruditio.

*Michael Strauch / Mathem. P. P.*

\* \* \*

Der Fleiss gebiehet Preiss und schöne Ehren Kronen  
 Er führt als Sieger uns in Tugend Tempel ein.  
 Mein Freund diess Werck entdeckt dass Fleiss Ihm werde lohnen  
 Drumb wüntsich ich dass der Lohn mög desto grösser seyn.

Also wüntsichte seinem vielgeehrten Herrn  
 Landsmann / und werthen Freunde

*M. Franciscus Polcke*

\* \* \*

Dein Freund / Er zeigt itzt wass wache müh gethan /  
 Und weiset durch diess Werck die ausgeübten Sinnen;  
 Sehr wohl! Er fahre fort auff dieser Tugend Bahn!  
 So wird das Vaterland Ihn künfftig ehren können.

Mit diesem schlechten bemühte sich seinen werthge-  
 schätzten Herrn Lands-Mann zu beehren

*Johann Kurtzmann / von Bressl*

\* \* \*

De bello rigido, PRAESIDE SCHARFIO,  
 Bellè bella moves docta, MEUM DECUS,  
 Et sic ingenii germina nobilis  
 Patronis charitum conspicienda das,  
 MOX PROSIS PATRIAE MILLE FRUENS BONIS!

Praestantissimo ac Praeximio Domino Respondenti,  
 Sympatriotae, fautori & amico Honoratissimo  
 precatur

*Johannes Semper, Nimicio-Silesius,  
 Phil. & SS. Theosoph. Stud.*

\* \* \*

Nun sieht itzund/ wie du der Weissheit dich beflissen /  
In der gegründet ist Gelehrter Leute wissen.  
Ich wüntsche / dass dein Fleiss / der sich bemüht umb Kunst /  
Erlang in kürzer Zeit beförderung und Gunst.

*Christoff Friben / von Landeshutt  
Aus Schlesien*

Con la guía de Dios,  
**LA GUERRA  
ES LÍCITA**  
PARA LOS CRISTIANOS\*  
BAJO LA TUTORÍA  
*DEL EGREGIO Y PRECLARÍSIMO VARÓN*  
**JOHANNES FRIEDRICH SCHARFF, MAG. A. L.<sup>1</sup>**  
ADJUNTO AL AMPLÍSIMO COLEGIO FILOSÓFICO  
Y DEL DIGNÍSIMO J. U. Q. C.<sup>2</sup>  
*SEÑOR DEFENSOR Y PROMOTOR DE CULTIVAR*  
*SU RESPETO CON MUCHOS TÍTULOS,*  
**EN EL ELECTORADO DEL ELBA**  
*EL DÍA 3 DEL MES DE DICIEMBRE*  
*DESDE LAS 8 DE LA MAÑANA.*  
DEFIENDE ANTE LOS VARONES  
**DANIEL WALTHER,**  
Estudiante de Santísima Teología de Breslavia en Silesia,

En la imprenta de Haken 1670

\* Anotación de la traducción por Santiago Diago.

1 Maestro en artes liberales.

2 Probable traducción "Colegio en derecho canónico y civil".



## FAVOREZCA JESÚS QUE SE ADELANTE LA GUERRA LÍCITAMENTE

Sea este nuestro tema. Sobre este asunto llega la hora de indagar, por cierto, no si adelantar la guerra es lícito en general, sino si es lícito para los cristianos.

Juliano el Apóstata en burla reprochaba de Cristo aquello de *dar también la otra mejilla a quien da la bofetada* (Mt 5, 39). En breve, que no ha de vengarse con la guerra.

También es conocida la insensatez del maniqueo Fausto, quien (según testimonio de Agustín tom. 6, lib. 22. *Contra Fausto*, caps. 73 y ss.)<sup>3</sup> sostenía que la guerra es ilícita por su naturaleza, y por esto acusaba de injusticia a Moisés, Josué, David y otros guerreros.

Poco después siguieron sus huellas; si no en todo, por lo menos en parte, los anabaptistas, los socinianos y los weigelianos, quienes enseñaban que, por más que las guerras fueran lícitas en el Antiguo Testamento, sin embargo, de otra manera se plantea el asunto en el Nuevo Testamento, en el que fueron abolidas por Cristo.

Así en Schmaltz contra Frantz. p. 339: “Negamos que sea lícito adelantar guerras y consideramos que es indigno de la piedad cristiana”<sup>4</sup>.

También Ostorodio en *Institutiones* cap. 27: “Nosotros damos aprobación a quienes rechazan de tal manera la guerra, esto es que no la tienen por buena, aunque sabemos bien cómo esto ofenderá a

<sup>3</sup> Es de notar que el comienzo hasta la cita de Agustín es un calco casi exacto del comienzo del capítulo III del libro X de Adam Contzen (Adam Contzen, *Politicorum Libri Decem*, Colonia, 1619). Hay una pequeña diferencia en la cita de Agustín, pues Contzen cita el capítulo 74 de la obra de Agustín y no el 73 y, en efecto, en la numeración actual Agustín comienza a hablar sobre la guerra en el 74 y no en el 73, aunque en el 73 Agustín censura a Fausto por reprochar a Moisés el haber expoliado Egipto.

<sup>4</sup> La obra es *Refutatio thesium D. Wolfgangi Frantzii, theologiae doctoris et professoris publici in academia Witebergensi, quas ibidem de praecipuis Christianae Religionis capitibus anno 1609 et 1610 disputandas proposuit* escrita en 1614 por Valentin Schmalz (1572-1622). Hay una pequeña errata, la página no es la 339 sino la 393. Está en el apartado *De Rebus Civilibus. Quae est Disputatio posterior VI*. La cita literal es: “In quarta sectione directe nos petit, et bella gerere, licere affirmat, quod nos negamus et indignum Christiana pietate esse contendimus”.

muchos, que por mor de esta única opinión bien querrían rechazar sin problema toda la confesión misma, etcétera”<sup>5</sup>.

Socino (en *Respuesta a Jacobo. Palæol.* Lib. C. 6, etc.)<sup>6</sup> y Johannes Volckelio (lib. 4. *De ver. Rel.* cap. 16. y otros)<sup>7</sup> enseñan lo mismo.

Nuestro bienaventurado Lutero casi es arrastrado a la misma trampa por las autoridades pontificias y expresamente por Adam Contzen (lib. 10. *Polit.* cap. 3 §5)<sup>8</sup>, como si hubiera condenado la guerra contra los turcos, en cuanto impía e injusta; sin embargo, puesto que él mismo tanto en *Tom. II Jenens. Lat.* p. 36<sup>[9]</sup> como en *Tom. Witteberg. Germ.* p. 445. seqq.<sup>10</sup> se ha exculpado de esta virulenta calumnia, nos abstenemos de hacer lo ya hecho por él mismo.

Nosotros por el momento afirmamos que la guerra también es lícita para los cristianos en el Nuevo Testamento, siempre y cuando se observen, sin embargo, las siguientes condiciones:

- [p. 3] 1. *Que la guerra sea imparcial y justa*, esto es, que se emprenda por una justa causa. Pues la cosecha de una guerra emprendida inicualemente es la calamidad. Por el contrario, cuando la

5 El título original de la obra es *Unterrichtung Von den vornemsten Hauptpuncten der Christlichen Religion...* (1604), Christoph Ostorodt (1560-1611).

6 El autor es Fausto Socino (1539-1604) y el título de la obra es *Ad Iacobi Palæologi Librum, cui titulus est, Defensio veræ sententiæ de Magistratu Politico &c. Pro Racoviensibus Responsio A Fausto Socino Senense conscripta* (1581).

7 El autor es Johannes Völckel o más comunmente Völkel (ca. 1565-1616). El título de la obra es *Iohannis Volkeli misnici - de vera religione libri quinque quibus prae-fixus est Iohannis Crellii Franci Liber de Deo et ejus attributis, ita ut unum cum illis opus constituat* (1630).

8 El autor es Adam Contzen (1571-1635) y el título de la obra es *Politicorum libri decem...* (1620). Contzen no parece a primera vista hablar directamente de Lutero en el párrafo 5, en cambio al final del párrafo 1.º dice: “Lutherus [...] contra Turcas geri bellum vetuit”.

9 Es la reproducción en las obras reunidas de la *Assertio Omnium Articulorum Martini Lutheri, per Bullam Leonis X novissimam damnatorum* (1520), defensa de su doctrina que hace Lutero ante la condena de León X en la bula *Exsurge Domine*. Es el capítulo XXXIII, que comienza así: “Praelari adversus Turcas, est repugnare Deo, visitanti iniquitates nostras per illos”.

10 Es de nuevo una reproducción en las obras reunidas de *Vom Kriege wider den Türken* (1528).

causa es justa, el resultado último es feliz (Sal 37, 92<sup>[11]</sup> y 94, 14 y siguientes<sup>12</sup>).

De ahí que el emperador Teodosio Valentiniano solía decir que el ejército imperial no consta de armas sino de causas justas. Decía, por su parte, el conde de Saint-Pol: “quien quiera vencer en la guerra asegúrese de tener a Dios de su parte por la imparcialidad de la causa y de la guerra por él emprendida”<sup>13</sup>. De ahí que correctamente [diga] el poeta: “ni la fuerza ni el número, al final triunfa la buena causa”.

La guerra será justa (1) cuando mediante la fuerza se repela una fuerza infligida contra nosotros o contra los nuestros, y cuando mediante las armas se protejan la libertad, la religión, la patria, los padres, las esposas, los hijos, los amigos, los aliados y los sometidos; pero especialmente cuando se combata al enemigo de tal modo que no se pelee contra él por el poder sino por la vida, no por las riquezas sino por la salvación.

(2) Cuando se nos inflijan injurias tan acerbos y atroces que solo puedan ser acalladas a expensas del bienestar del pueblo y de nuestra autoridad o cuando no solo otros sino sobre todos nuestros súbditos cometan enormes crímenes, aquellas han de vengarse con las armas, si no puede hacerse de otro modo, y estos deberán castigarse según su gravedad.

Pues el magistrado no lleva la espada en vano sino para el castigo<sup>14</sup> (Rm 13, 4). De ahí que Dios ordenara a Moisés: “Emprende la venganza de los hijos de Israel contra los madianitas, luego te reunirás con tu pueblo” (Nm 31, 2) Lo que precisamente hizo Moisés, al matar a sus cinco reyes y a todo hombre, como ahí mismo puede leerse<sup>15</sup>.

11 “Desiste de la cólera y abandona el enojo, no te acalores, que es peor; pues serán extirpados los malvados, mas los que esperan en Yahveh poseerán la tierra” (Sal 37, 8-9).

12 “Pues Yahveh no dejará a su pueblo, no abandonará su heredad; sino que el juicio volverá a la justicia, y en pos de ella todos los de recto corazón” (Sal 94, 14-15).

13 Esta frase del conde de Saint-Pol proviene de las *Memoires* de Philippe de Comynes (1447-1511).

14 *Vindicta* = “venganza, castigo”.

15 Es de notar que Moisés, al volver las tropas de la matanza, les recrimina a sus soldados y generales que hayan dejado con vida a las mujeres y a los niños y les ordena



De modo similar ocurrió con David, quien vengó la deshonra con la que Hanún, rey de los amonitas, atacó a sus legados, y David destruyó setecientos carros y cuarenta mil caballeros, e incluso a Sobac, comandante de su ejército, quien también murió ahí mismo<sup>16</sup>.

Así mismo, Jonatán, príncipe de los macabeos, emprendió justa y merecidamente la guerra contra los hijos de Amrai a causa del asesinato y del robo de [su] hermano, y los sorprendió convirtiendo la alegría de ellos en tristeza, [su] cítara en lágrimas, [sus] nupcias en luto<sup>17</sup>.

Alguna vez, por la misma causa, los romanos destruyeron Corinto, como se puede ver en “*Florum*” libro 2, capítulo 16<sup>[18]</sup>.

Omito por ahora otras causas. Pues sería demasiado largo enumerarlas todas.

2. *Que se emprenda junto con Dios*, sin quien cualquier cosa que acosemos es infortunada. Se emprenderá junto con Dios cuando la boca de Dios, esto es, su palabra, se consulte antes que nada y cuando se le invoque en auxilio y todo el asunto le sea encomendado con confianza cierta porque él amparará una buena causa.

[p. 4]

Por eso en *Éxodo 17, 10 y siguientes*<sup>19</sup> leemos que, durante la batalla de Josué contra Amalec, Moisés con las manos levantadas

---

“Matad, pues, a todos los niños varones. Y a toda mujer que haya conocido varón, que haya dormido con varón, matadla también. Pero dejad con vida para vosotros a todas las muchachas que no hayan dormido con varón” (Nm 31, 17).

<sup>16</sup> 2 Sm 10.

<sup>17</sup> 1 M 9, 35-42. Se refiere a la emboscada que Jonatán hizo a los asesinos de su hermano en el día de la boda de estos.

<sup>18</sup> El autor es Lucio Anneo Floro y el título de la obra es *Epitome Rerum Romanorum*. La nomenclatura de las ediciones contemporáneas difiere de la utilizada por Walther que aún conservaba, por ejemplo, la edición latina de Harvard de 1818. En las ediciones contemporáneas, el episodio de la guerra aquea está en I, xxxii. Walther trae la cita a colación porque, en efecto, según se cuenta aquí, destruyeron Corinto —al igual que David a los amonitas— por las faltas de respeto de Critolao con los embajadores romanos.

<sup>19</sup> El episodio de la batalla con Amalec va de 17, 8 hasta el final del capítulo 17. En efecto, Moisés envió a Josué a luchar con los amalecitas mientras él subía al monte Horeb y la batalla se definió por las súplicas de Moisés: “Y sucedió que, mientras Moisés tenía alzadas las manos, prevalecía Israel; pero cuando las bajaba prevalecía Amalec. Se le cansaron las manos a Moisés, y entonces ellos tomaron una piedra y se la pusieron debajo; él se sentó sobre ella, mientras Aarón y Jur le sostenían las manos, uno a un lado y otro al otro. Y así resistieron sus manos hasta la puesta del sol. Josué derrotó a Amalec y a su pueblo al filo de la espada” (Ex 17, 11-14).

invocó a Dios en el monte Horeb, y finalmente obtuvo la victoria por medio de sus súplicas ardientes.

Quienes desdennan hacer esto menosprecian la fuerza de Dios, ponen la esperanza en el brazo carnal y finalmente pagan las merecidas penas de su temeridad. Tales fueron Ajab, 1 Re 22, 3-34, 35<sup>[20]</sup>; Josías —otrora un príncipe pío— 2 Cr 35, 20, 21 y siguientes<sup>21</sup>, y Áyax Telamonio, quien, habiéndolo despedido su padre del hogar con un consejo útil y habiéndole dicho: “Hijo mío, procura vencer con valor, procura vencer siempre con el auxilio de Dios”, respondió necia y soberbiamente: “También los cobardes con la ayuda de Dios suelen vencer. Pero yo confío en que, incluso sin el auxilio divino, yo he de alcanzar esa gloria”<sup>22</sup>. Pero luego, tomando a mal que las armas del difunto Aquiles hubiesen sido entregadas a Ulises, enloqueció por el justo juicio

20 El episodio de Ajab, el profeta Miqueas y finalmente la muerte del soberbio rey está en 1 Re 22, 1-38. Ajab decide recuperar Ramot y, antes de emprender la campaña, consulta a sus profetas. Todos le auguran la victoria, salvo Miqueas, quien le advierte del engaño de los otros profetas y vaticina, en cambio, el fracaso de la expedición. Ajab, fiel a su tozudez, ignora a Miqueas, lo envía a prisión y emprende la guerra. Ya en la batalla un soldado dispara su arco al azar y mata al rey que se había disfrazado para entrar en combate.

21 El episodio de la muerte de Josías está en 1 Cr 35, 19-27. Josías, príncipe en extremo pío que había restaurado el culto a Yahveh, murió al enfrentarse a Nekó, rey de Egipto que no quería luchar con él. “Nekó le envió mensajeros para decirle: ‘¿Qué tengo yo que ver contigo, rey de Judá? No he venido contra ti, sino contra la casa con la cual estoy en guerra; y Dios me ha mandado que me apresure. Deja de oponerte a Dios, que está conmigo, no sea que él te destruya’. Pero Josías no se apartó de él, pues estaba decidido a darle batalla, sin escuchar las palabras de Nekó, que venían de boca de Dios” (1 Cr 35, 21-22).

22 Se trata de una cita del Áyax de Sófocles, 761-770. Justo después de que Áyax abandonara su tienda para buscar la muerte, llega un mensajero Teucro que pide que lo retengan, pues un adivino ha presagiado a Teucro que si su hermano sale aquel día no lo volverá a ver. Traduce así Gredos: “Porque los mortales orgullosos y vanos caen —seguía diciendo el adivino— bajo el peso de las desgracias que envían los dioses, como aquél que, naciendo de naturaleza mortal, no razona después como hombre. Ése [Áyax], por su parte, nada más abandonar su casa, se mostró un inconsciente, a pesar de los buenos consejos de su padre, que le decía: ‘Hijo, desea la victoria con la lanza, pero siempre con la ayuda de la divinidad’. Pero él, de forma jactanciosa e insensata, respondía: ‘Padre, con los dioses, incluso el que nada es, podría obtener una victoria. Yo, sin ellos estoy seguro de conseguir esa fama’ (757-770).

de Dios, y, desgarrándose a sí mismo, partió desdichadamente de esta vida.

3. *Que se emprenda bajo autoridad del magistrado.* En efecto, promover la guerra no compete a ninguna persona privada que pueda reclamar su derecho por la sentencia de un superior. De ahí que Dios no haya otorgado a las personas privadas, sino solo a los magistrados el poder de la espada, Romanos 13, 4. La ley de Platón era: “cuando alguien haga la paz o la guerra de manera privada y sin el conocimiento público, que sea condenado a muerte”<sup>23</sup>. Ciertamente, el orden natural adecuado a la paz de los mortales, según Agustín, reclama esto: que la autoridad y la decisión para adelantar la guerra estén en poder de los príncipes; y a no ser que este derecho sea remitido al príncipe, nunca descansará la república de las turbas y de las guerras civiles, como Arnisaeus lo enseña ampliamente en el primer libro<sup>24</sup> *De iur. Majest.* cap. 5 par. 11<sup>[25]</sup>.

Por eso, como atestigua Dietrich Reinkingk en el libro 2 del *Tratado sobre el régimen secular y eclesiástico* classis 3 capítulo 1, parágrafo 13 y siguientes<sup>26</sup>: “en el derecho civil es juzgado como acusado de lesa majestad quien toma las armas sin orden del príncipe (ley 3 y ss. de \**L. Jul. Maiest.*”<sup>27</sup>); y en el derecho más nuevo quien usurpa las armas sin el permiso del sumo príncipe para invadir y destruir a otro es enjuiciado como acusado de violación del territorio y de ruptura de la paz, según la \**Const. August. de Anno*\* 1595<sup>[28]</sup>. *August. de Anno*\* 1595”.

23 Esto es Leyes XII, 7 o 955c. La traducción de Gredos es: “Por lo tanto, si alguien hiciere en privado contra algunos paz o guerra sin la comunidad, sea su castigo la muerte”.

24 Libro II.

25 El autor es Henning Arnisaeus (1575-1636); la obra, *De jure majestatis libri tres* (1610).

26 El autor es Dietrich Reinkingk (lat. Theodorus Reinkingk) (1590-1664) y la obra, *Tractatus de Regimine seculari et ecclesiastico* (1619). Walther omite una cita del texto de Reinkingk que en el original va tras la de la Ley Julia.

27 *Ad legem Iuliam maiestatis*, esto es Digesto 48.4.3. Dice el Digesto: “eadem lege tenetur et qui iniussu principis bellum gesserit dilectumve habuerit exercitum comparaverit” (“sea detenido por la misma ley también quien sin orden del gobernante haya adelantado la guerra, o haya hecho leva o haya reunido un ejército”).

28 Año de 1495.

- [p. 5] 4. *Que no se adelante la guerra sino solo cuando la necesidad extrema apremie.* Pues es preciso intentar primero todas las cosas, probarlas todas, antes que la guerra. La razón de esto es que no hay ninguna guerra —así sea la guerra más pequeña— tan segura y feliz que no traiga consigo grandes calamidades, que pueda con mérito llamarse guerra, tal como lo atestigua Agustín.
5. *Que el fin de la guerra sea la paz,* esto es, que aquellos que inician y adelantan las guerras no lo hagan por el deseo de matar o de devastar, como se dice en Isaías 10, 6-13, etc., acerca del asirio<sup>29</sup>. Pues dijo Agustín, en el tomo 2, *Epístola* 205 a Bonifacio, p. 838<sup>[30]</sup>: “ser soldado no es delito, pero serlo por el pillaje es pecado”; en verdad, para reprimir a los malvados, para defenderse a sí y a los suyos, y para proteger a esos que padecen injusta violencia.

Observadas estas y otras condiciones, probamos con argumentos tanto artificiales o razonamientos, como no artificiales o testimonios, que a los cristianos no les es ilícito adelantar la guerra.

#### ARGUMENTOS ARTIFICIALES

##### ARGUMENTO I

*Si le es lícito al hombre privado, por el derecho natural, de las gentes, civil y divino, repeler de sí la injusta y manifiesta violencia y defender su vida y cuerpo; mucho más lícito le será al magistrado, que se desempeña como persona pública y que lleva la espada dada a él por la voluntad divina, repeler de sí y de los súbditos confiados a su protección y cuidado la injusta y manifiesta violencia, y proteger la vida, los cuerpos y las fortunas de los súbditos, para resistir los embates y las injurias de los enemigos que aspiran a devastar la religión y la región y a subvertir totalmente el bien*

<sup>29</sup> En efecto, Yahveh envía a un rey de Asiria contra su pueblo rebelde como castigo. Este rey tiene una intención clara de masacrar: “sino que su intención es arrasar y exterminar gentes no pocas” (Is 10, 7).

<sup>30</sup> La cita en efecto es de Agustín, pero no de la carta 205 a Bonifacio (en la nomenclatura contemporánea, 189). Es del sermón 82 *De verbis Evangelii Lucae*, cap. III, 12-14, *Venerunt autem et Publicani ad Joannem* (antiguamente *De verbis Domini* 19). Dice Agustín en el primer párrafo: “Non enim militare, delictum est, sed propter praedam militare, peccatum est”.

*público, cuyo cuidado le fue encomendado al magistrado. Pero lo primero es verdadero y por lo tanto también lo siguiente.*

Lo que se ha supuesto se prueba (1) *por el derecho natural*, aquel código de la ley escrito en nuestros corazones, a saber, el que clama que el propio cuerpo ha de protegerse de una fuerza injusta, ya sea por los medios del magistrado, ya sea, si la necesidad apremia, por la defensa propia.

[p. 6] De ahí que Cicerón en el libro I de *Sobre los deberes* [dijera]: “Al principio le fue dado por la naturaleza a todo género de seres animados protegerse a sí mismos, [su] vida y [su] cuerpo, y rechazar aquellas cosas que le parezcan nocivas” [I.IV.11]. Y en otro lugar dice: “Aquello [de matar] no solo es justo sino además necesario cuando se defiende con fuerza la fuerza inferida [*Pro Milone* IV, 9]; esto lo prescribió la razón a los doctos, la necesidad a los bárbaros, la costumbre a los pueblos y la naturaleza a las fieras, a saber, que siempre apartaran de su cuerpo, su cabeza y su vida toda fuerza con cualquier medio que pudieran” [*Pro Milone* XI, 30]<sup>31</sup>.

Así se dice en el pasaje “itaque...” y siguientes acerca de la Ley Aquilia: “la razón natural permite defenderse contra el peligro”<sup>32</sup>.

Por esta razón, también [Q.] Mucio, en Ulpiano l. I. S. *cum arietes* y siguientes, *Si quadrup. pauper.*, “distinguió que, cuando se hayan enfrentado carneros o toros, y uno haya matado al otro, cesaría la causa si muere el que había atacado; si muere el que no había provocado, procedería la causa, por lo que es preciso que [el dueño] o bien resarza él mismo el daño o bien entregue al animal como compensación”<sup>33</sup>. Con lo cual sin duda sugiere claramente que la defensa fue dada por la naturaleza no solo a los hombres, sino también a todo género de animales.

31 Walther mezcla indiscriminadamente dos fragmentos del discurso de Cicerón. La primera parte de la cita hasta *defenditur* es de *Pro Milone* IV; la segunda es de *Pro Milone* XI, 30.

32 Digesto 9.2.4. Dice el Digesto: “Itaque si servum tuum latronem insidiantem mihi occidero, securus ero: nam adversus periculum naturalis ratio permittit se defendere” (“Por lo tanto, si mato a un esclavo tuyo que me está robando, estaré seguro, pues la razón natural permite defenderse frente al peligro”).

33 Digesto 9.1.1.11.

(2) *Por el derecho de gentes*. Pues como Livio dice en el libro 43: “así fue dispuesto por el derecho de gentes, que las armas sean repelidas con armas”<sup>34</sup>.

De aquí que Florentino Ictus, en *l. ut vim*, y siguientes, *sobre J y F*, dijera expresamente que es de derecho de gentes que “repelamos la fuerza y la injuria”<sup>35</sup>. Con quien está de acuerdo Hermogeniano<sup>36</sup>, allí mismo en el pasaje *ex hoc iure*, al decir, “por este derecho de gentes fueron iniciadas las guerras, los pueblos separados, los reinos fundados, los dominios divididos, los límites de los campos fijados, los edificios levantados, instituidos el comercio, las compras, las ventas, las transacciones, los arriendos, las obligaciones, exceptuadas las pocas cosas que fueron introducidas por el derecho civil”.

Y no conviene explicar esto más extensamente, puesto que no solo las historias de todos los tiempos, sino también las leyes y las costumbres de cada uno de los pueblos lo demuestran. Sin embargo, quien quiera más, que acuda a Hugo Grocio, libro 1, *Sobre el derecho de la guerra y la paz*, cap. 2, sección 4. p. 17.

(3) *Por el derecho civil*. Pues en el pasaje *is qui*, *C. ad L. Corn de Sic.* se dice: “Aquel que mate a un agresor o a cualquier otro por una situación extrema en que peligre su vida no debe temer ninguna condena por este hecho”<sup>37</sup>. Y *l. si quis. ibid.* “Si alguien repele con la espada a un asesino que se le enfrenta, no es tenido por homicida, porque no se considera que haya pecado en nada quien defiende su propia salvación”<sup>38</sup>. Además<sup>39</sup>, “sea lícito para cualquiera matar sin castigo al

<sup>34</sup> La frase completa es: “sin autem hoc et ex foedere licuit et iure gentium ita comparatum est, ut arma armis propulsentur” (libro XLII, capítulo 41).

<sup>35</sup> Digesto 1.1.3. La ley completa es: “Ut vim atque iniuriam propulsemus: nam iure hoc evenit, ut quod quisque ob tutelam corporis sui fecerit, iure fecisse existimetur, et cum inter nos cognationem quandam natura constituit, consequens est hominem homini insidiari nefas esse”.

<sup>36</sup> Digesto 1.1.5.

<sup>37</sup> Codex 9.16.2 *Ad legem Corneliam de Sicariis*.

<sup>38</sup> Codex 9. 16.3 En las ediciones modernas del Codex no aparece, pero en la versión de Denis Godefroy, probablemente la que usaba Walther, sí.

<sup>39</sup> También Codex 9.16. En la versión de Denis Godefroy este párrafo aparece tras 9.16.4. Es como explica Godefroy una traducción del Basílica de Jacques Cujas. En la numeración del Basílica de Heimbach el pasaje es LX, XXXIX, 16. Su discutida inclusión está muy bien explicada por Karl Witte en *Die Leges Restitutae des*

agresor nocturno o al que asedia los caminos, y al que embosca a los transeúntes, aunque sea soldado. Puesto que es mejor hacerle frente y curarse de él que perseguir hasta el final la venganza por la injuria recibida”.

Del mismo modo, [se dice] en el pasaje *ut vim* y siguientes de *J & J*.<sup>40</sup>: “De este derecho se sigue que se considera que ha actuado en derecho cualquiera que lo haya hecho por la defensa de su cuerpo”.

[p. 7] (4) *Por la ley divina*, que absuelve del crimen de homicidio a quien haya matado al ladrón nocturno, cuando dice: “Cuando un ladrón haya sido encontrado saqueando y haya sido golpeado y haya muerto, el asesino no será culpable de su muerte” (Ex 22, 2). Pues se presume que aquel vino con ánimo de agredir y por esta razón se le concede defenderse de él.

#### ARGUMENTO II

*Aquello cuyo fin y efecto son útiles y necesarios no es vicioso en sí, ni puede ser condenado absolutamente. Ahora, los fines y efectos de la guerra son útiles y necesarios, por lo tanto, etc.*

Probamos la menor a partir de la inducción de varios efectos, fines y utilidades; por ejemplo, (1) *la conservación de la república*. Sin las guerras ninguna república puede establecerse, ninguna consolidarse, ninguna expandirse, ninguna perdurar, ninguna protegerse de la ruina, ni siquiera en las Islas Afortunadas, las que los poetas imaginan que fueron moradas de los hombres más inocentes. Es más, también parece que las guerras antecedieron al diluvio mismo, como es evidente a partir de la descripción de los gigantes en Génesis 6, 4<sup>[41]</sup>

---

*Justinianischen Codex* (p. 222). La traducción Cuias difiere un poco de la que presenta Heimbach. Dice en el original griego de Heimbach: “κρείττον γὰρ ἐν τοῖς τοιοῦτοις βοηθεῖν ἑαυτῷ” y la traducción latina es: “Melius namque est in his sibi ipsi auxilium ferre”. Incluso en la versión de Godefroy no dice “huic” sino “his”. El “his” corresponde evidentemente al “ἐν τοῖς τοιοῦτοις”. En la versión de Walther el *huic* es el complemento en dativo de *occurro* y *medeor*.

<sup>40</sup> Digesto 1.1.3. Es la continuación de la cita anterior de la sentencia de Florentino Icto.

<sup>41</sup> “Los nefilim existían en la tierra por aquel entonces (y también después), cuando los hijos de Dios se unían a las hijas de los hombres y ellas les daban hijos: estos fueron los héroes de la antigüedad, hombres famosos” (Gn 6, 4).

[6.5]. Pues, así como en todas partes del mundo no hay nada que no tenga su enemigo y que no ejerza enemistades (que los filósofos naturales llaman *antipatelas*) con otras cosas, así no hay imperio que no sea desgarrado por malos vecinos, o turbado por súbditos indómitos, o arruinado por magistrados improbos, y a menos que se resista a las tentativas de todos estos con la inteligencia y las armas, es necesario que todo desaparezca por completo.

(2) *La contención de los enemigos*. Pues nadie atiza voluntariamente el fuego con la espada, nadie irrita a las avispa, nadie ataca la vaca que tiene heno en los cuernos, para que no sin razón diga Livio: “Nadie se atreva a provocar al que entiende que está pronto y expedito para defenderse”.

(3) *Las guerras suelen liberar a la república de la inútil turba y de la pereza, y apartar a los príncipes y súbditos de los vicios que suelen acompañar la paz, el ocio y la opulencia*. Por ello escribe Bodino en el libro 5 de *Sobre la república*, capítulo 5, p. 565: “No puede haber mayor remedio que enviar de la ciudad a la guerra —de la misma manera que un cuerpo lleno de humores depravados y corruptos se vacía— a tales hombres que por desidia viven en el ocio y que en su vergonzosa inercia se deshacen en placeres<sup>42</sup>.”

[p. 8] (4) Impiden y apartan las sediciones domésticas y los desacuerdos intestinos. Lo que observó correctamente Escipión Nasica<sup>43</sup>. En efecto, cuando en Roma se debatía secretamente entre los senadores si Cartago había de ser completamente arrasada y esa deliberación había derivado en un debate largo y difícil, y Porcio Catón el mayor —quien anteriormente era llamado Prisco— consideraba que Cartago había de ser completamente destruida para que Roma permaneciera incólume, el mismo Publio Escipión Nasica testificó repetidas

42 El autor es Jean Bodin (1529-1596) y la obra, *Joannis Bodini Andegavensis, de republica libri sex, latine ab authore redditi*.

43 El autor es Theodor Zwinger (1533-1588) y la obra *Theatrum humanae vitae* (1565, primer volumen). Es una cita casi literal, aunque no lo parezca a primera vista por la falta de cursivas, que se encuentra en el libro 2 del volumen 7 en el apartado *Prudentia circa animi habitus practica prudens invention eorum quae pertinent ad virtutem universam ingenerandam, promovendam, conservandam... hostium insectatione* (p. 1680 de la edición). Walther emite ciertos puntos y transforma la gramática. Por ejemplo, hace del comienzo un *cum histórico*, mientras que en el original hay dos oraciones: una del debate y una en la que habla Escipión Nasica.



veces ante aquellos que querían apasionadamente que Cartago fuera destruida, para que el pueblo romano —entregado al lujo una vez detenido el ejercicio de la virtud y liberado del miedo de la ciudad rival y enemiga— no entrara en discordias civiles. Nasica previó y predijo este mal mucho antes pero no pudo impedirlo. Véase *Teodoro Zvingero en Teatro de la vida humana, libro 2 del volumen 7*.

(5) *Obligan a los hombres a ser sobrios y mesurados*. La razón: porque si los soldados se embriagasen, vivirían con el miedo perpetuo de ser atacados por los enemigos, a quienes ciertamente no podrían resistir. Porque, aunque la experiencia muestre hoy que sucede lo contrario, que varios y horrendos vicios se abren paso entre los soldados, esto no debe atribuirse a la guerra misma ni a su legítimo uso, sino más bien a la exagerada condescendencia y a la negligencia de comandantes y capitanes, quienes no desempeñan correctamente su cargo y suelen disimular tales pecados apartando los ojos, cuando deberían descubrirlos, erradicarlos y castigarlos.

(6) *Son el camino más breve para alcanzar la gloria y la inmortalidad del nombre*. En efecto, como atestigua Cicerón: “hay dos artes que pueden ubicar a los hombres en el grado más alto de dignidad: la del que manda y la del orador, porque por este se retienen los ornamentos de la paz y por aquel se repelen los peligros de la guerra”<sup>44</sup>.

(7) *Promueven la paz*. Pues arriba concedimos que la paz se prepara con la guerra y que el fin de esta es aquella. De ahí que, como relata Pedro Gregorio Tolozano *libro XI de Sobre la República, cáp. 1. sección 1*<sup>[45]</sup>,

44 *Pro murena* XIV, 30. En las versiones contemporáneas se suele seguir la variante en la que la oración está en subjuntivo. Traduce Gredos: “Supongamos, pues, que son dos las actividades que pueden colocar a los hombres en el más alto grado de los honores: una, la del buen general; otra, la del buen orador. Gracias a éste, en efecto, se conservan los bienes de la paz; gracias a aquél son alejados los peligros de la guerra”.

45 El autor es Pierre Grégoire (c. 1540-1597) y la obra es *De republica libri sex et viginti...* (1596). Es una cita literal desde *Epaminondas* hasta *palestra*, Walther agrega el *et e contrario*. El discurso de *Epaminondas* es a su vez una cita casi literal de *Epaminondas* v, 3-4 en *Nepote*. Traduce así Gredos el fragmento de *Nepote*: “Con tus palabras engañas a tus conciudadanos, tratando de apartarlos de la guerra; bajo la apariencia de paz les estás preparando la esclavitud. Pues la paz se consigue mediante la guerra; así, quienes quieran disfrutar de una paz duradera, deben estar preparados

Epaminondas le respondió a Meneclides, quien disuadía a los tebanos de la guerra y los persuadía en cambio de anteponer la paz a la guerra: “Engañas a tus ciudadanos al alejarlos de la guerra, pues bajo el nombre de la tranquilidad les impones la esclavitud. Pues la paz se prepara con la guerra y quienes desean disfrutarla duraderamente deben estar entrenados para la guerra. Por lo cual, si deseáis ser los líderes de Grecia, debemos valernos de la milicia, no de la palestra”.

También decía muy bien Baldo:

*Al principio han de usarse las palabras, esto es, ha de intentarse un tratamiento amigable. Luego las hierbas, esto es, han de emplearse todos los remedios de la ley. Tercero, las piedras, para que donde no es suficiente el ingenio de la virtud, valga la ayuda y la tutela de las armas.*

### ARGUMENTO III

[p. 9] *Lo que por su naturaleza no es ilícito ni vicioso, tampoco es ilícito para los cristianos. Pero la guerra no es por su naturaleza ilícita ni viciosa, por lo tanto...*

La menor se prueba porque lo que es vicioso en sí y por sí lo es siempre y perpetuamente. La razón: porque καθ' αὐτο presupone κατά παντος. Pero la guerra no es viciosa ni siempre ni perpetuamente, puesto que fue lícita en el Antiguo Testamento, como incluso lo reconocen los adversarios. Por lo tanto, no será ilícita ni viciosa ni por sí ni por su naturaleza.

### ARGUMENTOS NO ARTIFICIALES

Propuestos los argumentos artificiales, el orden pide ahora que pasemos a los argumentos no artificiales o testimonios, el primero de los cuales se toma de muchísimos pasajes del Antiguo Testamento que enseñan que no solo fueron lícitas esas guerras que se emprendían por

---

para la guerra. Y, si queréis ser el pueblo más importante de Grecia, debéis procuraros un campamento y no una *palestra*”.

mandato específico de Dios, sino también aquellas de las que no se tenía orden clara y expresa de Dios.

Ahora bien, ambas confirman nuestra opinión. Las primeras, porque a partir de ellas consta que la guerra no es ilícita por su naturaleza, como pretendió de mala fe Fausto, y, aún más, que de por sí no es pecado.

Pues se emprendieron y adelantaron guerras por el mandato de Dios (Nm 31, 2<sup>[46]</sup>; Jos 1, 6<sup>[47]</sup> y 10, 8<sup>[48]</sup>; Jc 1, v. 1<sup>[49]</sup> y c. 1<sup>[50]</sup>; 1 Sm 15, 3<sup>[51]</sup> y c. 3, v. 8) y por el espíritu de Dios, que despierta e impulsa a los héroes (Jc 3, 9<sup>[52]</sup>)

46 Pasaje ya citado por Walther. “Hablo Yahveh a Moisés y le dijo: ‘Haz que los israelitas tomen venganza de los madianitas. Luego irás a reunirte con tu parentela’” (Nm 31, 1-2).

47 “Sé valiente y firme, porque tú vas a dar a este pueblo la posesión del país que juré dar a sus padres” (Jos 1, 6).

48 “No les temas, porque los he puesto en tus manos; ninguno de ellos te podrá resistir” (Jos 10, 8). Yahveh tranquiliza de esta manera a Josué que va a defender a Gabaón —reciente pueblo aliado que logró el perdón de Josué mediante un ingenioso ardid— de una coalición liderada por el rey de Jerusalén. Yahveh finalmente otorga la victoria a Josué haciendo llover grandes piedras sobre ellos.

49 “Después de la muerte de Josué, los israelitas hicieron esta consulta a Yahveh: ‘¿Quién de nosotros subirá el primero a combatir los cananeos?’. Yahveh respondió: ‘Subirá Judá, he puesto el país en sus manos’” (Jc 1, 1-2).

50 En efecto, en el primer capítulo de los Jueces se narran las diversas conquistas que los hijos de Josué emprendieron con la ayuda constante de Yahveh. Es de notar que tras estas conquistas los israelitas cayeron en la impiedad y Yahveh los castigó retirándoles su ayuda en la guerra, salvo cuando un juez enviado por Yahveh los libraba de la opresión.

51 “Ahora, vete y castiga a Amalec, consagrándolo al anatema con todo lo que posee, no tengas compasión de él, mata hombres y mujeres, niños y lactantes, bueyes y ovejas, camellos y asnos” (1 Sm 15, 3). Saúl obedece la orden de Yahveh, pero perdona al rey Agag y a lo mejor del ganado. Por esta desobediencia Yahveh abandona a Saúl.

52 “Los israelitas clamaron a Yahveh y Yahveh suscitó a los israelitas un libertador que los salvó: Otniel, hijo de Quenaz y hermano menor de Caleb. El espíritu de Yahveh vino sobre él, fue juez de Israel y salió a la guerra. Yahveh puso en sus manos a Kuśán Riseatáyim, rey de Edom, y triunfó sobre Kuśán Riseatáyim” (Jc 3, 9-10). Otniel es el primero de los jueces, al que Yahveh envió a los israelitas para liberarlos del yugo de Kuśán Riseatáyim, al que los había sometido por haber abandonado su culto.

y 6, 34<sup>[53]</sup> y 11, 29<sup>[54]</sup> y 15, 14<sup>[55]</sup>); también por Dios fueron prescritas las reglas precisas para hacer la guerra (Dt 20, 2 y ss.<sup>56</sup>), por Dios fueron dispuestas las guerras y las dotes útiles para las guerras necesarias (2 Sm 22, 35<sup>[57]</sup>; Sal 18, 35<sup>[58]</sup> y 144, 1<sup>[59]</sup>), y más aún, Dios se enfureció sobremanera con esos que fueron más perezosos en la persecución de los enemigos (1 Sm 15, 11<sup>[60]</sup>, Jr 48, 10, etcétera<sup>61</sup>).

Las segundas, porque también Dios llama *provechosas* aquellas victorias en las guerras sobre las cuales no había sido

53 “El espíritu de Yahveh revistió a Gedeón; él tocó el cuerno y Abiezer se reunió a él” (Jc 6, 34). Gedeón es otro juez al que escoge Yahveh para salvar a su pueblo de los madianitas.

54 “El espíritu de Yahveh vino sobre Jefté, que recorrió Galaad y Manasés, pasó por Mispá de Galaad y de Mispá de Galaad pasó donde los ammonitas” (Jc 11, 29). Jefté, hijo de una prostituta, salvó a los israelitas de los ammonitas.

55 “Cuando llegaban a Lej y los filisteos corrían a su encuentro [de Sansón], con gritos de triunfo, el espíritu de Yahveh vino sobre él; los cordeles que sujetaban sus brazos fueron como hilos de lino que se queman al fuego y las ligaduras se deshicieron entre sus manos. Encontró una quijada de asno todavía fresca, alargó la mano, la cogió y mató con ella a mil hombres” (Jc 15, 14-15).

56 “Cuando salgas a la guerra contra tus enemigos, y veas caballos, carros y un pueblo más numeroso que tú, no les tengas miedo; porque está contigo Yahveh tu Dios, el que te sacó del país Egipto. Cuando estéis para entablar combate, el sacerdote se adelantará y hablará al pueblo” (Dt 20, 1-2). En efecto, todo el capítulo 20 y algunos apartados del 21 versan sobre las reglas para la guerra.

57 “El que mis manos para el combate adiestra, y mis brazos para tensar arcos de bronce” (2 Sm 22, 35). Versos del salmo de David en agradecimiento a Yahveh por haberlo salvado.

58 Reproducción en los Salmos del salmo de David ya citado en 2 Sm 22, 35.

59 “Bendito sea Yahveh, mi Roca, que adiestra mi mano para el combate, mis dedos para la batalla; él mi amor y mi baluarte, mi ciudadela y mi libertador, mi escudo en el que me cobijo, el que los pueblos somete a mi poder” (Sal 144, 1-2).

60 “Le fue dirigida la palabra de Dios a Samuel diciendo: ‘Me arrepiento de haber dado la realeza a Saúl, porque se ha apartado de mí y no ha ejecutado mis órdenes’. Se conmovió Samuel y estuvo clamando a Yahveh toda la noche” (1 Sm 15, 10-11). Como ya se ha explicado en la nota 51, Saúl vence a los amalecitas, pero perdona al rey Agag y lo mejor del ganado, aunque Yahveh le había ordenado consagrar a Agag al anatema con todas sus posesiones. Por esta desobediencia, Yahveh abandona a Saúl.

61 “Maldito quien haga el trabajo de Yahveh con dejadez, y maldito el que prive a su espada de sangre” (Jr 48, 10). Es un fragmento de los *Oráculos contra Moab*.

comunicado mandato alguno por Él (Gn 14, 20<sup>[62]</sup>; Is 41, 4<sup>[63]</sup>, Pr 21, 31<sup>[64]</sup>).

Por eso también adelantaron guerras en el Antiguo Testamento los píos y santos hombres de Dios —Abraham (Gn 14, 14<sup>[65]</sup>), Jacob (Gn 48, 22<sup>[66]</sup>), Moisés (Ex 17, 9<sup>[67]</sup>), Josué, los jueces, los reyes israelitas, David, Ezequías, Josafat, etc.—, a quienes los maniqueos acusan de impiedad con gran desvergüenza y quienes deberían ser denunciados por los anabaptistas, los samosatenianos y los socinianos, si las guerras no fuesen lícitas. Sin embargo, estos están tan lejos de poder ser denunciados por alguna impiedad, que más bien en Hb 11, 33<sup>[68]</sup> se dice que adelantaron la guerra por la fe.

Tomamos el *segundo* argumento a partir de la respuesta que dio Juan Bautista a los militares que lo interrogaron sobre qué deberían

62 “Entonces Melquisedec, rey de Salem, presentó pan y vino, pues era sacerdote del Dios Altísimo, y le bendijo diciendo: ‘¡Bendito sea Abram del Dios Altísimo, creador de cielos y tierra, y bendito sea el Dios Altísimo, que entregó a tus enemigos en tus manos!’ Y diole Abram el diezmo de todo” (Gn 14, 18-20). En efecto esta guerra la emprende Abraham no por mandato explícito de Dios, sino para rescatar al cautivo Lot.

63 “¿Quién ha suscitado de Oriente a aquel a quien la justicia sale al paso [Ciro]? ¿Quién le entrega las naciones y a los reyes abajo? Conviértelos en polvo su espada, en paja dispersa su arco; les persigue, pasa incólume, el sendero con sus pies no toca. ¿Quién lo realizó y lo hizo? El que llama a las generaciones desde el principio: yo, Yahveh, el primero, y con los últimos yo mismo” (Is 41, 4).

64 “Se prepara el caballo para el día del combate, pero la victoria es de Yahveh” (Pr 21, 31).

65 “Al oír Abram que su hermano [Lot] había sido hecho cautivo, movilizó la tropa de gente nacida en su casa, en número de trescientos dieciocho, y persiguió a aquéllos hasta Dan” (Gn 14, 14). Es el mismo episodio ya explicado en la nota 62.

66 “Dijo entonces Israel a José: ‘Yo muero; pero Dios estará con vosotros y os devolverá a la tierra de vuestros padres. Yo, por mi parte, te doy Siquem a ti, mejorándote sobre tus hermanos: lo que tomé al amorreo con mi espada y con mi arco’” (Gn 48, 21-22). Se trata del episodio de la bendición de Efraím y Manasés, hijos de José, por parte del moribundo Jacob.

67 “Moisés dijo a Josué: ‘Elígete algunos hombres, y sal mañana a combatir contra Amalec. Yo me pondré en la cima del monte, con el cayado de Dios en mi mano.’” (Ex 17, 9). Es el mismo episodio del monte Horeb que ya se explicó en la nota 19.

68 “Y ¿a qué continuar? Pues me faltaría el tiempo si hubiera de hablar sobre Gedeón, Barac, Sansón, Jefté, David, Samuel y los profetas. Éstos, por la fe, sometieron reinos, hicieron justicia, alcanzaron las promesas, cerraron la boca a los leones” (Hb 11, 32-33).

[p. 10] hacer: “No extorsionéis ni calumniéis sino contentaos con vuestra paga” (Lc 3, 14). A partir de estas palabras, es claro que Juan no ordenó a los militares que abandonaran la milicia, sino que persistieran en su vocación, que estuvieran satisfechos con su paga y que no cometieran ninguna injuria. No obstante, si las guerras hubieran sido abolidas en el Nuevo Testamento, les habría mandado expresamente abandonar la milicia. Lo que apropiadamente comprendió Agustín y por esta razón dijo, entre otras cosas: “Ciertamente no les prohibió militar bajo las armas a quienes ordenó que su paga debía serles suficiente”<sup>69</sup> [Aug., *Epist.* 194.4 (133s)]. Y en otro lado:

Si la disciplina cristiana condenara todas las guerras, en el Evangelio se les habría dicho más bien esto a los soldados que pedían un consejo de salvación: que arrojaran las armas y se retiraran totalmente de la milicia. Sin embargo, se les dijo: “A nadie golpeéis, a nadie calumniéis y que vuestra paga os sea suficiente”. A quienes les ordenó que su propia paga debería serles suficiente, ciertamente no les prohibió militar<sup>70</sup>. Véase Aug. *Epist.*, 138.15 [141s].

*El tercer argumento* lo tomamos de Mateo 8, 10<sup>[71]</sup>, en donde Cristo no aparta de su vocación al centurión, que decía tener bajo sus órdenes a soldados obedientes a sus mandatos, y no condena en cuanto impío el estado en que se vivía, sino que más bien lo alienta en aquello y lo honra con el elogio preclaro de que ciertamente no había encontrado tanta fe en Israel. En otro tiempo, entre los judíos, los publicanos [cobradores de impuestos], como también hoy en Italia, en donde son llamados *datiarios*, eran tenidos por hombres criminales y nocivos debido a la gran tiranía que ejercieron en las violentas recaudaciones

<sup>69</sup> Se trata de la sección 4 de la epístola 189 a Bonifacio en la nomenclatura contemporánea, la 205 en las antiguas.

<sup>70</sup> En la nomenclatura contemporánea se trata de la sección 15 de la epístola 138 a Marcelino y no de la 105.

<sup>71</sup> “Replicó el centurión: ‘Señor, no soy digno de que entres bajo mi techo; basta que lo digas de palabra y mi criado quedará sano. Porque también yo, que soy un subalterno, tengo soldados a mis órdenes, y digo a éste: ‘Vete, y va; y a otro: ‘Ven’, y viene; y a mi siervo: ‘Haz esto’, y lo hace’. Al oír esto Jesús quedó admirado y dijo a los que le seguían: ‘Os aseguro que en Israel no he encontrado en nadie una fe tan grande’ (Mt 8, 8-10).”

de impuestos. De aquí que, al estar Cristo reunido en la casa de Mateo, no oscuramente aludiera que él había sido criminal, impostor y que había sido tenido por el pueblo por hombre infame y deshonesto. Pues dice: “Los que tienen salud no necesitan del médico, sino los muy enfermos. ¡Id y aprended qué es: quiero misericordia y no sacrificio! No vine a llamar a los justos sino a los pecadores al arrepentimiento” (Mt 9, 13). Y esto significa ciertamente que Mateo era un hombre que tenía lo peor en su alma, falto de misericordia, y que era un pecador tal que le era sumamente necesaria la penitencia; razón por la cual [Cristo] lo apartó de este impío género de vida y lo llamó al servicio del apostolado.

Cristo ciertamente habría hecho igual entonces. Pues si hubiera abolido las guerras, en verdad a este centurión —a quien enaltece con tanto elogio— lo habría retirado por todos los medios de este género de vida, en cuanto era obstáculo para su salvación eterna; lo que sin embargo no hizo.

Y para esto son pertinentes las palabras de Crisóstomo: “Das prelación a la milicia y dices: ‘No puedo ser pío’. ¿Acaso el centurión no era soldado y en nada lo perjudicó su milicia?”<sup>72</sup>. Además, dice Agustín:

[p. 11]

No pienses que nadie que sirva a las armas bélicas no puede complacer a Dios. El santo David, a quien el Señor se le manifestó claramente, estaba entre estos y dijo: “Bendito Señor Dios mío que presenta mis manos al combate”. Entre estos había muchísimos justos de aquel tiempo. Entre estos también estaba aquel centurión, sobre quien dijo Cristo: “no encontré tanta fe en Israel”<sup>73</sup>.

Probamos el cuarto argumento a partir de Romanos 13, 4 y ss.<sup>74</sup>; de donde argumentamos así:

72 *Contra judeos, Gentiles et hereticos. Sermo de Evangelio Nuptiae facta sunt, etc.*

73 Es el párrafo 4 de la epístola 189 a Bonifacio en la nomenclatura contemporánea (la 205 en otras nomenclaturas que utiliza Walther). En el original es el centurión el que habla (“no soy digno ...”) y no del que habla Cristo.

74 La versión de Walther ya citada difiere como todas sus citas bíblicas mínimamente de la Vulgata y de la mayoría de las traducciones latinas de la Biblia. La Biblia de Jerusalén traduce así: “En efecto los magistrados no son de temer cuando se obra el bien, sino cuando se obra el mal. ¿Quieres no temer a la autoridad? Obra el bien, y obtendrás de ella elogios, pues es para ti un servidor de Dios para el bien. Pero, si obras el mal, teme: pues no en vano lleva la espada; pues es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que obra mal” (Rm 13, 3-4).

- 1) A quien se le dio la espada para el castigo de los malvados, a él también le es lícito adelantar las guerras; ahora bien, la espada se le dio al magistrado para el castigo de los malvados. Por lo tanto, se prueba la menor a partir de Romanos 13, 4: “Porque si hacéis lo que es malo, teme, pues no por casualidad lleva la espada; ya que es ministro de Dios, por la ira divina, el vengador de aquel que haya hecho lo que es malo”.
- 2) A quien se le dio la espada para la defensa de los súbditos, a él también le es lícito adelantar guerras; ahora bien, la espada se le dio al magistrado para la defensa de los súbditos. Por lo tanto, se prueba la mayor, porque con frecuencia no podemos defender a nuestros súbditos sin guerra. Porque si, por lo tanto, al magistrado le es lícito defender a sus súbditos de ladrones, bandidos, raptos y otros criminales que turban la paz y tranquilidad de la república, que quebrantan desvergonzadamente la ley y las barreras de la disciplina, que acechan la vida y los bienes de los súbditos, tanto más lícito le será defender a [sus] súbditos de enemigos externos que no solo atacan a uno u otro de [sus] súbditos, buscando su muerte y sus bienes, sino que además causan la ruina total de la república. Se prueba la menor a partir de Romanos 13, 4, donde Pablo dice: “el magistrado lleva la espada y es servidor de lo nuestro, esto es, del bien de los súbditos”.
- 3) A quien le son pagados los impuestos por los súbditos, que incluso por mandato divino deben ser pagados con este fin: para que, aplicando la espada de su oficio, cumpla la venganza contra las partes de los que hacen mal; este, cuando haga esto, no peca. Ahora, al magistrado cristiano se le pagan impuestos con este fin. Por lo tanto, se prueba la menor tanto a partir del pasaje citado, Romanos 13, 6<sup>[75]</sup>, junto con el versículo 4, como a partir de lo dicho por Cristo: “Devolved al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”<sup>76</sup>. Sobre lo que Agustín en el tomo 6, libro 22, *Contra Fausto*, capítulo 74, comenta de esta manera:

<sup>75</sup> “Por eso precisamente pagáis los impuestos, porque son funcionarios [los magistrados] de Dios, ocupados asiduamente en este oficio” (Rm 13, 6).

<sup>76</sup> La famosa expresión de Cristo transmite el mismo mensaje que Rm 13, 7. Dice Cristo: “Dinos pues qué te parece, ¿es lícito pagar tributo al César o no?” Mas Jesús, conociendo su malicia, dijo: ‘Hipócritas, ¿por qué me tentáis? Mostradme



Sin embargo, puesto que los maniqueos solían blasfemar abiertamente de Juan, que oigan al señor Jesucristo mismo que ordena devolver al César este salario, que Juan dice que debe bastar al soldado. “Devolved —dice— al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. En efecto, para esto se pagan impuestos, porque por las guerras es necesario suministrar un salario al soldado.

[p. 12] Además, en 1 Corintios 9, 7, dice Pablo: “¿Quién sirve alguna vez en la milicia con recursos propios?”. Con estas palabras aprueba sin oscuridad la milicia y da su asentimiento a los salarios que rectamente y con mérito son pagados a los soldados<sup>77</sup>. La mayor es clara, porque si es lícito pagar impuestos para adelantar la guerra, también será lícito adelantar la guerra. En efecto, cuando el fin sea ilícito, también los medios que tienden a ese fin serán ilícitos. Por otra parte, si no fuera lícito adelantar la guerra, ciertamente tampoco sería lícito dar impuestos para adelantar la guerra, porque los males no han de ser favorecidos, sino que han de ser erradicados y exterminados en la medida de nuestras posibilidades.

Por esto se contradice Ostorodio cuando, como vimos arriba, reprueba la guerra y sin embargo reconoce en otro lugar que pueden darse impuestos para las guerras.

*Argumento v:* Si Dios desaprobara de tal modo toda guerra, para que no les fuera lícito a los cristianos usar la defensa de la magistratura, entonces Pablo no hubiera aceptado la protección de los soldados romanos y mucho menos hubiera pedido esta protección militar al tribuno. Pero Lucas en los Hechos de los Apóstoles, capítulos 21 a 23, testifica que Pablo, apenas conocida la conjuración que contra él fue hecha, notificó el hecho al tribuno, quien lo puso inmediatamente en un caballo, tras asignarle setenta caballeros y cuatrocientos soldados de infantería armados y entrenados, y lo envió de noche de Jerusalén a Antipátrida, y de ahí ante el procurador; de modo tal que Pablo se valió de todos ellos dando gracias, como de un beneficio

---

la moneda del tributo.’ Ellos le presentaron un denario. Y les dice: ‘¿De quién es esta imagen y la inscripción?’ Dícenle: ‘Del César.’ Entonces les dice: ‘Pues lo del César devolvédsele al César, y lo de Dios a Dios’” (Mt 22, 17-21).

<sup>77</sup> San Pablo en este pasaje usa la milicia como mero ejemplo en una discusión sobre el apostolado. No hay una aprobación explícita de la guerra.

único de Dios. Por lo tanto, no solo les es lícito a los cristianos hacer uso de la defensa de los magistrados, sino que también los magistrados cristianos, siguiendo el ejemplo de los infieles romanos, quienes tan valientemente defendieron a Pablo, son exhortados a defender del mismo modo a los inermes, puesto que aquellos merecieron una gran alabanza ante Dios y los hombres por haber hecho esto, etcétera.

Y estas son las cosas que, en la limitada medida de nuestro ingenio, quisimos proponer sobre este útil y muy noble tema (que en igual medida tocaron unos pocos jurisconsultos y políticos, pero que los teólogos trataron a profundidad). Si todas las cosas no son brotes de la Delfica o de las hojas de la Sibila, tanto más confiamos que nosotros habremos de obtener el perdón, cuanto más cerca está de los ingenios de los hombres el resbalar y el caerse. Nadie estará tan preparado para advertir, como nosotros para corregir.

**GLORIA A TI SEÑOR JESÚS.  
LÍDER Y MAESTRO NUESTRO.**

**LO MEJOR Y MÁS GRANDE  
DE NUESTRA SALVACIÓN.  
ALFA Y OMEGA.**

\* \* \*

AUTORES

[A continuación se adjunta la bibliografía anexa a la disertación. En negrilla va la referencia tal y como aparece en el texto fuente. Posteriormente, se refiere la obra sin abreviaturas y poniendo alguna edición cercana o anterior a 1670, para facilitar su identificación.]

[Autores] que defienden nuestra tesis:

**B. Balduinus in Cas. Consc, lib. 4, c. 12, p. m. 1180.**

*Tractatus luculentus, posthumus, Toti Reipublicae Christianae Utilissimus, De materia rarissime antehac enucleata, Casibus nimirum Conscientiae / Summo studio elaboratus Friderico Balduino, SS. Theol. Doctore. Frankfurt, 1635.*

Referencia interna: capítulo 12: *De casibus conscientiae circa magistratum politicum*.

**Hutterus in Locc. Th, p. 360.**

*Loci communes theologici ex sacris literis diligenter eruti ... a Leonharto Huttero, Wittenberg (1661).*

La referencia interna comienza en la página 960.

**Chemnitius part. 2. L.L. CC de Vindicta.**

*Locorum Theologicorum (... ) Martini Chemnitii, S. S. Theologicae Doctoris (... ) Pars Secunda ... Frankfurt y Wittenberg, 1653.*

Referencia interna: *Locus de Vindicta*, pp. 113-133.

Título más en extenso según una edición de 1594:

*Loci Theologici ... D. Martini Chemnitii, Sacrae Theologiae Doctoris, Atque Ecclesiae Brvnsvicensis quondam Superintendentis fidelissimi. Quibus et Loci Communes D. Philippi Melanthonis perspicuè explicantur, & quasi integrum Christianae doctrinae Corpus, Ecclesiae Dei syncerè proponitur. Editi Nomine Haeredvm, Opera et studio Polycarpi Leiseri D. Successoris ipsius. Frankfurt, 1594.*

**Gerhardus dec. 7 qv. 1, Pol. & in Loco de Magistrat. Polit. parr. 369. seqq**

*Johannis Gerhardi, S. S. Theol. D. et in Academia Jenensi quondam Professoris longe celeberrimi, Loci theologici, cum pro adstruenda veritate, tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate, per theses nervosè, solidè & copiosè explicati, ab autore ispo revisi et locis innumeris aucti, ... in novem tomos et Exegesisin divisi: Johannis Gerhardi ... (sumptibus Zachariae Hertelii, bibliopolae Hamburgensis) (Referencia interna: tomo VI, capítulo 27, par. 369 y ss., Frankfurt y Hamburgo, 1657).*

No se encontró "dec. 7 qv. 1, Pol."

**Thummus pec. Tractatu Theol, de Bello.**

*Tractatus Theologicus de Bello, Tàm offensivo legitimè suscipiendo, quàm defensivo piè & religiosè gerendo; ubi veritatis orthodoxae Studiosus inveniet, quicquid belli tempore, & scitu necessarium, & factu utile bonumque fuerit. Authore Theodoro Thummo, SS. Theologiae Doctore, et Academiae quondam Tubingensis Professore ordinario. Tübingen, 1668.*

**Brochmandus Syst. Theol, tom. 2, art. 24, c. 1, sect. 7, p.m. 5012, seq.**

*Systematis theologici epitome quâ de singulis Christianae religionis*

*articulis vera sententia affertur, explicatur, & è litteris sacris adstruitur auctore Casparo Erasmo Brochmand (Frankfurt, 1658).*

También bajo el nombre de Brochmand, Jesper Rasmussen.

Referencia interna: tomo II, artículo 42 (y no 24) *De Magistratu Politico*, sección VII *De Magistratu officio circa bellum*, p. 532 y ss.

**Ludov. Dunte in Cas. Consc, cap. 18, sect, 3 qv. 6.**

Ludwig Dunte: *Decisiones Mille et sex Casuum Conscientiae, E Diversis Theologorum Scriptis collectae, contractae, et in brevitatem redactae, ac iuxta ordinem Locorum Theologicorum positae. Das ist Kurtze und richtige erörterung Ein Tausendt und Sechs Gewissens Fragen, auff vielerley, in Theologischen Schulen Predigampte, und Consistorien fürfalle[n]den Sachen und Zutragenden wichtigen fällen : Auß vielen Hochgelährter Theologe[n] Schrifften, Consilien, Belehrnungen Urtheilen, unnd Abschieden (Lübeck, 1636).*

Referencia interna: Sectio tertia *De officio Magistratus in civilibus*, q. 2 Ob der Obrigkeit zugelassen sey das Schwerdt wieder die Übelkeiten zu gebrauchen..., q. 3 Ob die Obrikeit mit gutem Gewissen Kriegeführen könne? (la cuestión 6 no parece pertinente, puede ser una errata).

**Jac. Martini lib. 3. Pol, c. 9, p. 1051, seq.**

Jacobi Martini, *Thel. Doctor: Et Professoris Academici, Politica, in genuinam Aristotelis methodum redacta, ex optimis quibusque philosophis, oratoribus ... poëtis &c. breviter comportata, explicata, et in libros quatuor tributa (1630).*

Referencia interna: lib. 3 *De Reipublicae collapsae correctione & restauratione*, cap. ix *De bello justo in genere et in specie de auctoritate Imperatoris*, página 1047 y ss.

**Hug. Grotius 1, de Jure Belli & Pac, c. 2, n. 23.**

Hvgonis Grotii, *De Ivre belli ac pacis. Libri tres. In quibus jus naturae & Gentium: item juris publici praecipua explicantur. Amsterdam, 1631.*

**Adam à Contzen lib. 10. Pol, c. 3.**

Contzen, Adam: *Politicorum Libri Decem, in quibus De perfectae Reipubl. Forma, Virtutibus, et Vitiis, Institutione civium, Legibus, Magistratu Ecclesistico, civili, potentia Republicae; itemq. Seditione et bello ad usum vitamq. communem accomodate tractatur, Colonia, 1619.*

**Timplerus lib. 4. Pol, c. 10, q. 2.**

Título general:

*Philosophiae Practicae Systema Methodicum: In Tres Partes Digestum; In quo universa probe honesteque vivendi ratio tam generatim, quam speciatim per Praecepta & Quaestiones breviter ac perspicue explicatur & probatur ... / Auctore Clemente Timplero ...*

Título de la tercera parte:

*Philosophiae Practicae. Pars Tertia et ultima complectens Politicam Integram, Libris v. (1611).*

Referencia interna: *Caput x De bello eiusque rectè suscipiendi et gerendi ratione, q. 2 An liceat Christianis bellum gerere?*

**Junius in qvast. Polit, part. 2, q. 67, p. 139**

*Politicarvm Quaestionvm Pars II. Cuius materias Index, qui praefigitur, monstrabit. Autore Melciore Ivnio Witebergensi: Eloqvuentia Argentinensi in Academia Professore (1611).*

Referencia interna: *Q. 67 An bellum gerendum?*, p. 138.

Las cuestiones siguientes continúan con el tema.

**Goclenius qvast. Eth. 50, p. 338.**

(No se encontró esta referencia)

Se debe confirmar si se trata de:

*Aristotelis Ethicorum, sive de Moribus ad Nicomachum libri decem, ... cum quaestionibus et disputationibus inde desumptis, studio Rodolphi Goclenii.*

**Henr. Kipping Instit. Pol, 2, c. 8, parr. 7, 8, seqq.**

*Kipping, Heinrich : Institutiones Politicae Methodicae: Libri Duo. In quibus Theoremata proponuntur, additisque Commentariis prolixis exponuntur. Insuper Controversiae veteres, novae resolvuntur ... Bremen y Frankfurt (1667).*

Referencia interna: *Liber II, Cap. 8. De Jure circà Bellum.*

**Bodinus de Rep. 5.**

Se utilizó la siguiente edición en el comentario:

*Los seis libros de la república de Iván Bodino. Traducidos de lengua francesa, y encomendados catholicamente: por Gaspar de Añastro Ysunsá. Turín (1590).*

## De los jurisconsultos:

### B. Carpzovius in Consist, lib. 2, tit. 17, defen. 265, n. 15.

Benedict Carpzov: *Jurisprudencia ecclesiastica seu consistorialis rerum et quaestionum in serenissimi ac potentissimi principis electoris Saxon senatu ecclesiastico et consistorio supremo probè ventilatarum, maturo consilio deliberatarum et accurato judicio decisarum definitiones succinctas, jure divino, canonico et civili, constitutionibus et ordinationibus ecclesiasticis probatas, rescriptis, decretis et responsis electoralibus corroboratas exhibens.*

Referencia interna: Tit. xvii Ritibus Ecclesiasticis circa poenitentiam & Baptismum. Definit. 265. Bonâ conscientia judicio litigare possunt Christiani, modo absit vindicta & rancor animi.

### Wurmserus Exerc. 8. Juris Publ, th. 18.

Johann Wurmser: *Exercitationum Academicarum, Ex Jure Publico Depromptarum Et Maxime Ad hodiernum S. I. R. Statum adcommo-datarum atq[ue] secundum normam Novae Pacificationis Osnabrug. Monasteriensis decisarum ...* Tübingen, 1654.

Referencia interna: Exercitatio viii De Negotiis, quae Imperator & Principes inter se cum preregrinis suscipere solent.

### Ev. Bronchosrt. Miscell. Juris Controv, cent. 2, ass. 75 p. m. 410

Everhard van Bronchorst: *Centuriae II, Miscellanearum Iuris Controversiarum, Sive Enantiophanon, Et Conciliationes Eorundem. Ab Authore jam denuo recognitae, & amplius tertia parte auctae & locupletatae* (1621).

Referencia interna: Centuria II, Assertio 75 Bella iure Divino inter Christianos licita sunt.

### Damhoud, in prax, crimin, c. 82, n. 4. 53 & 59.

Joost de Damhouder: *Praxis rerum criminalium.* Antwerpen, 1601

Referencia interna: Caput lxxxii De bello.

### Libenthal. Exerc. 14. Coll Pol, q. 5.

Christian Liebenthal: *Collegium Politicum, In Quo de Societatibus, Magistratibus, Iuribus Maiestatis, Et Legibus Fundamentalibus. Item De Universa Ac Summa Repub. Romana, Utpote, De Imperatore, Rege Romanorum & Statibus Romani Imperii: Ut Et De Nobilitate, Equestri*

*Dignitate, Consiliariis, Legatis, Officiariis, legibus, earundemq[ue] executione: Nec non De Pace Religiosa, Iure Episcopali Et patronatus, Iure Belli ... methodice & perspicue tractatur / De quibus Praeside & Auctore Christiano Liebenthal/ Marchico, I.U.D. ... Nobilissimi & praestantissimi Viri-Iuvenes, quorum nomina singulis Disputationibus praefixa sunt, disputarunt.* Giessen, 1619.

Referencia interna: Collegii Politici, Disputatio XIV, Quaestio V Utrum Christianis bellum gerere liceat?

**Besoldus de arte & jure belli c. 5, n. 2.**

Christopher Besoldus: *Dissertatio Philologica. De Arte Jureque Belli.* 1624.

Referencia interna: Cap. V. De Jure Belli.

Son contradictores:

**Johann. Werdenhagen in Introduct, ad Polit, lib. 3 c. 1, qv. 13 seqq.**

Johann Angelius von Werdenhagen: *Introductio universalis in omnes respublicas sive politica generalis.* Amsterdam, 1632.

Referencia interna: Cap. X De contrariis, 13 Annè tales & alias ob causas Tyranni justè remouentur ab officio?

**Wegelius lib, de belli delectu.**

No se encontró esta referencia.

**Valentinus Smalzcius disp. 6 contra Frantzium de reb, civil, p. 390, seq.**

Valentino Smalcus: *Refutatio Thesium D. Wolfgangi Frantizii, Theologiae Doctoris & Professoris publici in Academia Witebergensi...* Racovia, 1614.

**Dan. Brenius lib, de regno Christi c. 8 & 9.**

Daniel Brenius; De cualitate regni Domini nostri Jesu Christi. An cum spirituali ejus natura terrena dominationes conveniant. Amsterdam, 1657.

Referencia interna: Caput VIII De bellis christianorum, XI Responsio ad aliquot rationes quibus dominia inter Christianos stabiliri consentur.

**Ostorodus in Institut. Germanicis c. 28.**

Probablemente se trata de una abreviatura en latín del libro de Christoff Ostorodt ya citado en la presentación de las posiciones pacifistas

en la disertación<sup>78</sup>: *Unterrichtung Von den vornemsten Hauptpuncten der Christlichen Religion: in welcher begriffen ist fast die gantze Confession oder Bekenntnis Der Gemeinen im Königreich Polen/ Großfürstenthumb Littawen/ un[d] anderen zu der Kron Polen gehörenden Landschafften/ welche ... Arrianer un[d] Ebionite[n] genennet werde[n].*

**Volckelis lib. 4, de vera religione c. 16.**

Johann Völkel: *De vera religione – Libri Quinque*, Racovia, 1630.

Referencia interna: Lib. IV De officio nostro in Novo Foedere precripto; seu De praeceptis Christi. Cap. XVI. De sexto Decalogi paecepto. Quod sic sonat: “Non occides”.

**Socinus in paraenosi ad Evangelicos cap. 3 & defensione adversus palaeologum p. 120 & seq.**

Faustus Socinus

Primera referencia:

La primera referencia parece que se trata de:

*Quod regni Poloniae et magni ducatus Lithuaniae homines, vulgo Evangelici dicti, omnino deberent se illorum coetui adjungere, qui falso atque immerito Arriani atque Ebionitae vocantur.* 1611, Racovia.

Referencia interna: Cap. 3 In eorundè Evangelicorum religione quaedam concedi, quae cum Christi praeceptis pugnent. (En especial es pertinente el numeral II)

Segunda referencia:

*Ad Jac. Palaeologi librum, cui titulus est, Defensio Verae sententiae de Magistratu Politico, etc. Pro Racoviensibus Responsio. Paulus 2. Ad Cotinth. “Vetera transierunt, ecce facta sunt omnia nova”.* Irenopolis, 1656.

**Tertullianus de Idolol.**

Quintus Septimius Florens Tertullianus: *De idolatria*.

**Lactantius lib. 5. Instit, divin, c. 22, 29.**

Lucio Cecilio Firmiano Lactancio: *Institutiones divinae*.

\* \* \*

<sup>78</sup> RC, p. 50, nota 5.



Véase también.

**Confessio Hornensis Artic. 19  
& Colloquium Embdanum Actione III.**

No se encontraron estas referencias.

\* \* \*

ANEXOS

Los magistrados deben defender con las armas a los súbditos que por profesar su religión sean atacados en la guerra por el enemigo; no solo porque Dios mismo ordena que debe hacerse esto en Dt 7, 1 y siguientes<sup>79</sup> y en Dt 13, 14 y siguientes<sup>80</sup>, sino también porque esto por su oficio le incumbe al magistrado, ciertamente un defensor de la ley divina investido divinamente. [Símbolo no legible] no solo para defender la libertad y la fortuna de la patria de la fuerza injusta de los enemigos, sino también para defender lo más valientemente que se pueda a la verdadera religión.

Es lícito, con segura e ilesa consciencia, firmar un tratado con hombres o príncipes de diferente religión, cuando una emergencia apremie, para defender la religión, la patria, la república o cualquier otra cosa de una fuerza sufrida injustamente.

Un fiel puede unir sus armas con un infiel contra otro infiel, c. Imperat. caus. II, q. 1. También puede pedir la ayuda de un infiel contra otro infiel; pero cuando la guerra se haya de adelantar contra un fiel y contra un hombre de la verdadera religión, de ninguna manera debe ni valerse de la ayuda de un infiel ni firmar con este un tratado.

\* \* \*

<sup>79</sup> En efecto en Deuteronomio 7, 1-6 Yahveh ordena que no se tenga compasión de los pueblos que profesen otra fe y que su pueblo no debe juntarse con ellos, sino más bien destruir sus altares y sus ídolos.

<sup>80</sup> En efecto en Deuteronomio 13, 14-19 Yahveh ordena condenar al total anatema a aquellos de entre su pueblo que hayan decidido creer en otro dios.

## [ POEMAS LAUDATORIOS ]

No solo está frondoso de picas de la rígida Belona  
el campo; Minerva, potente en armas, también el campamento  
[guarda.

¡Qué admirable que tu página de la guerra trate;  
y que el alma reflexione sobre esta, que la lengua de la obra hable!

Y que por Febo no falten las recompensas con las que las sienes  
[ciñe,  
solo si bien teñidas por notables victorias están.

*Johannes Andr. Qvenstedt, D.*

\* \* \*

La paz nutricia la regia potestad afirma  
y para los que están sujetos a la nociva espada del enemigo  
dispone la libre salvación: más prestante  
que muchos triunfos es la tranquilidad de la paz,  
que la felicidad de los ciudadanos cuida.

Así el pueblo aqueo y también el romano juzga  
lo habitual en las horribas guerras, aunque  
en las victorias únicamente se haya esforzado en conquistar  
la insigne guirnalda del glorioso nombre.

Es manifiesto que las crueles guerras disipan la abundancia  
provista de riquezas, destruyen espléndidas  
ciudades, ponen en peligro a los individuos.  
Pero para proteger los reinos de los príncipes  
guerrear valientemente beneficia a las cohortes,  
para que el hostil furor de Marte no arruine todas las cosas  
o para que solemnemente la libertad recobrada no sucumba.

Los más prudentes ventilan la cuestión:  
¿acaso armas bélicas fueron concedidas al pueblo  
más santo consagrado a Cristo por una alianza?  
Esta, Docto Walther, públicamente discutes,

mientras en la erudita Leucorea disputas.  
 Te felicito por el fruto de esta labor,  
 que ganara el favor por tus escritos  
 en la patria. Que estos sean promovidos  
 merece tu mente pulcramente bruñida, y erudición.

*Michael Strauch / Profesor Público de Matemáticas*

\* \* \*

La dedicación merece premio y bellas coronas de honor  
 ella como vencedora nos introduce en el templo de la virtud.  
 mi amigo, esta obra descubre que la dedicación lo recompensará  
 por esto deseo que la recompensa pueda ser tanto mayor.

Así lo desea a su muy honrado paisano  
 y estimado amigo

*M. Franciscus Polcke*

\* \* \*

Él, tu amigo, muestra ahora lo que el esfuerzo atento hizo  
 y guía por esta obra los ejercitados sentidos;  
 ¡muy bien! ¡Él continúa por esta senda de la virtud!  
 así podrá la patria honrarlo en el futuro.

Con estos pobres [¿versos?] se esforzó en honrar a su  
 estimado paisano

*Johann Kurtzmann de Bressl*

\* \* \*

Sobre la rígida guerra, presidiendo Scharfio,  
 adelantas bellamente doctas guerras, Gloria Mía,  
 y así ofreces las semillas del ingenio que por los nobles  
 patronos de las Gracias han de ser vistas,  
 ¡que pronto seas útil para la patria, al gozar un millar de bienes!

Por el respondiente al prestantísimo y muy eximio señor,  
por el compatriota, defensor y muy honrado amigo,  
ruega

*Johannes Semper, de Nimicio-Silecia,  
Estudiante de Filosofía y de Santa y Sagrada Teosofía*

\* \* \*

Ahora se ve cómo actualmente a la sabiduría estás dedicado /  
en la que está fundada de las personas doctas el saber.  
Yo te deseo que tu dedicación, que se empeña por el arte,/  
logre en poco tiempo promoción y favor.

*Christoff Friben de Landeshutt de Silecia*



## COMENTARIO A LA GUERRA ES LÍCITA PARA LOS CRISTIANOS

*El obrar bien no lo prohíbe la milicia,  
sino la malicia*

San Agustín, *Sermón 302*\*

### § 1 PROBLEMAS DE CONCIENCIA

Cuando se discute acerca de guerras justas o injustas, por lo general se piensa en una serie de condiciones que se deben cumplir para que los conflictos puedan ser emprendidos (*ius ad bellum*), en reglas que se deberían respetar durante su transcurso (*ius in bello*) y, finalmente, en las referentes a su terminación (*ius post bellum*). Dependiendo del tipo de corriente, se hará más o menos énfasis en alguno de estos momentos. Para el iusnaturalismo es fundamental que las guerras obedezcan a causas y motivos “justos”, que de alguna manera no se emprenda ninguna guerra a no ser que se den previamente graves infracciones a la ley natural y que la acción misma del guerrear se asuma como un acto correctivo orientado al reestablecimiento de la paz. Para pensamientos que no reconocen la validez de un derecho natural que determine una serie de normas en principio vigentes para cualquier ser humano, sino más bien y tan solo lo que la propia legislación determine como justo, deja de ser relevante el problema de la justicia natural en relación con las guerras. Así, para estos planteamientos de corte positivista será mucho más pertinente

\* “Non enim benefacere prohibet a militia, sed a malitia”, Sermón 302 en *Obras Completas de san Agustín*, Sermones V, tomo XXV, Madrid, BAC, 1984, p. 413.

tratar de proponer normas que se deben respetar durante los conflictos y que a la larga limiten y regulen el uso de las armas. También se puede decir que para otras corrientes el énfasis recae más bien en la terminación de los conflictos: las guerras no solo son actos punitivos de carácter correctivo como supone el iusnaturalismo; tampoco son meramente situaciones en las que choca la voluntad arbitraria de los Estados en su plena autonomía, sino más bien eventos que se deben evaluar y considerar en función de sus efectos, es decir, en términos de la utilidad que pueden llegar a generar.

Sin embargo, cabe otro tipo de aproximación: independiente de si se adelanta o no una guerra por justas causas, o de si en ella se mantienen unos mínimos de respeto por el enemigo, o de si se trata de un conflicto que debe ser limitado y abordado de acuerdo con su conveniencia, siempre una guerra es llevada a cabo por personas y afecta a personas, y estas personas tienen creencias. Por esto, en relación con lo bélico, es posible preguntar hasta qué punto el uso de la fuerza es compatible con los sistemas de creencias de las personas involucradas en la guerra. Este el punto fundamental de la disertación de Scharff y de Walther: en ese momento las guerras se hacen o entre cristianos —luteranos, protestantes o católicos—, o contra cristianos, como en los casos de las amenazas turcas, y el cuestionamiento de la disertación versa sobre la compatibilidad entre ser cristiano y poder hacer uso de la fuerza, y no tanto sobre si en general es lícito adelantar guerras.

Al respecto, hay dos posiciones básicas. Una primera corriente sostiene que el cristianismo promueve una actitud pacifista que no es compatible con la violencia. De esta manera no sería posible asumirse como buen cristiano y, a la vez, adelantar la guerra. En esta medida, la conciencia del creyente no podría aceptar el uso de la fuerza y lo debería objetar. Las primeras líneas de la disertación de Scharff y de Walther hacen un recuento de esta tradición, que representa el punto de vista por rebatir. La otra corriente asume que, bajo ciertas condiciones y limitaciones, es posible adelantar guerra de manera acorde con las creencias cristianas. Esta señala las condiciones que debe cumplir una guerra para que esto sea posible, y complementa el punto mostrando la compatibilidad de la guerra con el derecho, las normas de la prudencia y los testimonios bíblicos. El desarrollo de estas ideas conforma el cuerpo principal de la disertación.

Para nuestros autores el problema principal es el pacifismo. Surge entonces una serie de preguntas: ¿por qué después de una guerra como la de los Treinta Años puede resultar pertinente defender una posición de compatibilidad condicionada entre cristianismo y guerra? ¿No sería, acaso, más razonable proponer una condena de los medios violentos para la solución de conflictos y apelar a otro tipo de alternativas después de un conflicto tan atroz y prolongado? ¿En qué medida se considera que la alternativa pacifista hace inviable un modelo de sociedad y de comunidad política que viene imponiéndose después de la Paz de Westfalia? Pero también: ¿cómo se debe leer el mensaje de Cristo? ¿En qué medida hay o no compatibilidad, o relación de complemento o de anticipación, entre la Ley Mosaica y el Nuevo Testamento? ¿Es posible plantear una interpretación del cristianismo que sea compatible con la defensa por las armas de la sociedad o que incluso logre reconocer en el uso de la fuerza la promoción de valores propiamente cristianos?

Como se mencionó, la disertación que nos ocupa solo recoge los puntos principales que podrían servir como referentes para la disputa. No se sabe qué se discutió con detalle, ni en qué asuntos se profundizó, ni a qué consensos se llegó. De esta manera, no es extraño que el texto de la disertación no ofrezca respuestas específicas a las objeciones pacifistas que él mismo sugiere. Así, aunque por ejemplo se hable de los cuestionamientos de Juliano a los galileos, este tema no se vuelve a tocar expresamente en el desarrollo de la disertación, lo que le pone límites al tipo de lectura y estudio que se puede hacer de ella.

En este texto se expondrá primero la posición pacifista a partir de las citas explícitas que fijan los autores; después se examinará el análisis de la respuesta a favor de la compatibilidad entre cristianismo y guerra, sin que necesariamente el desarrollo de esta dé respuesta específicamente a las objeciones. Este estudio introductorio del texto, en forma de comentario y siguiendo la estructura ya mencionada de la disertación<sup>1</sup>, debe servir más como insumo para identificar los temas, las fuentes, los intereses y las preocupaciones que podrían haber orientado y nutrido las discusiones, y no tanto para dar cuenta de las

1 Véase RC, p. 24.



soluciones. Se intentará así actualizar el horizonte de pensamiento en el que se ubicó la tesis objeto del debate.

No obstante lo anterior, se puede plantear como hipótesis que, para la segunda mitad del siglo XVII, se consideró pertinente retomar la pregunta de la compatibilidad entre las creencias cristianas y el hecho de poder hacer uso de la fuerza. Y esto se hizo en el supuesto de que era pertinente argumentar que no se deberían presentar problemas de conciencia en el creyente cristiano por el hecho de que eventualmente su sociedad le pida o le exija hacer la guerra. Si se quiere, se puede ser a la vez miembro de la Ciudad de Dios y “dar al César lo que es del César”, sin remordimientos y de buena fe. En otras palabras, textos como *La guerra es lícita para los cristianos* respondieron a la necesidad de normalizar el uso de la fuerza para los ciudadanos corrientes. Esto habría tenido un efecto muy importante: las creencias religiosas se fueron haciendo indiferentes a los requerimientos del Estado. Si como creyente no me debo preocupar por el hecho de ser requerido como soldado, entonces la religión deja de decidir sobre el uso de la violencia. La religión se desplaza al ámbito de lo privado y en esa medida se retira de las decisiones sobre asuntos públicos.

Esto podría explicar en alguna medida por qué hoy en día nos parecen tan lejanos y extraños los conflictos contemporáneos en los que las creencias desempeñan un papel importante y que, por lo general, descalificamos como “fundamentalistas”. Como miembros de una cultura occidental fuertemente permeada por una cosmovisión cristiana nos parece “natural” una separación entre guerra y religión, olvidando quizás que más que una separación entre una y otra se trata, por el contrario, de una muy bien lograda asimilación recíproca.

## § 2 JULIANO O EL PACIFISMO SERVIL DEL CRISTIANO

Una vez formulada en la disertación la cuestión general muy escuetamente, se señalan las entradas que podrían dar lugar a una respuesta negativa, a partir de la siguiente referencia: “Juliano el Apóstata en burla reprochaba de Cristo aquello de ‘dar también la otra mejilla a quien da la bofetada’ (Mt 5, 39), en breve que no ha de vengarse con la guerra”<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Las citas de la Biblia son tomadas de la edición *Sagrada Biblia* (trad. Juan Straubinger), Chicago, La Prensa Católica, 1962. En los casos en los que se usa otra versión, se indica la fuente.

Es una mención muy interesante si se considera que Juliano llega a ser emperador justamente después de unos cincuenta años de cristianización del Imperio romano, y orienta su política, en buena medida, a tratar de revertir esa situación. A pesar de su muy corto reinado, alcanzó a tener suficiente influencia para que autores como san Agustín o Cirilo lo consideraran un perseguidor de los cristianos, así como alguien a quien valía la pena criticar para destruir su legado<sup>3</sup>. Como haya sido, su punto de vista sobre la valoración del cristianismo representa la posición de un pagano culto que asume el poder de Roma en un momento en el que todavía el cristianismo no se considera la religión natural del Imperio; en efecto, el paganismo todavía no habría sido completamente olvidado y superado. Por otro lado, en cuanto al contenido mismo de su crítica al credo de los galileos, Juliano considera que este es nocivo para la convivencia y favorecedor de la debilidad imperial, es decir, una suerte de amenaza pública. De esta manera, cuando Scharff y Walther mencionan a Juliano en su burla de Cristo, retoman uno de los insumos tradicionales e históricos más significativos que cuestionan el valor social del cristianismo.

Sin embargo, es una lástima que en esta mención no se haga referencia a algún texto particular del emperador romano, pues por lo general la disertación tiende a especificar sus fuentes. Tampoco hay en la obra conocida del Apóstata ninguna referencia expresa al citado pasaje del evangelio de Mateo. En consecuencia, se puede pensar que se trata de una especie de mención indirecta por parte de Scharff y Walther a planteamientos de Juliano relacionados con su crítica al cristianismo, en la medida en que este implica un pacifismo que no solo condena la guerra al sancionarla como expediente de venganza, sino que favorece la sumisión servil, ya que el agredido cristiano debe terminar poniéndose a disposición del agresor. Por cierto, en el sermón de la montaña, Cristo mismo afirma que no solo se le debería poner la mejilla izquierda a quien le golpee la derecha, sino también darle el manto a quien quiera tomar la túnica (Mt 5, 40). Pero, además: “al que te obligue a andar una milla vete con él dos” (Mt 5, 41). No se debe olvidar que la mención de Juliano se inscribe en el texto de la disertación como un primer referente de la objeción a entender el

3 Véase, por ejemplo, Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios II*, en *Obras Completas de san Agustín*, Madrid, BAC, 2001, XVIII, 52, 2. Abreviatura: CDD.

cristianismo como un credo compatible con la posibilidad de adelantar guerra justa. Esta hipótesis de lectura permite suponer que Scharff y Walther están haciendo referencia al texto *Contra los galileos*<sup>4</sup> en el que efectivamente hay una serie de elementos que asocian el cristianismo con un pacifismo servil, por lo que se tomará acá como el texto de Juliano que Scharff y Walther pudieron tener en mente. En efecto, en este Juliano no tiene ningún problema en reprocharles a los galileos:

Pero ahora respondedme a esto: ¿qué es mejor, ser libres continuamente y gobernar la mayor parte de la tierra y del mar durante dos mil años completos, o ser esclavos y vivir a las órdenes ajenas? Nadie es tan desvergonzado que prefiera lo segundo. Pero, ¿pensará alguien que vencer en la guerra es peor que ser vencido? ¿Quién es tan estúpido? (CG, 218A)

Según el emperador pagano, o se es libre, o se es esclavo; no hay algo así como una tercera vía de personas o pueblos que ni mandan ni obedecen. Se debe recordar que Juliano piensa en términos de imperio: los pueblos están interconectados y conforman una especie de comunidad en la que hay algunos con vocación de dominio. Así, tarde o temprano, unos terminarán mandando a otros. Ahora bien, la noción de dominio se liga con la de libertad: poder gobernar, tener control sobre la ley y sobre su aplicación se presupone como un equivalente de ser libre como pueblo. En consecuencia, Juliano supone que solo se es libre en cuanto se ejerce imperio, es decir, mando. Roma sería entonces el prototipo de lo que significa la libertad: dos mil años completos de existencia serían plena confirmación de este punto. No obstante, para poder dominar hay que vencer, en el sentido de lograr mantener la propia autonomía contra las adversidades, contra los opositores en la defensa o en el ataque. Y para lo uno o para lo otro, se hace necesario pelear, guerrear. Si esto es así, Roma habría sido libre, entre otras cosas, por el hecho de haber vencido; en concreto, por haber sido exitosa en el guerrear.

4 Juliano, "Contra los galileos", en *Contra los galileos – cartas y Fragmentos – Testimonios – Leyes*, Madrid, Gredos, 1982, pp. 7-63. Abreviatura: CG.

Pero Juliano resalta que es propio de la persona racional y en sano juicio preferir ser libre a ser esclavo, de modo que sería propio del estúpido, pudiendo elegir, optar por ser servil. Así, asumirse uno mismo como ser libre implica favorecer lo que permita vencer y guerrear exitosamente. Sin embargo, si un sistema de creencias determina como valor moral el no vencer, necesariamente tiene que ser proclive no solo a no guerrear, sino también al sometimiento y a la obediencia, lo que a su vez iría en contra de lo razonable y de la autoestima. En esta medida, solamente personas muy desvergonzadas podrían plantear como valor religioso un pacifismo que se incline a no vencer, pues esto supone favorecer una actitud servil que lleva a la esclavitud. Pero esto es precisamente lo que parecen exigir los galileos a sus creyentes. Es más, según Juliano existen otros argumentos de distinto orden —unos más explícitos y directos que otros— que dan razones adicionales por las que el credo de los galileos tiende al servilismo.

Ya Aristóteles había mencionado que es característico del que se encuentra en la condición de esclavitud natural no estar facultado para tomar decisiones propiamente prudentes<sup>5</sup>, lo que en buena medida sucede por la incapacidad para discernir adecuadamente el bien del mal. Algo de esto retoma Juliano cuando interpreta el pasaje bíblico del pecado original:

que dios negase el discernimiento de lo bueno y de lo malo a los hombres creados por él ¿no es excesivamente absurdo? ¿Qué cosa más estúpida podría existir que una persona incapaz de discernir el bien de la maldad? Y lo más importante, dios negó al hombre el gusto de la inteligencia, por encima de la cual nada hay más honroso en el hombre (CG, 89A).

En la perspectiva del paganismo griego de Juliano, el cristianismo no solo no fomenta el cultivo de la racionalidad humana, sino que termina condenándolo: prohibirles a los padres primigenios discernir el bien del mal implica asumir como razonable mantenerlos en un estado de carencia de autonomía y, por lo tanto, de obediencia; justamente, la que es propia del que no es libre. Pero condenarlos por

<sup>5</sup> Véase Aristóteles, *Política*, I, 1260a 12-14.

haber tenido el atrevimiento de haberlo hecho implica también que se trata de una religión que ve con sospecha y que ensombrece precisamente la característica distintiva que hace hombre al hombre, y en la que debería encontrar su realización plena.

Algo de esto se manifiesta asimismo en la valoración de Juliano sobre el carácter formativo de las Escrituras. En efecto, a sus ojos se trata de una doctrina incapaz de hacer a alguien mejor, de llevarlo a la excelencia:

gracias a las vuestras [a las Escrituras] nadie se hizo un hombre excelente, mejor dicho, ni siquiera bueno, mientras que gracias a las nuestras, todo hombre podría superarse a sí mismo [...]. La prueba de ello es evidente: escoged hijos de todos vosotros y preparadlos en vuestras escrituras: si al llegar a la edad varonil alguno parece mejor que los esclavos, pensad que digo tonterías (CG, 229D).

La excelencia hace referencia a un alto grado en el desarrollo de las disposiciones que hacen virtuosa a una persona; según Juliano, esto se concreta en una persona libre. Claramente, si el cristianismo educa centrando sus valores en la obediencia de una ley trascendente que fija Dios y que, de alguna manera, hace ver este mundo como un lugar de tránsito y sin valor por sí mismo, la formación cristiana no parece recoger las virtudes propias de un buen ciudadano romano. Por cierto, “aquellos [tratados] por los que es posible adquirir la valentía, la inteligencia y la justicia, éstos los devolvéis a Satanás y a los que adoran a Satanás” (CG, 230 A).

Estos insumos señalan, según Juliano, el desprecio cristiano por el valor superior de lo público, por el mayor bien de la ciudad. En efecto, si la naturaleza humana implica que el ser humano se deba realizar como ser social y político, su perfección debe estar ligada al cultivo de todo aquello que fortalezca la comunidad políticamente organizada. Y esto hace referencia directa a la valentía para poderla defender o para poder engrandecerla en la agresión; a la justicia para mantener el orden interno, pero también a la inteligencia que se liga con la prudencia política. Pero esto parece ser algo que se les dificulta especialmente a los hebreos, sobre los que en buena medida se construye el credo galileo:

Pero la constitución de la ciudad, el tipo de tribunales, la administración de las ciudades y la belleza de las leyes, el progreso de los estudios y el cultivo de las artes liberales ¿no son entre los hebreos penosos y bárbaros? (CG, 221E)

El desprecio cristiano por la excelencia política se complementa con un aprecio excesivo por lo vulgar, por las formas de vida intrascentes para el destino del bien común. Los modelos de vida propuestos en ningún momento parecen corresponder con aquellos que han servido tradicionalmente como paradigmas de compromiso por lo público o por la sabiduría de este mundo: “os vanagloriáis de sobrepasar nuestra vulgaridad [...] y creéis adaptar vuestras costumbres a las vidas de los hombres comunes, pastores, publicanos, bailarines y proxenetas” (CG, 238E).

En otro pasaje, Juliano señala cómo los primeros cristianos inicialmente se contentaron con “engañar criadas y esclavos” (CG, 206 A), por lo que nunca pensaron propiamente en llegar a tener poder o en cómo manejarlo. Curiosamente, este ideal cristiano de llegar con un mensaje salvador para los pobres, para las personas en situaciones de marginalidad social (esclavos, extranjeros, parias, etc.), para los pecadores en general, fue visto desde el paganismo como el cultivo de los contravalores de una sociedad que pretendía afirmarse a sí misma en este mundo. Así, Juliano no tuvo problema en calificar a los cristianos de “adoradores de tumbas” o, si se quiere, de negadores de la vida: “Todo lo habéis llenado de sepulcros y de tumbas, aunque en ninguna parte está dicho entre vosotros que os arrastréis entre las tumbas y las rodeéis de honores” (CG, 335C).

Para el cristianismo, la muerte de alguna manera representa un paso adicional en el tránsito a la otra vida, por lo que una tumba indica una suerte de portal en el camino; para un pagano como Juliano no pasa de ser un lugar de putrefacción. De esta manera, si se adoran tumbas y cadáveres, se desvirtúa el valor de la vida. Esto, complementado con una actitud servil, de poco cultivo de la excelencia pública, hace ver en el cristiano una fuerte amenaza para la comunidad política: no solo están poco dispuestos para una vida civil, sino que se dedican a invocar a Dios en sepulcros llenos de inmundicia, algo que el mismo Jesús habría condenado (CG, 335D).

Fuera de lo anterior, no se debe olvidar que la Ley Nueva, el mensaje salvador de Cristo, tiene su fundamento en la Ley Mosaica. La Biblia, en cuanto palabra del dios cristiano y hebreo, incluye la Ley Antigua que de alguna manera anticipa y prefigura la del Nuevo Testamento, con la que conforma una unidad. Ahora bien, según Juliano, esto supuso una opción que tomaron los galileos al configurar su nueva religión. En otras palabras, los cristianos habrían decidido irse por el lado de los hebreos al determinar su cuerpo de creencias. Para el emperador es difícil de entender cómo se pudo haber tomado esta decisión, pues lo obvio sería seguir el modelo de las creencias paganas griegas con su fuerte tradición y sofisticación teológica. Como haya sido, se terminaron matriculando, por así decirlo, en una tradición religiosa de esclavitud y de enajenación, lo cual también indica cuál podrá ser su destino y vocación:

¿por qué habéis desertado hacia los judíos, mostrándoos desagradecidos con nuestros dioses? ¿Acaso porque los dioses concedieron a Roma reinar y a los judíos ser libres por poco tiempo, mas estar sometidos siempre a esclavitud y vivir como extranjeros? [...] primero fueron esclavos de los asirios, después de los medos, finalmente de los persas y ahora de nosotros mismos (CG, 209D).

En síntesis, Juliano ve en la propuesta cristiana un credo poco o nada propenso a la promoción de valores cívicos propios de este mundo, en el que es decisivo defender una libertad cuyo presupuesto es no solo la excelencia moral, sino también la autonomía política. Así, el cristianismo resulta proclive a una actitud servil que termina condenando la guerra, que prefiere el ser vencido que el vencer, que ante un golpe en la mejilla izquierda prefiere poner la derecha antes que contestar con fuerza. Esta sería una primera y compleja objeción que debe contestar la tesis de Scharff y de Walther, y que viene desde el ocaso de la Roma imperial. Finalmente, esta crítica de Juliano tendrá un eco posterior que curiosamente surge en otra Roma, en la del cristianismo católico de los tiempos de la Reforma. Aunque la disertación no hace referencia a los planteamientos de Maquiavelo sobre la Iglesia de su momento, no deja de haber un aire de familia

que emparenta a Juliano con el pensador florentino en su cuestionamiento del cristianismo<sup>6</sup>.

### § 3 FAUSTO: EL BELICISMO INCONSECUENTE DEL CRISTIANO

Agustín de Hipona fue maniqueo casi una década. Durante ese tiempo tuvo la oportunidad de conocer el pensamiento de un obispo maniqueo del que se conoce muy poco, Fausto de Mileve (del 340 al 390 aproximadamente). Se sabe que este último escribió una defensa del maniqueísmo en la que cuestionó en especial el Antiguo Testamento. Las referencias conocidas que se tienen de él se desprenden de pasajes del *Contra Fausto*<sup>7</sup> del mismo Agustín, quien comienza su obra con estas palabras: “Existió un cierto Fausto, africano de raza, ciudadano de Milevi, de palabra dulce, astuto por su ingenio, maniqueo de religión y, en consecuencia, extraviado por tan nefando error” (CF, I, 1, p. 56). Precisamente en este sentido van las apreciaciones generales de Scharff y de Walther cuando lo citan en su disertación: “También es conocida la insensatez del maniqueo Fausto, quien (según testimonio de Agustín tom. 6, lib. 22. *Contra Fausto*, caps. 73 y ss.) sostenía que la guerra es ilícita por su naturaleza y por esto acusaba de injusticia a Moisés, Josué, David y otros guerreros”<sup>8</sup>.

A diferencia de Juliano, quien centra su crítica en el valor social del cristianismo, Fausto plantea profundas inconsecuencias e incompatibilidades entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. A su juicio, y reduciendo su posición a lo que establece y cuestiona sobre la guerra, la Ley de Cristo habría cancelado la posibilidad de ejercer violencia sobre el enemigo. Es más, habría promovido lo contrario: el deber de amarlo. Por lo tanto, un cristiano coherente debería jugársela por el pacifismo, en el que, por así decirlo, radicaría en gran medida su identidad y valor. Un primer argumento tiene que ver con la crueldad e

<sup>6</sup> Véase Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, I, 11, 12 y especialmente II, 2.

<sup>7</sup> Agustín de Hipona, “Escritos antimaniqueos 2: *Contra Fausto*”, en *Obras Completas de san Agustín*, t. XXXI, Madrid, BAC, 1993. Abreviatura: CF.

<sup>8</sup> Véase RC, p. 49.



injusticia que se asocia a algunos de los conflictos bélicos reseñados por los profetas:

[Fausto:] Tampoco salió de nuestra pluma que Moisés cometió un homicidio, que expolió a Egipto, que hizo guerras, que ordenó y llevó a cabo crueldades sin número [...]. / Ninguna de estas cosas, repito [yo Fausto], ni otras semejantes que aparecen en sus diversos libros, las hemos escrito ni las hemos dictado nosotros, sino que o bien son infundios de vuestros escritores o bien son delitos auténticos de los patriarcas. Elegid cualquier extremo de la alternativa (CF, 22, 5).

El punto de vista de Fausto es claro: en el Antiguo Testamento se habla de una serie de conflictos que manifiestamente pueden ser considerados injusticias, guerras sin ningún tipo de medida y cuyas motivaciones no habrían tenido mayor sentido<sup>9</sup>. De esta manera, si lo que los profetas narran es verdadero, la Ley Antigua avala el mal y la injusticia<sup>10</sup>. Por lo tanto, no se debe moralmente aceptar como norma. Ahora bien, si lo que los profetas escribieron es falso, se trata de personas mentirosas y malvadas. En consecuencia, su palabra escrita no debería ser considerada como un mensaje de Dios, y en general la Ley Mosaica debería ser rechazada<sup>11</sup>.

No está de más ir directamente sobre los textos bíblicos:

Vio Moisés al pueblo desenfrenado —pues Aarón les había permitido entregarse a la idolatría en medio de sus adversarios— y se puso Moisés a la puerta del campamento, y exclamó: “¡A mí los de Yahveh!” y se le unieron todos los hijos de Leví. Él les dijo: “Así dice Yahveh, el Dios de Israel: Cíñase cada uno su espada al

9 El parágrafo 27 “El Señor es un guerrero” se dedica a exponer el tema de las guerras en el Antiguo Testamento.

10 “Fausto acusó a Dios en el Antiguo Testamento de asesinar cruelmente a miles de hombres por faltas leves o no cometidas” (CF, 22, 14).

11 “Pretendéis que vuestros autores dicen verdad y que fueron hombres religiosos y santos aquellos de quienes relataron sus torpezas y vidas deshonestas. Mas como ambas cosas no pueden ir de acuerdo, por necesidad o bien estos fueron malos, o bien que aquellos mentirosos y falsos” (CF, 22, 1).

costado; pasad y repasad por el campamento de puerta en puerta, y matad cada uno a su hermano, a su amigo y a su pariente”. Cumplieron los hijos de Leví la orden de Moisés; y cayeron aquel día unos tres mil hombres del pueblo (Ex 32, 25-28).

En este tipo de guerra priman las consideraciones religiosas sobre cualesquiera otras. Según parece, si un familiar o amigo cae en la idolatría, por orden divina sería justo incluso asesinarlo: el pueblo contra sí mismo en aras de la verdadera religión. Si se recuerda que la disertación de Scharff y de Walther sucede precisamente inmediatamente después de la Guerra de los Treinta Años, la referencia cobra un significado especial: ¿hasta qué punto puede ser lícito para un cristiano adelantar guerras santas, sin que importen ni los límites de parentesco ni de comunidad? ¿Puede ser compatible con el mensaje cristiano una guerra religiosa “total”? El siguiente pasaje, en el que se menciona a Josué, confirma el extremo tipo de conflictos que se tienen en mente y que podrían ser avalados por la Ley Antigua si se acepta esta como parte del corpus doctrinal cristiano: “[Josué:] ‘La ciudad [de Jericó] será consagrada como anatema a Yahveh con todo lo que haya en ella [...]’. Consagraron al anatema todo lo que había en la ciudad, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, bueyes, ovejas y asnos, a filo de espada [...]’. Prendieron fuego a la ciudad con todo lo que contenía” (Jos 6, 17-24).

Para Fausto habría sido evidente que la palabra de Cristo abolió toda posibilidad de llegar a legitimar este tipo de conductas:

“Oísteis que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente; yo, en cambio, os digo: a quien te abofetee en una mejilla, ponle también la otra”: he aquí la abolición. “Se dijo: Amarás a tu amigo y odiarás a tu enemigo; pero yo os digo: amad a vuestros enemigos y orad por quienes os persiguen”: he aquí igualmente la abolición (cf, 19, 3).

De esta manera, si la Ley del Talión permitía la venganza como castigo justo y correctivo de la injuria padecida, la Nueva Ley promovería no solo no tomar medidas coactivas en contra del daño sufrido, sino enfrentar la maldad con una actitud de completo desprendimiento: “poner la otra mejilla” expresaría la Nueva Ley. Pero

como aparentemente contradice la Antigua, entonces solo cabe pensar que Cristo la canceló; de modo que el creyente en sentido propio no podría reaccionar con violencia a la violencia en general. Si se quiere, las guerras quedarían completamente impedidas moralmente. El punto lo confirma la obligación de tener que “amar al enemigo y de orar por los que os persiguen”. Así, la única reacción lícita frente a la injuria padecida sería la de una actitud comprensiva y benevolente con el agresor. Hasta acá Fausto; sin embargo, vale la pena considerar algunas de las respuestas de san Agustín. Con seguridad se trataba de ideas teológicas tenidas por razonables por académicos como Scharff y Walther en la luterana Leucorea de Wittenberg.

Según Agustín, Cristo, lejos de abolir la Ley Antigua, le da cumplimiento; Cristo no habría cancelado esos preceptos, sino que habría satisfecho sus requerimientos<sup>12</sup>. En efecto, cuando la Ley Antigua dice que “se debe odiar el enemigo”, Cristo mantiene el rechazo del mal en el malvado y, en este sentido y respecto, continúa “odiándolo”. Si se quiere, en la medida en que Cristo rechaza de por sí el pecado, da de por sí cumplimiento al precepto. Sin embargo, a la vez que lo cumple, lo habría terminado superando: al pedir que se ame al enemigo, exige que se avale y que se reconozca lo que en él hay como “amable”. Se puede “amar al enemigo” afirmando lo que en él haya de positivo y, a la vez, negando lo que en él haya de rechazable, sin necesidad de caer en contradicción:

cómo se entiende que hay que odiar a los enemigos a ejemplo de Dios [...] y a su vez, cómo hay que amar a los mismos, también a ejemplo de Dios, que hace salir el sol sobre buenos y malos y hace llover sobre justos e injustos [...]. Yo les pregunto [a los maniqueos] si su Dios ama a la raza de las tinieblas; o, si hay que amar a los enemigos por el hecho de que tengan una porción de bien, ¿por qué no debemos odiarlos también, dado que tienen otra porción de mal? Con esta regla se soluciona la dificultad y se enseña que no hay contradicción entre lo que dice la escritura antigua: “Odiarás a tu enemigo”, y lo que se halla en el evangelio: “Amad a vuestros enemigos” (cf, 19, 24).

12 “No vayáis a pensar que he venido a abolir la Ley y los Profetas. Yo no he venido para abolir, sino para dar cumplimiento” (Mt 5, 17).

El punto es relevante para entender la manera como san Agustín concibe la posibilidad de una guerra lícita para el cristiano: en efecto, si este solo agrede con la fuerza y con la violencia al enemigo en cuanto es culpable, es decir porque por su voluntad cometió algún mal; pero, si a la vez reconoce en él una criatura de Dios que es digna de amor, como un ser que por naturaleza es social y racional, entonces podrá guerrear con él “amorosamente”, si se permite la expresión:

por tanto, [Cristo] no había abolido lo mandado en la ley sobre el odio a los enemigos, al mandar el amor a los enemigos, nos obliga a entender de qué modo odiar, en atención a su culpa, y amar, en atención a su naturaleza, a un único y mismo hombre (CF, 19, 24).

Según esta lectura, la Ley Antigua no habría sido cancelada por la Ley Nueva, sino que esta última volvería a expresar su sentido, trascendiendo su literalidad y captando su espíritu propio. Esto podría explicar cómo para san Agustín la Ley Nueva pudo perfeccionar la Ley Antigua. En efecto, no solo habría retomado el sentido que la animaba, sino que lo habría formulado de una manera mucho más clara, expresando mejor su intención. Este sería el caso, por ejemplo, de la Ley del Talión. Según Agustín, el espíritu de la norma “diente por diente” no debe entenderse como mera reciprocidad, sino más bien con el ánimo de contener y de limitar los deseos de revancha del injuriado<sup>13</sup>. Por inclinación natural el afectado no solo busca una justa satisfacción por el mal padecido, sino también una respuesta a su ira desmedida. Así, la ley del “diente por diente” tendría la intención de limitar una desproporción entre injuria y castigo. En esta interpretación, su espíritu no se enfoca en exigir “por lo menos un diente”, sino más bien en evitar que por la indignación se llegue a querer “aún más que un diente”. Si esto es así, cuando la Ley Nueva determina la abstención de cualquier venganza, no está aboliendo la Ley Antigua, sino perfeccionando su

13 “¿Quién se contenta fácilmente con nivelar la venganza con la ofensa? ¿No vemos que hombres levemente heridos planean la muerte, tienen sed de sangre y apenas hallan males que hacer al enemigo que los dejen saciados? [...] Así, pues, la ley estableció el castigo del talión, fijando una justa medida frente a la venganza desmedida y por tanto injusta. [...] por tanto, el ‘ojo por ojo y diente por diente’, no es un estímulo, sino una barrera a la ira” (CF, 19, 25).

formulación al hacer más claro su sentido. Lejos de haber una relación de abolición entre una y otra, hay más bien un complemento:

De igual manera, como peca quien apetece una venganza injusta, por exceso, pero no peca quien con justicia busca una venganza dentro de los límites, está más lejos del pecado de vengarse injustamente quien renuncia a toda venganza. [...] / Podrías presentarlo de esta manera: “Se dijo a los antiguos: no te vengarás injustamente; pero yo os digo: no os venguéis en absoluto”. Se trata de un complemento (CF, 19, 25).

No obstante, aunque se pueda afirmar que algunas formulaciones de los preceptos enunciados por Cristo pueden entenderse como un complemento, una aclaración y un afinamiento de normas vigentes antes de su venida, en todo caso hay algunos pasajes del Antiguo Testamento, ligados con la guerra, que difícilmente pueden ser susceptibles de estos procesos de reinterpretación, y de los que hasta un san Agustín es consciente. En estos vuelve a relucir algo de la crítica de Fausto al cristianismo:

Llegamos al último punto mencionado por Fausto, atentando contra los libros antiguos, como si insultasen a Dios porque amenaza con la espada, de la que no se librará nadie, ni justo ni pecador [...]. En efecto, aquel supremo viñador recurre a la podadera de una manera para los sarmientos que dan fruto, y de otra para los que no la dan, sin perdonar ni a los probos ni a los réprobos: a los primeros para limpiarlos, a los segundos para cortarlos. Ningún hombre está equipado con tanta justicia que no tenga necesidad de la prueba de la tribulación (CF, 22, 20).

Desde el punto de vista maniqueo, el Dios del Antiguo Testamento es una divinidad arbitraria y manifiestamente injusta. Si la guerra es un castigo y uno particularmente cruel y extremo, no es comprensible por qué este dios aplicará indistintamente la “podadera” a todo ser humano: “No perdonaré ni al justo ni al pecador’. Al primero, azotándolo como a un hijo, al segundo castigándolo como a un impío” (CF, 22, 21).

Junto con la crítica de Fausto van las respuestas de Agustín que anticipan su concepción de la guerra. Los conflictos bélicos son como una especie de criba que es necesaria para separar los buenos frutos de los malos. Y esto implica un proceso doloroso: a los unos los castiga y los corrige, a los otros los pone a prueba<sup>14</sup>. Así como el sol y la lluvia no se les niegan a los injustos; la guerra se debe concebir como una prueba para los buenos, como una confirmación o como una rectificación. En su momento, y por mencionar un ejemplo, Dios habría llamado la atención a la cristiandad romana de entonces por medio de las invasiones bárbaras, en especial, con la toma de Roma por Alarico en el 410<sup>[15]</sup>.

Sin embargo, la aproximación agustiniana a las guerras promovidas por Dios presenta otras dimensiones:

¿Por qué reprochas, oh Fausto, a Moisés que haya expoliado a los egipcios? Si te irrita la aparente maldad del hombre que lo hace, atérrete la autoridad divina de quien lo manda. ¿O estás dispuesto a recriminar al mismo Dios que quiera tales cosas? (CF, 22, 73)

Según el santo, no se puede calibrar con la misma medida una guerra propiamente divina que una humana. La autoridad que se le debe reconocer a Dios no permite una comparación en términos equivalentes. Las decisiones de un dios no se pueden rebajar a categorías de razonabilidad humanas: “Si Abrahán hubiese sacrificado por propia iniciativa a su hijo, ¿no habría sido una persona horripilante y loca? En cambio, al hacerlo por mandato de Dios, ¿no aparece como un hombre fiel y devoto?” (CF, 22, 73, bajo el título “Ante todo, la obediencia a Dios”).

Además, según Agustín, no se debe olvidar que el punto de vista divino considera la totalidad de la creación desde una dimensión de eternidad, lo que claramente escapa a la comprensión humana en general. Hay algo de misterio frente a las decisiones de Dios, lo que hace imposible e inconveniente que el hombre trate de escrudiñar en la mente divina la razón y justificación de ciertos acontecimientos:

14 El tema se desarrollará más adelante en el parágrafo 28.

15 Véase “La devastación de Roma”, en *Obras Completas de san Agustín*, t. XL, Madrid, BAC, 1995.

¿Qué hombre sabe a quién le es de provecho o dañino el ser rey o esclavo [...] o vencer o ser matado en la guerra? Lo único que consta es que aquel a quien le es de provecho, le es de provecho por regalo de Dios, y que aquel a quien le daña, le daña por juicio de Dios (CF, 22, 79).

#### § 4 SCHMALTZ Y LA IMPIEDAD DE LA GUERRA

Las críticas contra el belicismo cristiano que mencionan Scharff y Walther no solo provienen del Imperio romano en decadencia, sino también, y en su mayoría, de objeciones que les son contemporáneas. La primera de estas refiere a Valentin Schmaltz (Valentinus Smalcus, ca. 1572-1622/24), un sociniano, en la “Disputación VI Sobre los asuntos civiles”, del libro *Refutatio Thesium D. Wolfgangi Frantzii, Theologiae et Professoris publici in Academia Witebergensi, quas ibidem De Praecipuis Christianae Religionis Capitibus anno 1609, et 1610 disputandas proposuit* (“Refutación de las tesis del doctor Wolfgang Frantius, doctor en teología y profesor público en la Academia de Wittenberg, las que allí mismo el ‘Sobre los primeros elementos de la religión cristiana’ propuso para disputar, en el año 1609 y 1610”)<sup>16</sup>, publicado en Cracovia en 1614. Se menciona el título completo de este texto pues indica que, en la disertación que nos ocupa, tanto profesor como estudiante discutían sus puntos de vista sobre el estado del arte del momento, relacionado con debates de su propia universidad. En efecto, Scharff y Walther retoman un texto de Smalcus que pretende refutar algunas tesis de Wolfgang Frantzius (1564-1628), profesor luterano en Wittenberg, retomando a su vez un debate anterior.

En primer lugar Schmaltz sostiene que “es indigno de la piedad cristiana” adelantar guerras, tal como lo citan Scharff y Walther en la disertación: “Negamos que sea lícito adelantar guerras y consideramos que es indigno de la piedad cristiana”<sup>17</sup>. Hacen esto como respuesta general a la tesis 50 de Frantzius: “aquella cuestión sigue sin ser tratada: ¿qué se debe hacer cuando los nuestros sean ofendidos

<sup>16</sup> Abreviatura: RT.

<sup>17</sup> Véase RC, p. 49.

por otros magistrados de tal modo que la destrucción de la religión y de la región por la guerra no se pueda aplacar?”<sup>18</sup>.

La tesis de Frantzius avala una guerra defensiva para poder mantener tanto la religión como la jurisdicción territorial, cuando esto no pueda lograrse por otros medios. Con seguridad hace referencia a lo que serían los conflictos habituales de su tiempo: guerras de agresión que implicaban cambios de gobernantes y en algunos casos de creencias religiosas. Desde su punto de vista, la guerra defensiva sería necesaria, ya que sería el único medio a la mano para repeler este tipo de enemigo.

Los argumentos de Schmaltz cuestionan precisamente este supuesto. En primer lugar, por el lado de la defensa de la religión: “Por ninguna guerra inferida puede ser suprimida la religión. En efecto, la fuerza no puede hacer [nada] al varón valiente. La misma religión se mantendrá en aquel que confía verdaderamente en Dios, bien sea que haya paz, bien sea guerra”<sup>19</sup>.

Esta primera respuesta apela a la fuerza de voluntad, en la que radicaría la valentía en sentido propio del creyente. Si se supone que la voluntad es una facultad que no es susceptible de violencia, entonces a la larga no se puede forzar: cuando cede, lo hace porque quiere ceder, y no porque no haya podido negarse. Ahora bien, como la creencia es básicamente un asunto de voluntad, de querer creer, ninguna guerra podría violentar al creyente. Esto lo confirmaría el hecho de que ni siquiera la probabilidad o amenaza de la muerte son eficaces para forzar la conciencia del “verdadero” amante de Dios.

Si Frantzius afirma que el enemigo puede decretar una religión falsa e idolátrica si no se la repele, respondo que ciertamente puede decretarla, pero no puede imponérsela a nadie por la fuerza. Pues quien ama a Dios prefiere perder la vida que

<sup>18</sup> “intactam manere quaestionem illam, quid faciendum sit, quando ab aliis magistratibus noster ita offenditur, ut citra religionis et regiones interitum a bellis sibi temperare nequeat” (RT, p. 393).

<sup>19</sup> “nullo bello illato posse religionem tolli. Viro enim forti non potest vis fieri. Manebit semper eadem religio in eo, qui vere Deo consedit, sive sit pax, sive bellum” (RT, p. 394).



cambiar de religión. Pues fuera de la vida nada puede arrebatarle el enemigo<sup>20</sup>.

Schmaltz parece inscribirse en una corriente de pensamiento que entiende la libertad como la capacidad inalienable de la voluntad humana de aferrarse al deber cuando desea el bien<sup>21</sup>. El cristiano en la defensa de sus creencias no teme la muerte, ya que ve en ella tan solo un eslabón más en el camino a la vida eterna. Así, ningún creyente podría ser forzado a negar su religión: el enemigo puede llegar a quitarle la vida, pero esto no tiene que implicar la muerte definitiva. En suma, aun bajo el imperio de una religión falsa, el verdadero creyente puede mantenerse aferrado a sus creencias. La actitud del mártir, por decirlo así, puede más que cualquier violencia. Por esto, la guerra no es necesaria para defender la religión. La piedad se confirma más bien y, dado el caso, con la eventual renuncia de la vida.

Sin embargo, aún permanece la controversia en relación con el territorio, con la región. Las respuestas de Schmaltz muestran una forma de pensar bastante pragmática y contemporizadora: adelantar una guerra para defender el territorio no garantiza la victoria; no hay seguridad de éxito en la guerra. Es más, muchas veces puede llevar a resultados nefastos, y por lo general las guerras tienen la probabilidad de causar un mal mayor. De esta manera, lo prudente sería buscar caminos alternativos para la defensa del territorio, antes de apostararlo todo por un resultado incierto. De alguna manera, Schmaltz recuerda la máxima “más vale un mal arreglo que un buen pleito”. En sus palabras:

no es cierto que quien defiende el territorio con las armas lo haya de conservar. Pues se pueden ver muchos que por esta razón se perdieron a sí y a los suyos, y a todas sus cosas. De modo que si se hubiesen comportado diferente, podrían reinar quienes ahora

20 “Si dicat Frantzius, hostem posse imperare religionem falsam et idolatricam, si non repellatur. Respondeo, imperare quidem posse, sed vi eam nemini posse obtrudere. Nam qui Dei amans est, mavult vitam perdere, quam religionem mutare. Praeter vitam autem nihil hostis eripere potest” (RT, p. 394).

21 Véase, por ejemplo, Anselmo de Canterbury en su *Tratado sobre la libertad del albedrío*, Bogotá, Ediciones Uniandes, 2007.

son esclavos en extremo. Por lo tanto, ¿acaso no es preferible intentar diferentes medios por los que sin guerra se conserve el reino, como son un pacto de alianzas, la cesión de alguna manera por su derecho [¿?], añadido incluso el pago de impuestos y, finalmente, si de ningún otro modo se puede hacer, incluso la rendición espontánea del territorio, todo lo cual se puede hacer sin perjuicio de la salvación, de la vida, de las fortunas?”<sup>22</sup>

Es una propuesta muy llamativa, ya que supone que la soberanía plena no representa un valor tan superior como la seguridad. Dado el caso, conviene negociar la autonomía para evitar el riesgo de la destrucción social. De alguna manera, se apela más a soluciones de prudencia que a la aplicación inmediata de la justicia: así la defensa del territorio sea un derecho, más vale buscar alternativas que implican soluciones de compromiso, lo que les abre un espacio a las vías diplomáticas. Es más, en situación extrema sería lo más aconsejable ceder poder, pagar impuestos y hasta someterse a la voluntad ajena por rendición. Manifiestamente no es el tipo de recomendación que animó, por ejemplo, a los melios a enfrentar al Imperio ateniense según el testimonio de Tucídides. La libertad y la independencia según Schmalz se deben poner en función de otros valores principales: la seguridad de lo privado, en términos de la vida particular, de la conservación de los bienes y de salvaguardar la conciencia. No es el individuo quien se debe a la sociedad política, sino esta al individuo.

Esto puede ayudar a propiciar la defensa de la propia religión por medios pacíficos. En efecto, si el territorio se defiende por medios diplomáticos sin tener que llegar al extremo de las armas, es posible evitar que el creyente se enfrente a la impía necesidad de derramar sangre ajena o de demostrar su piedad haciéndose sacrificar. En suma,

22 “non certum esse, an is sit regionem obtenturus, qui eam armis defendit. Multos enim videre est, qui hac ratione se et suos et sua omnia perdiderunt, ita ut, si aliter se gessissent, regnare possent, qui nunc extrema sunt mancipia. Nonne igitur praestat varios tentare modos, quibus regio conservetur praeter bellum, quales sunt foederum pactio, de jure suo quodammodo cessio, addo etiam tributorum solutio, et tandem ipsius etiam regionis si aliter nullo modo fieri possit, spontanea deditio, quae omnia fieri possunt absque jactura salutis, vitae, fortunarum” (RT, p. 394).

el Estado que contemporiza con sus agresores y enemigos termina protegiendo a sus creyentes.

### § 5 OSTORODIO: “AMAR AL ENEMIGO”, ¿UNA RECOMENDACIÓN?

Scharff y Walther no mencionan solo a Schmaltz como representante de la tendencia que afirma que el Nuevo Testamento cancela la licitud de las guerras para los cristianos que podrían haber sido justas en el Antiguo Testamento; también refieren a Christoph Ostorodt (1560-1611), un teólogo unitario que igualmente se inscribe dentro de la corriente sociniana. Ostorodio fue perseguido por los luteranos y terminó refugiándose hacia 1602 en Polonia, donde en 1604 publica su libro *Unterrichtung von den vornemsten Hauptpunkten der Christlichen Religion* (*Enseñanza de los puntos principales de la religión cristiana*)<sup>23</sup>, que es precisamente el texto que se cita en la disertación en el capítulo XXVII: “Von dem wie Christus das gebot Mosis von der Liebe vollkommener gemacht hab” (“Acerca de cómo Cristo hizo más perfecto el precepto de Moisés sobre el amor”). De nuevo, el eje de la discusión tiene que ver con el alcance del pasaje del Evangelio según san Mateo, 5, 43: “Oísteis que fue dicho: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Mas yo os digo: Amad a vuestros enemigos”, cita con la que se inicia el mencionado capítulo (UCR, 170).

Ostorodio ve un problema básico en la interpretación de este pasaje: Cristo ordena “amar al enemigo”, pero este precepto no parece ser tan nuevo como para entenderse como una corrección y perfección de la Ley Antigua. En efecto, por un lado, hay un pasaje en el Éxodo (23, 4-5), en el que se ordenan conductas favorables al enemigo, así como otro en Levítico (19, 18), en el que se prohíbe tomar venganza. Además, en ninguna parte del Antiguo Testamento se

23 Abreviatura: UCR. Título completo: “Unterrichtung Von den vornemsten Hauptpunkten der Christlichen Religion: in welcher begriffen ist fast die gantze Confession oder Bekenntnis Der Gemeinen im Königreich Polen/ Großfürstenthumb Littawen/ un[d] anderen zu der Kron Polen gehörenden Landschafften/ welche ... Arrianer un[d] Ebionite[n] genennet werde[n]”, Rackaw, 1612. Tomado de <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/QRSQHNVQW7N4GVEDCJC2L4U-JMQ6SALHF>.

afirma explícitamente que haya que odiar al enemigo. Si esto fuese así, la Nueva Ley no pasaría de ser más que una suerte de reescritura de la Antigua, y no su superación. En consecuencia, sería factible afirmar que una no cancela la otra o, si se quiere, que lo que la Antigua permite de manera razonable debe seguir vigente en la Nueva, incluida la posibilidad de adelantar guerras lícitamente.

Sobre la primera parte del problema, anota Ostorodio:

En efecto está ordenado en el Levítico 19, 18 que no se deben tener siempre presentes ni vengar las injurias y la injusticia; y en Éxodo 23, 4-5 está ordenado que, si alguien encuentra el buey o el burro perdidos de un enemigo, que a él se lo regrese, y que cuando vea al burro tendido bajo la carga, que no lo abandone, sino que lo debe ayudar (UCR, 171)<sup>24</sup>.

Como se puede ver, los preceptos del Levítico prohíben no solo las venganzas, sino además mantener una actitud rencorosa y revanchista en el continuo recuerdo de la injuria padecida. De alguna manera, exige “pasar la página” y evitar el castigo. Claramente hay un trato frente al enemigo que se puede considerar de “amor”, si se tiene en cuenta el pasaje en su totalidad: “No tomarás venganza, ni guardarás rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo soy Yahvé”. Algo de esto se confirma en los mencionados versículos del Éxodo: los bueyes y los burros del enemigo son sus instrumentos de trabajo; vive de ellos. Si hay que cuidarlos cuando los enemigos están perdidos o cuando están en dificultades, se les beneficia. En esta medida, tales preceptos no parecen estar muy alejados del “amarás a tu enemigo” de la Nueva Ley.

En cuanto al segundo aspecto, en el Evangelio de Mateo se afirma que en el sermón de la montaña Cristo le dice al pueblo: “oísteis que fue dicho a los antepasados” (Mt 5, 21); y que entre las cosas dichas está el precepto de “amar al prójimo y odiar al enemigo” (Mt 5, 43). Sin

<sup>24</sup> “Ja es ist Levit:19 v. 18 geboten das man der iniurien und des unrechts nicht sol eingedenck sein noch dieselben rechen: Und Exod:23 v. 4,5 ist geboten sojemand den Ochsen oder esel eines feindes funde das er irret das er ihm denselben wider zuführen solle: und wenn er den esel unter der last liegen sehe dar er ihn nicht lassen sondern ihm auffelffen solle”.

embargo, ¿cómo dar razón de que a los antiguos se les dio tal orden? Pues, según Ostorodio, en ninguna parte del Antiguo Testamento se puede encontrar esa afirmación: “la palabra ‘Tú debes odiar a tu enemigo’ no se lee en ninguna parte de la Ley” (UCR, 171).

Esto genera un problema si se entiende que el mensaje de Cristo debe ser un complemento y corrección de la Ley Mosaica (UCR, 171), porque no tiene mayor sentido afirmar que se mejora una norma que nunca se ordenó. Además, si nunca se preceptuó el odio del enemigo, esto refuerza el peso que pueden tener pasajes como los ya referidos del Éxodo y del Levítico. Finalmente, si Cristo no está perfeccionando realmente la Ley Antigua, entonces su mensaje de alguna manera perdería peso y valor, ya que no implicaría una diferencia de fondo: con el mero cumplimiento de la Ley Antigua se harían suficientes méritos para la salvación.

La estrategia de respuesta de Ostorodio consiste en un análisis del significado del término *enemigo* para establecer si hay o no una diferencia cualitativa entre lo preceptuado por Cristo y la Ley Antigua en lo que se refiere al trato de los que no son prójimos. En efecto, aunque en el Antiguo Testamento no se ordene explícitamente odiar al enemigo, sí hay varios pasajes que los mencionan y puede establecerse a partir del contexto su sentido propio. Lo mismo se puede decir del uso que habría hecho Cristo del término cuando se determina este a partir del texto específico en el que lo utiliza:

A veces en estas palabras: “Tú debes amar a tu prójimo y odiar a tu enemigo”, la palabra *enemigo* no significa *simpliciter*, o meramente un enemigo particular, sino como bien se ve por cierto a partir de las palabras mismas es alguien que se enfrenta o que se le contrapone al prójimo. Pero el prójimo se entiende acá, como también en toda la ley, como aquel que es del mismo pueblo, esto es un israelita (UCR, 172)<sup>25</sup>.

25 “Nanchmal in diesen worten: Du solt dienen nehesten lieben und dienen feind hassen: das wort Feind nicht simpliciter, oder schlecht einen jeglichen feind bedeutet sondern wie es denn aus den worten selber wol zuersehen solch einen welcher den nehesten opponiert od entgegengesetzt wird. Der neheste aber wird hie vertanden wie auch im gantzen Gesetz welcher ausdemselben volck ist dz ist ein Israeliter”.

Así, se pueden establecer tres significados principales de *enemigo*: uno, atendiendo a su sentido general, por fuera de cualquier consideración particular o contextual. Se tendría así algo como la esencia de *enemigo*, su definición formal; lo que tiene que ver con su sentido *simpliciter*, es decir, propio e incondicionado. Esta definición se determina en función de la negación de lo que se entiende por *amigo* en general. Un segundo sentido relacionado con la especificación de los enemigos particulares: cada quien tiene o puede tener “sus” enemigos, y en estos se concreta lo que se entiende por enemistad. Desde este punto de vista, los enemigos serían aquellos pueblos o personas en los que se concreta lo que para los hablantes en determinado momento se opone a la amistad. En este caso, para cada quien pueden ser diferentes y pueden variar con el tiempo.

Ahora bien, cabría una tercera posibilidad: la expresión *enemigo* se opone en el contexto de la mencionada norma a *prójimo*, y este término hace referencia al pueblo de Israel. En consecuencia, cuando se dice “odiarás a tu enemigo y amarás a tu prójimo”, se estaría expresando que se debe odiar a los que no pertenecen al propio pueblo, a la vez que se debe amar a los conciudadanos, así haya diferencias con ellos. Según Ostorodio, de esta manera se debe entender el precepto que Cristo habría corregido y perfeccionado: en la Ley Antigua, se exige amar al prójimo en el sentido de no vengar injurias ni mantener rencor con los del mismo pueblo. Es más, si entre los conciudadanos hay enemistades, nunca se debe tomar revancha aprovechando circunstancias en las que estos están en problemas, por ejemplo, cuando se les pierden sus bueyes o sus burros. No obstante, la ley también es clara frente a los extranjeros: a estos se les debe, en principio, odiar. Si esto es así, el precepto de Cristo de “amar al enemigo” significaría no meramente amar al conciudadano, aunque haya problemas con este, sino especialmente tener un trato y una actitud benevolentes con el extranjero. En esto radicaría su diferencia, complemento y corrección de la Ley Antigua. Agrega Ostorodio: “Por esto decimos nosotros que, aun cuando se haya concedido que también Moisés ordenó amar al enemigo, en todo caso habría una gran diferencia entre el amor del enemigo que ha ordenado Moisés y aquel de Cristo” (UCR, p. 172 y ss.)<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> “Darnach sagen wir wenns schon concediret würde das auch Moses den feind zulieben geboten hag so were doch gleichwol gar ein grosser unterscheid zwischen del lieb des feindes die Moses und zwischen del welche Cristud geboten hat”.

Sobre este asunto se volverá al hablar de Socino. Por ahora baste resaltar que las discusiones sobre la licitud de la guerra para los cristianos estuvieron íntimamente relacionadas con problemas de interpretación bíblica. De esta manera, la semántica no fue ajena a los conflictos, lo que recuerda una frase de Montaigne según la cual a veces la guerra es una cuestión de gramática<sup>27</sup>. Como sea, los planteamientos de Ostorodio no se limitan a ofrecer una determinación del significado de *enemigo*, sino que se centran en un problema asociado con lo anterior: suponiendo que la Nueva Ley preceptúa amar al enemigo y que con este se entiende al extranjero, ¿en qué medida obliga esta norma? ¿Se trata de un precepto que se debe cumplir al pie de la letra sin importar las consecuencias y a riesgo de perder la posibilidad de la salvación eterna, o se trata más bien de una recomendación o consejo, de tal manera que se puede ser un buen cristiano incluso odiando a los enemigos?

Según Ostorodio, los papistas tenderían a interpretar el precepto como un “concilio”, como una recomendación y no tanto como una ley de carácter compulsivo y vinculatorio. Desde este punto de vista, sería compatible el trato agresivo con los enemigos en ciertas condiciones y la posibilidad de cumplir con la Nueva Ley: “Por cierto, entre los papistas, los teólogos enseñan comúnmente que no son mandamientos sino meros *consilia*, esto es, ‘consejos’. Y que en todo caso somos todos buenos cristianos” (UCR, p. 174)<sup>28</sup>.

Lastimosamente, Ostorodio no refiere ningún teólogo de estos en particular. Sin embargo, un buen ejemplo podría haber sido Juan Ginés de Sepúlveda en su *Diálogo llamado Demócrates*<sup>29</sup>. Vale la pena mencionarlo porque en este texto Sepúlveda discute precisamente acerca de si es compatible con el cristianismo el uso de las armas o adelantar guerras en general; se trata además de un escrito de 1541, que no debió ser lejano al ámbito de ideas del mismo Ostorodio. En efecto, el diálogo se imagina enfrentando las posiciones de un luterano no radical, Leopoldo, “docto en filosofía y en letras griegas y

27 “Los tumultos del mundo obedecen en su mayor parte a motivos gramaticales”. Cf. Michel de Montaigne, *Ensayos*, II, XII, Barcelona, Acantilado, 2007, p. 781.

28 “Zwar bey den Pöpstische lehren die Theologi gemeiniglich das es nicht gebote sondern nur Consilia, das ist rhäte sind: Und dennoch sind wir alle gute Christen”.

29 Juan Ginés de Sepúlveda, *Diálogo llamado Demócrates*, Madrid, Tecnos, 2012. Abreviatura: DD.

latinas" (DD, p. 15), con las de un viejo soldado español, Alonso de Guevara, y un griego, Demócrates, quien da cuenta de la posición del mismo Sepúlveda, con el trasfondo de la invasión turca de Solimán contra húngaros y alemanes.

En pocas palabras, en el diálogo se presentan dos modelos básicos de vida cristiana: "debemos entender que los cristianos tienen dos maneras de vivir ambas honestas y conformes a la religión [...] el mismo Cristo significó estas dos vidas en las personas de dos hermanas, Marta y María" (DD, p. 36)<sup>30</sup>. Según Sepúlveda, en una correría por Judea, Cristo se hospedó en una aldea, donde lo acogieron las mencionadas Marta y María. La primera se encargó de los asuntos de la casa para poder atender adecuadamente al distinguido huésped, mientras que la segunda estuvo "sentada a sus pies escuchando su palabra". A los ojos de Sepúlveda, Marta encarna el modelo de vida activa, que se ocupa de lidiar con las necesidades de la vida terrenal; mientras que Marta representa la vida contemplativa, la que pone su énfasis en la indagación por la verdad y el conocimiento.

Ahora bien, aunque en el mismo pasaje del Evangelio de Lucas Cristo le haya dado prelación a la actitud de María, Sepúlveda rescata la importancia de las ocupaciones de la diligente y práctica Marta (DD, p. 38). En efecto, para poder mantener la "compañía natural de los hombres" se requiere de personas que se ocupen de los trabajos necesarios para satisfacer los múltiples requerimientos que se imponen como necesidades en la vida de este mundo. Dentro de estos está la organización de la sociedad como comunidad política, incluidos los cargos convenientes para responder a la eventualidad de situaciones de conflicto y guerra: "así es menester que, para mantener los ayuntamientos de los hombres, a saber las ciudades, haya muchos que gobiernen la república, como son reyes, cónsules [...]. Y habiendo guerra, capitanes generales, coroneles" (DD, p. 39).

De esta manera, sería lícito asumir el ser cristiano llevando, o bien una vida dedicada a atender directamente al mensaje salvador, a oír y comprender la palabra redentora, o bien una vida destinada a las labores que conducen a una realización plena del ser humano atendiendo a su naturaleza temporal. Esto permitiría establecer una legislación propia

30 Sepúlveda hace referencia a Mateo 10, 38-42.



para cada una de estas vidas: el Decálogo para los asuntos de este mundo, en la medida en que recoge las leyes naturales, así como los preceptos básicos de “amor al prójimo” y de creencia en el verdadero Dios; las normas de discursos como el sermón de la montaña, que sirven de guía y de regulación para una adecuada contemplación y práctica de la verdad:

Pues como ni la una ni la otra manera de vivir sea vedada por las leyes cristianas, así Cristo en el Evangelio como los apóstoles en sus Epístolas nos dieron mandamientos de ambas, de los cuales los unos son necesarios y suficientes para vivir bien y conforme a la religión cristiana, conviene saber, los mandamientos del Decálogo, a los cuales todas las leyes de natura se refieren [...]; los otros son provechosos para vivir en la otra vida más perfecta [...]. Y de esta suerte son aquellos [...] del sufrimiento de las injurias y robos, del vender toda la hacienda (DD, p. 40).

Con esto se sienta la base para argumentar que los preceptos de la vida contemplativa son meramente de consejo desde el punto de vista de la vida práctica, ya que se puede ser convenientemente cristiano obrando de acuerdo con el Decálogo sin aspirar a una vida de completa perfección. La conclusión de Sepúlveda es elocuente para ejemplificar el punto de vista que quiere objetar Ostorodio:

¿Pudo Cristo más abiertamente distinguir los mandamientos necesarios que en el Decálogo se contienen de los otros, que por no tener fuerza de ley que obliga sino de amonestación para la mejor y más perfecta vida, comúnmente por los teólogos suelen ser llamados antes consejos que mandamientos? (DD, p. 42)

Sin embargo, para Ostorodio el mensaje de Cristo es claro:

El Señor ha dicho: quien tiene mis mandamientos los mantiene, él es quien me ama. Y de nuevo: quien no me quiere, él no mantiene mi palabra. Quien no ama a Cristo, sea un anatema, esto es una excomunión o maldición, dice el apóstol en 1 Cor 16, 22<sup>[31]</sup>.

31 “Der Herr hat gesagt: Wer meine gebot hat und helt die/der ists der mich lieb hat. Und abermal: Wer mich nicht lieb hat der helt meine wort nicht. Wer Christum

Precisamente, según Ostorodio el problema radica en las lecturas de los teólogos papistas que distorsionan y oscurecen el sentido manifiesto de los Evangelios (UCR, p. 174). Los asuntos de conciencia no se deben negociar, y la ley no es un asunto de consejo, en especial frente a temas relacionados con la guerra. En efecto, si el “amor al enemigo” es solo una recomendación, entonces se mantendría la posibilidad de guerrear lícitamente.

Antes de abordar directamente esta cuestión, Ostorodio se ocupa de algunos problemas relacionados con ella y particularmente con la defensa personal frente a asesinos y ladrones: ¿si mi vida está en riesgo ante el ataque inminente de delincuentes, el amor al enemigo me obliga a una suerte de sacrificio para evitar eventualmente herirlos o darles muerte? Su respuesta es llamativa: en principio no se puede matar al delincuente en defensa propia; la defensa de la propia vida no legítima de por sí atentar contra la ajena, así sea la de un delincuente. Precisamente el precepto de amar al enemigo impide este supuesto derecho, pero sí permite la defensa moderada, siempre y cuando no implique la muerte del agresor. En efecto, según Ostorodio, en ninguna parte de la Escritura se establece que una persona no pueda reaccionar ante agresiones ilícitas (UCR, p. 176). De esta manera, el amor al enemigo no implicaría la completa indefensión o la pasividad. Ahora bien, en el caso de que el agresor termine muerto en una circunstancia de estas, el defensor no sería condenado como un asesino en sentido propio, ni sería necesariamente excomulgado y excluido de la comunidad. Pero aclara que con esto no se le justifica lo anterior, pues “es mucho mejor y más cierto para tener frente a Dios una buena conciencia, más bien dejarse matar que matar algún otro”<sup>32</sup>.

Esta posición frente la defensa moderada se relaciona con otra cuestión estrechamente ligada: ¿hasta qué punto se puede tomar medidas de defensa preventiva? Ostorodio opta asimismo por un punto medio: no está prohibido portar armas, sino utilizarlas para matar. De esta manera, se pueden portar con el ánimo de espantar a los asesinos, así como para repeler a perros y a animales salvajes. Y anota:

---

nicht lieb hat der ist ein anathema das ist ein Bann oder fluch spricht der Apostel 1 Cor: 16 v. 22” (UCR, p. 174).

32 “das es viel besser und gewisser sey damit man für Gott ein gut gewissen hab ehe sich lieber erschlagen lassen denn einen anderen erschlagen” (UCR, p. 176).

Se debe evitar la superstición y las falsas creencias en todas las cosas, como aquellas que pueden dañar mucho a la religión y el verdadero temor de Dios. Sin embargo, es mejor de todas formas estar sin armas que el que se tenga que hacer un mal uso de ellas<sup>33</sup>.

Como se puede ver, estas palabras no dejan de tener cierto aire de ambigüedad: estar desarmado y en últimas dejarse matar siempre es más cercano a un adecuado seguimiento del precepto de amar al enemigo que estar armado y procurar una defensa moderada. Sin embargo, Ostorodio no afirma que por lo anterior se deba renunciar completamente a la prevención ni a las agresiones disuasivas. Es más, parece sugerir que un pacifismo extremo, en el que se prohíba cualquier tipo de reacción defensiva, deviene en superstición y en una distorsión de lo que debería ser el verdadero temor de Dios.

Lo dicho sirve de contexto para abordar el problema de la licitud de la guerra para el cristiano. Según Ostorodio, no es un asunto de fácil solución: muchos letrados y no letrados, que han sido personas temerosas de Dios, han estado a favor de esta; pero también, incluso desde el tiempo inmediatamente posterior a los apóstoles, hubo iglesias que fueron de la posición contraria. Es más, en la lectura de Ostorodio, el mismo san Agustín, junto con casi todos los padres de la Iglesia, habría compartido este punto de vista:

Y los padres (como se los denomina) fueron casi todos de la misma opinión: Agustín, aunque parezca como si concediera o aprobara la guerra, en todo caso está más inclinado hacia sentencia contraria [...]: puesto que él expresamente sostiene que el guerrear riñe con la perfección cristiana y que no puede convenir con ella<sup>34</sup>.

33 "Superstition und aberglauben mus man in allen dingen meiden als die welche der Religion und wahrhaftigen Gotsfüchtigkeit viel schaden kan. Jedoch ist es allwege besser das man ohne waffen sey denn das, am derselben misbrauchen solt" (UCR, p. 177).

34 "Und die Patres (wie man sie heist) sind fast alle in der meinung gewesen: Augustinus ob er sich wol ansehen lest als wenn er den Krieg concedierte od zugebe iedoch ist mehr ad contrariam sententiam, dass ist zur gegen meynung geneigt: denn ers ausdrücklich dafür helt dass Kriegen mit Christlicher volkommenheit streitete und mit ihr nicht überein kommen könne" (UCR, p. 177 y ss.).

Por si esto fuera poco, Ostorodio menciona que hay muchos en su tiempo que hacen esta lectura pacifista del cristianismo y que no importa que sean calificados de idiotas e iletrados, siendo objeto de burla de los teólogos (UCR, p. 178), puesto que asimismo hay personajes muy importantes y de mucho reconocimiento que tienen la misma opinión. Precisamente en este punto, aparece el fragmento que refieren Scharff y Walther en su disertación y que se cita acá en extenso:

Entre los cuales [letrados ilustres pacifistas] estuvieron Erasmo de Rotterdam y Ludovico Vives, como claramente se ve a partir de sus escritos, especialmente a partir de los de Erasmo. Nosotros damos aprobación a quienes de tal manera rechazan la guerra, esto es, que no la tienen por buena, aunque sabemos bien como esto ofenderá a muchos, los que, por mor de esta única opinión nuestra, habrán de rechazar con ligereza toda la confesión<sup>35</sup>.

Esta postura antibélica representó un punto nodal en las discusiones que se dieron entre diversas corrientes no católicas ni luteranas, que propendieron no tanto por una reforma de la Iglesia cristiana tradicional, sino más bien por una suerte de su refundación. Para anabaptistas y antitrinitarios resultaba especialmente importante rescatar lo propiamente distintivo del mensaje de Cristo frente a planteamientos de la Ley Mosaica, dentro de los que claramente se encontraba el asunto de la relación del creyente con la sociedad civil. Esta última no solo exige el pago de impuestos y el cumplimiento de diversas obligaciones civiles, sino también, dado el caso, la ocupación de cargos administrativos y la participación en la guerra. Ahora bien, si se entiende la guerra como una actividad necesaria para la defensa de la sociedad e incluso para la defensa del credo mismo, en la medida en que siempre podían ocurrir conflictos religiosos entre diversas corrientes cristianas o frente a la amenaza turca, la cuestión de tomar la posición pacifista o no tocaba nervios muy sensibles. Y sobre esto llama la atención el

35 "Unter welchen war Erasmus Roterodamus, und Ludovicus Vices, wie aus ihren Schriften klärlich zuersehen ist sonderlich aus des Erasmi. Wir geben denen beyfal so den Krieg improbieren dass ist nicht für gut halten: ob wir wol wissen wie viele dis für den kopffstossen wird die wol umb dieser unserer einigen meinung willen die ganze Confession selber leichtlich verwerffen sollten" (UCR, p. 178).

mismo Ostorodio: para algunos creyentes dispuestos a asumir los compromisos de una vida cristiana más ajustada al sermón de la montaña —quienes eran además proclives a vivir en condiciones que se asemejaban más a las de las primeras comunidades cristianas que a las de las ciudades propias de los siglos *xvi* y *xvii*— resultaba muy difícil una renuncia completa a las armas para la guerra. Este punto podría decidir aceptar o no la confesión misma. Sin embargo, para Ostorodio, en este aspecto no deberían caber dudas: aunque muchos correligionarios se marginen de la causa, no hay nada que hacer: o se es o no se es. No se puede afirmar cosas contra la conciencia ni callarlas. Las normas de Cristo se deben seguir y más cuando hacen referencia a la santidad, a la bienaventuranza (UCR, p. 178 y ss.).

Por otro lado, en cuanto creyente más se debe obedecer a Dios que al hombre, y este es un asunto sobre el que tampoco puede haber equívocos: “puesto que se debe obedecer más a Dios que al hombre. Quien lo pueda entender, que lo entienda” (UCR, p. 179).

Y lo anterior se apoya con una serie de argumentos teológico-morales que ya se han mencionado: Dios hace salir el sol sobre buenos y malos, y hace caer la lluvia sobre justos e injustos. Si se preceptúa el amor del enemigo, y si se tiene conciencia de la consecuente actitud del padre celestial, cada persona debe irradiar bienestar y satisfacer las necesidades de sus congéneres siguiendo el ejemplo de Dios. En efecto, no se haría ningún mérito especial si tan solo se ama al prójimo: esto también lo hacen los publicanos y los recolectores de impuestos del Imperio (UCR, p. 179). Además, un buen cristiano no funda sus esperanzas en este mundo, sino en el más allá; su reino no es de este mundo, por lo que no debería preocuparse tanto por el presente, sino por el futuro. Ostorodio no se preocupa por refutar los argumentos en concreto de quienes defienden la posición belicista; da por hecho que otros ya lo hicieron, así que no es necesario repetir el ejercicio (UCR, p. 180). Por otro lado, se trata de un tema que no presentará novedad especial, ya que la mayoría de los argumentos se apoyan en el Antiguo Testamento. Tampoco ahonda en su lectura de Erasmo o de Vives; le basta con afirmar que está de acuerdo, lo que es notable porque señala un ámbito de discusión en el que no importan tanto las personalidades, como la posición que se asuma frente al encuentro de diferentes corrientes ideológicas vigentes y contrapuestas. Su interés

de fondo parece radicar más en ayudar a configurar una opinión informada que convenza al lector de determinados planteamientos y no tanto en exponer y desarrollar un pensamiento propio.

#### § 6 SOCINO VS. PALAEOLOGUS Y LAS GUERRAS ORDENADAS POR DIOS

Jacobo Palaeologus (ca. 1539-1604) fue uno de los fundadores del movimiento unitario<sup>36</sup> que de manera llamativa sí estuvo a favor de la licitud de la guerra para los cristianos y que participó activamente en discusiones al respecto con los círculos antitrinitarios y anabaptistas polacos. En 1572 escribe un texto al respecto, *De bello sententia*, que prontamente suscita suficiente revuelo como para ameritar una contrarrespuesta de los racovianos: el texto de Gregory Paul *Adversus Jacobi Palaeologi de bello sententiam responsio* ("Respuesta contra [el escrito] 'Sentencia sobre la guerra' de Jacobo Palaeologus"). Se trataba de un tema actual y vigente: si las comunidades anabaptistas crecen en población e influencia y el Estado requiere de sus conciudadanos la prestación de servicios, incluido el militar, la cuestión acerca de si es o no compatible con el credo pacifista de comunidades relativamente aisladas del entorno social la participación en la guerra y el Estado se hace crucial, en especial cuando dentro de ellas mismas el asunto no está zanjado. Palaeologus accede al escrito de Paulus y redacta una contrarrespuesta en extenso. Esto da lugar al libro *Jacobi Palaeologi ad scriptum fratrum Racoviensium de bello et judiciis forensibus Responsio* (*Respuesta de J. P. al escrito de los hermanos racovienses sobre la guerra y los procesos judiciales*) que se comenzó a gestar en 1573<sup>[37]</sup>.

<sup>36</sup> "He was Jacob Palaeologus [true originator of the Unitarian movement], a Dominican friar born in the Greek Island of Chios, who had escaped from a Roman convent. Persecuted as a heretic, he had fled to France, then to Prague, and had finally found refuge in Poland". Stanislas Kot, *Socinianism in Poland*, Boston, Starr King Press, 1957, p. xvii.

<sup>37</sup> Este libro, comenta Kot, "does not occupy itself immediately with the question of war, but with the fundamental question whether the State is entitled to use the sword, whether the words of Christ about non-resistant to evil annul the right of the State to punish lawbreakers, and that of the citizen to have recourse to the public courts", *ibid.*, p. 62.

Esta contrarrespuesta de Paleaologus motiva a su vez un contraataque de los hermanos polacos, quienes encargaron la tarea a Fausto Socino (1539-1604). Se trataba de un eminente teólogo, de un “entendimiento de sutilidad y agudeza poco común”<sup>38</sup>, asimismo antitrinitario pero que no solo representó una posición no extrema dentro de la corriente, sino que mantuvo diferencias con los anabaptistas racovianos. De esta manera se gesta el libro *Ad Jacobi Palaeologi Librum, Cui titulus est, Defensio verae sententiae de Magistratu politico etc. Pro Raconviensibus Responsio* (Respuesta frente al libro de J. P., cuyo título es “Defensa de la verdadera sentencia sobre el magistrado político etc.”)<sup>39</sup> de 1581, que en su momento apareció sin el nombre del autor. La importancia de Socino fue tal que durante el siglo XVII se acuñó el término *socinianismo* para referirse en general a corrientes antitrinitarias por fuera de Polonia. Justamente así parece llegar a los ojos de Scharff y de Walther, quienes lo citan en su disertación como parte de las corrientes pacifistas por objetar, que se apoyan en determinadas lecturas del Nuevo Testamento frente al Antiguo para soportar su argumentación. De alguna manera y aunque parezca paradójico, estos dos miembros de la luterana Universidad de Wittenberg terminarán en posiciones afines respecto a la guerra con uno de los fundadores del movimiento antitrinitario, el griego Palaeologus, quien terminaría sus días decapitado en la católica Roma por orden del papa Gregorio XIII en 1585.

Del extenso texto de Socino, al que refieren Scharff y Walther, solo se reseñarán algunos de sus argumentos que pueden complementar asuntos ya tratados en relación con Schmaltz y Ostorodio o que pueden representar aportes particularmente novedosos<sup>40</sup>.

De nuevo, el punto de partida lo centra Socino en Mateo 5, 43-48. En su lectura, estos versículos expresarían de la manera más adecuada el repudio de Cristo a la guerra. En efecto, el precepto de amar al enemigo implica que no se debe “pagar el mal con el mal”, como tampoco “repeler la fuerza con la fuerza”. Y si esto es así, claramente las guerras estarían prohibidas, puesto que no es posible

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>39</sup> Abreviatura: RJP.

<sup>40</sup> Para una visión panorámica del tema, véase “Faustus Socinus on War and the State” (pp. 82-96) en el libro citado de Kot.

guerrear sin pretender generar daño en el enemigo por medio de la violencia<sup>41</sup>. Pero el punto se confirma adicionalmente si se piensa en el tipo de actitud y de comportamiento que se debe tener con los diferentes tipos de enemigos. En efecto, se debe responder con rezos a favor de los que insultan y atacan con maldiciones. A los que nos persiguen con odio interior hay que enfrentarlos con un ánimo “profundo”, de tal manera que por nosotros se les haga el bien. Finalmente, también estarían los enemigos “que nos hieren con sus acciones y nos atacan abiertamente”. Frente a este tercer tipo, que a juicio de Socino es el peor y más dañino, se exige orar por ellos a Dios, quien es el único que puede cambiar sus corazones y hacer bienes de los males (RJP, p. 127). En suma, el precepto de amar al enemigo supondría no solo un rechazo del uso de la violencia, sino también el requerimiento de una actitud comprensiva y benevolente de la víctima frente a su agresor. Sin embargo, Socino no se queda meramente en esta declaración de principios, sino que va sobre los argumentos de Palaeologus.

Una primera línea de argumentación del teólogo griego se centra en afirmar que Cristo no ordenó nada que antes no hubiese también ordenado Moisés. Por lo tanto, el contenido de los preceptos de Cristo no puede ser, en principio, ni diferente ni contrario a los de la Ley Antigua. De esta manera, si en la Ley Mosaica fueron lícitas las guerras, también lo deberán ser para los cristianos bajo la ley de los Evangelios:

Si Cristo acá no ordenó nada que Moisés antes no hubiese ordenado, como bajo Moisés fue lícito al pueblo de Dios guerrear con los enemigos y aniquilarlos, lo mismo también será lícito bajo Cristo, sin importar que estos preceptos suyos parezcan significar por sí de manera distinta<sup>42</sup>.

De nuevo, el problema tiene que ver con la manera como se establece el alcance y contenido de los preceptos del sermón de la

41 “cum haec praecepit, ne malum modo pro malo rependeretur, aut vis vi repelleretur, cavit, quod et antea fecerat, et tantumdem valet, ac si bellum quis diserte interdiceret” (RJP, p. 127).

42 “Si Christus hic nihil praecipit, quod Moses antea non praecepisset, sub Mose vero licuit Dei populo bellare cum hostibus, eosq. Delere, idem quoque licebit sub Christo, quidquid haec eius praecepta aliter prae se ferre videantur” (RJP, p. 130).



montaña frente a los que se encuentran en la Ley Antigua. En consecuencia, Socino opta por una estrategia enfocada en aclarar el significado de *prójimo* y de *enemigo* para lograr apuntalar las diferencias entre una y otra ley, siguiendo una argumentación semejante a la ya reseñada de Ostorodio.

Palaeologus argumenta que el precepto de “amar al enemigo” a la larga no presenta ninguna novedad frente a la Ley Antigua. En efecto, en esta ya se habría ordenado “amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Puesto que el concepto de *prójimo* puede llegar a incluir cualquier ser humano en general, entonces estarían ya incluidos hasta los mismos enemigos. En consecuencia, el amor del prójimo de la Ley Antigua ya habría incluido el amor del enemigo de la Nueva. Socino recoge el asunto citando directamente a su oponente:

como muestras, Moisés no menos que Cristo ordenó el amor de los enemigos [...]: “Pero el prójimo es cualquiera, el amigo, el enemigo, el anciano, la bruja, el judío, el samaritano, y cualquier otro creado por Dios (como nosotros) a imagen suya que se tenga conocimiento que requiere de nuestra ayuda”. Y así, como en la ley de Moisés está escrito “Ama a tu prójimo”, entonces infieres que todas esas cosas que añade Cristo sobre el amor de los enemigos fueron mandadas por el precepto de Moisés mismo (RJP, 131)<sup>43</sup>.

Esta extensión de la noción de *prójimo* a cualquier ser humano no es ajena al pensamiento cristiano si se piensa que toda persona se puede llegar a entender como “hermana” en la medida en que todo hombre es hijo de Dios. Es más, tampoco sería muy equívoco llegarla a ampliar hasta los animales, recordando a personajes como san Francisco. Socino es consciente del asunto, como se señalará

43 “Primum igitur, ut ostendas, Mosem non minus quam Christum, praecepisse inimicorum dilectionem, in explanatione illa tua ad finem pag. 162. Ita scribis, Proximus autem est, quisq; amicus, hostis, senex, anus, Iudaeus, Samaritanus, et alius quivis conditus a deo (ut nos) ad imaginem suam, qui nostro subsidio indigere cognoscitur, etc. Itaq. cum in lege Mosis scriptum sit, Diliges proximum tuum, infers deinde, a Mose ipso ea omnia, qua de inimicorum dilectione subiungit Christus, eo praecepto mandata fuisse”.

más adelante. Sin embargo, a su juicio, al término *prójimo* no se le debe dar esta extensión si se atiende a su uso en el Antiguo Testamento. En efecto, el sentido de la palabra misma indica que para que se pueda hablar de *prójimo* se debe suponer algún lazo de parentesco o de sociedad. No toda persona puede ser “próxima”, porque sencillamente no con todos se puede presuponer esa cercanía o amistad (RJP, p. 131).

Socino explica de la siguiente manera la gestación del concepto: en determinado momento se presentó la necesidad en el pueblo de Israel de pensarse como una totalidad de unos con otros, en razón de que eran adoradores de un mismo Dios, pero también porque participaban de las mismas ceremonias religiosas. Esto daría lugar a un primer lazo de parentesco que no se compartía con otras personas. Además, porque habían sido diferenciados de los demás al ser escogidos por Dios y ser separados de ellos por la circuncisión y por otros ritos. Pero también porque eran habitantes de una única república con las mismas instituciones y leyes, lo que daba lugar a un vínculo de cercanía social y política. Así, ellos mismos se llamaron entre sí *prójimos* en la Ley de Moisés, independientemente de que entre ellos hubiese enemistades (RJP, p. 131s). Para Socino parece evidente que se puede comenzar a hablar de *prójimos* cuando se hace pertinente diferenciar entre los miembros de la propia comunidad y los demás: “Por cierto, para la diferenciación de ciertos hombres que no eran prójimos, esto es, entre los que esa unión [parentesco, sociedad, amistad] no se encontraba, es manifiestamente necesario que desde el inicio fuera utilizada la palabra *prójimo*”<sup>44</sup>.

De esta manera, mal se podría afirmar que bajo esta expresión se cobija a cualquier ser humano; por lo menos, no en el caso de la Ley Mosaica y refiriendo al pueblo de Israel. En efecto, según Socino, ellos mismos habrían utilizado el término *gentes* para referirse a los otros. Los entendían como un único pueblo frente a ellos y, en consecuencia, no los podían considerar prójimos. El mismo Socino advierte que no se debe aplicar el sentido amplio de la expresión, al que ya se aludió. En efecto, después de Cristo y con la abolición de la distinción

<sup>44</sup> “Ad distinctionem enim aliquorum hominum, qui non essent proximi, id est, inter quos ea coniunctio non reperiretur, nomen Proximi ab initio usurpatum fuisse, plane necesse est” (RJP, p. 131).

entre “israelitas” y “gentiles”, se habría hecho posible hablar de un único pueblo en Cristo mismo. Y así, abusando del término, se podría decir que hasta el hombre más lejano y extraño frente a nosotros (*alioquin a nobis alienissimus*) es nuestro prójimo. Y por esta misma razón, se puede calificar hasta de “hermano” (RJP, p. 132).

El resto de la argumentación recuerda en cierta medida a la ya expuesta en Ostorodio, por lo que no es necesario volver sobre ella detalladamente. Sin embargo, valga la pena resaltar cómo Socino introduce la distinción entre *hostes* para referirse a los enemigos externos e *inimicus* para mencionar tanto al enemigo interno como también a cualquiera con el que haya enemistad en sentido amplio. De esta manera, cuando en la Ley Mosaica se preceptúa amar al prójimo como a sí mismo, claramente esto incluye al enemigo interno en la medida en que este es un miembro de la misma comunidad, con el que efectivamente hay lazos de parentesco o amistad, sea por la religión o por las leyes e instituciones. Socino resalta la bondad del precepto: amar al enemigo interno en la medida en que es prójimo presenta muchos beneficios para la sociedad y evita que se tome venganza por mano propia. Es una medida que fortalece el reino de este mundo. Sin embargo, se entendería equivocadamente si se supone que cobija también al *hostes*, el enemigo externo: frente a este, se ordena el odio en aras de defender el propio Estado.

En verdad, así como el olvido de las injurias recibidas por aquellos que están en la misma república es lo más útil para la misma república, así la república que olvida o no venga las injurias que alguien sea público o privado recibe de extranjeros ha de ser considerada la más perjudicial (RJP, p. 137)<sup>45</sup>.

De esta manera, en el mandamiento de Cristo sí se habría presentado una novedad frente a la Ley Antigua, ya que el precepto ordena explícitamente el amor del enemigo externo. No habría ningún mérito especial en tratar bien al prójimo con el que hay diferencias,

45 “Verum, sicut acceptarum iniuriarum oblivio ab iis, qui in eadem sunt republica, ipsi reipublicae est utilissima, ita eas iniurias oblisci, nec vindicare, quas ab extraneis quis sive publice, sive privatim acceperit, reipublica perniciosissima censenda est” (RJP, p. 137).

ya que esto solo da mercedes terrenas. El Evangelio requiere acciones que hagan merecedor al creyente del más allá<sup>46</sup>.

Sin embargo, se podría intentar argumentar a favor de la licitud de la guerra por otro flanco: si se acepta que cualquier cosa que Dios ordene es buena y justa en cualquier momento, entonces, si Dios ordena una determinada guerra, esta tendrá que considerarse lícita. Por lo tanto, por encima de las prohibiciones de los preceptos del sermón de la montaña, estaría la licitud de los conflictos decretados directamente por Dios.

En la lectura que Socino hace de Palaeologus, este habría planteado el asunto así: en la Ley Antigua, Dios instituyó a los príncipes y a los reyes. Por mandato de estos se adelantaron guerras. Esto sería suficiente para afirmar que esas guerras se llevaron a cabo por mandato de Dios. Por otro lado, también Pablo, ya en tiempos de Cristo, afirma que los príncipes son instituidos y ordenados por Dios<sup>47</sup>. Por lo tanto, es suficiente que el magistrado decida guerrear, para poder afirmar que la guerra en cuestión ha sido ordenada por Dios<sup>48</sup>. Ahora bien, como todo lo ordenado por Dios es en principio lícito y justo, entonces también lo son las guerras que él mismo preceptúa. En conclusión, no toda guerra estaría prohibida por la Nueva Ley (RJP, p. 140).

Socino propone la siguiente estrategia de respuesta: “Si por esta razón se ha de explicar qué sea adelantar una guerra por mandato de Dios, acaso nunca habrá guerras con enemigos que no se hayan adelantado por mandato de Dios”<sup>49</sup>. Como se puede ver, Socino intentará una suerte de reducción al absurdo en el siguiente sentido: solo tiene sentido hablar de guerras ordenadas por Dios si se pueden diferenciar de las que Dios no ordena. Así, debe ser posible diferenciar entre guerras que se adelantan por autoridad divina y las que no. Para Socino,

<sup>46</sup> “Evangelium enim homines caelesti illa mercede dignos plane requirit, cum Lex satis haberet, si terrena mercede digni homines essent” (RJP, p. 153).

<sup>47</sup> El tema se desarrolla más adelante en el párrafo 30.

<sup>48</sup> “Et propterea sub Evangelio quoq. Satis a Deo mandari, ut belligeretur, cum id jubet magistratus, qui a Deo, ut Paulus testatur, constitutus, et ordinatus est” (RJP, p. 140).

<sup>49</sup> “Respondeo, si hac ratione explicandum est, quid sit Dei mandato bella gere-re, numquam fortassis (ex tua quidem ipsius sententia) futurum, quin mandato Dei bella cum hostibus gerantur” (RJP, p. 140).

esto no será posible ya que toda guerra, sin importar si es justa o no, terminará entendiéndose como ordenada por Dios.

Su razonamiento en términos generales es el siguiente. Las guerras en sentido propio no son las que se adelantan de una manera privada e individual, sino con el concurso de la mayoría del pueblo y públicamente contra los enemigos<sup>50</sup>. Esto es un punto importante porque le permite afirmar que las guerras suponen autoridades constituidas. Ahora bien, en la base de la autoridad pública está el pueblo que es la instancia que la concede<sup>51</sup>. Y si esto es así, entonces se podría formular el punto del argumento: si aceptamos que Dios es la fuente de toda autoridad, como se establece por ejemplo en la mencionada Carta de Pablo a los Romanos, quien, por intermediación del pueblo, se la termina concediendo a su vez a los gobernantes particulares, entonces habría que aceptar que todo lo que los gobernantes ordenan de alguna manera tiene el aval de Dios. Por lo tanto, cada vez que una autoridad competente decide una guerra, a la larga esta sería ordenada por el mismo Dios<sup>52</sup>. Sin embargo, esto sería absurdo. En efecto, no se podrían diferenciar las guerras ordenadas por Dios de las que no lo son<sup>53</sup>.

Socino se preocupa por desarrollar variantes de este argumento señalando otras circunstancias que indicarían que la expresión “ordenado por Dios” no tendría mayor sentido (RJP, p. 141s). Y con esto se plantea un problema adicional para la reflexión de Scharff y de Walther: ¿cómo se puede llegar a establecer desde un pensamiento cristiano que una guerra es ordenada o avalada por la voluntad divina? En efecto, su disertación tiene como título *Con la guía de Dios, la guerra es lícita para los cristianos*, ¿hasta qué punto la “voz del pueblo” puede llegar a expresar la “voz de Dios”, como parece estar supuesto en los planteamientos de Palaeologus? ¿La autoridad pública es ya de

50 “Nam, cum bella non a singulis, et privatim, sed a populo universo, et publice contrahentes suscipiantur” (RJP, p. 140s).

51 “[...] nec alia [...] magistratus, quam universi populi auctoritas sit (Populus enim, aiunt, magistratui suam auctoritatem concedit)” (RJP, p. 141).

52 “[...] si id, quod magistratus auctoritatem fit, Dei mandato fieri dicamus, semper Deo mandante bella suscipientur” (RJP, p. 141).

53 Kot sintetiza el argumento así: “And what if war should break out by the command of God? There is no such war. If people and government in concert command a war, then it is said that God stands behind them. On this view, allmost all wars would be by command of God”. Cf. Kot, *op. cit.*, p. 85.

por sí una manifestación del querer divino, por lo que debe ser obedecida, en principio, sin cuestionar su validez y justicia?

Como haya de ser, según parece no solo podría haber guerras mandadas por Dios para que su pueblo adelante contra los enemigos, sino también guerras que Dios le manda a su propio pueblo como castigo y azote. Estas se podrían entender como un llamado de atención divino. En consecuencia, no se deberían enfrentar, sino aceptar a título de reprimenda. Darían lugar a otro tipo de actitud pacifista: no la del que se niega a resolver los problemas y diferencias por medio de la violencia, desaprobando la validez de la guerra como un medio lícito, sino como la del que la trata de asimilar y enfrentar por medio de un cuestionamiento de sí mismo.

#### § 7 MARTÍN LUTERO Y EL AZOTE DE LOS TURCOS

El 15 de junio de 1520, el papa León x emite la bula *Exsurge Domine*, en la que se condenan algunas tesis atribuidas a Lutero<sup>54</sup>, dentro de las que se encuentra la tesis 34 que establece: “Pelear contra los turcos es oponerse a Dios, quien mediante ellos castiga nuestras iniquidades”. La bula no da muchas explicaciones sobre esta afirmación, salvo que se trató del resultado de una indagación eclesiástica y académica sobre los libros y escritos de Lutero, en la que se establecieron puntualmente contenidos de carácter herético<sup>55</sup>. Ahora bien, esta condena papal advierte a la comunidad cristiana en general no solo sobre la prohibición de leer, comentar o transmitir de cualquier manera los contenidos del pensamiento de Lutero, sino que ordena la quema de

<sup>54</sup> Véase “Exsurge Domine - Condemning the Errors of Martin Luther”, tomado de <https://www.famous-trials.com/luther/294-domine>.

<sup>55</sup> Comenta Adam Francisco: “The real threat to Europe and especially Christianity, according to Luther at this stage, was not the Turks, but instead the papacy’s subjugation of the church to false doctrine. [...] He [Lutero] soon made this opinion public. In the *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, a copy of which was sent to Pope Leo x [...] he wrote, ‘Many... now dream of nothing else than war against the Turk. They want to fight, not against iniquities, but against the lash of iniquity and thus they would oppose God who says that through that lash he himself punishes us for our iniquities because we do not punish ourselves for them’”. Cf. Adam Francisco, *Martin Luther and Islam: A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics*, Leiden, Brill, 2007, p. 68.

sus escritos. Por otro lado, le ofrece al reo de herejía la posibilidad de volver al redil, siempre y cuando se retracte de sus posiciones, lo que debe hacer en un plazo de sesenta días. Lutero, en simbólica respuesta, quema la bula públicamente en Wittenberg el 10 de diciembre del mismo año. En contrarrespuesta, el papa emite el 3 de enero de 1521 la bula *Decet Romanum* en la que formalmente excomulga a Lutero y a sus seguidores. En principio deberían ser privados de todas sus dignidades, perderían el derecho a sus propiedades, que serían confiscadas, serían reos de crimen de traición, entre otras medidas<sup>56</sup>.

Hago este breve recuento de esta conocida historia porque puede ayudar para entender parte de la imagen que se pudo haber generado y dado por supuesta sobre las ideas de Lutero en relación con la guerra: la tesis 34 de la bula de 1520 sugiere que las guerras y amenazas de los turcos contra la cristiandad son un castigo divino. Por lo tanto, establece no solo que la cristiandad de entonces merece esta reprimenda divina, sino que además Dios mismo manifiesta su voluntad por medio de este doloroso correctivo. En consecuencia, mal haría la comunidad cristiana en resistirse a los deseos de Dios y, mucho peor, en no asumir sus faltas. Ahora bien, como la comunidad de creyentes está regida por la Iglesia, que tiene su cabeza en Roma, el castigo turco a la larga se explicaría por los vicios de las autoridades de la Iglesia en cabeza del papa. En suma, el cristiano no debería resistirse al turco. Ahora bien, ya que el acceso a Lutero y a su obra habría estado condenado desde Roma, no sería extraño que Lutero se entendiera como una especie de pacifista extremo pagano, si el único insumo para entender su posición se redujera básicamente a esta notable tesis 34. Piénsese, por ejemplo, en las siguientes afirmaciones de pensadores políticos relativamente contemporáneos sobre el reformador. Anota, por ejemplo, Francisco de Vitoria (1483-1546):

Lutero, que nada dejó por contaminar, niega ser lícito a los cristianos tomar las armas ni siquiera contra los turcos. Se funda para ello en los textos de la Sagrada Escritura ya citados (Mt 5, 39;

<sup>56</sup> Véase “The Bull ‘Decet Romanum’: The Condemnation and Excommunication of Martin Luther, the Heretic, and his Followers, January 1521”, tomado de <https://webs.wofford.edu/byrnesms/bull.htm>.

Mt 26, 52) y en que “si los turcos —son sus palabras— invaden la cristiandad, esa es la voluntad de Dios, a la cual no es lícito resistir”<sup>57</sup>.

O en el ya mencionado *Diálogo llamado Demócrates* de Juan Ginés de Sepúlveda:

Bien sé, Leopoldo, que algunos de tus alemanes, no de poca fama, han comenzado a poner eso en duda [si es lícito por la religión al hombre cristiano hacer guerra a cualquier enemigo] [...]” / [Contesta Leopoldo más adelante:] “Déjate, Demócrates, de hacer mención de Lutero, y su culpa, si alguna tiene, no nos la echas a nosotros, que seguimos en cualquier cuestión no la autoridad de algún hombre, sino la fuerza de la razón o los testimonios de la Sagrada Escritura (DD, p. 20).

Valga la pena referir finalmente también a Juan de la Peña (1513-1565), quien se preocupa por ahondar en el punto:

También Lutero cayó en error condenando especialmente las guerras contra los turcos. Afirmaba que las guerras que se hacían contra los turcos eran ilícitas. Ésta era su tesis: Pelear contra el turco es resistir a Dios que castiga nuestras iniquidades. El argumento viene a ser éste: Todo el que resista al verdugo y ejecutor de la justicia, peca. Pero el turco es ejecutor de la justicia divina contra nosotros. Luego pecamos haciéndole resistencia y peleando<sup>58</sup>.

Por un camino similar estaría transitando Adam Contzen (1571-1635), un jesuita y entendido en economía, doctor en teología y profesor de la Academia Episcopal de la católica Mainz, cuando en 1619 publica su libro *Politicorum Libri Decem, in quibus De perfectae*

<sup>57</sup> Francisco de Vitoria, *Relectio de iure belli o Paz dinámica*, Madrid, CSIC, 1981, p. 101.

<sup>58</sup> Juan de la Peña, Juan, *De bello contra insulanos – Intervención de España en América*, Madrid, CSIC, 1892, p. 405 y ss. De la Peña también cita a John Fischer en “Assertionis lutheranae confutatio art. 34” (Colonia, 1564) y a Alfonso de Castro en “Adversus omnes haereses libri XIV, lib. III, v. bellum (Lione, 1546).



*Reipubl. Forma, Virtutibus, et Vitiis, Institutione civium, Legibus, Magistratu Ecclesiastico, civili, potentia Republicae; itemq. Seditione et bello ad usum vitamq. communem accomodate tractatur* (Colonia), (Diez libros de [asuntos] políticos, en los que se trata de manera apropiada para utilidad de la vida y de lo común, de la forma de la república perfecta, de las virtudes y los vicios, de la disposición de los ciudadanos, de las leyes, de la magistratura eclesiástica, de la civil, del poder de la república y de la sedición y de la guerra). En efecto, en este texto dedicado al “invictísimo” emperador Fernando II, en el libro décimo “Sobre la guerra”, en el capítulo III con el título “Si la guerra es lícita”, afirma: “Lutero determinó bajo la afección e impotencia de la ira, que adelantar guerra contra los turcos estaba prohibido, porque ella habría sido el flagelo que Dios ordenó contra el pontífice y los católicos, y que ejecutó para guerrearlos”<sup>59</sup>.

Precisamente este es el pasaje que mencionan Scharff y Walther en su disertación, cuando señalan a Lutero como parte de los representantes de pensamientos y corrientes pacifistas por rebatir: “Nuestro bienaventurado Lutero casi es arrastrado a la misma trampa por las autoridades pontificias y expresamente por Adam Contzen [...], como si hubiera condenado la guerra contra los turcos, en cuanto impía e injusta”<sup>60</sup>.

Para el profesor de Wittenberg y su alumno es claro que lo anterior solo puede ser el resultado de una lectura prejuiciosa y errónea del “beato Lutero”. En efecto, él mismo se habría preocupado por corregir el error en otros escritos, como se verá más adelante. Ahora bien, la mención de Contzen es interesante, no solo porque confirma un lugar común desde un ámbito católico en la lectura de Lutero frente a su posición sobre la guerra, sino porque indica que Scharff y Walther tenían conocimiento del pensamiento teológico-político en el ámbito católico de su tiempo. Conviene resaltar que su disertación comienza literalmente más o menos de la misma manera que el capítulo III del

<sup>59</sup> “Lutherus affecta et impotentia iracundiae rem iudicavit, contra Turcas geri bellum vetuit, quod esset ipse flagellum Dei, contra pontificem et Catholicos iussit, et ut bellaretur, effecit”. Adam Contzen, *Politicorum Libri Decem*, Colonia, 1619, x, III, par. 1, p. 840.

<sup>60</sup> Véase RC, p. 50.

libro x de Contzen, como si se tratase de una mera transcripción<sup>61</sup>. Así, ya que el letrado jesuita de Mainz también propone una extensa defensa de la licitud de la guerra para el cristiano, se puede proponer que comparten algunas ideas y algunos argumentos. No obstante, antes de pasar a las respuestas contra las diversas objeciones pacifistas, conviene recoger algunas de las ideas del mismo Lutero acerca de su posición frente a la amenaza turca. Por cierto, es algo que Scharff y Walther tenían en mente: “puesto que él mismo [Lutero] [...] se ha exculpado de esta virulenta calumnia [de una actitud pasiva no bélica frente al turco], nos abstenemos de hacer lo ya hecho por él mismo”<sup>62</sup>.

Una de esas aclaraciones del mismo Lutero sobre la inculpación de Roma se encuentra en un escrito redactado justo a finales de 1520, la “Confirmación de todos los artículos del doctor Martín Lutero, que recientemente fueron condenados por la bula del León x del año xx”<sup>63</sup>, en el que dedica unas líneas para tomar posición frente a la mencionada tesis 34.

En primer lugar<sup>64</sup>, para Lutero es notable que el Imperio turco se haya extendido y prosperado, mientras que la cristiandad no haya podido aún oponerse a esta situación. A la vez, y en relación con lo anterior, también es llamativo que para los cristianos haya sido hasta el momento imposible ponerse realmente de acuerdo para poderlo enfrentar. Tan ha sido así que los mismos turcos dirían que los

61 En efecto, así comienza el mencionado capítulo de Contzen: “Vetus illa disputatio est, non quidem an omnino gerere bellum liceat sed an Christianis licitum sit, ita enim Iulianus Apostata per derisum exprobrabat, ‘alapam danti dandam et alteram [...]’. Manichaei etiam omnino bellum vetabant, quos refutat S. Agustinus libr. 22. contra Faustum [...]”, *ibid.*, p. 839. Después afirma que este mismo error lo habrían compartido J. Wycliff, Enrique Cornelio Agrippa “Archimagus”, así como Erasmo de Rotterdam, fuera del ya mencionado M. Lutero.

62 Véase RC, p. 50.

63 Martín Lutero, “Assertio omnium articulorum M. Lutheri per Bullam Leonis x. novissimam damantorum, Sección 34”, tomado de [https://books.google.com.co/books?id=LU1oAAAAcAAJ&pg=PP7&hl=es&source=gbs\\_selected\\_pages&cad=2#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.co/books?id=LU1oAAAAcAAJ&pg=PP7&hl=es&source=gbs_selected_pages&cad=2#v=onepage&q&f=false).

64 “hasta ahora no hemos adelantado nada favorable contra el turco y sus fuerzas e imperio han aumentado inmensamente con nuestras guerras. Por lo cual si Dios no estuviese contra nosotros y no tuviese al turco por el látigo de nuestra inequidad, hace mucho que hubiese cambiado la fortuna. Aún, sin embargo, por una obstinada ceguera, no reconocemos las obras de Dios”. *Ibid.*, sección 34.

cristianos hacen “la guerra con bulas y cartas de indulgencias”. Lutero lee en esto un claro mensaje de Dios: por un lado, no parece estar con los cristianos, por el otro, favorece a los turcos en cuanto castigo y azote por la propia inequidad de los cristianos. Es algo que vale la pena resaltar: la guerra se ve como una suerte de signo divino, como un mensaje de reprimenda para su pueblo. De esta manera, no se puede reducir su comprensión a un mero asunto que resulta de las ambiciones expansionistas de los otomanos que terminan amenazando la integridad de los reinos europeos.

La decodificación de la guerra como azote divino se complementa, en segundo lugar, con un breve análisis de la situación moral de la Iglesia<sup>65</sup>. Como no se podía esperar menos, buena parte de su descomposición tiene que ver con el asunto de las indulgencias. Para Lutero, este dispositivo romano de penitencia, orientado a satisfacer las culpas, es un agente de vicio y de perversión. En efecto, si por dinero y bienes se puede sustituir la penitencia, el alma cristiana queda finalmente ubicada en el bolsillo<sup>66</sup>. La satisfacción de los pecados que debería implicar un cambio interno del sujeto, enfocado al bien en el reconocimiento de la falta, termina sustituyéndose por un negocio de compraventa, lo que motiva que haya cristianos “imperfectos y perezosos”, y a la vez pone en cuestión su temor de Dios. Como si esto fuera poco, las indulgencias habrían terminado convirtiéndose en la caja de financiación para la construcción de una Roma opulenta y superficial, con el agravante de haber evaporado los recursos y bienes de los creyentes. Así las cosas, tanto la situación externa del engrandecimiento de los turcos, como el deterioro interno, confirmarían que la guerra se debe ver y asumir como un castigo divino:

y aún no percibimos la mano de Dios, quien nos golpea en el cuerpo y en el alma mediante estos romanos, los más turcos de los

65 “Esto es precisamente lo más atroz e intolerable de todo, que, con el falacísimo comercio de indulgencias, primero, como de ganado bruto, se apoderaron de nuestra ala persuadiéndonos con falsedades y nos sedujeron a despojarnos de toda nuestra hacienda, hasta que se ha llegado al punto de que no quede un altar que no sirva a la codicia romana con siempre innovadoras maneras de gravarnos”. *Idem*.

66 Martín Lutero, *Tratado sobre la indulgencia y la gracia* (1518), en *Lutero Obras*, Teófanés Egido (ed.), Salamanca, Sígueme, 2001, pp. 70-73.

turcos. Entonces, ¿qué diré cuando aquí veo a más de cuatrocientos profetas de Baal que rodean a su Acab y que lo animan con sus profecías a que ascienda a Ramot de Galaad, y le anuncian todo el éxito? Por ventura, así como Miqueas, quien también era él mismo odioso porque no profetizaba sino lo malo, le hablaré yo mismo a mi Ajab: “Id, pelead contra el turco, para que os opongáis al látigo de Dios y caigáis así como también cayó aquel”<sup>67</sup>.

El argumento no solo indica que Dios envió a los turcos como un instrumento de su ira, sino también que la misma curia romana se debe entender como un castigo previo. En efecto, su ambición desmedida, que terminaría esquilmando a los creyentes, sería en sí mismo un primer llamado de atención, algo así como una primera avanzada turca, siguiendo a Lutero. Pero el pueblo cristiano no habría querido oír ese mensaje de reprimenda, lo que habría hecho necesario emitir el segundo: la guerra turca misma. Ahora bien, parte del ejercicio que propone Lutero se apoya en una interpretación de la situación actual europea con base en el pasaje antes citado del Antiguo Testamento, tomado del primer libro de los Reyes, 21-22.

Acab, rey de Israel, se encapricha con un viñedo ajeno, pero el dueño, Nabot de Jesreel, se niega a venderlo o a permutarlo. La codicia azuzada con el deseo descontento, amén de los consejos de su mujer, le habrían permitido a Acab matar a Nabot. En efecto, idearon una acusación falsa que lo condujo a ser apedreado: haber maldecido a Dios y a su rey. De esta manera, por medio del asesinato y de la mentira, logró hacerse a su anhelado viñedo, manipulando las creencias y la piedad de las personas para satisfacer una vana ambición terrena. Claramente, el caso de Acab recordaría al del papa, quien para hacer posible la construcción del pomposo vaticano, no habría tenido ningún reparo en negociar las almas de los creyentes. Igualmente, Roma se servía de un medio que corrompía las almas, manipulando las convicciones y creencias de las personas. Tanto Acab como el papa no les ponen límites a sus deseos, sin importarles pasar por encima de la religión.

Como sea, Yahvé anuncia el castigo de Acab, por robo y asesinato. Pasa el tiempo y se da la posibilidad de tomar unas tierras de Siria. La

<sup>67</sup> Lutero, “Assertio omnium”, sección 34.

circunstancia parece favorable: puede haber una alianza entre Josfath, rey de Judá, y Acab, rey de Israel contra los sirios. Para esto, deciden antes consultar a Yahvé. La mayoría de los profetas pronostican que se les entregará esa tierra, que es claro y manifiesto que se debe ir a la guerra. Sin embargo, falta la opinión de Miqueas, quien normalmente pronostica sin adular, y quien no anticipa buenos augurios para la empresa. Todo Israel “está disperso por las montañas, como ovejas sin pastor”. Habrá una derrota; es mejor desistir. Conviene que cada uno vuelva en paz a su casa. De nuevo la narración del libro de Reyes sirve de reflejo de la situación europea: para la mayoría de los consejeros y autoridades es apenas obvio que se debe atacar al turco, que la guerra será una victoria. Pero, como en todo, siempre hay un Miqueas, el mismo Lutero.

En el relato de Reyes, Miqueas advierte que Yahvé ya tiene decretada la desventura de Acab, que el mismo Dios habría mandado los falsos profetas como parte de su plan, para que lo entusiasmaran con una guerra en la que “los perros terminarían lamiendo su sangre”. Algo semejante sucede en Roma: los muchos que piden y sueñan con la guerra contra el turco no pasarían de ser falsos profetas a los ojos de Lutero. Los cristianos no se deben dejar engañar: la guerra es un azote divino, merecido por la perversa conducta cristiana y de Roma. Tampoco hay propiamente un señor; los pueblos cristianos están divididos. Ir a la guerra en estas condiciones sería tanto como tentar la voluntad de Dios y anticipar un desastre mayor.

Los pasajes de las Sagradas Escrituras se toman como una suerte de lente para describir, valorar y asimilar las circunstancias presentes. El posible conflicto con los turcos se entiende entonces como un caso que se debe interpretar a partir de esa historia en la que se interconecta lo humano con lo divino. El consejo concreto de Lutero frente a la amenaza turca va en consecuencia con lo anterior: las medidas inmediatas deben propender a cambiar las disposiciones divinas o, lo que es lo mismo, a la oración y al cambio de conducta. Ya que la raíz del problema está en el ámbito de lo moral, la intervención debería comenzar por ese lado: “Quien tenga oídos para oír, oiga, y absténgase de la guerra turca mientras el nombre del papa tenga fuerza bajo el cielo”<sup>68</sup>.

A pesar de esta aclaración del mismo Lutero a la tesis 34 de la bula de condenación papal, el asunto no quedó del todo claro. ¿Exige entonces Lutero que la cristiandad pasivamente acepte el flagelo turco? ¿Se debe suspender toda acción defensiva hasta que no se arregle la situación con Roma? ¿Solo podrían resistir al turco “verdaderos” cristianos y en condición de real contrición? ¿Es tan grave la ofensa a Dios como para permitir que los enemigos arrasen con toda la cristiandad, la pongan bajo su dominio y terminen imponiendo la adoración de Mahoma, la esclavitud y todo tipo de vejaciones? En varios escritos posteriores se preocupa Lutero por explicar, ampliar y complementar su posición. La amenaza turca se percibe como inminente, en el 1526 cae Hungría bajo el poder de Solimán el Magnífico, se encuentran ya cerca del Imperio alemán; en 1529 están sitiando la misma Viena, capital de la casa de los Habsburgo<sup>69</sup>. Durante esa década en diversos textos se manifiesta Lutero sobre el particular, así como sobre asuntos ligados: “Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia” (1523), “Si los hombres de armas también pueden estar en gracia” (1526), “Sobre la guerra contra los turcos” (1529) y “Un sermón de la milicia contra los turcos” de 1530. Sin embargo, este sería otro tema; para la disertación de Scharff y de Walther es relevante mencionar a Lutero, no porque se haya realmente opuesto a cualquier uso de las armas para el cristiano, sino porque en ciertos ámbitos del cristianismo así es y fue percibido. De esta manera, la argumentación a favor de la guerra para el cristiano tendrá que tener en cuenta la objeción del flagelo de los conflictos bélicos como un tipo de castigo divino.

## § 8 DEL PACIFISMO AL BELICISMO CONDICIONADO

Cuando se miran en su conjunto las objeciones contra la licitud de la guerra para el cristiano, se puede decir que responden a tres tipos de problemas diferentes, aunque interconectados.

En primer lugar, y en buena medida, se centran en planteamientos que proponen una lectura del Nuevo Testamento que cuestiona la

<sup>69</sup> Al respecto y para una exposición general de la concepción de la guerra en Lutero, véase Karl Dietrich Edermann, “Luther über den gerechten und ungerechten Krieg”, Joachim Jungius -Gesellschaft der Wissenschaften, Hamburgo, Göttingen, 1984.

posibilidad de asumirse como cristiano y a la vez poder empuñar las armas. Por lo general el sermón de la montaña sirve como referente de esta posición. Se resaltan preceptos que manifiestamente prohibirían cualquier tipo de actitud y de conducta violenta con cualquier tipo de agresor, independientemente de si es un compatriota o no, de si se comparte la misma religión o de si se trata de un infiel. Con base en lo anterior se hace posible plantear una diferencia cualitativa entre la Ley Antigua y la Nueva. Las guerras y el uso de la violencia avaladas en el Antiguo Testamento se deberían rechazar desde la conciencia misma del creyente en cuanto tal: ser verdadero cristiano supondría tener que ser pacifista.

De varias maneras se enfrentarán estas objeciones en la parte propositiva de la disertación de Scharff y Walther. Por ahora, valga la pena resaltar las siguientes: por un lado, se tratará de mostrar que en el Nuevo Testamento también hay testimonios suficientemente claros que avalarían la licitud moral del uso de la fuerza para el creyente. Por otro lado, se dará por supuesto que el Antiguo Testamento forma parte integral del cuerpo doctrinal del credo, y que, en consecuencia, los testimonios de estos textos sagrados sobre guerras y matanzas ordenadas o consentidas por Dios avalan de por sí el uso de la fuerza. Como se expondrá más adelante, la estrategia de solución del problema no consistirá tanto en tratar de ofrecer una propuesta de interpretación de la doctrina cristiana en la que se muestre de qué manera no se trata de un planteamiento incoherente o contradictorio, sino más bien, en ofrecer referentes claros y manifiestos para que el creyente pueda superar sus dudas de conciencia sin entrar en el dificultoso terreno de las discusiones teológicas.

En segundo lugar, las objeciones pacifistas vienen acompañadas de lo que sería el modo de vida ejemplar del verdadero cristiano. La exigencia moral de la exclusión del uso de las armas supone la propuesta de un modelo de sociedad y de individuo en el que tiene que cambiar su relación general frente a las cosas de este mundo: no derramar sangre en aras de la defensa de la propiedad y de la vida; cuestionar o condicionar el pago de impuestos; autolimitar los reclamos judiciales para evitar castigos violentos de posibles delincuentes; relativizar el valor de la soberanía y libertad política; repensar el valor de virtudes cívicas convencionales como la valentía y el afán de gloria.

Todas estas son implicaciones que rondan el pacifismo que proponen las corrientes socinianas y antitrinitarias. Es decir, ser pacifista desde estos puntos de vista supone también aceptar algún tipo de colectivismo o de comunitarismo; de automarginación de la sociedad política convencional; de replanteamiento de cómo pueden ser las relaciones con un medio externo en el que el uso de las armas sí está permitido y que forma parte integral de las instituciones.

Frente a este flanco argumentativo, las respuestas de la disertación plantearán en qué medida el uso de la fuerza para el cristiano es algo ajustado a la razón. En efecto, se mostrará la compatibilidad entre ley natural, derecho de gentes y ley civil, con el derecho de defensa y de agresión; esto se complementará con argumentos en los que se señala que el uso de la fuerza está implícito en diversos principios de carácter moral de aceptación supuestamente general. Scharff y Walther se preocuparán por mostrar precisamente en qué medida es conveniente y necesario hacer uso de las armas para la defensa de un cierto tipo de sociedad, en el que es indispensable tener la posibilidad de ejercer violencia pública para la defensa de la ley, la religión, los derechos individuales, etcétera.

Probablemente esto puede explicar la referencia al emperador Juliano con la que se inicia la disertación: este ilustre pagano habría advertido sobre el tipo de mentalidad y de sociedad implicados en una lectura del cristianismo que da prioridad a la fraternidad y a la concordia del mensaje de los evangelios frente a las aspiraciones sobre la tierra y consolidación de la soberanía del “pueblo escogido” de la Ley Antigua. Es decir, como si de alguna manera Juliano hubiera mostrado anticipadamente la versión negativa y los riesgos de la sociedad cristiana propuesta por las corrientes “revolucionarias” de la extrema reforma.

Como haya sido, hay un tercer asunto que tocan las objeciones: la relación entre cristianos e infieles y, más en concreto, el problema de la invasión turca. La mención a Lutero en la disertación sugiere los dos lados del problema: la conveniencia de asumir un castigo divino en la resignación de la aceptación de la falta, junto con la posibilidad de guerrear al enemigo en legítima defensa. Curiosamente, en ningún lugar de la parte propositiva del escrito se vuelve a hacer mención del “beato Lutero”.



## § 9 LAS CONDICIONES GENERALES DE UNA GUERRA LÍCITA Y SUS JUSTAS CAUSAS

Señalan Scharff y Walther que la guerra es lícita para los cristianos siempre y cuando se cumplan algunas condiciones<sup>70</sup>, entre las que se incluyen: la guerra debe obedecer a causas justas, debe ser emprendida “junto con Dios”, requiere ser promulgada por una autoridad competente, únicamente puede ser adelantada como último recurso y, finalmente, tiene que tener como finalidad la paz.

La primera condición supone que las guerras se pueden clasificar como justas e injustas a partir de sus causas. En este contexto, el concepto de “causa” refiere a una razón que las justifique, la cual se debe concretar en que se pueda constatar una injuria previa. Sin embargo, no basta con que se haya padecido una injuria, de alguna manera se debe tener algún tipo de aval “divino” o se debe poder consultar, es decir, la justicia “secular” no es suficiente, de manera que si se es cristiano, la guerra como respuesta a una injuria padecida debe ser consultada con las instancias en las que se encarna y se concreta la religiosidad cristiana. En consecuencia, la conciencia del creyente parece ser un factor que se tiene que tener en cuenta a la hora de evaluar si se cumplen las condiciones de una guerra lícita. Por otro lado, vale la pena preguntar qué se debe entender por “aval divino”, como se señaló en el caso de Socino: ¿basta la mera conciencia moral del creyente como instancia última decisoria?, ¿supone un acuerdo entre poderes seculares y eclesiásticos públicos?, ¿cómo se interpreta esa voz de Dios cristiana que está a favor o en contra de una determinada empresa bélica?

A lo anterior se suma el criterio de la autoridad competente. En términos aristotélicos esto tendría que ver con la determinación de la causa eficiente: no cualquier instancia en la sociedad políticamente organizada está habilitada para declarar e iniciar una guerra, pues no todos los componentes de un orden político pueden tomar decisiones en aras de su preservación. En consecuencia, no basta con la justa causa y con el aval divino para que una guerra sea justa. En la medida en que la sociedad se entiende como un tipo de cuerpo político, cuyos

<sup>70</sup> Véase RC, p. 50.

diversos componentes tienen sus funciones específicas, la movilización del todo a una empresa bélica no es potestad de cualquiera.

A lo anterior se suma el criterio de la necesidad extrema. Puesto que las guerras se entienden como empresas de un muy alto costo social, es decir, como acontecimientos que propician la probabilidad de males mayores, se exige que se puedan llevar a cabo solo como un último recurso. Este es un criterio “realista” en la medida en que busca minimizar el daño social, independientemente de si la causa de la eventual guerra es justa o no, de si es ajustada a criterios de religión, y de si, finalmente, es promulgada por una autoridad competente.

Finalmente, se propone como último criterio general que la guerra tenga por finalidad la paz. La sociedad políticamente organizada actúa como un sujeto provisto de voluntad, que no solo evalúa la justicia y pertinencia de las acciones que va a adelantar, a partir de la ley y las creencias, sino que orienta sus acciones al logro de ciertos fines. Ahora bien, como la guerra fue motivada formalmente por infracciones a la justicia, la guerra en cuanto acción correctiva tiene por finalidad propia el reestablecimiento de la situación perturbada por las injurias padecidas.

Como se puede ver, entre las condiciones generales de este breve recuento para una guerra justa resalta básicamente la importancia de la sociedad política. Así, la defensa de la justicia pública —siempre y cuando las medidas pertinentes se decidan por los conductos regulares, pero sin poner en riesgo innecesario a la sociedad y en aras de reconducirla a una situación de paz— constituye la condición principal para que una guerra sea lícita. Además, la guerra debe ser conforme con la religiosidad cristiana, lo que daría cuenta del rasgo distintivo de que sea lícita “para el cristiano”. Este marco general de análisis parece corresponder con el propuesto por Tomás de Aquino en su cuestión sobre la guerra en la *Suma Teológica*<sup>71</sup> (ST, II-II, q. 40) y tiene también cierta familiaridad con la propuesta aristotélica de los diferentes tipos de causas, por lo menos en relación con la formal, la eficiente y la final. A medida que acá se vaya exponiendo con más detalle cada una de las condiciones, se abordarán estas interrelaciones, tratando de cotejar y de complementar las ideas de Scharff y de Walther con las de otros

71 Abreviatura: ST.

textos a los que alude la disertación como obra de autores que están a favor de la tesis general que se defiende<sup>72</sup>.

En primer lugar, se tiene la primera condición, “que la guerra sea imparcial y justa”<sup>73</sup>. En el enunciado general se argumenta que las guerras deben obedecer a “justas causas” en función del resultado, pues solo las guerras motivadas por causas justas tendrían un resultado feliz y evitarían la calamidad. De esta manera, si se quiere evitar el fracaso y alcanzar el éxito, la guerra debe ajustarse a una “buena causa”. Este es un argumento notable en la medida en que parece suponer que a la larga solamente el bien podrá triunfar. La enunciación de este punto de vista no se preocupa por desarrollar la idea, sino que parece plantearla como algo razonable y que cualquiera estaría dispuesto a aceptar. Por ahora no se apela a ningún planteamiento general acerca de la justicia o de la ley, del que se pudiese deducir que solo las guerras justas son acordes con el deber o con alguna idea de lo que es lo moralmente aceptable. Además, se resalta que el resultado feliz de los conflictos no se apoya tanto ni en las armas, ni en la fuerza, sino más bien en esa “equidad e imparcialidad” que debe guiar desde un inicio la guerra misma. Vale la pena insistir en el punto principal: parecería que se diera por hecho, tanto para la audiencia como para los disertantes, que el bien terminará imponiéndose siempre y en cualquier condición, por lo que no es razonable pretender emprender una guerra por una causa inicua.

Una vez enunciada la condición general, se propone más en concreto una serie de causas justas. La primera expresa lo que se puede entender como legítima defensa: “La guerra será justa (1) cuando mediante la fuerza se repela una fuerza infligida contra nosotros o contra los nuestros”<sup>74</sup>.

Sugieren Scharff y Walther que la defensa no se reduce meramente al hecho de reaccionar con fuerza a la violencia padecida, sino que esta respuesta se orienta inmediatamente a la protección de un conjunto de instituciones, valores sociales y personas que constituyen pilares de la vida social. Así, la guerra defensiva es justa porque se orienta a la protección de “la libertad, la religión, la patria, los padres, las esposas,

72 Véase RC, pp. 69-74.

73 Véase RC, p. 50-52.

74 Véase RC, p. 51.

los hijos, los amigos, los aliados y los sometidos”<sup>75</sup>. Estas indicaciones pueden servir para tratar de deducir el concepto de justicia que puede estar implícito en esta causal de guerra justa. *Justo*, en términos generales, sería todo aquello que coadyuve a preservar la autonomía de una comunidad política, es decir, su libertad; pero también sus creencias, así como la jurisdicción y el territorio sobre el que tienen en principio validez sus leyes y costumbres. Llama la atención que expresamente se mencione a la familia y a los diferentes allegados como una suerte de bien principal social por el que se justifica hacer uso de las armas en caso de agresión. Esto se extiende incluso a los “amigos públicos”. Así, también sería, en principio, una justa causa de guerra la ayuda de aliados que son agredidos. En caso de que la agresión sufrida involucre directamente a pueblos sometidos a la propia jurisdicción, estos también estarían cobijados por la misma causal.

Ahora bien, se advierte que esta defensa es propiamente justa siempre y cuando con ella se pretenda proteger a la larga la vida y la salvación, y no otro tipo de cosas como, por ejemplo, el poder y las riquezas<sup>76</sup>. Esto permite avanzar unos pasos en la determinación de la noción de justicia implícita en esta causal de guerra: la vida y la salvación se suponen como valores mayores, como los bienes principales. Así, cualquier medida que sea requerida para preservarlos será justa. Es llamativo que, aunque la búsqueda y defensa del poder y de las riquezas pueden ser de hecho móviles de la acción —como lo podrían plantear Tucídides o Maquiavelo—, son susceptibles de todo tipo de cuestionamientos morales y religiosos, lo que no sucedería con la vida y la salvación en general, pues parece que sobre ellas habría algo así como un consenso inmediato y además se trataría de estados o condiciones cuyo valor es fácilmente avalable por el discurso religioso cristiano. No se debe olvidar que el texto de una disertación de este tipo debería haber servido de referente para guiar una sustentación en la que se evaluaría la capacidad retórica del evaluado.

Una segunda causal de guerra justa tiene que ver con el castigo de injurias infligidas:

<sup>75</sup> Véase RC, p. 51.

<sup>76</sup> *Idem*.

(2) Cuando se nos inflijan injurias tan acerbas y atroces que solo puedan ser acalladas a expensas del bienestar del pueblo y de nuestra autoridad, o cuando no solo otros sino sobre todos nuestros súbditos cometan enormes crímenes, aquellas han de vengarse con las armas<sup>77</sup>.

Teniendo en cuenta que la agresión es ya de por sí una injuria, con esta nueva causal Scharff y Walther se refieren a todo un amplio espectro de injurias que no involucran de por sí padecer violencia por ataques bélicos directos. Dentro de estas estarían, en primer lugar, atentados de diversa índole que pongan en riesgo el bienestar del pueblo. Podemos suponer que acciones contra el comercio, o que impidan el acceso a determinados recursos, o que generen la destrucción de la propiedad o de lugares de producción, se podrían constituir en justas causas de guerra. En estos casos se adelantaría guerra para salvaguardar los bienes de los particulares contra los que se atente. El hurto, la rapiña y los raptos podrían entrar en la misma causal. Segundo, acciones que atenten contra la gobernabilidad. Como indican algunos de los ejemplos que mencionan Scharff y Walther, los atentados contra los embajadores y emisarios públicos pueden llegar a constituir justa causa de guerra, pues en efecto estos ponen en riesgo la posibilidad de relaciones cordiales entre comunidades políticas. En esta categoría se podría incluir también todo tipo de actos que cuestionen o impidan el ejercicio adecuado del propio poder. En tercer lugar, se advierte que estas injurias no necesariamente deben proceder de agentes extranjeros: si los propios cometen vejámenes de estas calidades, frente a ellos también cabe la posibilidad de la declaración de guerra interna. Así, los compatriotas que atenten contra el propio bienestar o las instituciones públicas se convertirán en enemigos internos frente a los que cabe el uso de las armas.

La sucinta descripción de estas causales de guerra es complementada con algunos ejemplos que, en su mayoría, provienen de casos del Antiguo Testamento. El primero se refiere a una guerra entre Israel y los madianitas. En su aproximación a la tierra prometida, el pueblo de Israel comienza a fornicar con las hijas de Moab

<sup>77</sup> *Idem*.

(Nm 25, 1 y ss.)<sup>78</sup>, quienes terminan atrayendo a sus amantes a la adoración de Baalfegor. Esto, en cuanto puede constituirse en una ofensa por idolatría, despierta la ira de Yahvé a los madianitas, quienes habrían participado del ilícito. Por eso Yahvé los declara enemigos que hay que combatir y aniquilar (Nm 25, 17 y ss.). En este caso, la causa específica de guerra sería la de motivar la idolatría por medio de ardides viciosos y el comercio sexual como anzuelo de conversión. En otras palabras, y en términos más del siglo XVII, propiciar “deshonestamente” un cambio de religión y de creencias. Valga la pena reseñar que el castigo habría sido extremo: se exterminó a todo madianita, incluidos los niños, salvo las mujeres vírgenes (Nm 31, 17). Esta causal es muy notable si se recuerda que esta disertación fue presentada y sustentada poco tiempo después de la Paz de Westfalia. Llama también la atención cuando se relaciona con las causales de guerra de la escolástica española emparentadas con la evangelización durante la toma de dominio del Nuevo Mundo. Además, es una causal que permite ampliar la interpretación de lo que supone la defensa del “bienestar del pueblo”, de su salvación: claramente incluye sus creencias y su religión.

Otro caso refiere a la guerra de Israel contra los amonitas. Al acceder Hanún al trono de los hijos de Ammón por la muerte de padre, David le envía unos emisarios para mostrar su benevolencia y presentar saludos de condolencia (2 Re 10, 1 y ss.). Estos dudan de las intenciones de David, y suponen, más bien, que los emisarios preparan la destrucción de la ciudad; se trataría, por así decirlo, de un caso de sospecha de espionaje. No se debe olvidar que para ese entonces David ya tiene bastantes antecedentes de guerras expansionistas y de ambición poco moderada. Los amonitas tratan ignominiosamente a los embajadores: los devuelven con la barba medio rapada y con los vestidos cortados a la altura de la cintura. De esta manera, se habría generado una causal de guerra: el maltrato de embajadores y en esa medida el irrespeto de su dignidad. Pero el asunto no queda ahí, pues los amonitas anticipan que van a ser guerreados y se alían con los sirios y otros pueblos. Todos resultan vencidos. Este último

<sup>78</sup> “Mientras Israel acampaba en Sitim, comenzó el pueblo a fornicar con las hijas Moab. Éstas invitaron al pueblo a los sacrificios de sus dioses; y comió el pueblo y postróse ante los dioses de ellas” (Nm 25, 1).

caso sugiere que combatir a los aliados de los enemigos que co-honestan con sus injurias se constituye en causal específica de guerra justa.

Se presenta un último caso que determina otra causal de guerra justa: la guerra de los macabeos contra los hijos de Amrai. Una vez muere Judas, Israel entra en un periodo de hambre y tribulación. Báquides, quien ha sido calificado como una persona particularmente perversa y criminal, toma finalmente el mando. Así, en medio de la tribulación, se nombra a Jonatás, hermano del desaparecido Judas, como príncipe para que enfrente a Báquides (1 M 9, 23 y ss.). Este último trata de quitarle la vida, por lo que huye con sus compinches al desierto de Tecua. Además, manda a su hermano Juan a buscar ayuda militar a los nabuteos. “Pero saliendo de Madaba los hijos de Jambri —que vivían en esa zona— tomaron prisionero a Juan y cuanto conducía” (1 M 9, 36), y lo asesinan. Esa injuria da lugar a una causa justa de guerra: no solo la generada por el derramamiento de la sangre de Juan y por el hurto de lo que llevaba, sino de manera más específica —se puede suponer como hipótesis— por la intromisión e intervención en asuntos de Estado ajenos, por así decir. La misión de Juan era esencial para el futuro de Israel, y los hijos de Jambri la frustraron. La venganza consistió en adelantar una emboscada y masacre de allegados de los hijos de Jambri cuando estaban celebrando una gran boda, “de suerte que las bodas se convirtieron en duelo, y sus conciertos de música, en lamentos” (1 M 9, 41).

No sobra dar un contexto un poco más amplio de los acontecimientos, como reverso de la historia. Judas, el hermano difunto de Jonatás, había firmado un pacto de ayuda recíproca con Roma<sup>79</sup>. Los enemigos de Roma serían los enemigos de los judíos, los de los judíos los de Roma (1 M 8, 23 y ss.). Esto no habría caído muy bien en la región inestable y conflictiva de Judea. En efecto, ya había una acusación previa contra Judas: “Judas y sus hermanos han hecho perecer a todos tus amigos, y a nosotros nos han arrojado de nuestra tierra” (1, M 7, 6). El rey de entonces manda a Báquides para solucionar militarmente el problema y en uno de esos encuentros muere Judas. Como haya sido, menciono el asunto un poco más en extenso sencillamente

79 “Y oyó Judas de la reputación de los romanos, y que eran poderosos, y se presentaban a todo cuanto se les pedía [...] y que era muy grande su poder” (1 M 8, 1).

para indicar la dificultad que se genera en el intento de aplicar causales de guerra como la que nos ocupa.

Haciendo un breve balance de estas causales específicas de guerra justa, se puede decir que se inscriben en el marco de empresas bélicas exitosas: de una u otra manera, la justicia se habría terminado imponiendo. Por otro lado, ya que se refieren a conflictos que involucran al pueblo de Israel en el Antiguo Testamento, se trata de casos en los que hay aval divino. Las injurias tendrían que ver básicamente con asuntos religiosos y de afianzamiento de la propia jurisdicción política del “pueblo elegido”. Ahora bien, Scharff y Walther son conscientes de que hay un amplio espectro de posibles justas causas para adelantar la guerra. En efecto, después del recuento de las ya mencionadas, se lee: “Omíto por ahora otras causas. Pues enumerarlas todas sería demasiado largo”<sup>80</sup>. Sin embargo, no está de más intentar complementar este recuento, en la medida en que puede ayudar a hacer explícito lo que en ese momento podía considerarse una “guerra justa”, por lo menos, en cuanto a sus causas. Para ello me serviré de la exposición de Adam Contzen como referente, quien es explícitamente citado como parte de los pensadores a favor de la tesis general de la disertación<sup>81</sup>, lo que hace factible suponer que, en principio, Scharff y Walther estaban de acuerdo con sus planteamientos al respecto. El texto de referencia es el *Libro X de los políticos: Sobre la guerra*, en particular a partir de sus capítulos VI, VII y VIII.

La primera justa causa hace referencia al hecho de haber sufrido guerra injusta<sup>82</sup>. Se plantea como “justísima” esta causa, y se plantean dos escenarios. En primer lugar, cuando el ataque recae en gentes inocentes<sup>83</sup>. En este caso se presupone que un pueblo no ha cometido ninguna injuria a otro, y que es atacado. Así, se concretaría la posibilidad de reaccionar en justicia apelando a las armas. Se trata de la versión más clásica, por decirlo así, de una guerra defensiva. Esta opción se complementa con una segunda posibilidad: se puede dar el caso de

<sup>80</sup> Véase RC, p. 52.

<sup>81</sup> Véase RC, p. 71.

<sup>82</sup> “Prima est, eaque omnium iustissima, si bellum iniustum inferatur”. Cf. Contzen, *op. cit.*, X, VI, p. 847.

<sup>83</sup> “Primo cum innocentibus, vt Moabitae Idaeis indixerunt bella non iusta”. *Idem*.



que un pueblo injurie a otro y este último le declare en respuesta una guerra. El primero le ofrece una reparación suficiente, pero el afectado no la acepta. En una situación de este tipo, el primer pueblo se podría defender en justicia del segundo. Según Contzen, no aceptar una reparación adecuada habilita para una defensa justa, aunque el que la lleve a cabo haya sido en su momento el injuriador. De esta manera, aunque en el inicio la guerra haya sido justa por parte del inicialmente agraviado, al no ser aceptada la reparación, se vuelve injusta<sup>84</sup>. Valga la pena notar que Contzen califica la guerra defensiva en general no solo como justa, sino incluso como necesaria. En efecto, es obligación principal de los príncipes defender la república y se constituye en pecado no hacerlo.

La segunda causa también coincide con las mencionadas en términos generales por la disertación: el impedir o detener que se arrebaten bienes<sup>85</sup>. Cuando un ciudadano es violentado por otro, por ejemplo, al ser hurtado, el afectado puede exigir y reclamar su derecho, y se fija un plazo. De manera semejante, entonces, lo hace la misma república cuando es sometida a rapiña, cuando le niegan sus derechos a sus conciudadanos en el exterior<sup>86</sup>, cuando sus comerciantes son retenidos, o cuando se impiden derechos de sucesión. Si no son oídas sus demandas, se prepara para la guerra y reclama por este medio. Como se puede ver, la guerra se entiende como una suerte de extensión del brazo del Estado en aras de hacer valer el derecho civil por fuera de la propia jurisdicción.

Una tercera causa refiere a los ataques contra la religión y las blasfemias a Dios<sup>87</sup>. Al respecto, Contzen plantea dos posibilidades. En un primer caso, cuando se trata de extranjeros que viven de una manera ímproba y ultrajan a Dios, aunque no hagan daño a otros<sup>88</sup>. En este caso, en principio una república no tiene por qué castigar sus pecados,

84 "Altero modo, cum initio bellum fuit iustum, sed non acceptata satisfactione redditur iniustum". *Idem*.

85 "Altera causa est rerum ablatarum detentio". *Idem*.

86 "Bellum etiam gerunt, cum idus ciuibus negatur, aut negotiatores detinentur". *Idem*.

87 "Bellum etiam geri potest cum religio impetitur, & Deus blasphematur". *Idem*.

88 "Primus si externi improbè viuunt Deumque contumelijs afficiant, nec alijs tamen noceant". *Ibid.*, pp. 847 y 848.

pues no es juez de otra república, de modo que el mismo Contzen advierte que no se le podría hacer guerra justa. Sin embargo, si llega a mediar amonestación u orden expresa de Dios, entonces sí se podría llegar a constituir en justa causa de guerra<sup>89</sup>. Se trataría de una “guerra de intervención santa”, por decirlo así.

La segunda modalidad se tendría cuando un pueblo extranjero intenta atentar contra la propia religión de los conciudadanos, tratando de introducir vicios por medio de la fuerza o por el fraude. Acá recuerda Contzen el ya mencionado caso de las mujeres maobitas y madianitas que aprovechando la buena fe de los israelitas los habrían seducido, llevándolos mediante el adulterio a la idolatría. Como sea, es importante resaltar que en el enunciado de Contzen de esta causal se intuye que la defensa de las “buenas costumbres” en general se puede llegar a tomar como justa causa de guerra. Todo lo que induzca al crimen y a la ignominia de la sociedad puede ser rechazado bélicamente por la república<sup>90</sup>.

Se menciona una cuarta causal de guerra justa que conviene mencionar, pues también se encuentra en la disertación: se puede adelantar guerra justa contra los que ayudan en una guerra injusta. Contzen plantea, no obstante, dos condiciones atenuantes. En primer lugar, que los socios de los enemigos efectivamente lo hayan ayudado y no que meramente hayan sido favorables a sus empresas. Con esto se daría una primera acotación a la máxima “los amigos de mis enemigos son también mis enemigos”. En segundo lugar, si la causa de la guerra no les es suficientemente clara a los que colaboran con el enemigo, pero están obligados por un pacto o por alianzas a prestarle ayuda, entonces estarían sujetos a cumplir con la obligación sin poder entrar a decidir sobre la justicia de la causa. En consecuencia, no tendrían la misma responsabilidad que la de un pueblo que ayuda a otro en una empresa que de por sí se sabe ilícita, sin necesidad de hacerlo<sup>91</sup>. En una circunstancia de estas, aunque efectivamente hayan tomado

<sup>89</sup> “Dei tamen monitu expreso, & iussu inferre bellum possunt”. *Ibid.*, p. 848.

<sup>90</sup> “Cum verò per vim aut per fraudem sua vitia inferre Reip, conatur, iustam etiam dant belli occasionem”. *Idem*.

<sup>91</sup> “Alterû est, vt subditi hostium non fuerint, & causa belli ipsis clara non fuerit. Si enim dubia belli causa ex foedere socios, arma, commeatus, praestare debuerunt, cum innocentes iudicandi sint, finito iam bello vexari non debent”. *Idem*.

parte, no deben ser maltratados, puesto que en algún sentido fueron inocentes.

La quinta causal es precisamente el complemento de la anterior: la defensa de los aliados<sup>92</sup>. En efecto, cuando el socio está involucrado en algún conflicto, es lícito ir en su ayuda. Esta causal se califica de “justísima” y “de muy buen aspecto” (*speciosissima*). Esta, así como la anterior, permitiría que los conflictos no solo se expandan involucrando a otros, sino que en últimas se resuelvan al contar con fuerzas adicionales. De alguna manera son las causales que facultan para intervenir activamente en conflictos ajenos. Como sea, la ayuda de aliados supone cumplir con el requisito de que el conflicto obedezca de por sí a una causa justa.

Contzen también se refiere a posibles injurias contra legados y embajadores, que se trata de infracciones al derecho de gentes. Estas también podrían entenderse como causal de guerra justa, pues terminan suprimiendo la esperanza de la reconciliación y de la paz<sup>93</sup>. En consecuencia, se pueden corregir, paradójicamente, con la guerra misma. Valga la pena notar que se cita el mismo ejemplo del libro segundo de los Reyes (10, 4) cuando Hanún enciende la ira de David por el maltrato de sus legados.

Ahora bien, Contzen no solo refiere las principales causas justas de guerra, sino que se ocupa de complementar el cuadro hablando de las injustas. Con el fin de dar una visión más integral del tema, se expondrán brevemente un par de ellas.

Como primera causa inicua menciona el supuesto derecho de dominio que tendrían ciertos pueblos por ser más prudentes en la constitución de su república y por tener mejores costumbres que otros considerados bárbaros. Contzen refiere directamente a Aristóteles cuando diferencia entre humanos que nacieron por naturaleza para servir y otros para mandar (*Pol.* I, cap. 5). A su juicio, esta sentencia es tan falsa como perniciosa para el género humano<sup>94</sup>. Esta descalificación

92 “Non modo iustissima, sed etiâ speciosissima causa bellandi est, cum socij defenduntur”. *Idem*.

93 “Legatorum iniuria, grauium bellorum causa fuit, eaque iustissima, quia est contra ius gentium. Si enim legatus tutus non sit, pacis & reconciliationis spes abscinditur”. *Ibid.*, p. 849.

94 “Haec sententia tum falsa, tum generi humano perniciosa est”. *Ibid.*, p. 850.

de la guerra justa en función de la supuesta esclavitud natural de ciertos pueblos que se resisten a ser subordinados muy probablemente sugiere una crítica tácita del magunciano jesuita sobre parte de las justificaciones del Imperio español sobre el Nuevo Mundo. De alguna manera indica que la condición de bárbaro no tiene que ver con la naturaleza, sino más bien con las disposiciones, con la formación<sup>95</sup>. En su inicio, los romanos habrían sido bárbaros, después los españoles, los galos, los germanos, quienes ahora son tenidos por cultísimas naciones. La barbarie habría migrado posteriormente hacia África y Asia.

Una segunda causa inicua de multitud de conflictos tendría su raíz en las supersticiones: por los dioses se solían guerrear las ciudades de Egipto, menciona Contzen como ejemplo<sup>96</sup>. Considera que “por cierto la naturaleza de la superstición es tal que hace reír o burlarse de otras”<sup>97</sup>. La afirmación de las propias creencias con base en el desprecio de las ajenas daría lugar a una gran fuente de conflictividad, que se habría utilizado de mala manera como justa causa de guerra. No deja de llamar la atención que de acuerdo con este punto de vista, se pueden hacer guerras contra idólatras, aunque no le hayan hecho ningún mal al supuestamente ofendido, por mandato expreso de Dios; pero se condena expresamente la justificación de conflictos por las meras diferencias entre credos. Se puede notar cómo se va manifestando una inquietud profunda en relación con los conflictos relacionados con las meras diferencias religiosas, permeadas de superstición: “Con dificultad hay ahora alguna guerra que no se diga que se adelanta por causa de la religión”<sup>98</sup>. No se debe olvidar que su libro fue publicado en 1629, en plena guerra de los Treinta Años.

95 “Non autem esse naturae illam, sed institutionis diversitatem Gentes omnes docuerunt. Romani initio Barbari fuêre, deinde Hispani, Galli, Germani [...] nunc verò cultissimi nationum habentur; & in Africam, Asiamque Barbaries migravit”. *Idem*.

96 “Ingentia bella saepè ex superstitione sunt orta [...]. Propter Deos se bello ciuitates Aegyptiae lacessere solent”. *Idem*.

97 “Haec enim est natura superstitionis, vt aliena irrideat”. *Idem*.

98 “Nûc vix vllum bellû est, quod non religionis causa geri dicatur”. *Idem*.

En síntesis, en relación con esta primera condición de la justa causa se puede afirmar que para Scharff y Walther es razonable adelantar guerras tanto defensivas como ofensivas como reacción por medio de las armas a ofensas de diverso tipo. Estas pueden ser directas o indirectas. En el primer caso, la guerra se puede concebir como el medio disponible para hacer valer el derecho por fuera del ámbito de la propia jurisdicción o cuando las afrentas son lo suficientemente graves para declarar una guerra interna. En el segundo, se abre la posibilidad de participar en conflictos ajenos en aras de respetar alianzas y relaciones de amistad. Ahora bien, cuando se trata de hacer explícito el patrón argumentativo que sustentarían esas causales de guerra justa, se encuentra que en su mayoría provienen de la autoridad que se les otorga a los textos bíblicos, en especial, al Antiguo Testamento. Por otro lado, parecen sustentarse en algo así como en consensos tácitos o sobreentendidos. Cualquiera, por ejemplo, estaría dispuesto en principio a aceptar que, en aras de defender la vida y la salvación, la República puede recurrir a las armas. Desde este punto de vista, se apela más a una noción general y vaga de la justicia que en ningún momento se hace explícita ni se cuestiona.

#### § 10 LA CONDICIÓN DEL AVAL DIVINO

Tratar de obtener el favor de los dioses para adelantar empresas bélicas es algo que tiene una historia muy anclada en nuestra tradición. Piénsese, por ejemplo, en el caso que refiere Tucídides acerca de los melios que, por su piedad y buena relación con los dioses, asumen que estos los favorecerán contra la muy inicua, según su parecer, invasión de los atenienses. Se supone que la religiosidad de un pueblo de alguna manera apela a la buena voluntad de los dioses, de forma que estos apoyarán o no ciertas causas humanas, o cuando menos advertirán acerca de sus eventuales desenlaces. Señala Cicerón al respecto en *De la adivinación*:

¿Qué rey hubo alguna vez, qué pueblo, que no empleara la predicción divina, y no sólo en la paz, sino inclusive mucho más en la guerra, cuanto mayor era la contienda y el riesgo de la salvación?

Omito a los nuestros, que nada hacen en la guerra sin consultar las entrañas, nada en la paz sin los auspicios<sup>99</sup>.

El mismo Maquiavelo desarrolla el punto indicando una estrecha relación entre la religiosidad y la buena salud de una república como la romana:

No sólo era la institución de los augures [...] el fundamento de buena parte de la antigua religión de los gentiles, sino también la causa del bienestar de la república romana, por lo cual la estimaban los romanos mucho más que todas las otras, empleándola en los comicios consulares, al principiar todas las empresas [...]. Jamás se comenzaba una expedición belicosa sin haber persuadido a los soldados de que los dioses les prometían victoria<sup>100</sup>.

Recuerda el ilustre florentino cómo los romanos acostumbraban hacer uso de los “polarios”, intérpretes de las conductas de los pollos sagrados para poder anticipar si serían o no victoriosos en las batallas. Claramente era una manera de consultar el aval divino. No sobra recordar un anecdótico e ilustrativo pasaje durante la primera guerra púnica. Apio Pulcro, antes de entrar en batalla con los cartagineses, hace consultar a los pollos y estos no comen cuando se les echan unos granos, lo que indicaría un muy mal pronóstico. Apio Pulcro en un acto de soberbia habría reaccionado así: “Veamos si quieren beber’, y los arrojó al mar. Comenzó en seguida la batalla y la perdió”<sup>101</sup>.

Por lo anterior, no es de extrañar que Scharff y Walther propongan como una de las condiciones para la licitud de la guerra que esta “se emprenda junto con Dios, sin quien cualquier cosa que acometamos es infortunada”<sup>102</sup>. En efecto, encuentran una gran fuente de apoyo textual bíblico en el Antiguo Testamento.

99 Marco Tulio Cicerón, *De la adivinación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, I, XLIII, 95, p. 50. Abreviatura: *Div*.

100 Maquiavelo, *op. cit.*, I, XIV, p. 301.

101 *Ibid.*, p. 302.

102 Véase RC, p. 52.

El primer caso mencionado es el del Éxodo 17, 10 y siguientes<sup>103</sup>. Como antecedente se puede mencionar que el pueblo escogido, mientras transitaba por los parajes del desierto de Sin, se quedó sin qué beber, y pudo satisfacer milagrosamente la necesidad gracias al poder otorgado por Yahvé a Moisés, quien con su vara golpea una peña de la que termina manado agua (Ex 17). Se trata de una intervención divina que altera el orden natural por medio de un poder no humano para favorecer al sediento pueblo de Israel, con el fin de evitar su insubordinación. Precisamente con una vara alzada en la mano, signo de poder y de autoridad, preside Moisés la batalla contra Amalec, de tal manera que mientras mantiene en alto su mano, prevalece Israel en la contienda, pero cuando la baja, toma la delantera el enemigo. Es una figura sugestiva para indicar la necesidad de una confianza férrea y sin dubitaciones por parte del creyente en su Dios. De esta manera se puede afirmar que una guerra se adelanta junto con Dios, siempre y cuando se tenga una completa y firme confianza en su apoyo. Así haya que reafirmar esta fe con unas piedras para que el fatigado Moisés se pudiese sentar durante la prolongada batalla, y que Aarón y Hur le tuviesen que sostener los brazos levantados, Scharff y Walther sugieren que solo poniéndose de una manera incondicionada y decidida en manos del dios se podría llegar a contar con su aval.

Pero el asunto no se queda en esto, no solo basta con la actitud de creyente perseverante. En la disertación se menciona específicamente el caso de Acab y Miqueas<sup>104</sup>, del que ya algo se habló en relación con Lutero y la invasión turca. Como se recordará, Acab, rey de Israel, ve la posibilidad de tomarse Ramot-Gallad con la ayuda de Josafat, rey de Judá. Dada la importancia de la empresa, adelanta una serie de consultas con los profetas, de los que recibe solo buenos pronósticos. Se anota en el libro de los Reyes (1 Re 22): “Y todos los profetas profetizaban de la misma manera, diciendo: ‘Sube a Ramot-Gallad, y tendrás éxito, pues Yahvé la entregará en manos del rey’”. En este momento aparece Miqueas en escena, quien, a diferencia de sus colegas, anticipa una derrota. A su juicio y según sus oráculos “Yahvé ha puesto un espíritu de mentira en boca de todos estos

103 Véase RC, p. 52, nota 19.

104 Véase RC, p. 53, nota 20.

tus profetas; pues Yahvé tiene decretada contra ti la desventura” (1 Re 22, 23). Como era de esperar, Acab desconoce los presagios de Miqueas, lo hace encarcelar y en medio de la lucha muere tal y como estaba pronosticado. Además, el destino de su sangre no habría sido el más decoroso: “Y cuando lavaron el carro [de combate en el que fue herido mortalmente] junto al estanque de Samaria, donde se bañan las ramera, lamieron los perros su sangre, según la palabra que Yahvé había dicho” (1 Re 22, 38).

Este pasaje indica que de alguna manera se debe consultar a Dios antes de emprender acciones bélicas. Obviamente supone que tiene que haber algún tipo de palabra divina que el creyente debe estar en disposición de interpretar y, lo que no es menos importante, de obedecer. Queda la pregunta abierta: ¿cómo se decodifican esos mensajes divinos relacionados con empresas específicas y puntuales? ¿Quiénes son las personas aptas para hacerlo? En el caso de los romanos eran los arúspices y augures. ¿Quiénes pueden asumir para el tiempo de Scharff y Walther esas funciones de los antiguos profetas? ¿Cómo diferenciar entre los falsos y los auténticos?

La enseñanza de Acab, se reconfirmaría con la de Josías<sup>105</sup>. Neco, rey de Egipto, se moviliza para combatir en Carquemís junto al Éufrates; Josías, rey de Judá, le sale al paso. Neco le advierte que él no solo no viene a atacarlo, sino que está obedeciendo órdenes de Dios, que no se le ocurra oponerse a los mandatos divinos. Josías desoye la advertencia y termina muerto, aunque se haya disfrazado para tratar de evitar cualquier funesto desenlace. De nuevo el mensaje parece claro: por un lado, no hay forma de engañar a Dios. En efecto, “Josías no quiso retirarse de él, sino que se disfrazó, no escuchando las razones de Neco, que eran de boca de Dios” (2 Par, 35, 22); por el otro, estas empresas que contradicen la voluntad divina están condenadas al fracaso. Sin embargo, el episodio deja una enseñanza adicional en relación con el criterio del aval divino: la obediencia a Dios no puede ser cuestionable para el creyente cristiano. Oír la palabra divina implica obedecerla. No se hace una guerra junto con Dios, si no se le obedece. No se debe olvidar que Josías era una persona piadosa y cumplidora del deber y de la ley, lo

105 *Ibid.*, nota 21.



que indica que por encima de la justicia terrena estarían las disposiciones divinas.

El último caso que citan Scharff y Walther para ilustrar esta segunda condición tiene que ver con Áyax Telamonio<sup>106</sup>. Áyax, bastante herido en su fuero interno por no haber sido escogido sucesor del muerto Aquiles para comandar los ejércitos griegos, entra en un trance de “ira e intenso dolor”, y arremete contra los ganados y pastores de sus propios compatriotas, creyendo en su ataque de locura que se trataba de los atridas y de sus demás enemigos. Rápidamente se da cuenta de que en vez de haber demostrado valor y haber afirmado su honor con su cruenta e inútil carnicería, terminó perdiendo todo respeto y reconocimiento. Decide suicidarse, como un último gesto de dignidad.

¿Por qué terminó confundiendo los ganados y pastores con los enemigos? Su delirio lo habría generado la misma diosa Atena por la desmesurada soberbia de Áyax y su incapacidad para aceptar que el mando lo debería de tener Ulises y no él. En una ocasión anterior “que la divina Atena le excitaba y le mandaba volver la mano sangui-nosa contra los enemigos, [Áyax] le contestó esta espantosa e indecible palabra: ‘Reina, mantente cerca de los demás argivos que donde yo estoy jamás habrá de flaquear el combate’”<sup>107</sup>. Pero, como si fuera poco, él ya previamente le había contestado a su propio padre cuando le recomendaba encomendarse a los dioses antes de la lucha “Padre, con la ayuda de los dioses hasta el que nada vale puede conseguir la victoria; pero yo, sin ellos, confío en que he de adquirirme esta gloria”<sup>108</sup>.

Como se puede ver, Áyax considera que el ser humano se puede valer por sí mismo sin necesidad de requerir de ningún tipo de apoyo divino. Claramente esto supone no solo negar su prelación, sino enfren-tar a los dioses, pues se da a entender que su poder sobra, que es inútil. Es más, que la ayuda divina perjudica, ya que no permite que el ser humano pueda demostrar su propio valor. Pero no solo esto: Áyax trata a la misma Atena como una suerte de subordinada a la que se le pueden dar órdenes y a la que se le pueden encomendar labores

106 *Ibid.*, nota 22.

107 Sófocles, *Las siete tragedias*, traducción de Julián Motta, Bogotá, Imprenta del Banco de la República, 1958, p. 54.

108 *Ibid.*, p. 53.

menores. No es entonces de extrañar que Atena en su sabiduría haya encontrado una muy sutil forma de venganza: mostrarle al soberbio Áyax, paradigma de valor, que por sí mismo es menos que nada. Este es su mensaje general:

Atena [hablando con Odiseo].— Que viendo tales cosas [el que no somos más que fantasmas y una ligera sombra] nunca profieras una palabra orgullosa contra los dioses, ni te hinchas de fausto, si más que otro puedes por la fuerza o por la inmensidad de las riquezas, pues un solo día abate y ensalza todas las cosas humanas: que los dioses aman a los modestos y castigan a los soberbios<sup>109</sup>.

No es de extrañar que Scharff y Walther hayan retomado este tópico de la soberbia frente a los dioses, pues de acuerdo con la doctrina cristiana precisamente por un acto de orgullo se habría dado lugar a la comisión del pecado original. Se debe subrayar su relación con las guerras lícitas para un creyente: no se puede contar con el favor de Dios si no se es humilde en la confrontación; si no se entiende que el poder del que se dispone no es realmente propio sino divino; si no se reconoce que, a la larga, el desenlace de los conflictos no está en las manos del combatiente, por más valiente y hábil que sea, sino en las de su dios. En caso contrario puede pasar lo de Áyax: la muerte, inferida por sí mismo, en medio del escarnio general, con el nombre y la fama echados a perder, en medio del dolor de los atribulados allegados, y habiendo arriesgado hasta una tumba decorosa.

#### § 11 LA AUTORIDAD DEL MAGISTRADO

Ahora bien, no es suficiente para adelantar una guerra lícita contar con una causa justa y con el aval divino; es necesario igualmente “que se emprenda bajo la autoridad del magistrado”<sup>110</sup>. Scharff y Walther refieren en primer lugar a Romanos 13, 4, donde Pablo afirma que es ajustado al orden divino la obediencia a las potestades superiores, cuya función es, entre otras, castigar el mal. En consecuencia, si los magistrados tienen esas facultades y si un particular considera que

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>110</sup> Véase RC, p. 54.

alguno de sus derechos ha sido vulnerado, pues debe poner el reclamo en manos de las autoridades; en caso contrario, se desvirtuaría su función. En consecuencia, por la Nueva Ley estaría prohibido tomar venganza por sí mismo en cuanto particular, lo que incluiría también la guerra. Este pasaje del Nuevo Testamento se retomará más adelante en la disertación al hablar de los argumentos testimoniales, por lo que se expondrá en relación con ese tema. No obstante, valga la pena resaltar que en un primer momento se condenan las “guerras privadas” en la medida en que parecen contrariar la ley divina: la persona particular que toma la autoridad por sí misma desconoce y se opone a la voluntad de Dios quien instauró el orden de los magistrados, por lo que se hace reo de juicio incluso divino (Rm 13, 1 y ss.).

Una vez que se refiere el mencionado pasaje bíblico, inmediatamente se pretende reforzar su validez con un extracto de las *Leyes* de Platón<sup>111</sup>, que me permito citar más en extenso que en la disertación:

Que todos consideren como sus amigos o enemigos a los mismos de la ciudad. Y si alguien, por su cuenta y sin encargo del común, concierta la paz o declara la guerra a otros, sea también la muerte el castigo para éste; y si es alguna facción de la ciudad la que concierta la paz o declara la guerra entre otros y la facción misma, que los generales hagan comparecer ante el tribunal a los culpables de este delito, y para el condenado sea la muerte el castigo (*Leg.* 955c).

Como se puede ver, estos planteamientos de Platón se inscriben dentro del ámbito de las preocupaciones políticas propias de las ciudades Estado griegas de los siglos V y IV a. C. En efecto, difícilmente se podía encontrar alguna polis sin tratados vigentes de alianza con otras, en los que se definirían los amigos y los enemigos comunes, así como condiciones de ayuda y de apoyo recíprocos. Estas alianzas resultaban fundamentales para la supervivencia de este tipo de comunidades políticas: situaciones como la imposibilidad de ser completamente autónomas, la dependencia del comercio, de las rutas marítimas, las eventuales amenazas de imperios como el persa, de reinos emergentes

111 Abreviatura: *Leg.*

como el macedonio, entre otras, explican este punto. La intromisión de particulares en la decisión acerca de con quién se firma o no la paz o se declara la guerra podría poner inmediatamente en crisis a la comunidad política del caso. Piénsese, por ejemplo, en la toma de ciudades sitiadas por la mano de “traidores” o en las peticiones de auxilio por parte de partidos políticos a poderes extranjeros para lograr imponerse en el propio país. Todo esto estaba íntimamente ligado con el continuo conflicto entre “oligarcas” y “demócratas”, lo que puede dar razón asimismo de la preocupación de Platón por la conducta de las facciones. En efecto, cuando una le declara la guerra a otra, se comienza a destruir el orden interno mismo; pero también, cuando se generan alianzas por fuera de la autoridad pública, el poder del Estado queda igualmente amenazado y en riesgo. Por cierto, si se considera que Scharff y Walther escriben en una circunstancia en la que el Imperio alemán consta de una gran cantidad de pequeños Estados, se puede entrever el poder argumentativo de esta mención de Platón.

Sin embargo, es llamativo que se interrelacione a Romanos 13 con *Leyes* acerca del asunto de las guerras privadas, ya que se trata de textos que obedecen a ámbitos bastante diferentes. En ningún momento Platón está haciendo referencia explícita a instancias divinas, mientras que esa sí es una preocupación fundamental del apóstol Pablo. Por ahora se podría avanzar como hipótesis que a Scharff y a Walther no les interesa tanto formular una argumentación adscrita a una determinada escuela o corriente, sino más bien intentar convencer de la plausibilidad de sus tesis. Y para esto no está de más recurrir a diferentes recursos del acervo de la tradición de pensamiento sin importar mucho su recíproca compatibilidad. Esto se puede confirmar si se considera que después de mencionar a Platón se da un giro imprevisto hacia san Agustín: “Ciertamente, el orden adecuado a la paz de los mortales, según Agustín, reclama esto, que la autoridad y la decisión para adelantar la guerra estén en poder de los príncipes” (CF, 22, 75)<sup>112</sup>.

Ahora bien, el contexto de esta referencia en el *Contra Fausto* no tiene que ver propiamente con la eventual relación entre la paz y el respeto por la autoridad. Agustín está argumentando acerca de la

112 Véase RC, p. 54.

compatibilidad de la guerra con la divinidad, en la medida en que Dios juzga conveniente corregir conductas y actitudes humanas por medio de este flagelo, de tal manera “no es lícito dudar que sea justo aceptarla para atemorizar o aplastar o subyugar la soberbia de los mortales” (CF, 22, 75). En consecuencia, si las guerras en sí no son moralmente condenables desde un punto de vista divino, el problema consiste más bien en cómo se valoran en la medida en que están manos de la voluntad humana. Precisamente de acuerdo con este punto se resalta la importancia de lo siguiente: “Lo que sí interesa es el motivo y bajo qué autoridad los hombres emprenden la guerra” (CF, 22, 75), sin entrar en mayores explicaciones salvo su afirmación, antes referida, del requerimiento de que las decisiones sobre las guerras recaigan en los magistrados para conservar la paz.

Para dar cuenta de este asunto, nuestros disertantes se ponen en manos de Henning Arnisaeus (1575-1636). Concretamente, refieren al libro II, capítulo V, “Sobre el poder de las armas”, párrafo 11 del texto “Sobre el derecho de la majestad, tres libros. De los cuales el primero trata de la majestad en general, el segundo sobre los derechos mayores de la majestad, el tercero sobre los derechos menores de la majestad” (*Henningi Arnisaei Halbertadiensis, De Jure Majestatis Libri tres. Quorum I. agit de majestate in genere, II. de Jurib, majestatis majoribus, III, de juribus majestatis minoribus*)<sup>113</sup>.

De la exposición de Arnisaeus recojo brevemente los siguientes argumentos. Arnisaeus también cita el mismo pasaje de *Contra Fausto* de san Agustín para introducir sus planteamientos, afirmando que si la autoridad y la decisión para adelantar guerras no dependen de una única instancia, el efecto será la continua intranquilidad y conflictividad entre los ciudadanos, en la medida en que cualquiera —ya sea una ciudadanía sediciosa o un príncipe impaciente— siempre podrá encontrar alguna causa razonable o verosímil para considerar que tiene el suficiente derecho como para atreverse a reclamarlo de su vecino por mano propia<sup>114</sup>. Esto supone que debe haber diferencias

113 Abreviatura: DJM.

114 “Nisi enim ad unum referatur, nunquam quiscet Resp, à turbis & bellis civilibus, quia nunquam deerit vel seditiosa civitas, vel impatiens princeps, qui excogitatà verisimili quâdm causâ, bello lacessere vicinum suum non audeat” (DJM, II, 5, 11, p. 174).

de opinión entre los particulares sobre los derechos y sobre la manera como se entienden las injurias. Por lo tanto, si cada quien pudiese decidir el asunto por sí mismo, el efecto predecible sería una violencia y una inestabilidad continuas. Este tipo de planteamientos parecen tener semejanza a los de Hobbes al referirse a la condición humana en estado de naturaleza.

Para reforzar este punto de vista, se sugiere que la venganza privada termina generando un estado en el que prima el derecho del más fuerte, tal como sucede entre las bestias. Es decir, una situación de arbitrariedad en la que se da la opresión del débil, en la que se inflige más venganza que lo que se merece por el pecado. De esta forma, si se quiere suprimir una condición de este tipo, es preciso prohibir las guerras privadas<sup>115</sup>.

Lo anterior también parece cobijar conflictos ocasionados por las veleidades del excesivo poder que en un determinado momento puede cobrar un particular como, por ejemplo, un alto mando militar. Se menciona el caso de Aníbal: su afán de gloria solo se podría satisfacer en un estado continuo de guerra, sin importar tratados ni razonamientos de prudencia. Advierte Hanón frente al senado de Cartago:

Enviasteis al ejército, echando leña al fuego, a un joven que ardía en ansias de realeza y que tenía entre ceja y ceja un único camino para conseguirla: vivir rodeado de legiones armadas empalmando una guerra con otra. Alimentasteis, por tanto, estas llamas en que ahora os abrasáis. Vuestros ejércitos asedian Sagunto, cosa que les prohíbe un tratado; pronto asediarán Cartago las regiones romanas (*Liv.*, XXI, 10, 4)<sup>116</sup>.

El pasaje es notable porque indica que las guerras privadas también son aquellas que se hacen al margen de la autoridad competente, a pesar de que se haga parte del mismo gobierno, es decir, aunque se

115 "si privatam vindictam divina & humana jura, propterea prorsus sublatam voluerunt, ne, ut inter bestias, quò quis potentior, eò plus juris, oppressio imbecillo quoque, sibi sumat [...] multò magis privata bella convenit interdicta esse" (DJM, II, 5, 11, p. 174).

116 Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2000. Abreviatura: *Liv.*

tenga alguna magistratura. En consecuencia, no son solo privadas las que adelantan los privados, sino cualquier magistrado que rompa con el orden legal. Hanón advierte sobre una espiral incontrolable de violencia y de mayores conflictos: la violación de un tratado con Roma por atacar Sagunto generará una guerra con Roma. La llamada de atención sobre Aníbal, dado su poder y ambición, igualmente terminará amenazando la misma Cartago. En este punto Arnisaeus cita a Tito Livio: “Ahora Aníbal acerca a Cartago sus manteletes y sus torres, bate con sus arietes las murallas de Cartago; las ruinas de Sagunto [...] caerán sobre vuestras cabezas, y la guerra iniciada contra los saguntinos habrá que mantenerla contra los romanos” (*Liv.*, XXI, 10, 10).

Sin embargo, las guerras privadas no solo resultan intolerables por el hecho de convertirse en matriz de nuevos conflictos, sino también porque de por sí suponen un menoscabo de la autoridad propia del poder público. Afirma Arnisaeus:

En efecto, de manera muy grave lesiona en esto la majestad, cuando el privado se toma el derecho de castigar o de vengarse que a ésta se debe, y como si no tuviese superior a quien pueda exponer su injuria, se apresura a castigar por propia autoridad<sup>117</sup>.

En esta perspectiva, la guerra que se adelanta por iniciativa privada tiene el efecto de desconocer la existencia misma de las autoridades públicas. Se obra como si estas no tuviesen una función; de alguna manera, como si no tuviesen razón de ser. Por cierto, en la medida en que se decida la venganza por mano privada, se niega la potestad del superior a quien en principio está encomendada esta misión. Por lo tanto, estas acciones minan y lesionan el sentido mismo de la existencia de las instituciones públicas.

Continúa la argumentación de Arnisaeus señalando cómo este tipo de conflictos supone un riesgo inminente de caos y descontrol. Y para ejemplificar el punto, se apoya en una cita de Polibio, de la que se reproduce acá una parte:

117 “Gravissimè enim in eo laeditur Majestas, quando jus vindicandi aut puniendi, quod ipsi debetur, privatus sibi sumit, & quasi superiorem non habeat, cui injuriam suam exponere possit, propria autoritate ad ulciscendum festinat” (DJM, II, 5, 11, p. 174).

Aquí pasa lo mismo que con el fuego: si alguien lo prende a algo combustible, las llamas se extienden fortuitamente, dirigidas más que nada por los vientos y por la combustividad de los materiales; muchas veces atacan inopinadamente al mismo que las inició. La guerra no es algo distinto: a veces pierde, antes que a los otros, a los mismos que la han promovido (Polibio, *Hist.*, XI, 4, 4s, p. 422s)<sup>118</sup>.

Permitir que cualquiera pueda tomar venganza por sí mismo en cuanto particular sería comparable a considerar adecuado que cualquiera prenda fuego según su capricho en algo combustible, por ejemplo, en un bosque o en su casa por fuera de un hogar adecuado. Y lo que sucede con este tipo de incendio sucede de manera semejante con las guerras: una vez iniciadas, se pierde la capacidad de control, pues las riendas las asume el viento a partir de la capacidad de inflamación de la madera. El asunto se complica si se supone que lo que se incendia es el propio lugar de habitación, la propia comunidad. De ahí que, por lo general, estas guerras se devuelvan contra los mismos que las inician. Ahora bien, el pasaje de Polibio parece hablar del descontrol casi connatural de cualquier guerra, sin importar si es pública o privada. No obstante, Arnisaeus lo retoma para indicar que esta característica se mantiene y se potencia en las guerras de carácter privado. Esto es más claro en el siguiente pasaje de la *Guerra de Jugurta* de Salustio, que cita inmediatamente a continuación del pasaje de Polibio:

no debía cambiar lo seguro por lo inseguro; toda guerra se emprendía fácilmente, pero era difícil de acabar; el comienzo y el final de ella no están en poder de la misma persona; comenzarla está al alcance de cualquiera, incluso de un cobarde, pero se le pone término cuando quieren los vencedores (Salustio, *Guerra de Jugurta*, 134) (DJM, II, 5, 11, p. 175).

Así, la capacidad de incendiar las comunidades políticas está en cualquiera, pero no la facultad de poder poner término a los incendios, lo que constituye un argumento adicional en contra de la permisividad de las venganzas particulares.

118 DJM, II, 5, 11, p. 175.



Ahora bien, la exposición de Walther y Scharff de esta tercera condición de guerra lícita continúa con una referencia al tratado de Dietrich Reinkingk *Tractatus de Regimine seculari et ecclesiastico* (...) *Auctore Theodoro Reinkingk* (...) *Francofurti ad Moenum*, (...), Anno MDC LXIII (*Tratado sobre el régimen secular y eclesiástico, en su libro segundo "Sobre el régimen secular del Sacro Imperio Romano, División III, capítulo primero: Sobre el presidio de las armas y sobre el derecho de guerra en general y su justicia"*)<sup>119</sup>. Reinkingk aporta argumentos de carácter jurídico que les permiten a los disertantes apoyar la justificación de la tercera condición de guerra lícita. En efecto, diversas normas y decretos señalan cómo el uso de las armas sin la debida autorización o sin el cumplimiento de determinadas condiciones supone la comisión de delitos. "Del derecho más nuevo", Reinkingk menciona —fuera de la Constitución de Augusto del año 1495<sup>[120]</sup>— una serie de decretos de la Dieta del Sacro Imperio Romano Germánico, entre ellos el Decreto de Speier del año 1526<sup>[121]</sup> y el de Augsburgo de 1555. Estos no son muy lejanos en el tiempo de la situación de Scharff y de Walther.

El primero comienza advirtiendo sobre un levantamiento de los súbditos de carácter "espantoso, inaudito y no cristiano casi en todas las localidades de la nación alemana superior contra los notables y principales". Esta insubordinación habría llevado a un sorprendente derramamiento de sangre cristiana y a la devastación de tierras y personas<sup>122</sup>. Los antecedentes mencionados son interesantes porque suponen que el decreto de la dieta imperial se orienta justamente a tratar de remediar una situación de hecho: la insubordinación de alto costo social en una parte considerable del reino, que en principio se describe como un conflicto entre súbditos y la nobleza. La medida

119 Abreviatura: TRSE.

120 En la Disertación, cuando se cita este pasaje del texto de Reinkingk, aparece como si fuera del año 1595, véase RC, p. 54.

121 "Reichs Abschied zu Speyer de Anno 1526, parr, zum andern / in fin" (TRSE, II, III, I, núm. 15, p. 1002).

122 "Zum andern, als sich verschiener Jahr erschreckliche, unerhörte, und unchristliche Empörung der Unterthanen, fast an allen Orten Ober-Teitscher Nation, gegen der Ober-und Erbarkeit begeben und entstanden, zu mercklichem Christen-Bluts vergiessen, verheeren und verderben Land und Leut" (Extractt aus dem Reichs-Abschied zu Speyer, Anno 1526, parr. 5, p. 82).

consiste, en primer lugar, en prometer respetar la institución del *Land-Friede* (*constitutio pacis, pax generalis*, en latín), que ya venía desde la Edad Media<sup>123</sup>. Se trataba, en términos muy generales, de una serie de normas de derecho que deberían garantizar la convivencia pacífica en un determinado territorio o cuando menos en ciertos lugares públicos o vías, es decir, una “paz territorial”. Por otro lado, también podían brindar protección especial a ciertas personas (mujeres, monjes, comerciantes, cazadores, etc.) y podían prohibir que los nobles o caballeros ejercieran voluntariamente violencia sobre cualquier persona en cualquier sitio en su lugar de influencia o jurisdicción, o que cualquiera se tomara la justicia por mano propia. Para el edicto que nos ocupa, los nobles prometen respetar y aplicar los *Land-Frieden* imperiales dispuestos en Worms.

Además, se hacen algunas prohibiciones concretas: ninguno puede guerrear a otro, robarlo, perseguirlo, sitiario; tampoco tomarse sus ciudades, castillos y poblados con fuego o dañarlo de alguna otra forma; igualmente, nadie puede tomar con violencia los bienes del otro o espoliarlo de hecho; asimismo está prohibido apoyar de cualquier manera a sus enemigos o damnificadores<sup>124</sup>. Todo lo cual se traduce en el siguiente precepto: “lo que uno tenga que inculpar a otro, lo debe hacer con los derechos que correspondan [...] también en caso de multa o de castigo del *Land-Friede* apelado”.

Como se puede ver, los estamentos que participan en la dieta imperial se comprometen a no tomar la justicia por mano propia en la medida en que hay instituciones de justicia a las que pueden y deben apelar. Ahora bien, si esta es la medida, entonces el edicto está sugiriendo que la causa básica de los disturbios en la Alemania Superior

123 Véase *Mittelalter-Lexikon*, entrada “Landfrieden”. Tomado de <https://www.mittelalter-lexikon.de/wiki/Landfrieden>.

124 “dass keiner den andern begriegen, berauben, fahen (¿?), überziehen, belägern, auch keiner dem andern Stadt, Schloss und Flecken einnehmen, absteigern, mit Brand, oder in einige andere Weg beschädigen, oder einer dem andern das Sein mit Gewalt und der That spoliieren, entsetzen, oder davon dringen, durch sich selbst, oder iemand anders, darzu soll keiner des andern Feind und Beschädiger gefährlicher Weiss enthalten, oder fürschieben, noch Hülff, Rath, und Beystand erzeigen, in einige Weiss; sondern wer zu dem andern zu sprechen hat, soll das mit gebürlichem Rechten thun, alles weiters Inhalts, auch bey Pön und Straff des berührten Land-Friedens” (*Extractt aus dem Reichs Abschied zu Speyer, Anno 1526*, parr, S, p. 82).

radica en el mal hábito de la nobleza de suponer que se puede hacer uso de las armas a voluntad. La insubordinación se explica entonces por la arbitrariedad del uso de la fuerza por parte de los notables que termina generando un malestar tal entre los súbditos que se manifiesta en virulenta insubordinación.

Este cuadro se complementa con lo planteado por el Decreto de la Dieta Imperial de Augsburgo de 1555 sobre la paz religiosa. Se trata de un texto muy notable, ya que constituye un intento normativo para dar solución a los conflictos confesionales del momento. Para los intereses de este trabajo, su análisis se concentrará en los párrafos 15 y 16, expresamente citados por Reinkingk, y que muy plausiblemente figuraban en los registros de Scharff y Walther. Sin entrar en detalles, el párrafo 15 compromete a los príncipes electores, demás príncipes, al emperador y a los estamentos católicos a no golpear, perjudicar o violentar a ningún estamento de la Confesión de Augsburgo (*Confesio Augustana*), ni en su conciencia ni en su voluntad. De esta forma exige respeto católico por la religión luterana, por sus creencias, rituales, órdenes y ceremonias. Por otro lado, también ordena dejar en paz y tranquilidad sus patrimonios, bienes, tierras, personas, dominios, autoridades e instituciones de justicia. En contraprestación, los estamentos afines a la Confesión de Augsburgo se comprometen a hacer lo mismo frente a los católicos. Estos últimos deben poder hacer uso tranquilo y pacífico de sus diversas posesiones y tierras, incluidas las rentas, los tributos y los diezmos, y a su vez deben ser respetados en sus creencias y rituales.

Ahora bien, previendo diferencias entre unos y otros, así como la posibilidad de conflictos, se comprometen a no tomar medidas por sí mismos, sino a hacer uso de las instituciones de justicia correspondientes:

incluso con el hecho o por lo demás en situación de perjuicio no adelantar nada contra los mismos [los luteranos], sino que cualquiera contra otro debe conformarse a los derechos ordinarios que procedan, en cualquier caso según las indicaciones de los derechos del Sacro Imperio, ordenanzas, decretos y de los *Land-Frieden* instituidos<sup>125</sup>.

125 “auch mit der That, oder sonst in Ungutem gegen denselbigen nichts fürnehmen, sondern in alle Wege nach Laut und Ausweisung des Heil. Reichs

De nuevo se insiste en la conveniencia de que los notables de una sociedad, en este caso de los diversos estamentos del Sacro Imperio Romano Germánico, se ajusten a los ordenamientos jurídicos y que no se tomen la justicia por mano propia. Sin embargo, hay un matiz importante frente al Decreto de Speyer: la prohibición de declarar guerras privadas debe servir como medida para intentar aclimatar una cierta tolerancia religiosa. Un poder superior, el judicial, sería la única instancia autorizada para dirimir conflictos entre miembros de distintas confesiones. Esto sobre la base de que, en principio y en ciertas condiciones, tanto luteranos como católicos pueden gozar de sus bienes espirituales y terrenales en paz y tranquilidad. Así, la confesión particular deja de ser el referente público para determinar qué es lo justo o lo injusto; si se quiere, la justicia se seculariza y las confesiones comienzan a hacer parte del ámbito privado. De esta manera, cuando se plantea como condición necesaria para que una guerra pueda ser lícita para un cristiano que se adelante por autoridad competente, también se afirma que no se haga por ninguna autoridad religiosa en cuanto tal. Lo anterior por lo menos para luteranos y católicos, excluyendo otras confesiones, y según el espíritu o la intención de este par de párrafos del Decreto de Augsburgo. La Guerra de los Treinta Años mostraría que “del dicho al hecho hay mucho trecho”.

Volviendo sobre el cuerpo principal del texto de Reinkingk, se establece como principio que, si hay una instancia pública competente para impartir justicia, a ella hay que recurrir si se tiene alguna demanda. En consecuencia, en principio no es razonable hacer uso privado de las armas.

## § 12 LA NECESIDAD DE LA GUERRA

A las condiciones de justa causa, aval de Dios y autoridad competente, Scharff y Walther añaden la del último recurso. Para ello, se apoyan en san Agustín. Explican en un par de líneas de manera muy escueta el requisito de la necesidad extrema apremiante, sin añadir ninguna información adicional. La justificación en general procede de la siguiente manera: toda guerra trae consigo innumerables

---

Rechten, Ordnungen, Abschieden, und aufgerichtetem Land-Frieden, ieder sich gegen dem andern an gebührenden ordentlichen Rechten begnügen lassen”. *Ibid.*, p. 172.

calamidades, independientemente de si se trata de conflictos menores o mayores, de manera que en ninguna hay seguridad. Por lo tanto, dada la incertidumbre de su resultado y su elevado de riesgo, solo es razonable adelantar una empresa de estas como último recurso y solo se podrá considerar meritoria si se agotaron todas las otras posibles alternativas no bélicas para la solución del inconveniente.

De alguna manera esta condición parece obedecer al principio “se debe optar por el bien y evitar el mal”. Así, entre los males, siempre se ha de anteponer el mal menor al mayor, en la medida en que menos mal supone menos privación de bien que la implicada por un mal relativamente mayor. Llevando este razonamiento al asunto de las guerras, se podría afirmar que por lo general estas implican de por sí un gran mal y que cualquier otra alternativa puede representar, por lo menos en principio, un mal menor. De esta forma, se debe optar primero por la exploración de alternativas no bélicas, sin importar su eventual grado de privación de bien, frente al de la guerra. Esta entonces solo puede ser la última opción. Ahora bien, el hecho de que se plantee lo anterior como condición general para la licitud de una guerra, da a entender que se trata de un requisito tan relevante como los anteriores; en otras palabras, que la existencia de una justa causa, del aval divino y de la autoridad competente no permiten de entrada el uso bélico de las armas.

Dada la importancia de este criterio, es pertinente intentar complementar y ampliar su exposición con base en autores y textos que pudieron haber sido cercanos a Scharff y Walther. Teniendo en cuenta que mencionan a Theodoro Thummio entre los autores que avalan sus tesis principales sobre la licitud de la guerra para los cristianos, el examen de sus tesis puede servir para este cometido.

En los numerales VIII y XXI del *Tratado teológico sobre la guerra, tanto de la que legítimamente se emprende de manera ofensiva, como de la que se adelanta pía y religiosamente de manera defensiva, donde el estudioso de la verdad ortodoxa encontrará todo sobre el tiempo de la guerra, y para conocer lo necesario, y para hacer lo que fuere útil y bueno*<sup>126</sup>

126 *Tractatus Theologicus de Bello, Tàm offensivo legitime suscipiendo, quàm defensivo piè & religiosè gerendo; ubi veritatis orthodoxae Studiosus inveniet, quicquid belli tempore, & scitu necessarium, & factu utile bonumque fuerit. Authore Theodoro Thummio, SS. Theologiae Doctore, et Academiae quondam Tubingensis Professore Ordinario. Tvbingae, 1668. Abreviatura: TTB.*

de Thummio, en su momento profesor ordinario en la Academia de Tübingen, se encuentran las siguientes indicaciones sobre la necesidad de la guerra en cuanto último recurso como condición de licitud para la guerra defensiva.

Thummio distingue entre guerras ofensivas y defensivas de la siguiente manera: las primeras son aquellas que se adelantan para vengar una injuria o recuperar lo perdido; pero también para entregarse a la crueldad o para adquirir botín o rapiña, o finalmente para adquirir la gloria. Las segundas se emprenden en aras de la defensa frente a una agresión. Ahora bien, un mismo conflicto puede ser a la vez defensivo y ofensivo según las partes involucradas; en efecto, la pretensión de lograr determinada finalidad por la agresión a otro da lugar a que este último eventualmente se defienda con el uso de las armas. También se puede dar el caso de un mismo conflicto que sea ofensivo por ambas partes, pero en principio se excluye la posibilidad de que pueda ser defensivo por uno y otro. Por lo tanto, toda guerra defensiva supone una contraparte agresiva.

Ahora bien, dada la importancia del mantenimiento de la sociedad políticamente organizada, la guerra de defensa parece tener una prelación sobre la de ofensa, de manera que en la primera parece radicar su perfección. En efecto, habría más virtud y perfección en el hecho de poder resistir y enfrentar que en el hecho de agredir, de manera semejante a como sucede con la valentía. Por esto, la guerra defensiva es también llamada “primaria”, mientras que la otra, “secundaria”.

No obstante, de manera muy notable, Thummio afirma que no necesariamente toda defensa es de por sí justa causa de guerra, sino que para esto se requiere de dos condiciones generales: que la defensa armada sea necesaria y que sea lícita. Sobre lo segundo advierte que solo es justa la defensa cuando la causa de la agresión sufrida de por sí sea injusta. Para esto se apoya en la analogía de la relación entre los delincuentes, ladrones, saqueadores y piratas que ante los requerimientos de los lictores o de los verdugos no pueden hacer uso de la resistencia de las armas en justicia alegando algo así como un derecho de defensa. Además, cancela la posibilidad de una “guerra justa por ambas partes”, aunque señala una excepción: si el agresor plantea un conflicto justo y si el agredido no ofrece una satisfacción adecuada a sus demandas, entonces la defensa es ilegítima. Sin

embargo, y como ya se mencionó en relación con las justas causas en Contzen, si el ofensor ofrece una compensación adecuada y esta no es aceptada por el demandante, entonces su defensa es lícita y la agresión deviene ilícita.

Sobre la condición de la necesidad de la defensa armada, Thummio propone el siguiente razonamiento general: “Por cierto, si por otros modos o medios el mal inminente (o amenazante) de los enemigos puede ser prevenido, y el bienestar y la tranquilidad públicos pueden ser cuidados, hay que abstenerse completamente de la guerra”<sup>127</sup>.

Como se puede ver, este principio retoma en sus rasgos generales lo ya dicho sobre la posición de Scharff y de Walther: la guerra, incluso la defensiva, solo puede ser una última opción. No obstante, aporta una reflexión complementaria: el criterio para determinar si hay otras alternativas consiste en vías o modos no bélicos que logren realmente mantener la paz social y a la vez lidiar con la amenaza enemiga. Para sustentar esta posición, se ofrecen cuatro argumentos.

En primer lugar, por la dulzura y la superioridad de la paz. Según Thummio, el bien de la paz tiene prelación sobre todas las cosas, pues nada es mejor de encontrar, ni de anhelar, entre lo deseable. En otras palabras, si los medios pacíficos de alguna manera participan de las características de la paz misma, la resolución pacífica de conflictos se tiene que privilegiar sobre la que se apoya justamente en procedimientos violentos.

El segundo argumento complementa el anterior: la guerra viene acompañada de múltiples males, calamidades, y duras y siniestras necesidades. En consecuencia, si hay la posibilidad de evitarlas, se debe optar por un medio de solución pacífico, pues se debe poner el empeño en ello. En el Antiguo Testamento, el mismo Dios incluye dentro de sus principales azotes la guerra. Así, por ejemplo, frente a los clamores del profeta Jeremías buscando clemencia divina para su propio pueblo que se habría dejado seducir por falsos profetas, Yahvé en venganza advierte: “Enviaré contra ellos cuatro azotes [ ... ], la espada para matar, los perros para arrastrar, las aves del cielo y las bestias de la tierra para devorar y destrozar” (Jr 15, 3). La cita bíblica debe servir

<sup>127</sup> “si nimirum aliis modis aut mediis, malum ab hostibus imminens, praecaveri, ac publicae salutis & tranquillitatis consuli potest, à bello omnino abstinendum” (TTB, p. 59).

como advertencia de lo que en sí misma es la guerra; se asemeja a la peste misma, otro procedimiento divino de castigo, al que también refiere Thummio con una referencia a Amós 4, 10: “Envié contra vosotros la peste, como contra Egipto; hice morir al filo de la espada a vuestros jóvenes, fueron apresados vuestros caballos”. Así, una vez que se entra en ella, el padecimiento no parece distinguir entre justos y pecadores. Esto lo refuerza el profesor de Tübingen con una enumeración de vejaciones y de excesos que ocurren en los conflictos armados, llegando a la platónica conclusión de que “la idea de todos los males en la guerra se contempla”, atribuyendo este parecer, curiosamente, a Tucídides<sup>128</sup>.

Sin embargo, los inconvenientes de las empresas bélicas no solo se relacionan con los males implícitos, sino también con lo incierto de sus eventuales resultados, a lo que se refiere el tercer argumento. No se puede olvidar que el desenlace de la guerra no depende de la justicia de la causa que la motive; esperanza que, por lo general, se puede tener con más probabilidad en las causas judiciales de los ciudadanos. El tribunal de las guerras es un tribunal mucho más azaroso, hasta tal punto que puede suceder que precisamente el vencedor, por el hecho de haber logrado el éxito, también resulte aniquilado. Thummio recuerda el caso del elefante con su ancestral enemigo, el dragón, según lo narra Plinio el Viejo<sup>129</sup>:

Críalos [a los elefantes] [...] muy mayores la India, donde también hay dragones que pelean con ellos con perpetua discordia, de tanta grandeza, que fácilmente los abrazan con sus roscas, y aprietan con atadura nudosa. Mueren ambos en la pelea, porque el elefante, vencido, cae, y al caer mata con su peso al dragón que tiene ceñido por el cuerpo<sup>130</sup>.

128 “adeoq, in bello Idea omnis mali conspiciatur, ut verè dixit Thucydides” (TTB, p. 60).

129 “Sicut enim Draco, referente Plinio 8. Nat. Hist, c. 11” (TTB, p. 60).

130 Cayo Plinio Segundo, “Dónde nacen los elephants y de su discordia con los dragones”, en *Historia natural, trasladada y anotada por el Dr. Francisco Hernández, Edición de 1624*, Madrid, Visor Libros- Biblioteca Filológica Hispana-Universidad Nacional de México, 1999, 1, cap. XI, p. 364.



La gran culebra logra abrazar mortalmente a su gigante enemigo; su muerte, empero, termina aplastándola. No es ni siquiera el caso de la victoria pírrica. En una circunstancia de estas, la pesada rama de la victoria termina agotando y debilitando el tronco que la hizo posible. En el caso del dragón se puede pensar que lo logrado con el éxito expone inmediatamente al vencedor a una serie de problemas aún mayores y más riesgosos que el enemigo mismo por combatir; como si haberlo vencido significara abrirle la puerta a la propia destrucción. Sin embargo, y esto es llamativo de la fábula, hay pueblos que por su ubicación relativa, por sus actividades y vocaciones económicas, entre otras circunstancias, se hacen enemigos a medida que crecen: la existencia del uno cuestiona recíprocamente la del otro. El conflicto se hace, al parecer, necesario. Ahora bien, si se da asimismo la circunstancia de que el uno está vinculado con el otro con una suerte de interdependencia, si uno termina anulando al otro, esto supone su propia desaparición.

Pero también se puede dar el caso de que la victoria no se amañe en los brazos del vencedor, sino que busque cobijo en los del vencido. Los vaivenes de la fortuna hacen que el que una vez se logra imponer, por lo imprevisto de los cambios de las circunstancias y oportunidades, pueda entrar en desgracia sin que sea viable poderlo predecir.

De nuevo, otra cuasianécdota mítica puede ayudar a dar cuenta de esta otra posibilidad. Se trata del caso de las amazonas, tal como lo refiere Heródoto en su *Historia*, IV<sup>131</sup>, 110:

cuentan que los griegos, tras haberse alzado con la victoria en la batalla librada a orillas del Termodonte, se hicieron a la mar, llevándose consigo, en tres navíos, a todas las amazonas que habían podido hacer prisioneras; pero ellas, en alta mar, atacaron a los hombres y acabaron con ellos, arrojándolos por la borda<sup>132</sup>.

Cuenta la leyenda que en un primer momento Heracles, junto con otros griegos —incluido el rey Teseo de Atenas—, logra vencer a las amazonas, “mujeres guerreras que solo toleraban la presencia de

131 “Amazones Graecos omnes, à quibus superata erant, somno oppressos in mari interfecisse, sibi; ipsis libertatem restituisse, autor est Herodotus li, 4” (TTB, p. 61).

132 Heródoto, *Historia*, libros III-IV, Madrid, Editorial Gredos, 1979, p. 389.

varones para la procreación". Este logro, que podría haber implicado la ampliación del radio de influencia griego en costas del mar Negro, se termina convirtiendo en tragedia por su imprevisto desenlace. De acuerdo con la interpretación de Thummio, el sueño se vuelve amigo de las prisioneras amazonas, quienes logran matar a sus captores durante la travesía por el mar. El valor heleno que se había logrado imponer sobre las feroces y muy guerreras amazonas, resulta vencido por la necesidad de dormir. Y eso también puede pasar en la guerra: haber vencido es solo un momento pasajero que por alguna circunstancia nimia deviene en posterior derrota.

Ahora bien, si estos cambios de fortuna pueden sucederle al vencedor, la inseguridad y la incertidumbre sobre el éxito son aún mayores al inicio de la guerra o en el transcurso de ella. En efecto, según Thummio, se yerra completamente cuando se piensa que en la guerra se pueden esperar resultados todos favorables<sup>133</sup>. Como apoyo a este punto menciona un pasaje del discurso del patricio Servio Servilio del libro IX de la *Historia Antigua de Roma* de Dionisio de Halicarnaso. En este se describe que en medio de una batalla contra los tirrenos —bajo el mando del entonces cónsul Servilio y por orden suya— se lanzan los romanos "contra la empalizada de los enemigos con más ardor que sensatez", siendo repelidos y perdiendo "lo mejor de la juventud" romana en el impase (HAR, IX, p. 292)<sup>134</sup>. Según parece, si el otro cónsul romano a cargo no hubiese venido en su ayuda con tropas, el desastre habría sido total. En consecuencia, los tribunos acusan a Servilio por su "inexperiencia e irreflexión" en el mando o, si se quiere, por su mala suerte. Pero este menciona en su defensa un discurso en el que destaca la extrema dificultad de poder hacer anticipaciones fiables en la guerra: "los acontecimientos futuros no muestran cómo serán lo mismo que los pasados muestran cómo han sido, sino que comprendemos éstos por percepción y experiencias, y conjeturamos aquéllos por adivinaciones y opiniones, en las que hay mucho de engañoso" (HAR, IX, 31, p. 296).

133 "Errant certe, errant toto coelo, qui in bello omnes secundos expectant eventus [...] ut est apud Dionysium Halicarnass, lib. 9" (TTB, p. 60).

134 Dionisio de Halicarnaso, *Historia Antigua de Roma*, III, libros VII-IX, traducción y notas de Almudena Alonso y Carmen Seco, Biblioteca Gredos, Madrid, 1982, IX, 28, p. 292. Abreviatura: HAR.

Servilio llama la atención sobre una diferencia que puede pasar inadvertida: no es lo mismo juzgar sobre el pasado que sobre el futuro; cualquiera puede “mandar en guerras en las que se está fuera de peligro” como, por ejemplo, al opinar sobre las ya pasadas. Habiendo conocido el curso de los acontecimientos, así como su desenlace, no se requiere de mayor esfuerzo para especular que si se hubiera hecho esto o lo otro, los resultados habrían sido diferentes. Como afirma el proverbio popular “es fácil ser profeta del pasado”. Sin embargo, otra cosa supone tener que tomar decisiones en situaciones apremiantes y con un alto riesgo. Claramente la posibilidad de anticipar con base en certezas se minimiza, y la actuación se da en el plano de lo engañoso. Es esto precisamente lo que sucede en el fragor de las batallas y en la guerra: la fortuna, buena o mala, lleva la delantera. Así, los agentes no pueden considerarse dueños de sus actos, lo que lleva a que el margen de responsabilidad personal se reduzca considerablemente; al menos lo suficiente para que no tenga mayor sentido enjuiciar a alguien por su resultado:

Ciertamente los generales no tienen entre los dioses un garante de la vida de todos los que combaten, ni recibimos el mando con exigencias y condiciones de que sometamos a todos los enemigos [...]. ¿Qué hombre aceptaría tomar sobre sí todas las consecuencias tanto de sus decisiones como de su fortuna? (HAR, IX, 5, p. 295)

Y con esto se refuerza la idea de que la guerra se debe considerar como un último recurso, ya que se da manifiestamente en el plano de la fortuna. No obstante, hay un argumento adicional que menciona Thummio y que no conviene dejar de lado: la financiación de las empresas bélicas. En efecto, las guerras implican unos gastos tan ingentes que, por lo general, es prudente buscar alternativas menos costosas antes que embarcarse en ellas. Al respecto advierte el profesor de Tübingen: “En efecto, es muy cierto que la guerra no puede ser adelantada, ni de manera favorable, ni justamente, por alguien no provisto muy bien de dinero, incluso sin importar que sea por una causa justísima”<sup>135</sup>.

135 “Certissimum est, bellum neq; feliciter, neq; justè geri posse à quoquam, pecunià non otimè instructo, ob quamcunque etiam justissimam causam” (TTB, p. 62).

Una guerra mal fondeada llevará a expoliar a los propios súbditos o desembocará en soluciones poco razonables, después de agotar el insuficiente patrimonio. De esta manera, antes de iniciar actividades bélicas, parece especialmente pertinente seguir el parecer de Arquidamo (TTB, p. 62), quien, justamente en el momento en el que los espartanos estaban decidiendo con sus aliados el inicio formal de la guerra del Peloponeso, propuso aplazar el inicio del conflicto hasta no tener las arcas suficientemente llenas. Por cierto, y a su juicio: “la guerra [...] no es tanto cuestión de armas como de dinero, gracias al cual son útiles”<sup>136</sup>.

En esto Thummio difiere llamativamente de la posición de Maquiavelo<sup>137</sup>. Para el primero es claro que “no solo de la guerra, sino del Imperio el dinero es nervio”<sup>138</sup>. Afrontar conflictos en los que se tendrá que soportar todo tipo de calamidades, en los que no hay garantías de éxito, en los que la rueda de la fortuna puede llegar a desfavorecer incluso al mismo vencedor y, amén de lo anterior, sin suficiente presupuesto no sería otra cosa que un acto de insensatez. Pero, como se mencionó, el punto va un poco más allá: suponiendo que de por sí las guerras no son baratas y que por lo general el dinero público no sobra, antes de pensar en iniciar conflictos que difícilmente puede fondear el tesoro público, e incluso si lo puede hacer, es más conveniente explorar otras alternativas.

Se trata de un punto de vista “realista”, por llamarlo así, en la medida en que atañe a la maximización de eficiencia en la utilización de recursos públicos: la justicia, por lo menos la que se pretende impartir por medio de la guerra, no puede ser a cualquier precio. De alguna manera queda la sensación de que una guerra solo puede ser lícita para sociedades opulentas. Sin embargo, guerras como la de los Treinta Años supusieron gastos prácticamente infondeables, incluso para imperios como el español. La sed insaciable de recursos para poder mantener las hostilidades motivó la invención de

<sup>136</sup> Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2006 (I, 83, 2).

<sup>137</sup> Véase el sugestivo capítulo X del libro segundo de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, con el título “El dinero no es el nervio de la guerra, como generalmente se cree”.

<sup>138</sup> “non belli modo, sed Imperii nervos esse pecunias” (TTB, p. 62).

mecanismos de expoliación continua — sin ningún tipo de consideración ni limitación— de campesinos, artesanos, comerciantes, entre otros. La guerra se llegó a ver y a entender como algo “que se tenía que alimentar a sí mismo”, con todo el costo social que esto podía llegar a tener. Probablemente algo de esto todavía hace eco en los planteamientos y advertencias de Thummio: si el bolsillo de la guerra siempre está roto, mejor hacer lo posible por evitarla, “por el montón de gastos necesarios”, si no hay alternativa, pues que sea realmente un último recurso.

Ahora bien, a las condiciones de justa causa, aval divino, autoridad competente y necesidad extrema apremiante, Scharff y Walther añaden la de su finalidad.

### § 13 “QUE EL FIN DE LA GUERRA SEA LA PAZ”

Esta condición presupone que la guerra se concibe como una acción humana voluntaria. Es decir, se da por hecho que las guerras no son meramente un evento natural y en ese sentido deben responder a algún tipo de finalidad. En otras palabras, se asume que este tipo de conflictos también se determina en aras del logro de un cierto fin, de aquello que se pretende con ellos: el querer voluntario no solo es la apetencia de algo, sino por algo. Por lo tanto, resulta razonable incluir como una de sus condiciones generales de licitud la evaluación de su finalidad. No se comprendería en su integralidad una acción humana si no se tiene en cuenta hacia dónde se la orienta. En efecto, una cosa es la ponderación de la eventual injusticia que da lugar a un conflicto, así como la de la autoridad o del agente que asume su ejecución, teniendo en cuenta si había otras alternativas o no, y otra la dirección que se le dé a la empresa bélica una vez justificada e iniciada.

Scharff y Walther se apoyan en un pasaje del Antiguo Testamento para sentar su posición básica al respecto (Is 10, 6-13). Yahvé “de los ejércitos” ha venido utilizando Asiria como un instrumento de castigo contra Israel, por su soberbia, impiedad y maldad. De esta manera, los asirios han sido tomados por este dios como ejecutores de su voluntad para la corrección de su propio pueblo elegido. Sin embargo, y como dice el dicho, “una cosa piensa el burro y otra el que lo enjalma”. En efecto, desde el punto de vista asirio, sus guerras y triunfos, lejos de

ser meramente manifestaciones del poder divino de un dios ajeno, son logros propios debidos a su propia voluntad y empeño. Esta situación lleva a un problema, pues a medida que se infla el orgullo asirio por sus victorias, crece la ira de Yahvé. El bastón de la venganza no solo asume que no es instrumento, sino que se manda y que responde por sí mismo: “¿Acaso el hacha se gloria / contra aquel que corta con ella? / ¿O se ensorbece la sierra / contra aquel que la maneja? / Como si la vara dirigiera al que la alza, / como si el bastón le levantase a sí mismo / y no fuese leño” (Is 10, 15).

Esto permite introducir el asunto de la finalidad de las guerras: el Yahvé de los ejércitos hace guerrear a los asirios con el ánimo de reordenar desviaciones idolátricas de su propio pueblo. La guerra, aunque violenta, es una suerte de remedio que debe coadyuvar a la reconciliación de Israel con su dios. Si se quiere, la purga debe llevar a la paz entre Israel y Yahvé. Los asirios, en su desconocimiento de la finalidad divina, asumen otras: la búsqueda de gloria, el aumento de poder. En sus palabras:

Mi mano [la del rey de Asiria] ha hallado, como un nido,  
las riquezas de los pueblos;  
y como quien recoge los huevos abandonados  
así me he apoderado de toda la tierra:  
y no hubo quien moviese las alas  
ni abriese el pico para piar (Is 10, 14).

Los asirios no ven en absoluto la guerra como una medida correctiva, como un acto de justicia punitiva. Sencillamente ejercen su supremacía relativa de poder sin condicionamiento alguno, como si el hecho de poder adelantarla exitosamente avalase de por sí cualquier tipo de pretensión. Ese límite, que debería orientar el transcurso de la guerra, les es invisible; la guerra se hace inconsciente de lo que debería haber sido su razón de ser original. Los asirios habrían cometido el error de confundir la finalidad última y divina de la guerra con la guerra misma, como si la guerra pudiese ser algo deseable de por sí. Como anotan Scharff y Walther “que el fin de la guerra sea la paz, esto es, que aquellos que inician y adelantan las guerras no lo hagan por el deseo de matar o de devastar, como se dice en Isaías 10,

6-13 etc. acerca del asirio"<sup>139</sup>. Valga la pena insistir en que según este pasaje bíblico el problema no es el deseo de matar y de devastar que está ya implícito en la guerra, sino el hecho de considerarlo como algo desligado e independiente de la finalidad de la búsqueda de la paz. Por cierto, Yahvé no habría tenido inconveniente en dejar claro que

el Señor  
no se complacerá en sus jóvenes,  
ni tendrá compasión de sus huérfanos  
y de sus viudas;  
pues todos ellos son impíos y malvados [ ... ].  
Por la ira de Yahvé de los ejércitos  
el país está en llamas,  
y el pueblo es pasto del fuego.  
Nadie tiene piedad de su propio hermano (Is 9, 17 y ss.).

La lección de los asirios encuentra apoyo en Agustín de Hipona. Scharff y Walther citan un breve pasaje de una carta del santo a Bonifacio en la que se lee: "ser soldado no es delito, pero serlo por el pillaje es pecado"<sup>140</sup>. Su comentario a esta cita es bastante escueto, aunque orientador: "[No es delito ser un soldado] para reprimir a los malvados, para defenderse a sí y a los suyos, y para proteger a esos que padecen injusta violencia"<sup>141</sup>.

El punto parece claro: en sí misma la milicia no es condenable, pero puede llegar a serlo por el motivo que la oriente, y la única finalidad última aceptable es la paz. En este contexto, por *paz* se puede entender, en términos muy generales, una condición en la que los malvados no prosperan, en la que se goza de seguridad y en la que hay medios para reaccionar y corregir injurias. De esta manera, si una guerra se asume como un medio orientado a ese fin, podría ser considerada lícita, por el contrario, si la guerra se complace en sí misma —"deseo de matar o de devastar"—, se debe condenar sin importar si

<sup>139</sup> Véase RC, p. 54.

<sup>140</sup> Agustín de Hipona, "Carta a Bonifacio", en *Obras Completas de san Agustín*, Madrid, BAC, 1987.

<sup>141</sup> Véase RC, p. 55.

en su momento obedeció a una causa justa. Como en el caso del azote asirio, que, en un primer momento, pudo ser considerado justo.

Sin embargo, dada la importancia de este criterio, no sobra intentar profundizar más en el tema de la mano de Agustín, máxime teniendo en cuenta que el mismo santo, padre de la iglesia cristiana y referente básico del protestantismo, dedicó varios pasajes a la concepción de la paz y su relación con la guerra, y que la tradición escolástica hace referencia a él cuando se ocupa de este tema. No se olvide, por ejemplo, la exposición que hace Tomás de Aquino sobre esta condición de la intención recta en su muy influyente cuestión 40 sobre la guerra<sup>142</sup>, ya mencionada.

Según san Agustín, todo conflicto —independientemente de si es justo o no, o de si lo adelantan personas pías o malvadas— tiene por propósito el logro de la paz en algún sentido. Comenta en el libro XIX de la *Ciudad de Dios*:

Incluso aquellos mismos que buscan la guerra no pretenden otra cosa que vencer. Por lo tanto, lo que ansían es llegar a una paz cubierta de gloria [...]. Con miras a la paz se emprenden las guerras [...]. Está, pues, claro que la paz es el fin deseado de la guerra [...]. Y los que buscan perturbar la paz en que viven no tienen odio a la paz; simplemente la desean cambiar a su capricho. [...] lo que quieren es tenerla como a ellos les gusta (CDD, XIX, 12, p. 582).

En el supuesto de que hay guerras justas e injustas, se puede afirmar en términos generales que las primeras se adelantan con la intención de la búsqueda del bien. En la medida en que el justo orienta siempre sus acciones por lo debido, si adelanta una guerra, lo hace “por el bien”. Por lo tanto, vencer en la guerra no es un fin en sí mismo, sino que el sometimiento del vencido es meramente un paso adicional en el camino de

142 Véase ST, II-II, q. 40, a. 1, sol., y respuesta 3: “Se requiere, finalmente [para que una guerra sea lícita], que sea recta la intención de los contendientes; es decir, una intención encaminada a promover el bien o a evitar el mal. Por eso escribe igualmente San Agustín en el libro *De verbis Dom.*: ‘Entre los verdaderos adoradores de Dios, las mismas guerras son pacíficas, pues se mueven no por codicia o crueldad, sino por el deseo de paz’; y más adelante “quienes hacen la guerra justa intentan la paz [...]. De ahí que San Agustín escriba en *Ad Bonifacium*: ‘No se busca la paz para mover la guerra, sino que se infiere la guerra para conseguir la paz’”.



la realización de lo justo. Si asumimos que la justicia está esencialmente ligada con la paz, parece claro que la guerra del justo pretende la paz. Se trata entonces de someter al injusto para lograr la paz. Por el lado de las guerras injustamente adelantadas, el panorama sería el siguiente: el malvado que participa en un conflicto también tiene una esperanza de éxito, y este éxito tendría que ver con el sometimiento del contrincante, en el sentido de incapacitarlo para que pueda oponerse a sus pretensiones, parafraseando a Clausewitz. Claramente estas difieren de las intenciones del justo, pero en todo caso encuentran un punto en común: lograr que la condición del vencido se ajuste a las condiciones del vencedor de tal manera que se supere la oposición violenta del conflicto. Esta situación cae también en alguna medida bajo la noción de “paz”, pues si la paz en general tiene que ver con la armonía o con la concordia entre voluntades, el injusto también la pretende con su guerra impía. En efecto, busca que el contrincante termine aceptando sus condiciones y que acepte unas condiciones de convivencia diferentes. Así, el que adelanta guerras meramente por el afán de gloria, por el deseo de satisfacer un ansia incondicionada de poder, también busca en algún sentido la paz; la que se lograría en la medida en que todos los posibles contrincantes lleguen a aceptar sin resistencia su supremacía de poder. Por esto, Agustín señala que la diferencia entre las intenciones de buenos y malvados no consiste tanto en que unos pretendan la paz y los otros la discordia, sino más bien en que unos intentan una paz justa, mientras que los otros, una ajustada a su gusto, es decir, una concordia basada en la arbitrariedad y el mero capricho. Así, el santo no tiene problema en afirmar que todas las guerras tienen por finalidad la búsqueda de la paz. Y esto motiva la pregunta por los criterios para poder diferenciar entre la “paz de los buenos” y “la de los malos”<sup>143</sup>, entre la paz en sentido propio y en sentido impropio.

En un pasaje muy sorprendente por su exhaustividad, profundidad y síntesis, Agustín propone los siguientes tipos y acepciones de la paz:

143 “la paz de los malvados, al lado de la de los justos, no merece el nombre de paz a los ojos de quien sabe anteponer la rectitud a la perversión y el orden al caos. A pesar de todo, el mismo caos necesariamente ha de estar en paz con alguna de las partes en las que se halla, o con las que consta. De otro modo dejaría por completo de existir” (CDD, XIX, 12, p. 586).

La paz del cuerpo es el orden armonioso de sus partes. La paz del alma irracional es la ordenada quietud de sus apetencias. La paz del alma racional es el acuerdo ordenado entre pensamiento y acción. La paz entre el alma y el cuerpo es el orden de la vida y la salud en el ser viviente. La paz del hombre mortal con Dios es la obediencia bien ordenada según la fe bajo la ley eterna. La paz entre los hombres es la concordia bien ordenada. La paz doméstica es la concordia bien ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven juntos. La paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos. La paz de la ciudad celeste es la sociedad perfectamente ordenada y armoniosa en el gozar de Dios [ ... ]. La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden. Y el orden es la distribución de los seres iguales y diversos, asignándole a cada uno su lugar (CDD, XIX, 13, p. 588).

La primera paz que reseña es la del cuerpo, suponiendo que este es un compuesto de diferentes partes. Si estas partes se ajustan a un determinado orden, entonces se logra una armonía que se puede entender como “paz”. Esto da a entender que, si las partes interactúan entre sí de cualquier manera, el cuerpo entra en “conflicto interno”, lo que puede dar lugar a su destrucción o disposición inconveniente. Así, se podría hablar de una “guerra corporal” entendida como una disposición tal de las partes del cuerpo que atenta contra su existencia o modo de ser natural.

Esto se avala con el segundo tipo de paz que refiere Agustín, la del alma irracional. Los seres vivos que meramente tienen apetencias instintivas están en paz en la medida en que logren satisfacer sus apetitos de acuerdo con el orden de los instintos naturales. El hambre o los apetitos que no se satisfacen supondrían una suerte de lucha interna: la del deseo natural que por el dolor de su insatisfacción no permite la tranquilidad del alma irracional. Con el tiempo, si esta lucha no se resuelve, el animal entra en crisis y pone en riesgo su misma existencia.

Algo semejante sucedería en el caso de seres animados racionalmente. Si la acción, por ejemplo, la acción humana se ajusta a su propia voluntad, en el sentido de su capacidad de querer racionalmente, se daría una armonía entre el bien y la propia realización, en lo que

consistiría la paz del alma racional, pues el alma no entra en conflicto consigo misma, y en esa medida su actuar es virtuoso<sup>144</sup>. Para expresarlo en términos más de Agustín: las pasiones están sometidas sin conflicto a la voluntad moral; en caso contrario se estaría en una continua guerra interna: “Qué guerra más encarnizada y amarga se puede uno imaginar que la voluntad luchando contra las pasiones, y las pasiones contra la voluntad [ ... ] sin que jamás se rinda ninguno de los contendientes” (CDD, XIX, 28, p. 630).

Ahora bien, si la virtud tiene que ver con la realización adecuada de un ser vivo en su integralidad, cabe la posibilidad de hablar de la paz entre el cuerpo y el alma en general. De esta manera, la salud se puede entender también como un cierto tipo de paz. En este caso, hay salud cuando las partes del cuerpo en su relación con el alma se ordenan adecuadamente según la naturaleza. Una persona plenamente virtuosa tendría un ajuste perfecto entre alma y cuerpo, como el que se podría haber dado en los primeros padres antes de la comisión del pecado original, según la cosmovisión cristiana. Y desde esta misma, el pecado original habría sembrado en el ser humano una guerra interna continua entre cuerpo y alma, que se traduciría igualmente en un continuo conflicto moral entre la voluntad y las pasiones.

En este sentido, la posibilidad de una paz plena solo sería posible, según Agustín, en la medida en que el ser humano se reordenase a su creador. Si el pecado original fue un acto de desobediencia, la reconciliación con su dios supone volver a acatar la ley divina por medio de la fe. Esto permite introducir otra noción de paz, la del hombre mortal con su dios, y otra noción de guerra, la del no creyente en desacato o en oposición a su destino trascendente y a su creador. Así, fuera de las guerras “terrenas”, habría también conflictos en el plano trascendente; con lo que se abre la puerta para hablar de los conflictos ente el bien y el mal, entre el demonio y los ángeles, etcétera.

Hasta ahora se han mencionado tipos de paz y de guerra que se dan en el ámbito de seres individuales, particularmente en relación con sus partes componentes, si se deja de lado el último mencionado. Sin embargo, el ser humano interactúa con otros y va generando

144 “¿Y qué hace en este mundo [la virtud] sino una guerra sin tregua a los vicios, no los externos, sino los interiores; no los ajenos, sino más bien los propios de cada persona?” (CDD, XIX, 4, p. 560).

diferentes tipos de unidades en las que encuentra su desarrollo natural. Esto permite introducir una noción general de paz que vale para cualquier tipo de sociedad humana: la paz como concordia bien ordenada. Si por *concordia* entendemos el acuerdo de voluntades y de pareceres, en términos generales se puede decir que la “paz entre hombres” significa el acuerdo recíproco de sus voluntades de acuerdo con el tipo de unidad social que conformen. En consecuencia, una vez determinada la unidad social del caso, las personas que la compongan fungirán como sus partes con ciertas características y relacionándose con las demás a partir de cierto orden.

La primera unidad a la que refiere Agustín es la familia, lo que permite hablar de la “paz doméstica” como la concordia entre los miembros de la familia en un sentido amplio: padres, hijos y demás personas que convivan juntas<sup>145</sup>. Unos mandan, otros obedecen según su posición en el orden familiar. Si el orden se respeta y hay un ambiente general de concordia, se tiene la paz, que se constituye entonces en un indicador de la prosperidad y buena salud familiar, por así decir. Por otro lado, si el orden no se respeta y quienes deben obedecer mandan, se genera una lucha interna familiar que puede poner en riesgo su pervivencia. El hogar sería el primer grado de la sociedad humana que se debe ordenar al del orden de la ciudad, que constituye el segundo grado de sociabilidad<sup>146</sup>.

La ciudad consta de individuos que tienen diferentes características según su lugar en la sociedad políticamente organizada. En términos generales, unos mandan como gobernantes, otros obedecen como ciudadanos. La colectividad que se constituye en *res publica* se entiende en Agustín como “el conjunto multitudinario de seres racionales asociados en virtud de una participación concorde en unos intereses comunes”<sup>147</sup>. Las voluntades de los ciudadanos y

145 “La primera responsabilidad que pesa sobre el hombre es en relación con los suyos, que es a quienes tiene más propicia y fácil ocasión de cuidar, en virtud del orden natural o de la misma vida social humana [...]. De ahí nace [...] la paz del hogar, es decir, la armonía ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven juntos” (CDD, XIX, 14, p. 594).

146 “Después de la ciudad, de la urbe, viene el orbe de la tierra, el llamado tercer grado de la sociedad humana: el hogar, la urbe y el orbe” (CDD, XIX, 7, p. 572)

147 “si la realidad ‘pueblo’ la definimos de otra manera [es decir no como una multitud reunida en sociedad por la adopción en común acuerdo de un derecho],

de los gobernantes convergen en los intereses relacionados con la paz terrena, es decir con el logro del bienestar asociado con la naturaleza social del ser humano. Si hay acuerdo frente al orden social político, es decir, si se da la obediencia ciudadana y el respeto por la ley civil de los diferentes actores sociales, se puede hablar de “paz política”, es decir, la de la ciudad como Estado. Todo aquello que violenta ese ajuste de voluntades se podrá entender como guerra pública, o contra la “empresa” (*res*) pública. Si la violencia es externa, se hablará de *guerra* en el sentido corriente del término, si es interna, de conflicto civil.

Finalmente, los seres humanos pueden hacer parte de dos tipos de “ciudades”: una, la celestial, la que es conformada por el conjunto de creyentes en la medida en que estos tienen por finalidad principal la unión con Dios, y que ven su estancia en este mundo terreno como algo transitorio. La otra, la ciudad de “Babilonia”, la terrestre<sup>148</sup>, conformada por los seres humanos en la medida en que se asumen como meros seres mortales, cuya realidad y existencia se reduce a los límites del mundo condicionado por la temporalidad. En cuanto haya una comunidad de creyentes perfectamente ordenada a lo divino, se puede hablar de la “paz de la ciudad celeste”, y, por lo mismo, en cuanto haya órdenes funcionales de sociedades humanas orientadas a los asuntos de este mundo, de “paz terrena”. Dado el caso, los intereses de una y otra pueden chocar, y la ciudad de Babilonia puede entrar en conflicto con los creyentes, pero también, cabría la posibilidad de una suerte de guerra celestial de la ciudad de Dios contra la terrena. Asimismo, se puede pensar en una relación armoniosa entre ambas, siempre y cuando los intereses trascendentes se logren implementar en la medida de lo posible durante el tortuoso tránsito por el valle de lágrimas

---

por ejemplo: ‘Es el conjunto multitudinario de seres racionales asociados en virtud de una participación concorde en unos intereses comunes’, entonces, lógicamente, para saber qué clase de pueblo es debemos mirar qué intereses tiene. [...] de acuerdo con esta definición [...] el pueblo romano es verdadero pueblo, y su empresa, una empresa pública, un Estado [et *res eius* (...) *res publica*]” (CDD, XIX, 24, p. 623 y ss.).

148 “la ciudad terrena [...] aspira a la paz terrena, y la armonía bien ordenada del mando y de la obediencia de sus ciudadanos la hace estribar en un equilibrio de las voluntades humanas con respecto a los asuntos propios de la vida mortal” (CDD, XIX, 17, p. 600).

de este mundo, de tal manera que se satisfagan razonablemente los propósitos de una y otra ciudad<sup>149</sup>.

La identificación de los distintos tipos de “paz” le permite a Agustín avanzar una definición general de su concepción que vale la pena volver a referir: “la tranquilidad del orden”. Ahora bien, el orden se determina como “la distribución de los seres iguales y diversos, asignándoles su lugar a cada uno”. Toda cosa que se pueda entender como parte conformante de un todo —siempre que este último tenga una determinada naturaleza— tiene que responder a un orden. Esta sería la disposición que le corresponde frente a las otras partes componentes del todo. Si ese orden está en función de la perfección de ese todo, el hecho de que las partes componentes lo respeten y mantengan redundante en la existencia virtuosa del todo mismo. Igualmente, si se da algún vicio en su disposición, se atenta contra su existencia. La paz sería, en consecuencia, el estado que goza un determinado todo en la medida en que logra perfección por la realización de su orden propio o natural. Por lo tanto, la paz se asocia con la existencia plena de algo y a su vez la guerra se asocia con la muerte y la destrucción. En palabras de Agustín:

Ahora bien, lo mismo que la desgracia se opone a la felicidad y la muerte a la vida, así parece oponerse la guerra a la paz. Por eso, lo mismo que hemos hablado y ensalzado la paz como el bien supremo, podemos preguntarnos cuál será, cómo habremos de entender que será la guerra como el mal supremo. Quien se haga esta pregunta [...] descubrirá que no es más que el hallarse las cosas en oposición, en pugna las unas contra las otras (CDD, XIX, 28, p. 630).

Con estos insumos se puede volver al asunto de la finalidad de las guerras. Así, cuando se afirma que una guerra solo es justa si tiene por intención el logro de la paz, desde lo dicho por Agustín se pueden hacer algunas observaciones. Primero, conviene determinar de

149 “En esta su vida como extranjera [la de la ciudad celeste, deterrada en este mundo], la ciudad celestial se sirve también de la paz terrena y protege, e incluso desea —hasta donde lo permita la piedad y la religión—, el entendimiento de las voluntades humanas en el campo de las realidades transitorias de esta vida. Ella ordena la paz terrena a la celestial, la única paz que al menos para el ser racional debe ser reconocida como tal” (CDD, XIX, 17, p. 602).

qué tipo de guerra se habla, para poder establecer la paz que le corresponde. El concepto de *guerra* difícilmente se deja reducir al de guerra pública o contra el Estado. E incluso en el caso de que se hable específicamente de esta, las guerras pueden ser a la vez públicas y con componente religioso, moral, etcétera.

Segundo, los diferentes sentidos de la paz señalan que hay una interrelación estrecha entre la condición de los individuos, de las familias, de las ciudades, de su pertinencia o no a la comunidad de creyentes cristianos y de la interrelación entre pueblos. De esta manera, la paz política en alguna medida depende de la paz de los hogares y de la paz de los individuos consigo mismos, pero también recíprocamente: una ausencia de paz política puede atentar contra la paz individual y familiar. Así, cuando se dice que la guerra se debe orientar a la paz, se está señalando que puede llegar a tener consecuencias e implicaciones que rebasan el ámbito de lo meramente estatal.

Tercero, si como afirma san Agustín, hasta los malvados buscan la paz cuando guerrear, entonces la condición de la búsqueda de la paz amerita una indagación más profunda acerca de qué se entiende propiamente por la “paz de los buenos” frente a “la de los malos”. ¿Pueden los paganos tener buenas intenciones bélicas? En otras palabras, ¿puede ser aceptable para un cristiano la paz de un régimen infiel? ¿Se puede defender la paz de una sociedad que se considera “viciosa” en sus costumbres? O, por así decir, ¿es respetable la paz de Sodoma? ¿Cuáles son los mínimos morales que dan lugar a un orden de costumbres que en efecto se pueda considerar como mínimamente virtuoso?

Cuarto, si solo los virtuosos, miembros comprometidos de la Ciudad de Dios, pueden tener una noción adecuada del bien<sup>150</sup>, y si la guerra tiene que tener por objetivo la paz, ¿quiere decir esto que a la larga solo los buenos cristianos pueden adelantar guerras propiamente justas? ¿Se condenan de por sí, por ejemplo, las guerras de los otomanos? San Agustín no ve inconveniente en afirmar: “La ciudad de los impíos carece de la auténtica justicia, en general, rebelde como es de la autoridad de Dios” (CDD, XIX, 24, p. 624).

150 “Por más laudable que parezca el dominio del alma sobre el cuerpo y de la razón sobre las pasiones, si tanto el alma como la razón no están sometidas a Dios, tal como él mismo lo mandó, no es recto en modo alguno el dominio que tienen sobre el cuerpo y las pasiones” (CDD, XIX, 25, p. 625).

Finalmente, quinto, la primera condición que señalan Walther y Scharff para determinar la licitud de una guerra tiene que ver con las justas causas, las que claramente se pueden relacionar con la paz. En efecto, si la paz es la tranquilidad del orden, una justa causa de guerra se podría entender como una perturbación de ese orden, lo que obliga al uso de la fuerza. De esta manera, la finalidad principal de una empresa bélica tendría que ser precisamente intentar volverlo a reestablecer. Si se quiere, la búsqueda de la paz equivale al intento de tratar de recuperar el estado anterior a la guerra (*statu quo ante bellum*), en el supuesto de que en este se gozaba de algún tipo de paz pública propiamente justa.

San Agustín parece tener esto claro, por lo menos en relación con las medidas para reestablecer la paz familiar: “Cuando alguien en la casa se opone a la paz doméstica por su desobediencia, se le corrige [...] según las atribuciones que le da la sociedad humana y para la utilidad del corregido, a fin de integrarlo de nuevo en la paz de la que se había separado” (CDD, XIX, 16, p. 598).

#### § 14 ARGUMENTOS ARTIFICIALES Y NO ARTIFICIALES

La disertación de Scharff y Walther, como ya se mencionó, se debe entender como una especie de protocolo escrito que debía servir tanto de guía para la disputación como de reporte de lo que finalmente se discutió. En consecuencia, no se trata de un texto que se puede interpretar de manera independiente de la disputación misma ocurrida en el momento, en la que el examinado pone a prueba sus conocimientos y habilidades retóricas para intentar llegar a convencer al auditorio de la plausibilidad de sus tesis, a partir de su defensa y agresión deliberativas contra los avances y las retiradas de los oponentes en la lucha verbal de la sustentación.

La estructura básica de la disertación se puede plantear en los siguientes términos. Hay una presentación del problema que se pretende discutir, del que se señalan las posiciones plausibles opuestas. Para nuestro caso, por un lado, los puntos de vistas pacifistas, por otro, los del belicismo condicionado. Propiamente, con la enunciación de las diferentes condiciones para que una guerra se pueda considerar lícita, Scharff y Walther sencillamente dan cuenta del acervo ideológico que consideran pertinente para objetar las posiciones pacifistas,



y que indican que el belicismo condicionado se trata de un punto de vista razonable, pertinente y válido en ciertos ámbitos y de acuerdo con cierta tradición. Una vez que se han determinado las posiciones enfrentadas sobre una misma cuestión, se tiene definido el problema que se va a discutir. Sin embargo, hasta ahora no ha comenzado propiamente la deliberación, si se quiere, se tiene un ejército frente al otro, pero aún no ha habido batalla. Precisamente en este punto de la disertación se anota: “Observadas estas y otras condiciones [para que una guerra se pueda considerar lícita], probamos con argumentos tanto artificiales o razonamientos, como no artificiales o testimonios, que a los cristianos no les es ilícito adelantar la guerra”<sup>151</sup>.

Inmediatamente se da inicio en el escrito a la exposición de uno y otro tipo de argumentos, en otras palabras, se describe la táctica argumentativa del encuentro y se da inicio al litigio. Lastimosamente no quedó el registro de la parte homóloga que habrían implementado los oponentes pacifistas. Como haya sido, esto invita a dedicar un breve análisis a la distinción entre uno y otro tipo de argumento, antes de pasar al estudio del contenido de los argumentos particulares presentados. Para el efecto se adelantará un breve rastreo de la distinción entre argumentos artificiales y no artificiales en Aristóteles y Quintiliano<sup>152</sup>, complementada con una sucinta exposición del tema en Heereboord y Bugersdijk.

Aristóteles introduce la distinción entre argumentos artificiales y no artificiales cuando habla de “pruebas por persuasión”<sup>153</sup>. Ahora bien, estas pruebas se diferencian de las que se pueden considerar “concluyentes”, es decir, de aquellas en las que la conclusión, en principio, resulta necesaria y, en consecuencia, irrefutable. En estas, la negación de la conclusión daría lugar a una proposición absolutamente falsa. Piénsese por ejemplo en el caso de la relación entre la fiebre y la enfermedad: cuando se afirma “si alguien tiene fiebre, es signo de que está enfermo”. Aquí, puesto que no es posible decir que el que tiene fiebre no está enfermo, la condición febril es necesariamente

151 Véase RC, p. 55.

152 Agradezco las aclaradoras indicaciones del colega Nicolás Vaughan sobre este asunto.

153 “En cuanto a las pruebas por persuasión, unas son ajenas al arte y otras son propias del arte” (*Retórica*, 1355b, 35).

signo de enfermedad de manera concluyente (*Retórica*, 1357b, 10). Ahora bien, de la necesidad no se persuade. Si alguien duda de la relación entre fiebre y enfermedad, probablemente se trata de un problema de formación, o de comprensión de las nociones de *enfermedad* y de *salud*, pero no de algo que razonablemente se pueda deliberar en sentido propio. Por esto, se puede decir que las pruebas por persuasión tienen que ver con proposiciones probables. Y lo anterior, en dos sentidos: bien sea porque se refieren a cosas que suceden muchas veces, aunque no necesariamente siempre, bien sea porque tratan asuntos que pueden ser de otra manera (*Retórica*, 1357b, 20). En otras palabras, el ámbito de la persuasión se limita al de asuntos en los que, en principio, es posible afirmar o negar la proposición en cuestión sin que esto implique de por sí caer en contradicción. Por eso se abre un espacio de deliberación, el de los argumentos de persuasión, justamente para tratar de inclinar la balanza hacia uno u otro lado.

Y según Aristóteles, estos argumentos o pruebas son de dos tipos:

Llamo *ajenas al arte* a cuantas [pruebas] no se obtienen por nosotros, sino que existían de antemano, como los testigos, las confesiones bajo suplicio, los documentos y otras semejantes; y *propias del arte*, las que pueden prepararse con método y por nosotros mismos, de modo que las primeras hay que utilizarlas y las segundas inventarlas (*Retórica*, 1355b, 35).

De esta manera, la persuasión puede darse de dos maneras: apelando a argumentos preexistentes o a argumentos que es necesario elaborar. Si se considera una causa judicial, terceros pueden corroborar o no lo que un reo afirma haber hecho; el mismo sometimiento del acusado a procedimientos de tortura puede eventualmente servir de confirmación; pero también, escritos con valor jurídico o testimonial —contratos, testamentos, cartas, etc.— pueden cumplir con el mismo efecto. Frente a estos argumentos no artificiales, estarían los que resultan propiamente del arte del que delibera en defensa de una determinada posición. En estos casos, se hace necesario generar el argumento, crearlo. En la medida en que se razona por silogismos, tanto proponente como opugnante deben lograr elaborar

razonamientos que afirmen o no la plausibilidad de sus posiciones respectivas.

Quintiliano retoma estas ideas del Estagirita:

Aristóteles hizo una división de pruebas, comúnmente admitida por casi todos. Es, a saber, unas tomadas por fuera de la causa; otras tomadas de ella misma y sacadas como del fondo de la causa. Por donde a las primeras les dan el nombre de *inartificiales* y de *artificiales* a las segundas<sup>154</sup>.

Llama la atención cómo Quintiliano establece la distinción pensando principalmente en las causas judiciales. En este tipo de circunstancias, es claro que en principio se delibera sobre un asunto que se podría fallar de una manera u otra desde la justicia. El demandante representa una de las posiciones; la otra, la defensa. El procedimiento judicial se surte durante el litigio en el que se da la confrontación argumentativa que terminará decidiendo la instancia del juez.

Quintiliano resalta la importancia de saber ponderar las pruebas no artificiales con el fin de poderlas refutar o defender. Para ello, retoma los ya mencionados ejemplos de Aristóteles, pero añade unos que ameritan ser referidos, tales como las sentencias ya dadas sobre un mismo asunto, es decir, sobre los juicios antecedentes<sup>155</sup>. La tradición de fallos previos se constituye en una posible fuente de derecho. En todos estos casos es decisivo evaluar cuál era la condición y valía de quien emitió los juicios previos, así como de la tradición que se fue constituyendo. Insisto en este punto porque buena parte de los argumentos no artificiales de Scharff y Walther son tomados de la Biblia. Y si se entiende esta como una suerte de código en el que se expresan la Ley Antigua y la Ley Nueva, promulgadas por Dios mismo, se

154 Marco Fabio Quintiliano, *Instituciones oratorias*, Universidad de Alicante-Banco Santander Central Hispano, 2004, v, cap. 1, p. 178. Tomado de: <http://cervantesvirtual.com>. Abreviatura: *Inst. Or.*

155 “Los juicios antecedentes reciben su fuerza de la autoridad de los primeros jueces y de la semejanza que tienen con la causa. Deséchanse poniendo tacha en los jueces, aunque esto no es común, sino cuando abiertamente faltaron a la justicia” (*Inst. Or.*, v, cap. 11, p. 179).

puede entrever la importancia retórica que podía haber tenido apoyarse en ella para defender la propia posición.

En cuanto a las pruebas artificiales, indica Quintiliano que se elaboran a partir de la causa misma, en el sentido en que tienen como punto de partida la cuestión que está en disputa. En este caso, la indagación no tiene que ver con insumos externos que avalen o refuten la cuestión que se debate, sino con tratar de establecer qué implicaciones o conexiones tiene o puede tener de por sí lo que se debate, de tal manera que a partir de ello se logre fundamentar su eventual validez o invalidez. Por esto, las pruebas artificiales “se reducen a los indicios, argumentos y ejemplos” (*Inst. Or.*, v, cap. ix, p. 194). Ahora bien, como el que indaga sobre estos asuntos tiene que llegar a descubrirlos, a elaborar esa red de conexiones, se afirma que son fruto del arte, de la “invención”. Particularmente conviene resaltar lo siguiente sobre la concepción de los argumentos:

Siendo un argumento una manera de probar una cosa deduciendo unas de otras, como cuando probamos lo dudoso por lo cierto, es forzoso que en la causa haya algo que no admita duda. Porque si no hay ninguna cosa cierta o por donde hacer evidente lo dudoso, no hay medio de probar (*Inst. Or.*, V, cap. x, p. 195).

En efecto, en cuanto se está debatiendo una cuestión de por sí probable, la función de un argumento artificial consiste en tratar de vincular la posición que se quiere defender, y que a la vez está en duda, con alguna verdad en lo posible incuestionable, que le preste su certeza. Y esta se presta en la medida en que se logre establecer un vínculo lógico entre lo probable y lo que está por fuera de esa duda. Según Quintiliano hay tres fuentes básicas de verdades incuestionables en las que pueden llegar a saciar su sed de certeza las cuestiones probables:

Cosas ciertas llamamos primeramente a las que se sujetan a los sentidos, como lo que vemos u oímos, y semejantes a éstas son las señales. En segundo lugar, las que admiten el consentimiento de todos; verbigracia que hay Dios, que los padres han de ser amados. En tercer lugar, lo que está establecido por las leyes y lo que está

recibido por la opinión común del país donde se trata la causa o por la costumbre (*Inst. Or.*, v, cap. x, p. 195).

Hay, pues, una serie de proposiciones que, en condiciones normales, no son en principio susceptibles de duda<sup>156</sup>: las que informan acerca de percepciones de los sentidos o las que expresan estados afectivos. Si una persona afirma, por ejemplo, que vio algo, estando en el sitio, en el momento y en condiciones adecuadas de luz y de atención y de consciencia, entonces sería bastante complicado poner en duda la validez de lo que dice. Ahora bien, en relación con la causa de Scharff y Walther, esta no resulta una fuente pertinente de verdad, como sí lo pueden ser la segunda y tercera que refiere Quintiliano. El consentimiento general supone que hay una serie de verdades aceptadas por toda comunidad, sin importar tanto ni las diferencias de cultura ni el momento histórico. Si la licitud de la guerra se logra poner en conexión lógica con este tipo de certezas, se puede avanzar en el camino de avalar su carácter cierto. Por el mismo camino van las leyes y las costumbres, de modo que tanto las normas avaladas por las comunidades políticas como las conductas habituales que son esperables de sus conciudadanos en principio se deben dar por válidas. Ambas caen bajo el precepto de común aceptación, según el cual se deben obedecer las leyes y costumbres del lugar en el que se está. Así, si se identifican pautas de conducta comunes a multitud de comunidades, así como leyes de general aceptación, que avalen, por ejemplo, la licitud de la defensa, se tendría una muy buena veta para “inventar” argumentos a favor.

Justamente en la identificación de los nichos pertinentes de verdades indubitables, que hagan posible defender los propios puntos de vista probables, radica en buena medida el arte de los argumentos artificiales. Quintiliano lo pone en estos términos:

Examinemos ahora los lugares de donde se sacan los argumentos  
[...]. Por lugares entiendo [los] manantiales de donde debemos

156 Incluso los pirrónicos avalarían, a su manera, este tipo de certidumbres: “nosotros no echamos abajo las cosas que, según una imagen sensible y sin mediar nuestra voluntad, nos inducen al asentimiento [...]. La miel, por ejemplo, nos parece que tiene sabor dulce. Eso lo aceptamos, porque percibimos el dulzor sensitivamente”. Cf. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, Madrid, Gredos, 1993, I, x, p. 59.

sacar las pruebas. Pues a la manera que no en cualquier tierra se crían todas las cosas y no es fácil encontrar un ave o fiera si ignoramos el país que las produce [...] en vano buscarás (*Inst. Or.* v, cap. x, p. 196).

Por esto, y volviendo a la disertación, es principal que haya una identificación adecuada de la naturaleza propia de las guerras, sus tipos y características, de su eventual función dentro de las sociedades teniendo en cuenta sus circunstancias e intereses, de su relación con los diferentes tipos de leyes, de sus implicaciones frente a las costumbres, entre otros aspectos. Una vez se tenga esto presente, se puede facilitar la identificación de los manantiales de certezas que deben ser vinculados. Como se verá adelante, para Scharff y Walther estos serían el derecho natural, el de gentes, civil y divino; pero también consensos ligados con lo que se considera conveniente y ajustado al orden natural.

Sin embargo, antes de pasar al estudio de esta parte de la disertación, vale la pena ir sobre un texto de lógica contemporáneo y conocido para el momento de su sustentación, la *Ermeneia logica, seu Synopseos logicae burgersdicianae* (*Explicación lógica o sinopsis de la lógica de Burgersdijk*)<sup>157</sup> de Adriano Heereboord (1613-1661), profesor de la Academia de Leiden. En este texto, con una primera edición del año 1659, el autor ofrece una versión ampliada con notas explicativas y ejemplos del libro de su profesor y maestro, Franco Burgersdijk, *Institutionum logicarum libri duo*. Bonaventura Elzevier, Abraham Elzevier, 1626. Este manual puede dar luces adicionales sobre la manera como se exponen y redactan en la disertación los argumentos artificiales, pero también sobre los alcances de los argumentos no artificiales en la medida en que refieren a testimonios bíblicos.

Muy ajustados a la tradición, los argumentos artificiales y no artificiales se inscriben dentro de los argumentos dialécticos<sup>158</sup>, que se definen porque generan tan solo opinión o cualquier otro tipo de

<sup>157</sup> Se utiliza la edición: "Ermeneia logica, seu Synopseos logicae burgersdicianae. Explicatio, tum per notas tum per exempla, auctore Adriano Heereboord [...] Cantabrigiae, ex officina Joan. Haycs, celeberrimae Academiae Typographi", 1680. Abreviatura: EL.

<sup>158</sup> "Quomodo dividuntur argumenta dialectica? / In artificialia, & inartificialia, sive testimonia" (EL, II, q. III, p. 229).

asentimiento por fuera de la ciencia<sup>159</sup>. En efecto, su conclusión no expresa en principio y de por sí una necesidad. Por lo mismo, la validez de sus conclusiones cae dentro del ámbito de lo probable o de lo contingente<sup>160</sup>, como lo expresa el hecho de que se llamen *silogismos tópicos*. Así, aunque sus conclusiones se puedan tomar como verdaderas, se trata de una certeza que se puede llegar a poner en duda, que es vacilante u oscilante.

Como se mencionó, los argumentos dialécticos se pueden configurar a partir de dos vías, la de los argumentos artificiales y no artificiales. En una primera aproximación, explica Heereboord: “[Nota] 1: Los argumentos artificiales son los que son conseguidos por el arte, a saber, por la lógica; los no artificiales, los que solo son tomados sin ningún arte, en la medida que se nos presentan, tales como los testimonios”<sup>161</sup>.

Al desarrollar la diferencia<sup>162</sup>, se advierte que los argumentos artificiales se pueden entender como incorporados o “ínsitos” a lo que se pretende inferir, en la medida en que son inherentes bien sea al sujeto o al predicado de la conclusión del silogismo dialéctico. Se da un ejemplo muy notable: si se quiere probar que Dios resucitará nuestros cuerpos al mismo tiempo, entonces se puede generar una vía de argumentación al señalar que Dios es omnipotente. Con esto se hace explícita una característica que, en principio, es propia de la noción cristiana de la divinidad. En efecto, el concepto mismo de Dios implica el

159 “Syllogismus dialecticus est syllogismus generans opinionem, aut alium quolibet assensum praeter scientiam” (EL, II, q. III, p. 229).

160 “Syllogismus dialecticus, alio nomine dicitur topicus, latine probabilis aut contingens” (EL, II, q. III, nota 1., p. 229).

161 “[Nota] 1. Argumenta artificialia sunt, quae per artem, scilicet logicam, inveniuntur: inartificialia, quae sine ulla arte tantum assumuntur, prout nobis occurrunt, qualia sunt testimonia” (EL, II, q. III y nota 1, p. 234).

162 “Argumentum artificiale dicitur insitum; inartificiale assumptum: ratio est, quia argumentum artificiale inest vel subjecto vel praedicato conclusionis, sed inartificiale extrinsecus extra subjectum aut praedicatum assumitur. Verbi causa, cum quis probat, Deum resuscitaturum nostra corpora eadem, quia est omnipotens; omnipotentia est argumentum artificiale atque insitum, desumptum à loco proprii, est enim proprietas subjecti, scilicet Dei, atque inest Deo: sed si quis eandem enunciationem probet hoc medio, quia Deus sic testantur in verbo suo, argumentum est inartificiale, quod extra tum subjectum tum praedicatum conclusionis, ex verbo Dei, tanquam testimonium ejus, assumitur” (EL, II, q. IV, nota. 2, p. 235).

de la omnipotencia<sup>163</sup>. Ahora bien, si la omnipotencia divina supone que lo puede hacer todo, entonces también podrá la resurrección de cuerpos humanos al mismo tiempo. Como se puede ver, en este caso la conclusión se deduce al hacer explícita una propiedad esencial del sujeto, lo que permite “inventar” un razonamiento silogístico como este: “Lo omnipotente lo puede todo; Dios es el ser omnipotente; por lo tanto, Dios puede resucitar los cuerpos al mismo tiempo”.

Por su parte, los argumentos no artificiales tendrían que ver con justificaciones que se dan de manera extrínseca bien sea al sujeto bien sea al predicado de la conclusión que se pretende inferir. Heereboord propone el mismo ejemplo: si se quisiese concluir que Dios resucitará nuestros cuerpos al mismo tiempo por medio de un argumento no artificial, se puede recurrir al testimonio divino. Por cierto, se puede buscar la “palabra de Dios” en la Biblia, lo que puede servir de argumento que se presenta por fuera de lo implicado por la proposición misma que se debate.

Ahora bien, aunque en principio todo argumento dialéctico se establece en relación con asuntos que podrían ser de otra manera o que son no necesarios, cabe una excepción, la de los que se soportan en testimonios divinos. Estos cubren los que proceden de Dios en los siguientes sentidos: se puede tratar de revelaciones divinas por los profetas, o de sus oráculos expresados con sus palabras<sup>164</sup>. Así, la utilización de Dios como testigo puede cubrir una gran cantidad de frentes si se considera la vastedad de posibilidades argumentativas que pueden ofrecer textos como la Biblia.

Dejando de lado los inconvenientes que pueden surgir por la interpretación de la “palabra de Dios”, de cualquier manera se trataría de una “persona” que por sus cualidades merecería absoluta credibilidad<sup>165</sup> en relación con cualquier causa. El testimonio divino se

163 Piénsese, por ejemplo, en definiciones del dios cristiano como la propuesta por Anselmo de Canterbury en su *Proslogion*: “Aquello mayor que lo cual nada puede pensarse”.

164 “*Testimonia divina sunt quae profisciscuntur á Deo, sive sint revelationes divinae, quae prophetis aliisque olim fuerunt factae, sive sint ejus oracula verbo suo expressa & relictæ*” (EL, II, q. 16, nota 1, p. 237).

165 “*Testimonia divina sunt infallibilia, quia Deus nec fallere potest nec falli: at humana sunt fallibilia, quia homo & fallere potest & falli, & fallit & fallitur, nisi homo affletur inspiratione Spiritûs S. quemadmodum factum fuit Prophetis, Evangelistis,*



tiene que considerar infalible, ya que Dios ni puede errar ni puede estar errado, lo que no ocurre con el hombre, quien por su condición tiene puntos de vista falibles, en la medida en que para él es posible errar y estar errado, y de hecho yerra y está errado. Señala Hereeboord que la única alternativa humana para alcanzar una certeza indubitable depende de la inspiración del Espíritu Santo, lo que precisamente sería el caso de los profetas, los evangelistas, los apóstoles y “otros varones de Dios”. De esta manera, la validez de los testimonios humanos, que no se entienden como soportados por lo divino, es necesariamente relativa. Su grado de certeza depende de la autoridad condicionada que se les reconozca a las personas del caso. Dentro de estos destacan las de los filósofos, jurisconsultos e historiadores<sup>166</sup>.

Sin embargo, Hereeboord se preocupa por insistir en que las conclusiones dialécticas soportadas en argumentos no artificiales de carácter divino no se deben confundir con las propias de los silogismos científicos. En estos últimos la fuerza argumentativa radica en el término medio que se entiende como causa próxima<sup>167</sup>. Cuando se afirma, por ejemplo, que los atenienses son mortales, la causa próxima de su mortalidad se encontraría en el hecho de ser humanos. Esto no sucedería con los testimonios divinos. Cuando se afirma, por ejemplo, que en la esencia divina hay tres personas, no se encuentra ninguna causa próxima para avalar la afirmación, pero tampoco se requiere, pues la certeza de estas proposiciones se fundamenta en la fe, en el asentimiento firme y permanente de ciertas cosas que no se ven<sup>168</sup>.

---

Apostolis, aliisque viris Dei [...] ideoque eorum testimonium non pro humano, sed pro divino habetur” (EL, II, q. 16, nota 2, p. 237).

166 “Ad testimonia humana refer auctoritates philosophorum, leges jurisconsultorum, testimonia historicorum, &c.” (EL, II, q. 16, nota 2, p. 237).

167 “Opinio est assensus qui conclusioni praebetur, verus quidem, sed dubius, pendulus, infirmus, & incertus: praeter quem datur assensus non tantum verus, sed & certus atque firmus, scilicet fides divina, qua assentimur Deus testanto in verbo suo, cujus tamen certitudo ac firmitas non provenit à termino medio, quia est causa proxima; talis enim assensus verus, firmus, à certus, vocatur scientia, quae est effectum syllogismi apodictici: assensus qui praebetur conclusioni ob testimonium divinum, est assensus verus, certus, ac firmus non tamen est scientia neque etiam gignitur à syllogismo apodictico, sed dialectico” (EL, II, q. III, nota 3, p. 229).

168 “Assensus hic [cuando se habla de tres personas en la esencia divina, o de la resucitación del mismo número de humanos] est verus, & certus, & firmus, quia Deus

El punto es importante porque resalta que hay una serie de problemas debatibles que pueden ser de gran relevancia, pero que no son de incumbencia científica. No todo se puede resolver tratando de encontrar sus “causas próximas”. Además, la ciencia no parece ser el espacio exclusivo de la verdad absoluta. En efecto, cabría la posibilidad de encontrar certeza firme en cuestiones dialécticas sobre la base de argumentos artificiales de carácter divino. Esta será una de las alternativas que explorarán Walther y Scharff en su disertación: buscar testimonios en las Sagradas Escrituras para justificar la licitud de la guerra para los cristianos. Se tratará de argumentos que no amplían la noción de guerra, que no se ocupan de desarrollar el concepto de *licitud*, pero que, a su juicio, pueden llegar a tener tanta o más certeza que los propios argumentos de la ciencia. Lo anterior, claro está, si damos por hecho que aceptaban puntos de vista como los de Heereboord y Burgersdijk.

Volviendo sobre la disertación: se expondrán en primer lugar los argumentos artificiales, siguiendo el orden del texto; después, se pasará a los no artificiales.

#### § 15 LA PRUEBA DE LO MENOR A LO MAYOR

El primer argumento artificial que proponen Scharff y Walther se enuncia así:

Sile es lícito al hombre privado, por el derecho natural, de las gentes, civil y divino, repeler de sí la injusta y manifiesta violencia y defender su vida y su cuerpo; mucho más lícito le será al magistrado, que se desempeña como persona pública y lleva la espada dada a él por la voluntad divina [...]. Pero lo primero es verdadero y por lo tanto también lo siguiente<sup>169</sup>.

---

nec fallere potest, nec falli; sed est invidens, quia qui assentitur hisce conclusionibus ob testimonium Dei, non videt causam aliquam in Deo, cur sint tres personae in essentia divina, aut in corporibus, cur eadem numero sint resurrectura. Atque ideo elegantissime definitur fides divina ab Apostolo [...] assensus firmus & subsistens, eorum quae non videntur, id est, invidens, hoc est, quae non sciuntur per causam proximam” (EL, II, q. III, nota 5, p. 230 y ss.).

<sup>169</sup> Véase RC, pp. 55 y 56.

Como se puede ver, se trata de una prueba que responde a la forma que tradicionalmente se conoce como “de lo menor a lo mayor”<sup>170</sup> o *a fortiori*. El argumento con sus premisas se puede exponer un poco más en extenso de la siguiente manera:

- (1) La persona privada tiene ciertos derechos o libertades avaladas por el derecho.
- (2) Estos incluyen su propia defensa en ciertas circunstancias y condiciones.
- (3) Por lo tanto, “le es lícito al hombre privado repeler de sí la injusta violencia”.
- (4) Ahora bien, el magistrado se desempeña como persona pública.
- (5) A la persona pública se le reconocen y atribuyen más derechos o libertades que a la persona privada. O lo que es equivalente, tiene más obligaciones y responsabilidades.
- (6) Por lo tanto, con mayor razón, le debe ser lícito defender la comunidad de la injusta violencia, etc.
- (7) Ahora bien, por derecho natural, de gentes, civil y divino se pueden verificar los derechos de defensa de la persona privada.
- (8) En consecuencia, también le tiene que ser lícito lo propio a la persona pública.

Esta forma de argumentación tiene un antecedente importante en Aristóteles. En efecto, cuando habla de las pruebas por persuasión, plantea como uno de sus tipos la que se concreta en *entimemas*. Estos se entienden como argumentos en los que tan solo se expresan las premisas que se consideran convenientes y suficientemente convincentes para inferir la conclusión de una manera persuasiva. De esta manera, se trata de silogismos “encubiertos o disfrazados”<sup>171</sup>;

170 “Un ejemplo del caso *a minori ad maius* es: si está prohibido arrancar cinco hojas de un libro, está prohibido robárselo”. Cf. Miguel Suárez y Napoleón Conde, “Argumentación jurídica”, en *Seminario de Filosofía del Derecho*, Facultad de Derecho, UNAM, 2009. Tomado de <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/9/4057/5.pdf>. Este tipo de argumentos son complementarios de los que van de lo mayor a lo menor. Un par de ejemplos convertidos en dichos: “Si cayó Roma...”; “Si se hundió el Titanic...”.

171 Véase nota 280 de Quintín Racionero a la *Retórica*, p. 417.

así, en aras de potenciar su eficacia retórica, se evita enunciar o desplegar los argumentos silogísticos con todas sus premisas. El expositor va directamente sobre las proposiciones que considera más pertinentes o relevantes, dejando a la sombra las demás. Anota Aristóteles: “Conviene [...] no hacer las deducciones arrancando de muy lejos ni recorriendo todos los pasos, dado que lo uno es oscuro a causa de su extensión y lo otro es pura verborrea, puesto que consiste en afirmar cosas evidentes” (*Retórica*, 1395b, 25).

Ahora bien, dentro de los entimemas señala, entre otros, aquellos que se apoyan en el lugar “del más y del menos”. Se trataría de argumentos cuyo eje son las comparaciones: la prueba se articula para establecer que, si una determinada atribución se puede inferir de cierta cosa por el hecho de poseer cierta característica en cierto grado, con mayor razón se deberá poder inferir esa atribución de otra cosa que posee esa misma característica, pero en mayor grado. Aristóteles expone el asunto así, refiriéndose tanto a argumentaciones de lo más a lo menos como de lo menos a lo más:

Otro [lugar común] es el del más y el menos; por ejemplo: “si ni siquiera los dioses lo saben todo, menos aún los hombres”. Lo cual quiere decir: “si [una afirmación] no es pertinente a quien le sería más pertinente, entonces es obvio que tampoco al que le es menos”. En cambio, lo de que “sin duda golpea a sus vecinos quien hasta a su padre golpea” [se basa en que] “si le es pertinente lo menos, entonces también lo más”, puesto que a un padre se lo golpea menos que a los vecinos (*Retórica*, 1397b 10).

Un poco más adelante menciona otro ejemplo de prueba de lo menos a lo más, que sin duda es más aclarador sobre el tipo de argumentación que nos ocupa: “si el ciudadano privado ha de preocuparse de vuestra gloria, también vosotros de la de los griegos” (*Retórica*, 1397b 29).

Según parece, se trataría del pasaje de una arenga a los atenienses para que se animen a combatir por los griegos contra los bárbaros. El argumento comienza llamando la atención sobre el patriotismo ateniense, por llamarlo así. En efecto, para el auditorio sería casi una obviedad aceptar que cualquier ciudadano particular se preocupa por la gloria de la ciudad. Sobre esta base, se genera la comparación: la

polis es mayor que el ciudadano, en consecuencia, sus preocupaciones deben tener una mira más elevada, la de la misma comunidad de ciudades griegas. Algo menor sería mezquino; no estaría a la altura de lo que es ser ateniense —se podría pensar—. En consecuencia, si lo menor, entonces lo mayor.

Ahora bien, este ejemplo se ubica en el ámbito de lo político. Sin embargo, Scharff y Walther están hablando de normas y de derecho; su preocupación es jurídica. Curiosamente, precisamente en este ámbito, incluso hoy, podría tener validez este tipo de argumentaciones. La siguiente cita de Tarello, referenciada por Marraud, puede ser muy ilustrativa para identificar el nódulo de la argumentación de los disertantes del siglo XVII:

un argumento *a fortiori* es un procedimiento discursivo en el que “dada una norma jurídica que predica una obligación u otra calificación normativa de un sujeto o de una clase de sujetos, se debe concluir que valga (que sea válida, que exista) otra norma que predique la misma cualificación normativa de otro sujeto o clase de sujetos que se encuentran en situación tal que merecen, con mayor razón que el primer sujeto o clase de sujetos, la calificación que la norma dada establece para el primer sujeto o clase de sujetos”<sup>172</sup>.

En este tipo de casos, las pruebas de lo menor a lo mayor, o de lo mayor a lo menor, se pueden entender como ampliaciones de una norma vigente, en cuanto tratan de establecer en qué sentido se debería interpretar esta para cubrir casos que explícitamente no habría contemplado. De esta manera, y por poner un ejemplo de derecho de la guerra del siglo XVI, si una norma expresamente avala que los vencidos en guerra pueden ser castigados con la pena de muerte, entonces se puede llegar a argumentar que, con más razón, también avala el que puedan llegar a ser esclavizados, en la medida en que si permite el peor castigo, que es la muerte, pues debe permitir con más veras uno considerado menor, como podría ser el de la servidumbre. Desde este punto de vista, la prueba aclararía un vacío en el derecho si es factible

172 Hubert Marraud, “Variedades de la argumentación *a fortiori*”, en *Revista Iberoamericana de Argumentación*, 6, 2013, p. 4, citando a G. Tarello en “L’Interpretazione della legge”.

dudar si el derecho natural o el de gentes permite o no imponerles a los vencidos en guerra la condición de esclavitud.

Este podría ser el caso de Walther y Scharff: no es tan obvio que el derecho, en sus distintas manifestaciones, avale el derecho de la república de hacer uso de la fuerza para defenderse de las injurias. Sin embargo, se trata de algo que es evidente para la persona privada, como se mostrará con detalle más adelante. En efecto, tanto el derecho natural como los otros avalan explícitamente este poder. En consecuencia, si se permite para una persona particular que, en principio, tiene menos prerrogativas, poderes y libertades que la persona pública, pues con mayor razón se deberá avalar para la república en cuanto persona pública. Por otro lado, igualmente se podría pensar que se trata de pruebas de refuerzo: por cierto, aunque el mismo derecho natural, de gentes, civil o divino consideren de por sí que una comunidad políticamente organizada puede adelantar guerra lícita en ciertas condiciones, en todo caso, la validez de esta conclusión se podría reforzar si se infiere de la fuente de certeza que avala lo mismo para la persona privada. En efecto, la apuesta retórica sería que llega más a la audiencia reafirmar el muy arraigado convencimiento de que en la medida en que nadie tiene por qué dejarse sacrificar a sí mismo, a su familia y a sus allegados, ante la arbitraria injusticia y vejámenes de un malévolo atacante, con mayor razón, la comunidad política misma.

#### § 16 DESDE LA LEY NATURAL

Un antecedente especialmente importante acerca de la concepción de la ley natural se encuentra en los planteamientos de Cicerón y, precisamente, sobre este notable pensador y político romano vuelven Scharff y Walther para concretar su primera línea de argumentación. Teniendo en cuenta que citan explícitamente varios pasajes de su obra, en especial, de *Sobre los deberes* y de *Pro Milone*, es pertinente ir sobre el tratamiento ciceroniano de la defensa personal en la medida en que el derecho natural la avala.

Según Cicerón, es importante asumir como principio que el derecho se debe deducir de la naturaleza humana misma<sup>173</sup>. Este es

173 “hemos de explicar la naturaleza del derecho, deduciéndola de la naturaleza del hombre”. Cicerón, *Las leyes*, traducción, introducción y notas de Álvaro D’Ors,

un punto de partida notable en la medida en que implica que si hay una serie de características identificables y esenciales que comparten todos los seres humanos de forma universal y necesaria, entonces será posible igualmente determinar unos preceptos básicos de conducta de alcance irrestricto. Así, la ley deducida de una naturaleza común puede aspirar a tener validez y alcance sobre todos los sujetos que en principio responden al mismo modo de ser, a la misma definición esencial.

Por otro lado, si el derecho se deduce de esa naturaleza humana, tendrá que compartir asimismo algunas de sus características básicas. Dentro de estas se destaca el hecho de que lo que se es por naturaleza no se tiene que aprender, no depende de la escritura ni de la capacidad de leer; en consecuencia, no requiere propiamente de instituciones políticas ni sociales que garanticen su cultivo. Cicerón, refiriéndose a ese derecho primigenio, lo pone en estos términos: “el principio constitutivo del derecho, tomémosle de aquella ley fundamental, que nació, para todos los siglos, antes de que se escribiera ninguna ley o que se organizara ninguna ciudad” (DL, I, 6, p. 71).

Ahora bien, para el ser humano es posible captar una noción básica de lo justo y de lo honesto en correspondencia con su propia naturaleza, ya que se trata de un ser dotado de razón. Esta le permite no solo gozar de una serie de facultades cognitivas<sup>174</sup>, sino también tener conocimiento de una serie de principios fundamentales de conducta recta correspondientes a lo que es de por sí. Dicho de otra manera, la razón asume que el fundamento del obrar recto consiste en obrar de tal manera que se reafirme esa naturaleza, que no sea negada ni que se obstaculice su desarrollo, en otras palabras, que se siga: “para distinguir la ley buena de la mala no tenemos más norma que la de la naturaleza. No solo lo justo y lo injusto, sino también todo lo que es honesto y torpe se discierne por naturaleza. La naturaleza nos dio así un sentido común” (DL, I, 16, p. 93).

---

Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, I, 6, p. 67; abreviatura: DL. En otro pasaje, de manera más enfática y sucinta: “llamaré derecho al que lo es por naturaleza” (DL, I, 12, p. 81).

174 “la razón, por la cual, sin más, somos superiores a los brutos; gracias a la cual sabemos hacer conjeturas, argumentos, refutamos, discurremos, decimos algo, o llegamos a conclusiones, es ciertamente común; puede variar según la cultura de cada uno, pero es igualmente accesible a todos” (DL, I, 10, p. 77).

Antes de ir más en concreto sobre esas “normas” de la naturaleza, conviene resaltar que para Cicerón la razón humana es por constitución no solo lógico-discursiva, sino también práctica. Hacer uso de la razón implica advertir que hay un mismo criterio de conducta entre los hombres, que hay unas nociones básicas y fundamentales de lo que es lo justo, de las que se derivan las leyes y el derecho: “es así que la naturaleza les dio la razón, y por tanto también la razón de lo justo; luego, también la ley, que es la razón de lo justo que se ordena y prohíbe; y, si les dio la ley, también el derecho” (DL, I, 12, p. 81).

En el *De legibus* no se aclara cómo se da esa captación original por parte de la razón de las nociones básicas de lo correcto y de la justicia; se plantea más bien como una especie de sobreentendido moral que cualquier ser humano estaría en disposición de reconocer. En efecto, Cicerón parece entender que hay un innatismo de nociones morales comunes para todo ser racional: “los principios que se imprimen en el alma de aquella inteligencia esbozada [...] están impresos en todos por igual” (DL, I, 10, p. 79).

Por lo pronto, de lo anterior es importante rescatar para nuestra argumentación que si se acepta la existencia de un derecho natural, entonces también se debe aceptar la posibilidad de plantear que existe un mismo criterio común de conducta entre los seres humanos<sup>175</sup>, de tal manera que si este avala la defensa privada, en principio, cualquier persona dotada de recta razón debe igualmente avalarla. Pretender contradecir lo anterior supondría negar la validez del derecho natural mismo o, si se quiere, la razonabilidad de asumir que el derecho se debe explicar y deducir de la naturaleza humana común y única.

Retomando la exposición de Cicerón: ¿cómo habla la naturaleza? ¿Cómo interpela a la razón de tal manera que capte inmediatamente qué es el bien y lo debido? El asunto se puede tratar de resolver a partir de un par de pasajes del *Tratado sobre los deberes* y, precisamente, sobre uno de los que citan explícitamente Scharff y Walther<sup>176</sup>. Lo reproduzco un poco más en extenso:

175 Para Cicerón es claro que esto es así: “un mismo y común criterio de conducta existe entre los hombres” (DL, I, 13, p. 83).

176 Véase RC, p. 56.



La naturaleza ha puesto en todos los seres animados un instinto que les impulsa a defender su cuerpo y su vida, a evitar todo lo que puede perjudicar a uno y a otra, a procurarse todo lo necesario para vivir, como el alimento, el vestido y otras cosas de este género. En cada especie, la naturaleza también ha dotado a ambos sexos de una inclinación mutua para reproducirse y para cuidar de la prole<sup>177</sup> (TD, I, 4).

La naturaleza se manifiesta como instinto. Se trata de una serie de inclinaciones que compelen al ser humano a adelantar determinadas actividades. Por esto, la razón capta lo instintivo como una motivación que surge espontáneamente del propio ser. Y estas inclinaciones apuntan, en primer lugar, a dos objetivos básicos: la conservación del individuo y la conservación de la especie. Lo primero se hace patente en un impulso por la defensa del propio cuerpo y de la vida, de modo que por sí misma la naturaleza humana propende a afirmarse en su propio ser en la medida en que se concreta en individuos que se ven fuertemente motivados a aferrarse a la vida, a oponerse a cualquier cosa que tienda a amenazarla, a ponerla en riesgo. Esta inclinación se ve complementada con la de satisfacer las necesidades corporales básicas ligadas con la alimentación, la protección frente a las inclemencias del clima, etcétera. El punto es muy notable: una de las cosas primarias que impondría la naturaleza al ser humano como norma, y que la voluntad racional asumiría como pauta de conducta, sería preservarse en la existencia; hacer todo lo posible por continuar siendo y, en consecuencia, estrechamente ligado con esto, a defenderse a sí mismo. Una defensa entendida no solo como algo motivado profundamente por las pulsiones naturales instintivas, sino como un derecho que avala la recta razón.

Pero la afirmación del individuo se complementa con una inclinación que propende asimismo al mantenimiento de la especie, lo que se manifiesta en una inclinación natural a conformar familias. Para esto no solo se requiere de la reproducción, sino también de toda una serie de garantías que hagan posible que el núcleo familiar se pueda generar y mantener. Esto termina implicando un derecho de defensa que

177 Marco Tulio Cicerón, *Tratado de los deberes*, edición de José Santa Cruz Tejeiro, Madrid, Editorial Nacional, 1975, I, 4, p. 41. Abreviatura: TD.

trasciende al individuo. Así, el derecho natural de la defensa de sí se amplía al de unidades mayores: la de la familia, la de los allegados y prójimos, y, finalmente, la de la sociedad civil como tal. Si se quiere, la noción del propio cuerpo termina incluyendo al cuerpo familiar y social.

Esta misma idea se refuerza cuando se tiene en cuenta que los instintos no solo compelen al mantenimiento del individuo y del género, sino que también, y de manera muy especial, a la realización humana como un ser social:

la naturaleza, con el poder de la razón, une a los hombres en comunión de lenguaje y de vida, despierta en ellos un maravilloso y singular amor por las propias criaturas, les induce a crear asociaciones y consorcios humanos y les estimula a procurarse todo lo preciso para sustentar y mejorar su vida, y no solo la propia, sino también la de la mujer, la de los hijos y la de todos aquellos seres por quienes siente afecto y a quienes tiene el deber de proteger. Por esto mantiene el espíritu en vigilia y le hace capaz para la acción (TD, I, 4, p. 42).

Como se ve, en la medida en que Cicerón resalta la naturaleza social humana, termina también reafirmando un sentimiento común de solidaridad entre las personas que conforman las sociedades. Este afecto se termina expresando no solo en una preocupación por tratar de mejorar el bienestar de su prójimo, sino también en el deber de su protección; en ese sentido, ser social y proteger la sociedad se hermanan. El mismo instinto que hace proclive al ser humano a asociarse en una comunidad de lenguaje y de comunicación lo compele a defenderla, disponiéndolo así a la acción si es el caso. En relación con este aspecto de la concepción del derecho natural ciceroniano, valga la pena retomar una afirmación del *De legibus* que sin problema se podría confundir con la de algún padre de la Iglesia cristiana: “estas virtudes [la liberalidad, el amor a la patria, etc.] nacen de nuestra inclinación natural a amar al prójimo, fundamento del derecho” (DL, I, 15, p. 91).

Por lo tanto, se podría decir que la defensa del prójimo está ínsita en el núcleo del derecho natural mismo. Ahí convergen los instintos de la conservación de sí y de la especie, así como la tendencia a vivir y

a realizarse en sociedad. Sin embargo, Scharff y Walther van sobre dos pasajes del *Pro Milone*<sup>178</sup> para terminar de afianzar su argumento<sup>179</sup>. En estos se habla ya directamente del derecho natural de defensa, por lo que no sobra traerlos a cuento, no sin dar antes un breve contexto.

No se debe olvidar que *Pro Milone* fue un discurso escrito por Cicerón para la defensa jurídica de Tito Anio Milón cuando este fue acusado del asesinato de Publio Apio Clodio hacia comienzos del año 52 a. C. Los hechos que rodearon la muerte de Clodio fueron lo suficientemente oscuros como para motivar un juicio contra el entonces candidato a cónsul por el partido aristocrático, Milón, muy cercano políticamente al mismo Cicerón. En ese momento, Clodio aspiraba al cargo de pretor con el apoyo de partidos populares y se presentaba como abierto contrincante de Milón. Según parece, no era compatible ni deseable para ninguno de los dos ocupar el cargo deseado teniendo a su enemigo político como rival en una de esas altas posiciones<sup>180</sup>. Por otro lado, ya se habían presentado altercados entre la escolta y los seguidores de ambos, y al parecer incluso amenazas recíprocas. En medio de un ambiente políticamente degradado, caldeado y explosivo, sucede un encuentro en la vía Apia entre la comitiva de Clodio, que venía de Aricia, y la de Milón, quien, en calidad de prefecto, se dirigía a Lanuvio para un evento público junto con su esposa, sus esclavos y algunos gladiadores. No se sabe con certeza qué ocurrió. Hay versiones diferentes. Según Quinto Asconio Pediano<sup>181</sup>, se dio una refriega entre los gladiadores de Milón con la escolta de Clodio, quien al intervenir fue herido y se refugió en una posada cercana a la que Milón habría mandado sus esclavos para rematarlo. Según Cicerón, los hechos fueron diferentes: Clodio le había preparado una emboscada a Milón, de manera que el encuentro de las comitivas no habría sido casual sino intencionado. Clodio habría actuado con el objetivo claro de asesinar a su rival y habría orquestado la ocasión propicia. Una vez que Milón

178 Marco Tulio Cicerón, *En defensa de T. Anio Milón, Discursos IV*, traducciones, introducciones y notas de José Miguel Baños, Madrid, Gredos, 2022. Abreviatura: PM.

179 Véase RC, p. 56.

180 Según Cicerón: “[Clodio] se daba cuenta de que su pretura quedaría paralizada y debilitada con un cónsul como Milón. Veía, además, que éste iba a ser nombrado cónsul con la total unanimidad del pueblo romano” (PM, V, 24, p. 51).

181 Véase “Argumento de Quinto Asconio Pediano” en PM, pp. 19-40.

y su comitiva son atacados, este se defiende y es herido. En medio de la confusión, se cree equivocadamente que ha muerto. Durante la refriega también Clodio es herido y busca refugio en un sitio cercano. Los esclavos de Milón, pensando que su amo había sido muerto, buscan venganza sin mediar palabra ni orden suya. Así, habría sido muerto por ellos como parte de la reacción frente a la aleve emboscada.

Me detengo un poco en la narración de estos eventos, no solo porque esta es la trama de supuestos hechos que motivó a Cicerón a apelar explícitamente al derecho natural de dar muerte a un eventual agresor en su *Pro Milone*, sino también porque lo hace como parte de una defensa jurídica en un juicio público para convencer al jurado de la inocencia de su defendido Milón. Teniendo en cuenta esta circunstancia, la apelación de Cicerón al derecho natural de defensa tiene un alto componente retórico<sup>182</sup>, lo que es muy llamativo, porque corresponde también con las intenciones de Scharff y Walther en su sustentación de tesis. Ahora bien, los acontecimientos y las versiones que rodearon la muerte de Milón también permiten señalar que el hecho de apelar a un supuesto derecho natural individual de defensa no es de por sí algo evidente. Entre la postulación abstracta del derecho y su aplicación concreta hay, por lo menos en este caso, todo un espacio abierto de ambigüedades y oscuridad. En efecto, una cosa es la exposición del derecho en el espacio de la teoría jurídica, por decirlo así, pero otra muy distinta su aplicación en circunstancias concretas y su efectividad como dispositivo de argumentación. En el caso de Milón, este terminó siendo condenado a pesar de la defensa oratoria del competente Cicerón. Como haya sido, y volviendo sobre la exposición “abstracta” de este derecho, en el de *Pro Milone* se plantea así:

Pero, ¿existe alguna muerte injusta contra un traidor y un ladrón? ¿Para qué sirven nuestras escoltas? ¿Para qué las espadas? [...]. Se trata de una ley no escrita pero natural, una ley que no hemos aprendido, ni leído, ni nos ha sido legada sino que la hemos tomado, sacado y extraído de la propia naturaleza, para la que no hemos sido instruidos o preparados sino que nos es innata y estamos

182 Cicerón: “Pues estoy seguro de que conseguiré que aceptéis mi defensa si recordáis lo que no podéis olvidar: se puede matar en justicia a quien prepara una emboscada” (PM, IV, 11, p. 45).

imbuidos en ella: si nuestra vida corriera peligro ante las asechanzas, la violencia y las armas de ladrones o enemigos, todo medio de buscar nuestra salvación se consideraría legítimo (PM, V, 10, p. 45).

Como se ve, la apelación al derecho de defensa depende de la ponderación que el posible afectado haga de una situación de riesgo. El nódulo del asunto consistiría en que efectivamente ocurra una situación en la que se dé un peligro inminente de muerte. Ahora bien, no basta con esto. El peligro debe ser originado por sujetos que de una u otra manera ejercen una violencia injusta; Cicerón habla de traidores, ladrones o enemigos. En los tres casos se da por supuesto que la probable víctima es una persona que no está delinquirando ni es una amenaza para la sociedad. Dada una circunstancia de este tipo, la ley natural avalaría cualquier medio que la probable víctima considerara oportuno para preservar su vida, dentro de los cuales está el uso de la fuerza, lo que haría lícita la eventual muerte del agresor. Llama la atención que Cicerón entienda este derecho como algo fundamental y básico dentro de la misma ley natural. Si esta se entiende como una suerte de texto de por sí escrito en la mente de cualquier ser racional, la defensa aparecería en las primeras líneas y con mayúsculas, por así decir. En términos del *De legibus*, hay una suerte de instinto natural de supervivencia que impele al ser humano a defenderse cuando se encuentra en riesgo inminente de muerte, que lo compele a reaccionar con el medio que sea, lo que terminaría avalando la respuesta con violencia a la agresión.

Scharff y Walther citan el siguiente pasaje:

lo que la razón ha prescrito a los hombres instruidos, la necesidad a los bárbaros, el modo de vivir a los pueblos y la propia naturaleza a los animales es que rechazaran siempre toda violencia, por todos los medios que pudieran, de su cuerpo, de su cabeza o de su vida (PM, XII, 30, p. 54).

Es un pasaje decisivo en la medida en que indica explícitamente el irrestricto radio de aplicación y de jurisdicción de esta norma natural: no depende de diferencias culturales ni de grados de civilización, como tampoco del nivel de desarrollo racional. Es más, parece ser tan básica esta inclinación que hasta los mismos bárbaros la captan y la

siguen, enseñados no por la razón sino por la mera necesidad. Por si fuera poco, también está ínsita en los animales.

En conclusión, parece especialmente evidente que por derecho natural la fuerza se puede repeler con fuerza para la propia defensa frente a circunstancias de riesgo. Por lo tanto, en casos de estos, matar es lícito para la persona privada. En palabras de Cicerón, retomadas parcialmente por Scharff y Walther: “si hay circunstancias —que las hay y numerosas— en que con derecho se puede matar a un hombre, es sin duda una circunstancia justa y necesaria cuando se repele la fuerza con la fuerza” (PM, IV, 9, p. 44). De esta manera, si al privado le es lícito matar por un derecho natural fundamental de defensa, con mayor razón al Estado.

Pero el maestro y su pupilo no parecen contentarse con esta argumentación. La refuerzan con un argumento adicional que igualmente va de lo menor a lo mayor. En los animales también se da esa inclinación natural a defender la propia vida por cualquier medio disponible. Pero los animales son menos que los humanos en la medida en que carecen de la razón. En consecuencia, si hasta en los mismos animales parece lícito repeler la fuerza con la fuerza, pues aún más en los seres humanos que por naturaleza tendrían más derechos que los animales. Esto podría explicar la reflexión con la que concluye el apartado de la disertación que se está comentando. Una vez que los autores citan el Digesto 9.1.1.11, que se refiere a la obligación de compensación que se genera entre los dueños de animales cuando uno de estos mata al otro, se infiere que esta norma parece reconocer que incluso entre animales debe haber una suerte de derecho a la vida que merece respeto y protección: “Con lo cual sin duda sugiere [Quinto Mucio] claramente que la defensa fue dada por naturaleza no solo a los hombres, sino también a todo género de animales”<sup>183</sup>.

## § 17 DESDE EL DERECHO DE GENTES

La exposición de Scharff y Walther comienza con una cita de Tito Livio que hace referencia a un discurso del rey Perseo de Macedonia (ca. 215-165 a. C.) en su respuesta al embajador romano Quinto

183 Véase RC, p. 56.

Marcio Filipo en un momento de mucha tensión entre Roma y Macedonia. Ya en tiempos del padre de Perseo, el rey Filipo v, la relación entre romanos y macedonios había sido complicada. En efecto, Filipo favoreció una política expansiva y agresiva con sus vecinos en aras de reestablecer su poderío e influencia en Grecia, lo que habría motivado conflictos bélicos con los romanos. Finalmente es vencido y se firma un tratado de paz —la paz de Faminio o de Tempe— en el que Macedonia adquiere varias obligaciones: liberar una serie de ciudades que tenía bajo su dominio, disminuir su ejército y poderío naval a un reducido número de activos, pagar mil talentos de oro al pueblo de Roma y además se compromete a que “no haría la guerra fuera de las fronteras de Macedonia sin la autorización del senado” (*Liv.*, XXXIII, 30, 6, p. 196). Como se puede ver, Roma impone una serie de restricciones tendientes a evitar que Macedonia se pueda llegar a recuperar como potencia en la región. Por un lado, libera a sus vecinos del yugo macedonio, lo que los convierte en sus aliados y deudores de su libertad; por el otro, le corta las alas a Filipo para impedir su eventual recuperación<sup>184</sup>. Sin embargo, la realidad posterior superó estas expectativas. Filipo no solo se preocupó por recuperar su poderío militar aprovechando la paz para estos efectos, sino que acrecentó sus recursos con la explotación de minas y con un aumento de la densidad de población (*Liv.*, XXXIX, 24, 1-3). Sumado a lo anterior, comenzó a intervenir en los asuntos de sus vecinos, a reestablecer vínculos políticos y a ampliar su radio de influencia. Perseo continuó con esa política. En un momento dado ya estaba claro para Roma que Macedonia solo podría ser controlada con las armas; además, había ya claridad sobre la causa para una eventual guerra. Uno de los pretextos lo dio una incursión a tierras macedónicas del rey tracio Abrúpolis, que llegó hasta la ciudad de Anfípolis y que habría tenido por objetivo hacerse con las minas de oro del monte Pangeo. Esta invasión fue rechazada exitosamente por Perseo, quien no solamente lo expulsó del reino sino que lo castigó echándolo de su propio reino<sup>185</sup>, lo que disgustó sobremedida a los

184 Sin querer profundizar en el asunto, este tratado de paz parece hermanado con el de Versalles.

185 Polibio describe así lo sucedido: “No ignoro, ciertamente, que hay autores que al tratar la guerra de los romanos contra Perseo quieren indicarnos la causa de esta querrela. Primero señalan la expulsión de Abrúpolis de sus dominios, bajo el pretexto

romanos, ya que se trataba de un aliado y protegido suyo<sup>186</sup>. Así las cosas, ya se tendrían tanto las causas como el pretexto para una “guerra justa”. En medio de la circunstancia prebélica, Perseo se defiende con estas palabras frente al delegado de Roma. Y en un aparte de su defensa, menciona:

si en el tratado está estipulado que no me está permitido defenderme a mí y a mi reino ni siquiera en el caso de que alguien me declare la guerra, tengo que reconocer que se produjo una violación del tratado porque me defendí con las armas frente a Abrúpolis, aliado del pueblo romano. Pero si el tratado permite responder a las armas con las armas, y además así lo establece el derecho de los pueblos, entonces, ¿qué procedía que hiciese, cuando Abrúpolis había devastado los confines de mi reino hasta Anfípolis [...] ? ¿Debía quedarme quieto y aguantar hasta que hubiese llegado hasta Pela y hasta mi palacio? (*Liv.*, XLII, 41, 10-12, p. 117).

De esta primera aproximación al derecho de gentes como garante de la propia defensa, vale la pena resaltar algunos aspectos. En primer lugar, se hace referencia al derecho de la defensa propia en el marco de una acusación por violación de un tratado entre entidades políticas reconocidas, a saber, la República romana y el Reino de Macedonia. Los macedonios habrían incumplido un acuerdo mutuo de voluntades, al atacar a otro pueblo, aliado y amigo de Roma. En segundo lugar, la apelación al derecho de gentes por parte de Perseo se puede entender como un intento de complementación o de sobreentendido del tratado mismo, en la medida en que en este no se habría estipulado expresamente qué podría hacer o no Macedonia en caso de ser atacada. ¿Debería haber recurrido a Roma antes de defenderse? ¿Podría contraatacar pero solo hasta sus fronteras? ¿Podría adelantar persecución “en caliente” de sus agresores hasta el punto de llegar a

---

de que, tras la muerte de Filippo, había forzado las minas del Pangeo”. *Historias*, XXII, p. 205.

<sup>186</sup> En palabras del legado Marcio Quinto: “Desde que conseguiste el trono, el senado considera que [...] era preferible que no lo hubieses renovado [el tratado de paz] a que lo violases después de renovarlo. Echaste de su reino a Abrúpolis, un aliado y amigo del pueblo romano” (Tito Livio, XLII, 40, 4s).



anexarlos? Desde este ángulo, el derecho de gentes se asume como un recurso jurídico que debe servir como referente para decidir sobre ambigüedades, imprecisiones y vacíos de tratados. En tercer lugar, Perseo señala como una especie de verdad evidente que no solo existe ese “derecho de los pueblos”, sino que tiene validez para cualquier pueblo, incluido el pueblo romano. Sus palabras indican que sería absurdo que los romanos trataran de desconocerlo. Pero no solo esto, sino que además este incluye una cláusula básica: es lícito responder a las armas con las armas. De esta manera, se conecta el derecho a la propia defensa con este derecho de los pueblos. En quinto lugar, se debe subrayar que en principio esta apelación a la legítima defensa prima sobre cualquier cosa pactada. Si el derecho de los pueblos sirve como referente para complementar los tratados, en la medida en que es un recurso aceptado para afinar su interpretación, entonces se trata de una instancia superior. Es más, por la intervención de Perseo se sugiere que es incluso un instrumento jurídico para su corrección: habría sido irrazonable dejarse masacrar por Abrúpolis quedándose de manos cruzadas. Finalmente, cabe observar que, si la apelación a la legítima defensa se da en el marco de una acusación, el asunto se ve condicionado por los intereses respectivos que entran en juego. Es claro, por un lado, que Roma quiere mantener su influencia en Grecia y en el cercano oriente, amén de que la situación se le está saliendo de control por el crecimiento y la actitud de Macedonia, y, por el otro, que esta última no se someterá ni al control de Roma ni a aceptar un papel de aliado “tonto” útil, mientras esta termina de consolidar su poder por toda la región. En otras palabras, apelar en este caso al derecho de defensa no se debe ver meramente como una apelación a la justicia en abstracto.

Volviendo a la disertación, Perseo apela al derecho de defensa con base en el derecho de gentes para legitimar la reacción de un reino frente a una invasión. Desde este punto de vista, la mención que hacen de Tito Livio no parece acertada si se considera que se debe generar un argumento de lo menos a lo más, partiendo desde el individuo para llegar al todo social. Sin embargo, si se va sobre el pasaje más en extenso, se podría sugerir que el mismo Perseo está proponiendo un argumento de este tipo para convencer a Quinto Marcio. En efecto, retóricamente Perseo anota: “¿Debía quedarme quieto y aguantar

hasta que hubiese llegado con sus armas hasta [...] mi palacio?”. Claramente el tratado de paz entre Roma y Macedonia no había establecido que el individuo Perseo tuviese o no un derecho a la legítima defensa. Pero ¿qué hacer si el enemigo llega hasta el mismo palacio? ¿Se tendría que haber dejado sacrificar como una suerte de mártir? En este caso se habría apelado al derecho de gentes como garante del derecho individual de defensa. Esto justificaría la mención de Tito Livio por parte de Scharff y Walther.

No obstante, quedan varias preguntas abiertas: ¿qué se debe entender por este derecho de gentes o de los pueblos? ¿Cómo se diferencia del derecho natural? ¿Cuál es su aporte específico frente a lo que ya avala el derecho natural en relación con la legítima defensa individual? En la disertación se señalan unos pasajes del Digesto<sup>187</sup> que, en alguna medida, sirven para ir concretando la noción general de derecho de gentes. Sin embargo, el párrafo termina con una indicación que vale la pena seguir: “quien quiera más, que acuda a Hugo Grocio...”. Así, puesto que el mismo Grocio retoma a su manera la tradición romana respectiva, se intentará dar respuesta a las preguntas mencionadas con base en una exposición de la noción de derecho de gentes en su influyente *Del derecho de la guerra y de la paz*<sup>188</sup>.

Este inicia con unas palabras sobre la distinción entre derecho natural y de gentes: “Tomado en esta acepción el derecho [lo que es recto], su mejor división es la que pone Aristóteles<sup>189</sup>, que uno es natu-

<sup>187</sup> Véase RC, pp. 56 y 57.

<sup>188</sup> Hugo Grocio, *Del derecho de la guerra y de la paz*, Madrid, Editorial Reus, Madrid, 1925. Abreviatura: DGP.

<sup>189</sup> En la edición de “The Rights of War and Peace” de 1738 (DGP\*), comenta-da por J. Barbeyrac, anota sobre esta mención de Aristóteles: “In his *Ethic. Nicom.* Lib. v. Cap. x, where he makes a Distinction between *Dikaion Physikón*, and *Dikaion Nomikón*, as making part of what he calls *Dikaion politikón* Civil Law. So that his Division is not exactly the same with that of our Autor” (nota 8 de la edición del Liberty Fund, Indianápolis, 2005, libro 1, p. 150). Aristóteles plantea la distinción en estos términos: “La justicia política se divide en natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza, independientemente de que lo parezca o no, y legal la de aquello que en un principio da lo mismo que sea sí o de otra manera, pero que una vez establecido ya no da lo mismo”. Cf. *Ética a Nicómaco*, edición y traducción de María Araujo y Julián Marias, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, p. 81 (1134b, 18s). Abreviatura: EN.

ral, y otro voluntario, que él llama legítimo, dando a la palabra ley el significado más estricto: a veces también *constituido*” (DGP, I, I, I, IX, p. 52).

Según el pasaje, habría dos ramas básicas del derecho: una que se fundamenta en lo que las cosas son en sí mismas según su naturaleza; otra, en la voluntad. Sin pretender entrar en la noción de *naturaleza* del Estagirita, se puede afirmar que lo natural hace referencia a la esencia de las cosas, a aquello que hace que sean lo que son, a lo que permanece inalterable a lo largo del tiempo, pero que a la vez fija el fin de su propia realización plena. Si la otra vertiente del derecho hace referencia a lo voluntario, tendría que ver con lo que los seres dotados de facultad apetitiva quieren y se imponen a sí mismos como deseable sin ser forzados a ello, con conocimiento pleno de lo que en efecto desean, de su finalidad y sus medios<sup>190</sup>.

En seguida Grocio amplía la noción de derecho natural:

El derecho natural es un dictado de la recta razón, que indica que alguna acción, por su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional, tiene fealdad o necesidad moral y de consiguiente está prohibida o mandada por Dios, autor de la naturaleza (DGP, I, I, I, X, I, p. 52).

Conviene comentar de este pasaje que el derecho natural se expresa en algunos preceptos que obedecen a ciertas características. En primer lugar, son de carácter racional, de modo que no se trata de instintos o de meras inclinaciones naturales que se compartan con los animales o con otros seres naturales<sup>191</sup>. En segundo término, estas normas expresan rasgos propios de la naturaleza misma racional práctica. Y en la medida en que la naturaleza es lo que es de por sí, sin requerir de ninguna instancia ajena que dé cuenta de ella, salvo

190 “Llamo voluntario [...] a todo lo que uno hace estando en su poder hacerlo o no, y sabiendo, no ignorando, a quién, con qué y para qué lo hace [...] y todo esto no por accidente ni forzado” (EN, 1135a, 23s, p. 82).

191 Advierte Grocio: “Mas la diferencia [...] que hay un derecho inmutable, que es común a los animales con el hombre al cual en el sentido más estrecho llaman derecho natural, y otro propio de los hombres, que frecuentemente llaman derecho de gentes, apenas tiene uso alguno [...]. No hablamos de justicia en los caballos, en los leones” (DGP, I, I, I, XI, I, p. 55).

quizás la inescrutable voluntad divina creadora, estas normas se deben entender como principios prácticos. Por esto, se podría afirmar que son los que son, porque la naturaleza racional es *simpliciter* así. No tendrían propiamente ningún fundamento ulterior. Esto lleva a una tercera consideración, los preceptos son a la vez necesarios, pues su negación implicaría de por sí el desconocimiento de la naturaleza racional misma. Si se quiere, ser racional en lo práctico supone la compulsión de tenerlos que seguir<sup>192</sup>. Ahora bien, como se habla de una necesidad en relación con la razón práctica, su necesidad se manifiesta como necesidad moral. Esto los conecta esencialmente con la voluntad de Dios mismo, en la medida en que es concebido como el autor de la naturaleza en general y, por lo tanto, de la racionalidad. De esta manera, actuar en correspondencia con las leyes naturales implicaría actuar en consonancia con la voluntad divina misma.

Volviendo sobre el derecho no natural o constituido, dice Grocio:

se diferencia este derecho [el natural], no solamente del humano, sino también del divino voluntario, él no manda o prohíbe lo que de suyo y por su misma naturaleza es lícito o ilícito, sino que prohibiendo o mandando hace las cosas lícitas o ilícitas (DGP, I, I, I, X, 2, p. 52).

Como se ve, frente al derecho natural se plantea una fuente alternativa de derecho: aquel que recibe fundamento de su legitimidad por el hecho mismo de su imposición<sup>193</sup>; a saber, el derecho “constituido”.

192 El profesor de derecho en Groningen y miembro de la Real Academia de Ciencias en Berlín, Barbeyrac, cuestiona la necesidad de la ley natural en la medida en que se funde en la mera correspondencia con la naturaleza racional. Si esto fuese así, la compulsión a seguirla dependería meramente del arbitrio de cada quien, lo que a la larga no implica ninguna obligatoriedad. Citando a Cicerón, “nadie se debe nada a sí mismo”. Así, debe haber una instancia independiente del sujeto racional que efectivamente lo obligue por su supremacía al cumplimiento de los preceptos naturales para que de esta manera propiamente se puedan entender como leyes o preceptos de “necesario” cumplimiento. Y esta tendría que ser Dios. Véase nota 3 “Actus debiti, aut illiciti per se”, DGP\*, p. 151.

193 Bobbio refiriéndose el contenido ideológico del derecho positivo: “el derecho positivo, por el solo hecho de ser positivo, esto es, de ser la emanación de una voluntad dominante, es justo; o sea, el criterio para juzgar la justicia o injusticia de las

En la medida en que la voluntad, en este caso la de la sociedad políticamente organizada, impone preceptos de obligatorio cumplimiento a sus agentes racionales, bien sea mediante su poder legislativo, bien sea mediante las mismas costumbres públicas, estos preceptos adquieren el estatus de leyes. Así, el acto mismo de darlas, de constituirlas como leyes, es su propio fundamento. En consecuencia, no funda su validez en la correspondencia de su contenido con instancias externas, como la naturaleza racional o como “la participación de la voluntad divina en la racionalidad humana”, por mencionar la conocida definición de Tomás de Aquino de ley natural. Ahora bien, Grocio establece varias subcategorías de este tipo de derecho humano, es decir, dejando de lado el derecho divino voluntario<sup>194</sup>, lo que permitirá introducir el concepto específico de “derecho de gentes”.

el [derecho voluntario] humano: es, pues, o civil, o civil amplio, o civil-estricto. / Es civil el que proviene del poder civil. / Poder civil es el que está al frente de la ciudad. / Y la ciudad es la reunión perfecta de los hombres libres, asociados para gozar de derecho y utilidad comunes (DGP, I, I, I, XIV, 1, p. 59 y ss.).

Es conveniente resaltar que el derecho voluntario humano se determina sobre individuos en cuanto estos son parte de unidades políticas. Acá sucede algo diferente a lo que puede pasar en el derecho natural, en el que la persona como sujeto moral, privado o público, enjuicia sus actos a partir de las leyes naturales. En efecto, la ley natural obliga a la persona independientemente de si se trata de ciudadanos o no, o de sujetos ligados a obligaciones públicas o privadas, aunque no se tenga la condición de ciudadanía.

---

leyes coincide perfectamente con el que se adopta para juzgar su validez o invalidez [...]. Se deduce la consecuencia de que las normas jurídicas deben ser obedecidas por sí mismas, en cuanto tales”. Norberto Bobbio, *El problema del positivismo jurídico*, México, Ed. Univ. de Buenos Aires, 1999, p. 47.

<sup>194</sup> “Otra clase de derechos dijimos ser el voluntario, que trae su origen de la voluntad, y es o humano, o divino” (DGP, I, I, I, XIII, p. 59). Sobre la definición del voluntario divino: “Qué sea el derecho voluntario divino, lo comprendemos bastante por el mismo sonido de las palabras: a saber, lo que trae origen de la voluntad divina [...]. Dios no quería una cosa por ser justa, sino que es justa, esto es debida por el derecho, porque Dios lo quiere” (DGP, I, I, I, XV, 1, p. 61).

El referente para definir este derecho voluntario es el derecho civil, en cuya base se proponen las demás definiciones, lo que hace conveniente dedicarle algunas líneas. Como anota Grocio, los individuos se asocian entre sí, no solo para lograr ciertas ventajas y utilidades, sino en especial para gozar del derecho. Esto da lugar a repúblicas o ciudades, es decir, colectividades humanas en las que se genera cierta igualdad a partir de una ley común. Habría un reconocimiento recíproco de derechos garantizados por una ley, lo que constituiría propiamente la diferencia entre las uniones públicas de carácter político y las que obedecen a la consecución de otro tipo de intereses, como, por ejemplo, una banda de criminales o de piratas. En ambas puede haber consentimiento y consenso acerca del respeto de normas y jerarquías, pero estas se diferencian por su fin último: en las políticas, poder vivir bajo la tutela del derecho; en las otras, otro tipo de intencionalidad: “ni un grupo de piratas o de ladrones es ciudad, aunque tal vez guarden entre sí cierta igualdad [ ... ]; pues éstos se asocian para el crimen, y aquéllos [ ... ] para gozar del derecho y hacer justicia a los extraños” (DGP, III, III, II, 1, p. 317).

Por cierto, la constitución de la ciudad supone un poder público que la gobierne, y de este emana un cierto tipo de derecho, el civil<sup>195</sup>. Como se sabe, este atañe a la legislación que se promulga para regular tanto las relaciones entre los ciudadanos en los diferentes aspectos de la vida en común como las relaciones entre la ciudadanía y el propio poder público en aras de establecer el tipo de constitución, relevos de poder, competencias, entre otros.

En la ciudad hay igualmente relaciones determinadas por preceptos que, aunque no son de carácter público, tienen validez dentro de las unidades que conforman el todo civil, como, por ejemplo, las familias. Esto daría lugar al ámbito del derecho civil estricto: “El derecho civil-estricto, y que no proviene del poder civil, aunque le está sujeto, es vario: los preceptos paternos y los del señor; y comprendiendo en sí otros semejantes” (DGP, I, I, I, XIV, 1, p, 60).

195 Anota Barbeyrac: “This is usually called *Positive Law*. Its Objects are Things in themselves indifferent, or such as are not founded on the Constitution of our Nature, and consequently admit different Regulations, as Time, Place, and other Circumstances require; all which depend on the Will of a Superior, which is the only Foundation of this Kind of Law, which is therefor called *Arbitrary*” (DGP\*, I. I. I, XIV, nota 1, p. 162).

Ahora bien, habría un tercer tipo de derecho, el que hace referencia a las relaciones entre las ciudades y repúblicas, o entre las unidades políticas públicas y los extranjeros, ambos voluntarios: “Y [el derecho] civil-amplio es el derecho de gentes, esto es, el que recibió la fuerza de obligar de la voluntad de todos o de muchos pueblos” (DGP, I, I, I, p. 60).

Un primer rasgo definitorio del derecho de gentes es su jurisdicción. Así como, en principio, la jurisdicción del derecho civil es un pueblo determinado; la del derecho de gentes serían muchos o todos los pueblos. Supone, en consecuencia, que se tenga algo así como un conglomerado de gentes que, organizadas bajo los diferentes códigos civiles particulares, tienen de alguna manera interrelaciones, sobre las que precisamente se determina este derecho. Si esto es así, es específico del derecho civil amplio regular en general los diferentes tipos de vínculos que se dan entre sociedades políticamente organizadas: la comunicación, el tránsito, el comercio y, de manera muy destacada, la guerra<sup>196</sup>. Se debe subrayar que los sujetos que caen bajo este derecho civil amplio pueden ser pueblos que se entienden como personas públicas, por decirlo así, pero también sujetos particulares que son extranjeros.

Un segundo rasgo propio de este derecho tiene que ver con su fundamentación. Aunque caiga dentro del derecho voluntario, su legitimación no depende principalmente de los actos de imposición legal de los poderes civiles respectivos, como en el caso del derecho civil. Dicho de otra manera, las normas del derecho de gentes en principio no obtienen su validez de que un poder civil particular decida en su autonomía proclamarlas como leyes. Afirmar Grocio: “Y se prueba este derecho de gentes [...] por el uso continuo y por el testimonio de los sabios. Porque este derecho [...] es una invención del tiempo y de la costumbre” (DGP, I, I, I, p. 60).

La voluntad que valida este derecho se manifiesta en las costumbres. Hay unos usos y unas prácticas en las relaciones entre pueblos que con el pasar del tiempo se han convertido en hábitos, que a su vez han generado criterios de conductas esperables de los demás. Además, con el hábito se va creando también una noción de lo que

196 Para una ampliación de este asunto se remite la cita de Scharff y Walther a Hermogeniano del Digesto 1.1.5 (véase RC, p. 57.), que también es mencionada por Grocio en DGP, I, I, II, IV, 2, p. 79, como se mostrará más adelante.

es correcto y de lo que no; de lo que se debe evitar, promover o esperar; de lo que se debe condenar o premiar. Esto podría explicar por qué de las costumbres pueden devenir normas, pues en la medida en que la costumbre determina el modo de actuar y a la vez permite juzgar y valorar las conductas, se puede convertir en ley. Ahora bien, y como ya lo sugerían pensadores como Montaigne, es el tiempo el que a la larga afianza y fortalece su validez. Así, el derecho de gentes se fundamentaría en la historia de las relaciones entre pueblos, teniendo en cuenta aquello que se terminó convirtiendo en costumbre y, por lo tanto, en ley.

Se debe subrayar que la fuerza de este derecho civil amplio depende a la larga de la fuerza misma de las costumbres que la soportan. En la medida en que para un determinado pueblo sea prácticamente imposible actuar frente a otros o frente a extranjeros negando sus costumbres, las normas del derecho de gentes tendrán gran vigencia y se podrá apelar a ellas para dirimir controversias. Pero como las costumbres se pueden ir degenerando o perdiendo, o como los pueblos pueden ir alterando su identidad, bien sea porque sencillamente cambian o porque entran en procesos internos de división y banderización, o porque la normalidad se cuestiona por pestes o desastres, la apelación al derecho de gentes puede resultar particularmente azarosa. Vale la pena mencionar lo anterior, porque si Scharff y Walther pretenden construir un argumento convincente relacionado con el derecho de defensa particular con base en este derecho civil amplio, la base puede ser poco sólida<sup>197</sup>.

No obstante, este cuerpo normativo que se basa en las costumbres de los pueblos recoge un derecho a la guerra fuertemente ligado con la defensa:

Y, que por el derecho de gentes voluntario tampoco se condenan las guerras, nos lo enseñan suficientemente las historias y las leyes

197 Barbeyrac, no muy lejano en el tiempo, lo plantea así: "if we are obliged to submit to them [las costumbres recibidas por la comunidad de naciones], it is not because they are obligatory in themselves, but because as soon as we know a Thing is generally practiced, we are, and may be supposed to conform to such a Custom [...]. Thus the whole Obligation arises from this tacit and private Agreement, without which the Customs in Question have no Force" (DGP\*, nota 3, p. 163).



y costumbres de todos los pueblos. Antes bien dijo el código de Hermógenes<sup>198</sup>, que las guerras fueron introducidas por el derecho de gentes. [...] “El derecho de gentes, dice Livio<sup>199</sup>, así lo ha dispuesto, que las armas se pelean con las armas”. / Y Florentino<sup>200</sup> dice que existe el derecho de gentes, para que rechacemos la violencia y la injuria, para que defendamos nuestro cuerpo (DGP, I, I, II, IV, 2, p. 79).

Se justifica reproducir esta cita tanto por la exposición que se está adelantando como por que coincide bastante con el pasaje de la disertación que se está analizando<sup>201</sup>. Es muy llamativo que Scharff y Walther se hayan apoyado casi literalmente en estas líneas de Grocio para exponer su punto sin advertir expresamente de su origen textual. Algo semejante se puede constatar si se comparan las líneas de la disertación en las que se expone el derecho de defensa desde el derecho natural<sup>202</sup> con DGP, I, I, II, III, 1 y 2, página 77 y siguientes. Obviamente no se puede tratar de alguna suerte de plagio doloso si se considera que los mismos tesisistas (director y alumno) le indican al lector que consulte Grocio si quiere ampliar el tema, como ya se mencionó. Creería más bien que esto debe interpretarse teniendo en cuenta la manera como se entiende la actividad académica de entonces: se pide una apropiación y manejo de una determinada tradición teórica para su aplicación práctica. El punto no es tanto demostrar generación de conocimiento nuevo, tratando de diferenciar y de resaltar el aporte individual, sino más bien dar adecuada cuenta de las habilidades y la capacidad de argumentación adquiridas con base en un cuerpo común de conocimientos.

Retomando la exposición, las costumbres vigentes de los pueblos avalan un derecho a la defensa personal. Esto es particularmente explícito en la referencia a Florentino Jurisconsulto:

198 Digesto, I, I, V. Véase <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/justinian1627/bd1/0074>.

199 *Liv.*, XLII, XLI.

200 Digesto, I, I, III.

201 Véase RC, p. 57.

202 Véase RC, p. 56.

Para que repelamos la fuerza y la injuria. Por cierto, este derecho tiene lugar para que lo que cada uno hiciese por la defensa de su cuerpo, se considere que se hizo en derecho. Y puesto que la naturaleza constituyó entre nosotros cierto parentesco, se sigue que sea crimen que el hombre aseche al hombre<sup>203</sup>.

Este famoso pasaje del Digesto supone que la raza humana conforma una suerte de familia. Desde un punto de vista cristiano esto se asimila por la creencia en Adán y Eva como padres primigenios: todo ser humano a la larga estaría emparentado con cualquier otro por el hecho de provenir de una misma familia originaria. Por lo tanto, es “hermano” en sentido amplio. Ahora bien, en la medida en que se acostumbra y se favorecen buenas relaciones familiares, “asechar” al prójimo iría contra lo habitual, lo que se recogería en el derecho de gentes. Desde el punto de vista del Digesto, la explicación del parentesco entre humanos se puede explicar desde la idea misma del derecho de gentes<sup>204</sup>, en la medida en que cobija al ser humano diferenciándolo de los otros animales. Hay un género común no animal al que se pertenece y, por lo tanto, se establecen unos lazos recíprocos en cuanto parte conformante de una comunidad de seres racionales. Como sea, esa sociedad humana se ve precisamente amenazada por los mismos seres humanos. En consecuencia, se establece ese derecho a la defensa personal: las costumbres de todos o de la mayoría de los pueblos avalan que cada quien se pueda defender en su cuerpo. Obviamente, hay una acotación básica: siempre y cuando sea para repeler la fuerza y la injuria, por lo que conviene advertir que se debe tratar de una fuerza injusta en algún sentido, y no de cualquier fuerza en general.

Para terminar, valga la pena resaltar que en la medida en que Scharff y Walther se apoyan en la interpretación de Grocio del derecho

203 “Vt vim, atque iniuriam propulsemus. Nam iure hoc euenit, vt quod quisque ob tutelam corporis sui fecerit, iure fecisse existimetur. Et cū inter nos cognationem quandam natura constituerit, consequens est hominem homini insidiari nefas esse” (Florentinus, libro primo Institutionum) (Digestorum Liber primus, I, 4, Secundum exemplum iurisgentium, III).

204 “Ius gentium est, quo gentes humanae vtuntur: quod à naturali recedere faciliè intellegere licet: quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune sit” (Digesto, I, I, 4).

de gentes, dan a entender que se trata de una fuente de justificación diferente a la propia del derecho natural. En efecto, el derecho civil amplio no se puede entender desde Grocio como algo que se deriva o que se deduce del natural, como lo puede haber pensado, por ejemplo, Tomás de Aquino. Tampoco se trata de un derecho que necesariamente se tenga que someter al derecho natural. Así, este argumento de lo menos a lo más con base en las costumbres se puede entender como una complementación del que se apoya en el derecho natural: si las costumbres de los pueblos aprueban que cualquiera pueda repeler la fuerza con la fuerza, entonces y con mayor razón la misma comunidad políticamente organizada. Si esto es así, la guerra puede ser lícita.

### § 18 DESDE EL DERECHO CIVIL

Esta línea de argumentación pretende mostrar cómo desde los otros tipos de derecho hay también un reconocimiento de la defensa personal. En un primer momento se expondrán las partes respectivas del Código del Cuerpo del Derecho Civil Romano que hacen referencia al asunto, en particular el título XVI: “Sobre la Ley Cornelia relativa a los sicarios del libro IX”<sup>205</sup>, después se tratará brevemente el tema desde la ley divina.

Se conocen como *Leges Corneliae* un conjunto de normas promulgadas por el dictador Lucio Cornelio Sila (138 a 78 a. C.) entre los años 82 y 79. Estas normas cobijaron una gran variedad de asuntos ligados con la vida civil<sup>206</sup>: garantías en los préstamos, sobornos en las elecciones, tipologías de injurias por violencia consideradas punibles, orden en el ascenso de cargos en las magistraturas, crimen de lesa majestad, gastos suntuarios relacionados para pompas funerarias, entre otras. Para nuestro interés, en primer lugar, hay que resaltar el conjunto sucinto de normas que hacen referencia a los asesinos y envenenadores (*Lex Cornelia de sicariis et veneficis*), del que se sirven Scharff y Walther para justificar la defensa personal y el uso de la

205 Se utilizará como fuente para las referencias la edición de Idelfonso L. García del Corral, Barcelona, 1899, publicada en la Biblioteca Jurídica Virtual (UNAM).

206 Cf. Berger, Adolf: *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, The American Philosophical Society, Philadelphia, 1953, p. 549.

fuerza individual desde el derecho civil<sup>207</sup>. En efecto, mencionan las siguientes: *codex* 9, título 16, leyes 2, 3 y 4.

Sobre la noción de asesinato hay que tener en cuenta que en la primera de las normas de este título 16 sobre sicariato (asesinato) se entiende que propiamente se comete un crimen cuando media la voluntad de dañar. Esto es un punto principal porque permite diferenciar muertes fortuitas o debidas a la casualidad de muertes pretendidas y que se constituyen en el fin de la acción; pero también porque altera inmediatamente el tipo de imputación que se le puede atribuir al agresor. Si la muerte es accidental desde este punto de vista, se le debe atribuir a la fatalidad y, por lo tanto, no sería un delito: “se comete un crimen si mediara también la voluntad de dañar. Mas lo que sucede por accidente imprevisto más bien que por fraude, se imputa de ordinario a fatalidad y no a delito” (Código, IX, XVI, 1).

La importancia de la consideración de la intención en la comisión del delito cuando hay muertes de por medio llega a ser tan decisiva que en la norma 7 se advierte: “El que fuere con puñal para matar a un hombre, será castigado con la pena de la Ley Cornelia relativa a los sicarios, como el que hubiere matado a un hombre” (Código, IX, XVI, 7).

Ahora bien, estas normas contemplan cómo se determina la acción criminal y a la vez qué derechos se les pueden permitir a las posibles víctimas de acciones sicariales. De esta manera se introducen los preceptos relativos al derecho de la defensa personal. Referimos la primera norma que también citan Scharff y Walther: “El que hallándose en dudoso peligro de su vida hubiere matado a un agresor o a otro cualquiera, no debe temer ninguna calumnia por este hecho” (Código, IX, XVI, 2).

Esta formulación del derecho de defensa individual supone que la posible víctima se encuentra en una situación de riesgo inminente de amenaza vital por algún agresor. Por lo tanto, se supone que la amenaza vital es generada por otra persona y no por algún otro factor, como riesgo de derrumbe, enfermedad, etcétera. Se resalta esta norma porque pone de presente que no toda situación de riesgo vital se puede entender como una suerte de patente de corso para matar, y además porque especifica contra quién la norma propiamente avala la reacción: contra el agresor y no sobre otras personas.

207 Véase RC, p. 57.

Ahora bien, se mantiene como supuesto que la víctima está amenazada de vida por un cierto agresor, y que en consecuencia se puede asumir razonablemente que este tiene la intención de matar, por lo dicho en las leyes 1 y 7.

Se complementa el cuadro con la ley 3 que avanza una justificación del derecho de defensa: “Si alguno rechazare con la espada al asesino que se le dirigiera, no es tenido por homicida, porque se considera que en nada delinquiró el defensor de su propia salvación” (Código, IX, XVI, 3).

Aunque el derecho civil se fundamenta en la voluntad del poder legislativo de la comunidad políticamente organizada del caso —como ya se mencionó y de acuerdo con Grocio—, esta norma vincula el derecho de defensa individual a un principio que parece más propio del derecho natural mismo: cada quien está en su derecho de hacer lo posible por mantenerse vivo. Pero esta ley es asimismo notable porque pone de manifiesto cuál es la intención del que se defiende: alcanzar su propia salvación, lo que permite tener una panorámica más completa de la circunstancia: hay un asesino si se puede asumir razonablemente que obra con la voluntad de “dañar”. Esto a su vez se hace evidente si la víctima asume que su vida está en riesgo y peligra por verse expuesta a ese agresor. Así, a la víctima, que pretende lograr salvar su propia existencia, se le reconoce un derecho a hacer uso de la fuerza como reacción y en últimas un derecho a llegar a matar al agresor.

El asunto se puede prestar para ambigüedades y dudas. Las circunstancias en las que se podría hacer uso de este derecho pueden ser equívocas. La ley 4 ayuda a aclarar su radio de aplicación e interpretación: “Si como alegas, mataste a un ladrón armado, no es dudoso que se considere que fue muerto con derecho el que se había anticipado en la voluntad de inferir muerte” (Código, IX, XVI, 4).

El hecho de portar armas ya es un indicativo de la voluntad de la persona armada, por lo menos en el caso del ladrón. La norma establece que el ladrón se arma con la intención de eventualmente matar. En consecuencia, no importa si hace o no efectivamente uso de sus armas, si termina asesinando o no a otras personas en el robo, la mera intención atribuible de asesinar lo convierte de por sí en asesino, tal como lo establece la ley 7. De esta manera, si alguien termina matando

a un delincuente armado en caso de intento de robo, se considera que “fue muerto en derecho”, ya que se le puede atribuir no solo la voluntad de robar sino también la de asesinar.

Cuando se miran estas normas en su conjunto se puede entrever una preocupación del legislador por la situación general de inseguridad que podría estar padeciendo Roma en ese entonces. El que va armado plausiblemente tiene la intención de matar; por lo tanto, si hay muchas personas descontroladamente armadas, así como actos de violencia y conflictos sociales, no está de más que la ley civil avale explícitamente un derecho a la defensa personal. Se trataría de medidas que podrían ayudar a paliar una situación general de inseguridad exacerbada.

Antes de cerrar esta rama de la argumentación, vale la pena señalar una suerte de paradoja legislativa que puede ayudar a contextualizar mejor estas “leyes cornelias” sobre los asesinatos. Sila no solo promulgó las referidas leyes sobre los sicarios, sino también una de muy triste recordación sobre las proscripciones: *Lex Cornelia de proscriptione*. No se conoce propiamente su formulación literal, aunque sí hay noticia de su contenido, por ejemplo, en Cicerón. Se trató de una norma en la que se especificaba el trato que se debería dar a los enemigos públicos y declarados del Estado, de los “proscritos”. Como parte de la terminación de las guerras civiles, que con el tiempo darían lugar a la abolición del régimen republicano romano y a la instauración del imperial, Sila determinó que los ciudadanos que fueran considerados “proscritos” no solo serían condenados a muerte, y en unos casos a destierro, sino que sus bienes serían confiscados y sus descendientes excluidos de cargos públicos. Pero además la norma permitía a cualquiera dar muerte a estos “enemigos del Estado”, lo que no solo llevó a muchas personas a la muerte, sino que desencadenó una espiral considerable de violencia, zozobra, miedo colectivo y todo tipo de excesos.

Esta ley sobre las proscripciones muestra otra cara del poder civil. Puesto que la norma se fundamenta principalmente en la voluntad del legislador, no parece tener ningún control o límite salvo el poder mismo de este para promulgarla y hacerla cumplir. En este caso, la norma podía condenar a cualquiera a muerte, sin juicio previo, sin posibilidad de defensa jurídica o de apelación. Es más, autorizaba y motivaba a cualquier persona a perseguir y dar muerte a los proscritos. Como se ve, se trata justamente de una suerte de perverso anverso de

las normas que avalan la defensa personal. Cuando se consideran a la vez tanto la ley sobre los sicarios como la de las proscripciones, quedan algunas preguntas abiertas: ¿quién es propiamente la persona que puede gozar del derecho de defensa personal? ¿Puede ser cualquiera, como lo da a entender la exposición de Scharff y de Walther? ¿Se trata tan solo de un derecho que es válido para “inocentes”, desde el punto de vista de la consideración particular de la legislación vigente o del gobierno de turno? Pero tampoco se debe olvidar que estas legislaciones diferenciaban derechos según el tipo de pertenencia a la comunidad política: extranjeros, esclavos, niños, mujeres, etc. ¿Cualquiera se podría defender en caso de riesgo inminente de muerte? Para el caso de la Roma de Sila —dejando de lado los enemigos políticos— claramente no: los hijos caían bajo la potestad del padre con derecho de *ius vitae necisque* (derecho de vida y de muerte); los esclavos difícilmente se podían defender lícitamente de la ira de sus amos; el adulterio de la mujer se podía castigar, en ciertas circunstancias, por propia mano con la muerte, por mencionar un par de excepciones. Lo anterior, insisto, para matizar la lectura de la última cita que hacen Scharff y Walther, en la que se retoma un pasaje ya mencionado del Digesto I, I, III: “De este derecho [repeler la fuerza con la fuerza frente a una agresión] se sigue que se considera que ha actuado en derecho cualquiera que lo haya hecho en defensa de su cuerpo”<sup>208</sup>.

No obstante, el argumento general en síntesis se podría formular así: si el derecho civil reconoce un derecho a la defensa personal, es decir, de los individuos para salvar su vida, pues con mayor razón se le debe reconocer esa facultad a la comunidad política misma.

#### § 19 DESDE LA LEY DIVINA

Para cerrar con esta primera estrategia de argumentación de lo más a lo menos desde los diferentes tipos de derechos, la disertación refiere a una de las normas que Yahvé le habría dado al pueblo de Israel, según Éxodo 22, 2: “Cuando un ladrón haya sido encontrado saqueando y haya sido golpeado y haya muerto, el asesino no será culpable de su muerte”<sup>209</sup>.

208 Véase RC, p. 58.

209 *Idem*.

Este es un buen ejemplo del derecho divino voluntario según la acepción de Grocio ya mencionada. En efecto, una vez que el pueblo de Israel llega al desierto del Sinaí después de unos tres meses de haber salido de Egipto, Yahvé y Moisés tienen una conversación con la que se sientan las bases para una alianza (Ex 19, 1-6). Dios le recuerda a Moisés que es dueño de toda la tierra, que por su poder y voluntad pudieron liberarse de los egipcios y que serán “su pueblo”, siempre que “escuchen su voz y guarden su pacto”. El punto es importante porque parece que se sientan las bases de un contrato social entre Yahvé e Israel. El pueblo es consultado por la mediación de Moisés y expresa su voluntad libre de someterse al pacto:

Fue, pues, Moisés y convocó a los ancianos del pueblo, a los cuales expuso todas esas palabras según Yahvé le había mandado. Y todo el pueblo respondió a una voz, diciendo: “Haremos todo cuanto ha dicho Yahvé”. Y Moisés llevó a Yahvé la respuesta del pueblo (Ex 22, 7).

Ahora bien, el querer del poder divino se expresa en normas, que no se justifican por su contenido. Su legitimidad radica en el hecho de que el mismo Dios las promulga desde el entendido de que el pueblo subordinado las acepta porque reconoce al dios como poder. Se debe subrayar que de esta manera se constituye una ley divina que cobija en un primer momento solamente al pueblo de Israel: Dios genera la alianza con una colectividad específica y no con la humanidad en general, ni con los otros habitantes del Sinaí y alrededores. En palabras de Grocio:

Hay entre todos los pueblos uno, al que Dios se ha dignado dar especialmente su derecho, a saber, el pueblo Hebreo [...]. / No hay duda, que se engañan aquellos judíos [...] que creen que también los extranjeros, si querían salvarse, debían estar sometidos al yugo de la ley hebrea. Porque no les obliga la ley, que no fue dada para ellos (DGP, I, I, I, XVI, 1-2, p. 61 y ss.).

Y dentro de esta ley, aparece la que ya se mencionó sobre la muerte nocturna de ladrones. Sin embargo, en el Éxodo se presenta



una acotación interesante que no se menciona en la disertación: “Si el ladrón sorprendido al forzar [una casa] es herido de modo que muera, no hay delito de sangre. Mas si esto sucede salido ya el sol, es delito de sangre” (Ex 22, 2 y 3).

Según esto, no sería delito matar al delincuente si no hay una intención directa de hacerlo y su muerte se puede entender como algo accidental, lo que solo podría ocurrir por la noche. Parece que de día el derecho de defensa personal se cancela, por lo menos, en la medida en que implique el deceso del agresor, su muerte se constituiría en “delito de sangre”. Si esta interpretación es correcta, entonces se limita considerablemente la posibilidad de que cualquiera pueda repeler la fuerza con la fuerza al estilo, por ejemplo, de la Ley Cornelia. Por cierto, parece primar el precepto de “No matarás”, que también estaba ya incluido en esta alianza entre Yahvé y el pueblo hebreo (Ex 20, 13). La voluntad del legislador divino se hace más evidente si se considera la gravedad del crimen de homicidio: “El que hiera mortalmente a otro, muera irremisiblemente. [...] al que obrare con malicia contra su prójimo, matándole con alevosía, a ése lo arrancarás hasta de mi altar para matarlo” (Ex 21, 12 y 14).

Todo lo anterior parece indicar que la defensa tiene un límite en la muerte del agresor, salvo en el caso de una fatalidad accidental nocturna. Repeler la fuerza con la fuerza parece restringirse a la mera prevención del delito, a su disuasión. En caso de llegar a herir al agresor, se tendría que tener cuidado de no hacerlo mortalmente, so pena de convertirse uno mismo en reo de asesinato. No se debe olvidar que estas normas se complementan con fuertes castigos para los ladrones, lo que debería minimizar de por sí la ocurrencia de este tipo de delitos contra la propiedad; por ejemplo: “Si uno roba un buey o una oveja, y los mata o vende, restituirá cinco reses mayores por el buey, y cuatro ovejas por la oveja” (Ex 22, 1).

Según lo anterior, no resulta muy convincente la apelación de Scharff y de Walther al derecho voluntario divino para justificar la defensa personal: al individuo se le limita bastante desde esta legislación divina su capacidad de agresión letal. Si este modelo de defensa personal se aplicase al Estado, entonces este último tendría muy poco vuelo para castigar agresores en guerras defensivas, y muy posiblemente ninguno en las agresivas.

No obstante, la eficacia retórica de esta argumentación supone la sumatoria de lo que cada uno de los distintos tipos de derecho pueda avalar de la defensa personal. Si a la tendencia natural a defenderse, tanto de animales como de humanos, se le van añadiendo las costumbres de los pueblos y el reconocimiento de este derecho de códigos tan influyentes como el romano, se puede entender la eventual fuerza de esta estrategia argumentativa. Visto desde este ángulo, el aporte del derecho voluntario divino sería meramente un brillo adicional a lo ya construido.

## § 20 LOS MEDIOS Y LOS FINES

Scharff y Walther formulan una segunda estrategia en los siguientes términos: “Argumento II. Aquello cuyo fin y efecto son útiles y necesarios no es vicioso en sí, ni puede ser condenado absolutamente. Ahora, los fines y efectos de la guerra son útiles y necesarios, por lo tanto, etc.”<sup>210</sup>. Esta formulación del segundo argumento artificial<sup>211</sup> de carácter pragmático<sup>212</sup> parece implicar dos tipos de silogismos

<sup>210</sup> Véase RC, p. 58.

<sup>211</sup> Scharff y Walther plantean una variante de un argumento que aparece en Johann Gerhard, en *Loco de magistratu politico*, parágrafo 380. El texto es el siguiente: “Aquello cuyos fines y efectos son útiles y necesarios, no se puede condenar absolutamente a condición de que no sea en sí y por sí vicioso. Los fines y los efectos de la guerra legítima son útiles y necesarios, y no es en sí y por sí viciosa. Por lo tanto, la guerra legítima no debe ser condenada. Lo asumido se prueba de la inducción de las utilidades que proporciona la guerra” (“Cujus fines & effectus sunt utiles ac necessarij, illud modò in se ac per se vitiosum non sit, simpliciter improbari nequit. Belli legitimi fines & effectus sunt utiles ac necessarij, nec in se ac per se est vitiosum. E. bellum legitimum non debet improbari. Assumptum probatur ex inductione utilitatum, quas praestat bellum”. Cf. Johann Gerhard, *De magistratu politico*, Hamburgo, 1657, p. 424). En esta versión del argumento se asume que no se puede condenar algo que tiene efectos y fines útiles y necesarios, y que a la vez de por sí no es vicioso. Y esto aplicaría para la guerra justa. A diferencia de Gerhard, Scharff y Walther no reducen su planteamiento a la guerra justa, sino a cualquiera sin importar su legitimidad. Por otro lado, no parecen incluir en este segundo argumento artificial la necesidad de probar que de por sí y en sí la guerra no sea viciosa. Esto lo dejan para el tercero, como se verá más adelante.

<sup>212</sup> “Llamamos argumento pragmático aquel que permite apreciar un acto o un acontecimiento con arreglo a sus consecuencias favorables o desfavorables”. Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts, *Tratado de la argumentación: La nueva retórica*, Barcelona, Gredos, 2005, p. 409.

subsidiarios que terminan convergiendo y ayudando a construir el principal en calidad de supuestos que determinan el sujeto de su premisa mayor:

Primer silogismo:

- (1) Cierta acción o acontecimiento tiene ciertos efectos.
- (2) Esos efectos son necesarios o útiles.
- (3) Por lo tanto, la acción o el acontecimiento tiene efectos que son necesarios o útiles.

Segundo silogismo:

- (4) Esa acción o acontecimiento tiene ciertos fines.
- (5) Los fines son necesarios y útiles.
- (6) Por lo tanto, esa acción o ese acontecimiento tiene fines que son necesarios y útiles.
- (7) Conclusión parcial: Cierta acción o acontecimiento tiene fines y efectos que son necesarios y útiles.

Silogismo principal:

- (8) Premisa mayor: Aquello [cierta acción o cierto acontecimiento], cuyos fines y efectos sean necesarios y útiles, no es vicioso ni condenable absolutamente (principio asumido como sobreentendido).
- (9) Premisa menor: La guerra tiene fines y efectos que son necesarios o útiles (premisa por probar en el desarrollo del argumento).
- (10) Conclusión: La guerra no puede ser viciosa ni condenada absolutamente<sup>213</sup>.

213 Un argumento semejante también se encuentra en los “Meletemata Philosophica” (“Ejercicios filosóficos”) de Adriano Heereboord del año 1664. En sus ejemplificaciones de ética, el ejercicio 39 está dedicado a asuntos de la guerra. La tesis III por discutir se enuncia en estos términos: “Cujus fines atque effectus sunt utiles & necessarij, illud, si per se ac simpliciter malum non sit, improbari non potest. Atqui belli fines etiam nec bellum per se & simpliciter malum est. Ergo. Minor bimembris sic probatur quad membrum prius”. Cf. Adriano Heereboord, *Meletemata Philosophica: in quibus plerique Metaphysicae ventilatur, tota Ethica (...) explicatur*, ex Office Andreae ab Hoogenhuysen, 1664, p. 154. (“Aquello cuyos fines efectos son útiles y necesarios, no se puede condenar, si por sí y absolutamente no es malo. Pero los fines de la guerra e incluso la guerra de por sí y absolutamente no son malos. Por lo

Ya que no es lo mismo la consideración de algo como efecto o como medio<sup>214</sup>, no está de más adelantar un breve análisis de cada uno de los silogismos subsidiarios por separado.

Como se puede ver, el sujeto de (1) se entiende como una causa que lleva a ciertos efectos, o como un hecho que tiene determinadas consecuencias. Desde este ángulo, importa una consideración del sujeto, asumido como acontecimiento o acción, en función de las cosas a que de por sí lleve, en las que se va a concretar la posición del predicado. La forma general de este tipo de premisas podría ser: “Cierta acción o acontecimiento tiene ciertos efectos o consecuencias”. La verdad o falsedad de este tipo de proposiciones sería principalmente factual, en la medida en que depende de lo que se pueda constatar. Así, es la experiencia la que va permitiendo verificar o falsear estas afirmaciones. Pensando en asuntos humanos relacionados con la sociedad y los conflictos, la historia cobra especial relevancia para determinar qué tipo de efectos o de consecuencias han tenido acciones o acontecimientos como las guerras.

Se supone una segunda premisa en la que se concreta el valor de esos efectos en términos de su utilidad o de su necesidad. Lastimosamente no hay ningún tipo de precisión acerca de lo que se entiende propiamente por *necesidad* o *utilidad*, por lo menos en la formulación de la forma general de este tipo de argumentación. Por los usos posteriores que se hacen de este modelo<sup>215</sup>, se puede pensar que se hace referencia a la necesidad y a la utilidad sociales y públicas si por esto entendemos de manera muy amplia todo lo relacionado con la sociedad políticamente

---

tanto. La menor de dos miembros se prueba así en relación con el primero”). Es muy llamativo que esta formulación coincide bastante con la ya mencionada de Gerhard que es de unos veinte años atrás y de un libro muy importante en su momento. Ahora bien, Heereboord tampoco cita una fuente. Todo esto puede indicar que se trataba de formulaciones ya tradicionales de problemas, o de modelos de ejercicios, que bien podrían aparecer en las disertaciones como parte de las preguntas con las que cualquier disertante tenía que poder “lidiar” en la sustentación.

214 Perelman y Olbrechts plantean esta distinción así: “Según la idea que se tiene de la naturaleza, deliberada o involuntaria, de sus consecuencias, un mismo acontecimiento puede interpretarse y valorarse de un modo distinto. Los gritos del bebé llaman la atención de la madre, pero en un momento dado se convierten en un medio para conseguir ese efecto”. Cf. Perelman y Olbrechts, *op. cit.*, p. 417.

215 Véase RC, pp. 59-61.

organizada, bien sea para que pueda existir en general, bien sea para que pueda satisfacer diversos requerimientos. También se podría suponer que se trata de utilidades y de necesidades referidas a cosas que puedan ser consideradas de por sí buenas o justas. Sin embargo, nada excluye que se esté pensando en cualquier tipo de necesidades y utilidades sin excluir, en principio, acciones vinculadas con el delinquir, el pecar, la mera perversidad o la guerra injusta. Como sea, para poder constituir el argumento se requiere de premisas que expresen ese valor “utilitario” o de “necesidad” del efecto de un determinado hecho.

En el caso del segundo silogismo subsidiario, prima una consideración del sujeto como medio que en principio lleva a determinados fines —premisa (4)—. Ya no se trata meramente de acontecimientos que tienen determinadas consecuencias, sino más bien de acciones que se consideran en función de su finalidad<sup>216</sup>. Las personas como agentes toman ciertas decisiones en las que se determina que ciertas cosas se hagan o que se dejen de hacer para que de estos hechos resulten o no otras, las que se pretenden o las que se quieren evitar. Así, el medio es un instrumento del que se sirven ciertos agentes en la medida en que consideran qué es lo que quieren. Eso que lleguen a querer se evalúa en términos de su necesidad o conveniencia, de modo semejante a lo que sucede con los hechos.

Una vez que se tiene establecido qué era lo que se pretendía como fin a partir de la aplicación de un determinado medio, pero también qué hechos resultan de esta aplicación y las respectivas valoraciones de sus fines y efectos en términos de su necesidad y utilidad, se pasa a la enunciación del principio general que es a la vez la premisa mayor del silogismo principal (8). Valga la pena enunciarlo de nuevo, haciendo más expreso el doble carácter del sujeto en cuanto acontecimiento o acción que se puede concebir a la vez como medio y causa: “Aquello [acontecimiento o acción] que es a la vez medio y causa de fines y de efectos necesarios o convenientes no puede ser vicioso ni condenado absolutamente”.

Este sería precisamente el nódulo del argumento artificial que se propone; en términos retóricos, aquello en lo que todos los

216 Perelman y Olbrechts resaltan este aspecto: “si se quiere minimizar un efecto, basta con presentarlo como una consecuencia; si se desea aumentar su importancia, hay que presentarlo como un fin”. *Ibid.*, p. 417.

disputantes estarían, en principio, de acuerdo. De alguna manera, se estaría apelando a alguna versión del principio según el cual “el fin justifica los medios”, pues expresaría sucintamente que, si algo es útil o necesario, pues no puede ser condenado absolutamente como vicioso. Se da de alguna manera por sobreentendido que la necesidad y la utilidad implican de por sí un valor; si se quiere, que la noción de *virtud* no puede excluir en su concepción esencial cierto carácter práctico.

Como sea, surgen una serie de preguntas, pensando más en el asunto de la guerra y de las comunidades. ¿Hasta qué punto todo lo necesario para mantener una sociedad política es moralmente aceptable? ¿Cómo se establece la necesidad? ¿Quién tiene la prerrogativa para establecerla? ¿Cuál es el procedimiento? Pero también ¿qué es y qué no es una comunidad política? ¿Hasta dónde su pretensión de existencia avala cualquier medida frente a otros individuos o pueblos? Por el lado de la utilidad, las inquietudes son semejantes. Cicerón, no lejano a Scharff y Walther y conocido por ellos, puede servir de referente: ¿si la utilidad va contra la honestidad, se justifica la eventual deshonestidad por su valor utilitario público?<sup>217</sup> ¿Se lava el mal intrínseco de un hecho por sus posibles consecuencias benéficas?<sup>218</sup> ¿Puede haber algún tipo de utilidad deshonesto o de honestidad inútil?<sup>219</sup>

Considero que en alguna medida Scharff y Walther van contestando de una u otra forma a estas preguntas en la aplicación que hacen de este segundo argumento artificial. En efecto, la idea consiste en lograr mostrar hasta qué punto, en qué medida y bajo qué respetos la guerra es necesaria y útil para la comunidad política. Para hacerlo, analizan la conservación de la república, la represión de los enemigos, la “limpieza social” y corrección de costumbres, la evitación de sediciones domésticas, la propensión a la sobriedad y la medida, la

217 “En el gobierno de la república, sobre todo, la apariencia de lo útil nos induce a cometer graves errores e injusticias” (Cicerón, TD, III, 11, p. 173).

218 “¿Es que el sabio a punto de morir de hambre no podrá apropiarse de un pedazo de pan de otro hombre perfectamente inútil? Y nuestra respuesta es negativa” (Cicerón, TD, III, 6, p. 165).

219 “frecuentemente ocurren casos en los que puede parecer que lo honesto pugna con lo útil, y entonces precisa examinar si realmente se da este contraste o si cabe conciliación entre ambos términos” (Cicerón, TD, III, 12, p. 175).

satisfacción del afán de gloria y, finalmente, incluso la promoción de la paz<sup>220</sup>.

## § 21 LA CONSERVACIÓN DE LA REPÚBLICA

Para la exposición de estos argumentos específicos me apoyaré en los planteamientos de Johann Gerhard, puesto que —como ya se mencionó— esta parece ser la fuente de la que se nutre la disertación. De esta forma, se combinarán las ideas de unos y otro para intentar ofrecer un cuadro más completo y comprensivo del asunto.

Scharff y Walther sugieren que la guerra es necesaria para la conservación de las repúblicas si se tiene en cuenta la condición natural humana. Para sustentar esta posición, remiten al Génesis 6, 4. De acuerdo con la Biblia, la raza humana se habría ido multiplicando a partir de diferentes linajes procedentes de Adán. Valga destacar a su hijo Set del que se desprendería una descendencia dentro de la que se encuentra el mismo Noé. Con el tiempo, “vieron los hijos de Dios que las hijas de los hombres eran hermosas” (Gn 6, 2) y conformaron familias, situación que disgustó bastante a Yahvé. No es claro si estos “hijos de Dios” se deben entender como ángeles, o si más bien tienen que ver con miembros del linaje de Set, que se consideraban también “hijos de Dios”. Sin embargo, se habría cometido nuevamente un pecado en algún sentido mayor que el pecado original. De nuevo, el ser humano pretendería ser más de lo que debía, antes al comer de la manzana prohibida, ahora al reproducirse con seres de otra condición. Entonces plantea Dios la exterminación del hombre: “Y dijo Yahvé: ‘Exterminaré de sobre la faz de la tierra al hombre que he creado, desde el hombre hasta las bestias, hasta los reptiles’” (Gn 6, 7).

En ese momento se piensa en el diluvio universal como remedio para limpiar el desorden generado por los hombres, pero también en la salvación de lo humano y de los demás animales por medio del “arca de Noé”. Ahora bien, si los castigos son en alguna medida proporcionales a

220 Dado que ya se habló de la promoción de la paz en relación con las condiciones generales de una guerra justa, y dado que la propensión a la sobriedad y la mesura supone argumentos similares a los que se presentarán en relación con la corrección de las costumbres, se omitirá un comentario expreso de estas dos entradas de la argumentación.

los delitos, la situación prediluvio debería haberlo ameritado. Esta se describe así: “La tierra estaba corrompida delante de Dios, y llena de violencia. Miró, pues, Dios la tierra, y he aquí que estaba depravada” (Gn 6, 12).

Según parece, el mestizaje interracial habría llevado a un estado de naturaleza hobbesiano: una violencia generalizada sobre la base de asumir que el hombre se había convertido en “lobo para el hombre” (Gn 6, 5). Justamente dentro de este contexto citan Scharff y Walther el pasaje de Génesis 6, 4. La guerra es necesaria porque el ser humano es en sí mismo violento y tendiente a la malicia. Una vez que se siente suficientemente fuerte, se extralimita y se requiere de la fuerza para volverlo a reencausar. La ira divina que da lugar al diluvio lo mostraría: se trata de algo propio de la naturaleza humana.

Gerhard remite a algunos pasajes del Eclesiástico que sirven para completar el cuadro:

Contra el mal está el bien, y contra la muerte la vida; así también contra el hombre justo el pecador; y de este modo has de contemplar todas las obras del Altísimo; las veréis pareadas, y la una opuesta a la otra (Eci 33, 5)<sup>221</sup>.

Según esto, la tendencia del hombre a la enemistad natural no es solo un problema del mal uso de su libre albedrío, o de una situación contingente que se podría corregir con más y mejor educación en la virtud y las buenas costumbres. En efecto, parece que responde más bien a la voluntad misma del dios creador. La humanidad está concebida para el creyente cristiano a partir de oposiciones de las que no puede escapar por sí mismo. Y estas se terminan manifestando en una violencia inevitable de bandos: justos contra pecadores. Unos versículos antes se lee: “De ellos [de todos los hombres] a unos bendijo [Dios], los ensalzó y los consagró, y los tomó para sí; a los otros los maldijo y abatió” (Eci 33, 7).

Ahora bien, Gerhard interpreta esta condición humana como algo que trasciende en alguna medida la voluntad divina disociadora, ya que respondería al plan mismo de la creación, a la constitución de su ser propio. Para esto se apoya en Eclesiástico 42, 25: “Pareadas son

221 “Eccl. 33, v. 15. *‘Intuere in omnia opera Altissimi, Duo contra duo & unum contra unum’*”. Gerhard, *op. cit.*, p. 424.



todas [las obras de la creación], y una opuesta a otra, y ninguna hizo imperfecta”<sup>222</sup>.

Y explica que Dios pensó la creación de tal manera que toda cosa tuviese su opuesto y que “una a otra sea en cierto modo opuesta, como el agua al fuego, los medicamentos a los venenos”<sup>223</sup>.

Esta indicación es bien interesante en la medida en que remite a pensadores tan antiguos como el mismo Hipócrates. Ya estos habían planteado que el todo se puede entender a partir de oposiciones entre los elementos básicos. Para el caso del ser humano, Hipócrates no tiene inconveniente en afirmar que su naturaleza se explica principalmente a partir de la oposición entre el fuego y el agua. En este caso, la última sirve como el combustible básico del principio activo y da lugar al movimiento, el fuego<sup>224</sup>. Ambos se complementan, ambos son necesarios. Otra sería la relación entre medicamento y veneno: la oposición deviene en el intento de anulación recíproca, lo que incluso tiene su contrapartida en lo social.

Volviendo al asunto de la necesidad de la guerra, dice: “no hay ningún imperio que no tenga sus enemigos, de cuyos insultos y tentativas si no se resiste con el consejo y con las armas, es necesario que, fundado este, en breve se destruya”<sup>225</sup>. El texto de Gerhard continúa de manera casi literal en correspondencia con el de la disertación: “Sin la guerra ninguna república podría consolidarse, ninguna expandirse, ninguna conservarse, ninguna protegerse de la ruina”<sup>226</sup>.

222 “C. 42, v. 25 ‘omnia duplicia, unum contra unum, & non fecit quicquam deesse’”. *Idem*.

223 “creaturae sunt à Deo conditae ut constituent q, quoddam antitheton & una alteri quodammodo sit opposita, ut aqua igni, medicamenta venenis”. *Idem*.

224 “Los seres vivos, tanto el hombre como todos los demás, están constituidos por dos elementos [...]: fuego y agua. [...] / En cuanto a su propiedad natural cada uno posee esto: el fuego puede moverlo todo en cualquier circunstancia y el agua nutrirlo todo en cualquier caso. A veces, por turnos, cada uno domina y es dominado”. Hipócrates, *Sobre la dieta*, en *Tratados Hipocráticos III*, Gredos, Madrid, 2008, I, 3, p. 24.

225 “nullum est imperiū, quod non habeat suos hostes, quorum insultibus & conatibus nisi consilio & armis resistatur, funditū illud brevi interire necesse est”; Gerhard, *op. cit.*, p. 424. Este pasaje también es parafraseado en la disertación unas líneas más adelante, véase RC, p. 59.

226 “Sine bellis nulla Respubl, poterit firmari, nulla amplificari, nulla conservari, nulla ab interitu vindicari”. Gerhard, *op. cit.*, p. 424.

El punto parece claro: la misma constitución natural del ser humano, en correspondencia con la del macrocosmos, genera la necesidad de contar con oposición y, en consecuencia, de tener que resistirse con la fuerza a esa oposición. Por lo tanto, la guerra es necesaria como parte del orden natural mismo. No es posible pensar en una república o un reino sin enemigos, de manera que se tiene que contar con el recurso de la fuerza, si se quiere defenderlos de ellos. En síntesis y para cerrar este primer argumento, pensar en evitar repeler la fuerza con fuerza supondría tanto como desconocer los designios divinos a la vez que el orden natural.

## § 22 “NADIE ALBOROTA LAS AVISPAS”

Un segundo argumento específico tiene que ver con una utilidad relacionada con las actividades bélicas: ayudar a desmotivar las agresiones ante el riesgo de motivar una reacción bélica rápida y contundente como respuesta. Conviene resaltar que se está hablando de una necesidad de lo bélico muy emparentada con el caso anterior. Dado que es razonable pensar que siempre hay y habrá enemigos, es prudente anticiparse y tomar medidas defensivas de carácter disuasorio, y así evitar tener que ir a la confrontación directa. Scharff y Walther expresan el punto con una frase atribuida a Livio: “Nadie se atreve a provocar al que entiende que está pronto y expedito para defenderse”<sup>227</sup>.

Lastimosamente no aclaran de qué lugar específico la habrían tomado. Otros autores que también la refieren anotan que se encuentra en el libro 35 o en la “tercera década, libro 5” de la *Historia de Roma desde su fundación*; pero no fue posible corroborar esta información. Sin embargo, nuestros disertantes también refieren algunos dichos o refranes, entre los que vale la pena retomar el del fuego y la espada, por su antigüedad: “Nadie atiza voluntariamente el fuego con la espada”<sup>228</sup>.

Una versión de este ya se encuentra en Plutarco. En un pasaje de su estudio sobre *Isis y Osiris*, se afirma que los jeroglifos no se quedan atrás de los preceptos pitagóricos y se enumeran algunos entre los

227 Véase RC, p. 59.

228 *Idem*.

que se menciona este: “No atizar con la espada el fuego en la casa”<sup>229</sup>.

No es muy claro y obvio su sentido, pero se puede especular el siguiente: si el fuego ya está prendido, es decir, si la situación de por sí ya es difícil y complicada, si los problemas ya están desencadenados, no es conveniente atizarlos aún más con otro factor activador como la espada. En refraneros más cercanos a nuestros días, se diría: “No echar leña al fuego”<sup>230</sup>. Ahora bien, si el fuego se puede entender como una figura de la fuerza de las armas, y más en una época en la que sistemáticamente los ejércitos comenzaron a contar con arcabucería y artillería, el refrán termina indicando la imprudencia de exponerse directamente a fuerzas que ya están desplazadas, cuando no es necesario. En efecto, si ya hay riesgo de fuego inminente, pues no se ponga “delante del cañón” azuzándolo.

Como sea, lo anterior invita a ir sobre Gerhard<sup>231</sup> que amplía la muy sucinta y metafórica exposición de Scharff y Walther. En *De los tópicos teológicos* se plantea así el asunto:

3. *Contención de los enemigos*. Nadie se atreve a provocar a aquel de quien conoce que está presto y dispuesto para su defensa: así los ejercicios militares y bélicos contienen a los pueblos vecinos y externos, para que no se atrevan a alzarse contra nosotros<sup>232</sup>.

Esta explicación es muy sugestiva. En efecto, indica que la noción de la guerra, o mejor, de lo bélico, no se debe reducir a la confrontación efectiva, sino que se debe ampliar a actividades en las que meramente se hace ostentación de la fuerza. Dentro de esto se pueden incluir los desfiles militares, pero también y muy especialmente “los ejercicios

229 Plutarco, *Isis y Osiris*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia)* vi, Madrid, Gredos, 1995, 354 E, 10, p. 75.

230 Francisca Pergomino y José Antonio Fernández, los traductores y anotadores de la citada obra, lo interpretan así: “no provoques a alguien que ya está irritado”. *Ibid.*, p. 75.

231 Heereboord repite literalmente las líneas respectivas de Gerhard. Esto podría hacer pensar que el “De los tópicos teológicos” fue un texto referente para ayudar a estructurar disertaciones por ese entonces.

232 “3. Hostium repressio. Nemo audet provocare eum, quem novit esse promptum & expeditum ad sui defensionem: sic militaria & bellica exercitia vicinos & externos populos reprimunt, ne contra nos insurgere audeant”. Gerhard, *op. cit.*, p. 424.

o maniobras militares”. Mientras que los desfiles tienen por objetivo indicarle al propio pueblo el poderío con que cuenta su Estado, bien sea para remotivarlo en su patriotismo, bien sea para indicarle que aún es fuerte y poderoso, bien sea para advertirle lo difícil y complicado que sería atreverse a una intentona de insubordinación; los ejercicios militares en las fronteras o en zonas de libre tránsito tienen otros objetivos: exponer el propio poderío a los vecinos, a los eventuales enemigos, con el fin de que tomen conciencia de aquello a lo que se podrían enfrentar en caso de una agresión. Se muestran los dientes para anticipar el daño que podría causar la mordida, lo que se espera que pueda disuadir. La actualidad de esta consideración de Gerhard es sorprendente si se piensa que se trata de un teólogo del siglo XVII. Seguimos teniendo incluso hoy en día maniobras militares de carácter internacional o nacional en varios lugares del planeta, pero parece que se trata de una conducta bélica con todo tipo de antecedentes en la Antigüedad. Por mencionar tan solo un caso muy notable, piénsese en la construcción de las murallas de Atenas justo después de la terminación del conflicto entre griegos y medos de comienzos del siglo V a. C., acompañada del fortalecimiento de una considerable flota de triremes que en cualquier momento podría estar lista y disponible para atacar<sup>233</sup>. Las protestas respectivas de los espartanos de entonces claramente indicaban que los muros y la flota se podían entender como factores de poder: los atenienses dejaban de ser a partir de ese momento un pueblo fácilmente guerreable y que se pudiese controlar y subordinar.

### § 23 LOS VICIOS DE LA PAZ Y EL OCIO

Paradójicamente todos los empeños por conseguir una paz perdurable y firme pueden llegar a encontrar una grave amenaza precisamente en la paz misma. La vida en tranquilidad, ocio y opulencia puede venir acompañada de una serie de vicios que podrían afectar tanto a príncipes como a súbditos<sup>234</sup>. Ahora bien, las actividades bélicas parecieran servir como remedio a esta situación. Para apoyar esta idea, Scharff y Walther hacen referencia a Bodino, a quien citamos más en extenso:

233 Tucídides: *Historia de la guerra del Peloponeso*, I, 90-93.

234 Véase RC, p. 59.

Tambien ay otro paso de mucha consideracion, para mostrar que es necesario exercitar continuamente la disciplina militar, y hazer la guerra y es ser siempre en cada Republica grande el numero de ladrones, homicidas, vagabundos, y sediciosos, que estragan la simplicidad de los buenos subditos, y que no ay leyes, ni Magistrados, que los puedan castigar sin peligro, por que traen el comun prouerbio, que las orcas no se hizieron sino para los pobres y desgraciados [...] y es limpiar las Republicas desta vescosidad, enuiandolos a la guerra, que es como vna medicina purgatiua y muy necessaria, para euacar los humores corrompidos, del cuerpo vniuersal de la Republica<sup>235</sup> (SR, V, V, p. 454).

Bodino apunta a cuatro tipos de inconvenientes públicos que se pueden generar en una situación de paz. Dentro de ellos, el primero es el aumento del número de ladrones. Las épocas de normalidad motivan de alguna manera que haya problemas relacionados con el respeto de la propiedad privada. ¿Por qué se puede dar esta situación? ¿Por qué habría conciudadanos que no se conforman con lo que tienen o por qué no buscan transitar por las vías lícitas para la adquisición de la propiedad? ¿Genera la paz falta de oportunidades y pobreza? En segundo lugar se encuentra el incremento en la tasa de homicidios, pues las diferencias entre las personas se resolverían con violencia. Según parece, se tiende a perder la confianza en las instituciones. ¿La paz hace perder el respeto por las leyes, por la vida ajena? Amén de lo anterior, se tendrían más “vagabundos”. No es claro por qué la paz va contra el trabajo o contra la motivación de estar ocupado. ¿Se dificulta la inserción laboral de los antiguos soldados? ¿Se genera suficiente opulencia como para poder tener sectores sociales subvencionados de tal manera que se puedan mantener sin trabajar? ¿O se trata más bien de una situación en la cual se deja de percibir la necesidad de involucrarse en actividades productivas? Finalmente, lo anterior puede venir acompañado de la aparición de conciudadanos proclives a la insubordinación, a la sedición. Parece que la tranquilidad no solo lleva a una pérdida de credibilidad en las instituciones, sino también a un ansia desordenada de poder político.

235 Iván Bodino, *Los seis libros de la República*, Turín, 1590, p. 454. Abreviatura: SR. Se mantiene la ortografía original.

Bodino señala que la ley se queda corta para resolver todos estos inconvenientes. La pena de muerte, que es una suerte de último recurso, resulta insuficiente, pues a esta solo terminan llegando los más débiles de la cadena de vicios y desorden públicos. Por esto, su persecución con los instrumentos legales convencionales podría generar peligro para la comunidad política. En otras palabras, la paz del ocio predispone al cuerpo político a su propia desintegración en la medida en que genera varios tipos de humores malignos que amenazan la salud pública. El remedio sería procurar extirparlos por medio de la guerra.

En otro pasaje Bodino señala una virtud adicional de los conflictos:

Hase de creer que el gran Politico y gouernador de todo el múdo, como ha dado a cada cosa su contrario, tambien ha permitido las guerras y enemistades entre los pueblos, para castigar los vnos con los otros, y tenerlos a todos en temor, que es el freno de la virtud (SR, V, v, p. 454 y ss.).

Según esto, el cultivo adecuado de las virtudes solamente es posible si se cuenta con un ambiente que pueda ponerles freno a las personas. El origen de los inconvenientes radicaría en la falta de medida en lo que se quiere, en lo que se espera. Y precisamente un buen freno lo da el temor. La consciencia de la inminencia de un mal irresistible motivaría acotar las aspiraciones, respetar el orden y las “buenas” costumbres. Se trataría de un planteamiento de aire hobbesiano: el seguimiento de la ley está en función del miedo que implique su eventual transgresión. Y, según parece, en una situación de tranquilidad se tiende a perder esa dosis mínima.

Sin embargo, y volviendo sobre esta utilidad de la guerra, surgen algunas preguntas, pues pensar en un conflicto bélico que se orienta a purgar a la propia república de la “inútil turba” iría en contra de las condiciones generales de una guerra justa enunciadas por la disertación misma. En efecto, implicaría castigar a otros pueblos meramente con el fin de resolver problemas internos que no fueron generados por ellos. Claramente esto también iría en contra del derecho: “No hagas a otros lo que no quieras que te hagan a ti” es una formulación básica de la ley natural. Además, no parece muy compatible con el derecho civil

adelantar levas de población con el fin de salir de ellas poniéndolas en las primeras filas de los conflictos. Sería algo así como una especie de condena a muerte generalizada y sin juicio. Si esto es así, se podría tratar de una posible utilidad marginal de las guerras y no tanto de una finalidad que de por sí las justifique. Sin embargo, este es un punto del que no se ocupa la disertación.

Una segunda pregunta se relaciona con la necesidad de una explicación más comprensiva de las razones que llevan a que la gente tienda a corromperse en situaciones de paz, ocio y opulencia, además del temor que sugiere Bodino. Hay un referente que podría servir de insumo para esbozar una respuesta. Se trata de Francisco Petrarca en sus *Remedios contra la próspera y adversa fortuna*<sup>236</sup>. Este libro tuvo profunda influencia en el Renacimiento y, para el tiempo de Scharff y Walther, se contaba con varias traducciones y ediciones, lo que hace pertinente ampliar estos planteamientos sobre los inconvenientes de la paz.

Los tres, el renombrado Petrarca y nuestros dos académicos de Wittenberg, no solo consideran que la tranquilidad pública puede implicar inconvenientes, sino que mencionan una suerte de lugar común para expresarlo: la república de Roma comenzó a perder su virtud al perder a su connatural enemigo, Cartago, cuya destrucción fue en cierto sentido la semilla de su propio declive<sup>237</sup>: “Nunca la virtud romana cayera, si la guerra contra Cartago durara, cuya paz fue destrucción de Roma, y ejemplo sempiterno a las otras ciudades para que vean que no siempre es buena la paz a los pueblos” (RF, I, diál. CVI).

La paz se puede entender como un estado en el que no hay guerra efectiva, es decir, como una situación en la que no hay actividades bélicas, pero también como la posibilidad de gozar una completa tranquilidad, en la que se da un estado de reposo. Considerada así, en la paz habría holganza en la medida en que no hay que responder por requerimientos externos, por la necesidad de trabajar; se estaría en ocio, en un séptimo día de descanso dilatado, por decirlo así. Ahora

236 Francisco Petrarca, *Remedios contra la próspera y adversa fortuna*, Biblioteca Estatal de Baviera (sin referencia de fecha ni lugar de publicación). Tomado de: <https://books.google.com.co/books?id=gVxOAAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>. Abreviatura: RF.

237 Este tópico se expondrá más detalladamente en el próximo párrafo.

bien, en el supuesto de que en la guerra se ocupan grandes cantidades de personas, no solo como soldados efectivos, sino como prestadores de todo tipo de servicios, se puede pensar que una vez que pasa el conflicto, esta gente queda en la necesidad de buscar en qué ocuparse, y habrá los que no lo puedan hacer, o no lo quieran, o que sean mantenidos por el mismo Estado. Para el caso de Roma, la aniquilación de Cartago habría conllevado una situación de holgura relativa, en cuanto Roma logró afianzar su poder en el Mediterráneo y el comercio con África; pero además porque reforzó su vocación de poder, un sentimiento de autoafirmación en el que todo sería posible. Esto puede explicar por qué Petrarca la tomó como ejemplo: si una ciudad no es capaz de mantener ocupada a su gente, bien sea por su opulencia y grandeza, bien sea por su pobreza y debilidad, bien sea por una combinación de una y otra, bien sea por una sensación generalizada de omnipotencia y de triunfalismo, se puede dar una situación que, aunque pacífica, implica la ausencia de trabajo o la minusvaloración del trabajar. Y esto es nefasto:

El trabajo es materia de la virtud y gloria; y éstas deshecha el que del trabajo huye [...]. Cría éste la lujuria, agrava los cuerpos, enflaquece los ánimos, ofusca los ingenios, disminuye el saber, apaga la memoria y pare olvido. No sin causa los vigilantes e industriosos son alabados; nunca vi ninguno que por sueño fuese loadado (RF, I, diál. XXI).

En lo que se refiere a virtudes como la templanza, el reposo ocioso dispone para la incontinencia en los placeres, pues no está presente el freno del trabajo con sus regulaciones de tiempos y lugares, con su disciplina, orden, subordinación, etcétera. Con el tiempo, el deseo inmoderado también puede llevar al “agravamiento” del cuerpo junto con el complementario “enflaquecimiento” de los ánimos, de manera que se pierde tanto en lo físico como en lo mental. Pero aún más: la inmoderación terminaría afectando las facultades racionales y el conocimiento. Se terminaría perdiendo la atención y la posibilidad de laboriosidad. Desde el conjunto de la comunidad, el cuerpo social se debilitaría, lo que reproduciría vicios que se retroalimentarían recíprocamente. Y lo anterior en muchos órdenes:



lo que Dios o la natura o el arte os dio para vuestro servicio y ayuda, convertirlo en vuestra deshonra y daño: el comer y beber en hartura y borrachería; el reposo y holganza, en sueño y pesadumbre; la salud, en vicios y deleites; la disposición corporal, en lujuria; la fuerza, en injurias; el ingenio, en engaños; la ciencia, en soberbia; la elocuencia, en diferencias; la casa y atavíos, en pompa y vanagloria; las riquezas, en avaricia y superfluidad; los hijos y mujer, en miedo y continuo cuidado (RF, I, diál. XXI).

Y por lo anterior, no sorprenderían afirmaciones de Petrarca como las siguientes:

algunas veces la paz ahoga en el hombre lo que es bueno y cría lo que es malo (RF, I, diál. CVI).

Muchos echó a perder esa esperanza de paz, porque esperándola soñolientos y sin cuidado les sobrevino la no esperada desventura (RF, I, diál. CV).

Y esto es así cuando no se toman medidas para enfrentar los posibles efectos adversos de la tranquilidad; cuando no se tiene en cuenta la naturaleza propia del ser humano. Un ser que presenta una especie de desfase natural entre lo que quiere y lo que puede, de tal manera que nunca parece satisfecho y contento con lo que es, que continuamente es proclive a despreciar su presente por las esperanzas que avallan deseos sin límite:

De maravillar es donde os viene esta codicia de siempre desear. De linaje mortales, que en alcanzado lo que deseáis, luego echáis a más lejos la esperanza. Y de allí a otra parte, por manera que el día de mañana nunca sea más claro que el de hoy, y siempre lo porvenir sea mejor que lo presente (RF, I, diál. CXXI)<sup>238</sup>.

238 También Maquiavelo llamó la atención sobre este punto: "Siendo [...] los deseos del hombre insaciables, porque su propia naturaleza le impulsa a quererlo todo mientras sus medios de acción le permiten conseguir pocas cosas, resulta continuo disgusto en el entendimiento humano, desdén por lo poseído y, como consecuencia, maldecir los tiempos presentes, elogiar los pasados y desear los futuros". Maquiavelo, *op. cit.*, II, prólogo, p. 407. "Lo mismo aspiran a novedades los que viven bien que los

Si a esto se le suma una consideración no muy positiva de la naturaleza humana en sí, el cuadro se puede redondear:

Ningún mal hay que el hombre contra el hombre no piense, por manera que todos los otros males de cualquier manera que vengan, o de natura o de fortuna, comparados con éste son males pequeños (RF, II, prólogo).

Este tipo de afirmaciones se vinculan con algo que ya se había mencionado en la disertación: Dios habría hecho la realidad a partir de pares de opuestos, de manera que la conflictividad es esencial a toda la creación<sup>239</sup>. El hombre terminará siempre viendo como enemigo a su congénere y dentro de sí sostendrá igualmente una lucha continua. De esta forma, si de por sí el hombre es lobo para el hombre, la paz ociosa terminará acrecentando ese potencial de enemistad natural en la medida en que se le dé rienda suelta a todo tipo de deseos y de necesidades artificiales sin moderación.

Se debe subrayar que para pensadores como Petrarca no necesariamente la paz es negativa. No obstante, para que el “ocio” de la ausencia de problemas sea virtuoso, se requiere de mucha laboriosidad y prudencia, de excelentes legislaciones y de formas de gobierno no corruptas<sup>240</sup>.

Para terminar, una advertencia general: “muy más difícil pienso que sea saberse regir en la próspera que en la adversa fortuna” (RF, I, prólogo).

---

que viven mal [...] por ser cierto, que la buena vida cansa y la mala aflige”. *Ibid.*, III, XXI, p. 572).

239 “Entre cuantas cosas yo he leído [...] ninguna más altamente se me asentó ni con más apretado nudo se ató conmigo [...] que aquel dicho de Heráclito que dice en todas las cosas hay discordia” (RF, II, prólogo).

240 “Suele la paz causar en las ciudades pestilencial mudanza en las cosas. Muy buena es la paz en sí; mas anda acompañada de malos compañeros, que son inicuas leyes, malas costumbres, y descubierta tiranía [...]. Mejor les es [a los esforzados varones] la libertad con guerra, que la servitud con paz” (RF, I, diál. CV).

## § 24 CARTAGO, REMEDIO DE ROMA CONTRA SÍ MISMA

La utilidad de la guerra como remedio frente al eventual degeneramiento de las costumbres en situación de una paz social ociosa se complementa y profundiza con la mención de la guerra como medio para impedir las sediciones domésticas y los desacuerdos intestinos<sup>241</sup>. Precisamente en relación con este asunto Scharff y Walther citan el ya mencionado caso de Cartago. En relación con la ciudad enemiga, se dan dos posibilidades: Porcio Catón tiene la idea de destruirla completamente (*Carthago delenda est*). Esto permitiría consolidar el poder romano en el Mediterráneo y dedicar los esfuerzos expansivos de Roma a Macedonia y Grecia, lo que sentaría las bases para un control directo del cercano oriente. Además, Cartago hacía difícil sostener las posiciones y alianzas en Hispania, y se había demostrado que la península podía utilizarse como una alternativa para invasiones ulteriores. Así, mucho podría resolverse con su destrucción. Por su parte, Publio Escipión Nasica consideraba que Cartago debería mantenerse. Su existencia representaría para Roma una suerte de remedio a la vez contra el lujo y contra las discordias civiles. Sin embargo, desde una aproximación más enfocada hacia la política “internacional”, se podría pensar que Escipión Nasica estaba abogando por una situación de *statu quo*: Roma debería pensar en autolimitarse. Un excesivo crecimiento podía terminar a la larga debilitándola. Sin embargo, de su parecer solo se nos legó su preocupación relacionada con la moral pública y el orden interno. Este es el muy notable argumento que retoman Scharff y Walther a través de Theodoro Zwinger, y que resulta una especie de lugar común: la guerra es un medio efectivo para paliar problemas de conflictos internos.

Se expondrán tres posiciones al respecto que aportan algunas indicaciones interpretativas sobre esta posible utilidad de la guerra: la de Plutarco en *Marco Catón*; la de san Agustín en la *Ciudad de Dios*, que se puede entender como una de las primeras lecturas cristianas, y, finalmente la de Montaigne en su ensayo *De los malos medios empleados para un buen fin*, en la medida en que representa una versión del asunto no solo cercana en el tiempo a la disertación, sino que también fue gestada en un ambiente de guerras religiosas.

241 Véase RC, p. 59.

Plutarco, que es una de las fuentes básicas sobre el caso lo plantea así:

afirman que Catón, a propósito, dejó caer unos higos de Libia en el senado [...] y que cuando, a continuación, admiraron su tamaño y hermosura, dijo que la tierra que los producía distaba de Roma tres días de navegación. [...] al dar a conocer su opinión sobre cualquier asunto, añadía [...]: “Me parece bien que Cartago no exista”. Pero, en sentido contrario, Publio Escipión, llamado Nasica, siempre terminaba diciendo [...]: “Me parece bien que Cartago exista”. Porque, según parece, al ver éste con frecuencia al pueblo ya descuidándose por la soberbia y la prosperidad y el orgullo inmanejable para el senado, y arrastrando violentamente, debido a su poder, la ciudad entera adonde se inclinase a sus deseos, quería que este miedo oprimiera [...] la audacia de la mayoría<sup>242</sup>.

Catón ve en Cartago una posibilidad de gran riqueza, una riqueza tal que está fácilmente disponible: excelentes higos a solo tres días de navegación. ¿Por qué no hacerse a ella? ¿Por qué dejarla en manos de los enemigos? Precisamente estos “higos” en la huerta del vecino disparan la ambición tanto del pueblo como del senado, que es justamente el problema que señala Nasica. El pueblo se hace soberbio en cuanto supone que es más de lo que efectivamente es; de que puede y tiene derecho a más prerrogativas; de que sus exigencias se tienen que satisfacer. Pero, por el lado de la clase senatorial, pensar en acceder a los eventuales beneficios de una Cartago destruida y enajenada también tendría sus efectos emocionales y de aspiración: alimentaría su deseo de manejar la República según su arbitrio, pasando por encima de cualquier límite. Visto así el asunto, la destrucción de Cartago exacerbaría las tensiones naturales entre los humores constitutivos básicos del cuerpo social y político romano, el pueblo y la clase senatorial. El desenfreno en las aspiraciones de los unos y las ínfulas de poder absoluto de los otros conllevarían la desintegración de la armonía entre ambos. Tarde o temprano esto debería implicar conflicto interno y guerra civil.

<sup>242</sup> Plutarco, *Marco Catón*, en *Vidas paralelas* IV, Madrid, Gredos, 2017, 27, 1-3, p. 107.

No se debe olvidar que Nasica vivió en un momento en el que Roma era una república exitosa y en crecimiento. La derrota de Cartago debió haber propiciado un ambiente general de confianza en el propio poder, de complacencia en la propia identidad y las propias creencias. Claramente esa no era la situación de Agustín de Hipona. Los tiempos de la República no solo habían pasado desde hacía varios siglos, sino que el Imperio estaba en franca decadencia. Los primeros libros de la *Ciudad de Dios* son del año 413. La toma de la Ciudad Eterna por parte de Alarico había ocurrido tan solo unos tres años atrás. Además, Roma se entendía a sí misma como cristiana. ¿Qué había pasado? ¿Por qué el Dios cristiano había abandonado a su grey y la había sometido al cruel castigo bárbaro?<sup>243</sup> En este caso el problema no es si Cartago debe ser destruida o no, sino más bien, cómo entender que la misma Roma esté a punto de desaparecer. En este contexto, comenta san Agustín:

[Escipión] temía la seguridad para los espíritus débiles como a un enemigo, y veía que era necesario el terror como tutor adecuado para esta especie de ciudadanos menores. / No se equivocó Escipión [...]. En efecto, destruida Cartago [...] inmediatamente comenzaron a surgir, como consecuencia de la situación próspera, enorme cantidad de lacras: la concordia mutua se resquebrajó y llegó a romperse. Primeramente por rebeliones [...], incluso con guerras civiles, se produjeron tales desastres, se derramó tanta sangre [...], que los romanos [...] tenían que padecer mayores crueldades que sus propios compatriotas. La misma ambición de poder [...] una vez vencidas algunas de las principales potencias, aplastó bajo el yugo de su servidumbre a las restantes, ya deshechas y fatigadas (CDD, I, XXX, p. 67 y ss.).

Mientras que Nasica plantea hipotéticamente lo que le podría sucederle a Roma por su actitud frente a Cartago, Agustín de Hipona

243 “Decidióse [Agustín], pues, a escribir la grande obra contra los detractores del cristianismo y para confirmar la fe a los cristianos pusilánimes, escandalizados de lo que estaba pasando en el mundo [...]. Por septiembre del 413 apareció la primera entrega de los tres primeros libros”. Victorino Canaga, “Introducción”, en *Obras Completas de san Agustín*, Madrid, BAC, 2000, p. 15.

lo confirma: la prosperidad mal asumida terminó minando la República. Se resaltan dos aspectos: por un lado, y desde un punto de vista interno, se rompió la concordia interna. Los humores básicos de Roma, el pueblo y el senado habían entrado en oposición. En efecto, la posibilidad de hacerse con abundantes bienes había despertado una ambición y una avaricia intemperadas. Así, el querer insaciable junto con el acumular desconsiderado dificultaron encontrar acuerdos sobre repartición de botín, de tierras, de derechos políticos. Agustín señala un estado de “corrupción moral”. Las pasiones sin control tomaron la rienda de las personas, dentro de las cuales resalta, en particular, un deseo irrefrenado de poder. La conflictividad interna terminó llevando a la guerra civil. Por el lado externo, esta misma *libido dominandi* motivaría la conquista y anexión de otros pueblos. Con el tiempo, el propio éxito en estas campañas acabaría con los enemigos de consideración y rodearía a Roma de gentes avasalladas. Así, Roma habría comenzado a tener vocación de poder imperial tiránico. Algo semejante sucedió también hacia adentro: los vicios públicos atentaron igualmente contra la posibilidad de la libertad ciudadana. En suma, la opulencia sin el freno de un terror externo termina destruyendo la libertad en general. Agustín lo describe en estos términos:

Y en avaro y desenfrenado se convirtió el pueblo romano por la prosperidad, aquella prosperidad de la que el famoso Nasica [...] opinaba que se debía evitar, oponiéndose a la destrucción del mayor [...] estado rival. De esta manera el temor reprimiría la pasión; con la pasión, así reprimida, no se caería en el desenfreno; y contenido éste, no asomaría la avaricia. Teniendo atajados estos vicios florecería [...] la virtud, tan útil a la patria. La libertad, compañera de la virtud, estaría siempre presente (CDD, I, XXXI, p. 69 y ss.).

Obviamente san Agustín lee en todo esto una crítica al cristianismo de su propio momento: los creyentes habían perdido la senda de una vida virtuosa; Dios los trata de corregir por medio de las pruebas de la adversidad; en su confusión no entienden el mensaje de advertencia. La guerra debe servir como una purga de las costumbres en medio de los malentendidos de una errática paz pecaminosa:

¿Por qué os quejáis del cristianismo cuando os azota la adversidad? ¿No es porque estáis deseando gozar con seguridad de vuestros excesos y nadar en las aguas corrompidas de vuestras inmoralidades, lejos de toda molestia incómoda? (CDD, I, xxx, p. 68).

Montaigne presenta un enfoque complementario a los anteriores. Resalta, en primer lugar, una interpretación más bien medicinal de la conveniencia de los enemigos externos. En efecto, si la comunidad política se concibe como un “cuerpo”, la ausencia de controles internos en las apetencias de sus partes componentes básicas puede llevar a un exceso de humores, se tendrían demasiados “líquidos”. La desproporción puede causar la enfermedad. La solución consistiría en “sangrías”: evacuación violenta e inducida de los fluidos sobrantes.

Estamos sujetos a una repleción de humores inútil y nociva; ya sean buenos humores [...]; ya sea repleción de malos humores, que es la causa habitual de enfermedades. / Por igual repleción vense a menudo enfermos los estados, y acostúmbrense a usar distintos tipos de purgas<sup>244</sup>.

Si se ve la opulencia como el estado fisiológico social resultante del exceso de ingestión de alimentos o de bienes, esto llevará a estados de somnolencia, de exceso de calor y de energía acumulada, entre otros. En un primer momento los paliativos pueden ser una mayor cantidad de ejercicios o de vómitos, o cambios en la alimentación. Pero en casos más graves, y cuando se pierde el equilibrio interno del organismo, se requerirá de medidas más drásticas:

a veces también [los romanos] alimentaron voluntariamente las guerras con algunos de sus enemigos, no sólo para mantener a sus hombres en acción, temiendo que la ociosidad, madre de la corrupción, les trajese algún mal peor [...], sino también para que sirviesen de sangría a su república [...]. A ese efecto sirviéronse antaño de la guerra contra los cartagenienses<sup>245</sup>.

244 Cf. Montaigne, *op. cit.*, III, XXIII, 416 y ss.

245 *Ibid.*, p. 417.

El caso de Roma sirve para introducir una práctica que habría sido habitual en su momento: la guerra como medio para enfrentar la conflictividad interna. Acá el planteamiento de Montaigne es básicamente político: si se quiere mantener el poder, la necesidad justificaría la medida: se ataca al vecino para cambiar la situación interna. El problema no es tanto si la paz puede llevar al degeneramiento de las costumbres, sino más bien la constatación de un medio, al parecer eficaz, para resolver problemas sociales. Y así como el médico no enjuicia moralmente al enfermo por su condición, el gobernante receta la guerra: “Muchos en esta época discurren de igual manera, deseando que esta emoción apasionada que se da entre nosotros derive hacia una guerra vecina<sup>246</sup>.”

En la medida en que el remedio no parece peor que la enfermedad, aunque se reconozca su condena moral, se termina justificando por la necesidad:

Y en verdad que una guerra contra extranjeros es un mal mucho más suave que la civil; mas no creo que Dios favoreciese tan injusta empresa como es la de ofender y combatir a otros por nuestro particular interés [...]. Sin embargo, nuestra mísera condición nos empuja a menudo a esta necesidad de utilizar malos medios para un buen fin<sup>247</sup>.

## § 25 EL AFÁN DE GLORIA

En el año 63 a. C. se presentaron a elecciones para cónsul de la República Romana Lucio Sergio Catilina, Décimo Junio Silano, Servio Sulpicio Rufo y Lucio Licinio Murena<sup>248</sup>. El ambiente político del momento estaba bastante caldeado. Catilina aspiraba al poder por los canales oficiales, pero no descartaba el uso de la fuerza en caso de perder en las contiendas electorales. Por otro lado, defendía una serie de propuestas de corte populista que atizaba la oposición entre un

<sup>246</sup> *Idem*.

<sup>247</sup> *Idem*.

<sup>248</sup> En esta descripción de la circunstancia histórica sigo a Manuel Marín Peña en su “Introducción” al *Pro Murena*, en Marco Tulio Cicerón, *Defensa de L. Murena, Defensa de P. Sila*, Barcelona, Ediciones Alma Mater, 1956. Abreviatura: PM.



pueblo empobrecido y las clases más favorecidas. Silano era un “representante del partido senatorial, hombre rico y popular”<sup>249</sup>, y fue uno de los cónsules electos. Sulpicio era un abogado profesional que no se había destacado especialmente en su vida pública. Se apoyaba su aspiración principalmente por los méritos de su trabajo como jurisconsulto. Murena, por su parte, tenía un perfil más público y ligado con acciones de carácter militar. Son elegidos cónsules Murena y Silano. Se cierne una amenaza de insubordinación y guerra civil por la derrota de Catilina. Sulpicio tampoco acepta su derrota y en consecuencia presenta una acusación de corrupción electoral contra Murena. En caso de que Murena fuera condenado, Silano tendría que organizar elecciones para un cónsul sustituto. Esta hipotética circunstancia podía abrir nuevamente las puertas para una elección de Catilina, alternativa completamente inaceptable para la aristocracia romana de entonces. Por otro lado, se daría lugar a un consulado afectado por la ingobernabilidad y la zozobra, lo que en conjunto generaba un ambiente propicio para fomentar aún más los conflictos internos. Ahora bien, por ese entonces Cicerón era cónsul y asume la defensa de Murena, por su cercanía. El *Pro Murena* se entiende como la supuesta versión escrita del discurso de defensa de Cicerón en favor de Murena contra los cargos de corrupción electoral: eventual compra de votos y manipulación del electorado.

El discurso de defensa se articula en tres momentos principales. En el primero, Cicerón hace un recuento de la vida de Murena, de su padre y hasta de su abuelo, con el fin de presentar un personaje con una hoja de vida no solo muy destacada, sino hasta cierto punto de vista “gloriosa”. Esta biografía laudatoria debe señalar la incompatibilidad entre una acusación de delitos electorales y una persona honorable y exitosa. En un segundo momento, se hace una comparación entre Murena y Sulpicio de acuerdo con sus logros profesionales. El argumento gira en torno a los méritos públicos de la vida de un abogado frente a la de un militar, se lleva a cabo un balance de la utilidad de una y otra profesión, de sus riesgos respectivos y del valor que tienen para los ciudadanos en general. Acá la estrategia defensiva consiste en señalar de qué manera resulta más popular el éxito militar que

249 Véase la introducción, *ibid.*, p. 18.

el de los tribunales. Esto explicaría en buena medida la favorabilidad relativa en las urnas de Murena frente a Sulpicio. El tercer momento se ocupa de los cargos mismos.

Precisamente de este discurso extraen Scharff y Walther una cita que les permite apuntalar una utilidad adicional de las actividades bélicas: el ser un camino expedito para alcanzar la gloria y el renombre<sup>250</sup>. Ahora bien, considero que es conveniente tener en cuenta el contexto en el que aparece este discurso de Cicerón, porque esto permite concretar qué se entiende por “utilidad de la gloria”. La noción de *gloria* no se puede reducir meramente a un estado de gran dicha y felicidad por un éxito alcanzado. Tampoco es tan solo el reconocimiento público favorable que de una persona o entidad pueden hacer los conciudadanos o la opinión general por sus posibles logros y méritos. El caso de Cicerón señala, por ejemplo, que se trata de un expediente importante para la defensa de un imputado. Dicho de otra manera, la gloria da poder defensivo en el ámbito de lo civil, y, en esa medida, el reconocimiento colectivo de un individuo parecería blindarlo frente a cierto tipo de ofensas. Así, de una persona como Murena que ha servido en múltiples guerras y que ha arriesgado su vida y sus bienes en aras del bien público no se puede pensar que sea deshonesto. Un breve análisis de la “gloria militar” en el *Pro Murena* sirve para desarrollar el punto.

Haber militado [Murena] en una guerra que era a la sazón no la más grande, sino la única que sostenía el pueblo romano, fue prueba de valor; haber servido con la mejor voluntad bajo el mando supremo de su propio padre, signo de piedad; haber puesto fin a su servicio con la victoria y triunfo paterno, una feliz fortuna. Por tanto, en nada de esto hay lugar para la calumnia, puesto que todo lo llenó la gloria (PM, S, 12, p. 45).

Cicerón trata de hacer ver en Murena un personaje glorioso, una gloria que, en su caso, se alimenta de tres fuentes complementarias: el valor, la piedad y el éxito. Haber participado en uno de los conflictos más importantes del momento para Roma, en una guerra difícil y

250 Véase RC, p. 60.

decisiva, hace de Murena un personaje que se puede recubrir de las mismas características del conflicto. El valor de la confrontación da cuenta de su propio valor. A lo anterior se suma el hecho de haber participado bajo la tutela del padre, lo que resalta su carácter piadoso, su respeto por la autoridad paterna. No se trata del hijo que, llevado por la ambición, termina traicionando el orden familiar. Murena es una persona que conoce su lugar y en la que se puede confiar. Finalmente, al valor y a la piedad se suma el éxito: las campañas fueron logradas; la buena fortuna estuvo de su lado. En este caso, un trío de virtud, humildad y éxito alimentan un buen nombre, lo que da espacio, por lo menos a ojos de Cicerón, a un actuar glorioso. Y por esto no tiene inconveniente en afirmar:

Esta es mi defensa del cónsul electo: no hay ningún fraude, ninguna codicia, ninguna perfidia, ninguna crueldad, ninguna expresión arrogante que pueda demostrarse en su vida. Bien está: quedan sentados los cimientos de la defensa (PM, 6, 14, p. 46).

Como se puede ver, hay una relación estrecha entre el buen nombre y la fundamentación de una defensa, entre el hecho de ser “glorioso” y a la vez inmune a la calumnia. Pero el asunto no se reduce a las acciones militares de Murena, sino que el barniz de renombre parece brillar de por sí cuando se compara la milicia con el derecho. No es lo mismo ser soldado que abogado:

Pero dejando esto a un lado y volviendo a la comparación de las profesiones y ocupaciones, ¿cómo puede ponerse en duda que la gloria militar confiere títulos mucho más valiosos para aspirar al consulado que la del derecho civil? Tú te levantas antes del amanecer para responder a tus consultantes, él, para llegar pronto con el ejército al punto de su destino; a ti te despierta el canto de los gallos, a él, el sonido de las trompetas; tú dispones la acción judicial, él, las tropas en batalla; tú cuidas de que no sean sorprendidos tus clientes, él, de que no lo sean las plazas o los campamentos; él sabe muy bien cómo alejar las fuerzas enemigas, tú, las aguas de lluvia; él se ha pasado la vida ocupado en ensanchar las fronteras de la República, tú, en fijar los linderos de las fincas. Es evidente,

hablando con franqueza, que el mérito de la carrera militar aventaja al de cualquier otra profesión (PM, 9, 22, p. 50).

Dejando de lado el tono sarcástico de Cicerón sobre su propia profesión, se hace claro que el reconocimiento público de un ciudadano también está en función de la utilidad pública de su ocupación, con lo que se introduce el tema de la importancia de lo militar para la comunidad política en la medida en que explica y justifica que esta tenga por sí misma un renombre especial, que sea un factor de gloria. Teniendo en cuenta la opinión de los propios conciudadanos, los militares deberían ser dignos de gloria de por sí, en la medida en que sin su servicio sencillamente la república como tal no podría existir:

El mérito más elevado se da en aquellos que sobresalen en gloria militar, porque se estima que por ellos está defendido y asegurado cuanto afecta a nuestro imperio y orden político; y también la mayor utilidad, puesto que gracias a su pericia y a costa de su peligro podemos gozar tanto del patrimonio común como de nuestros bienes particulares (PM, 11, 24, p. 51)

De esta manera, el reconocimiento público de la actividad militar se puede tasar en términos de su mérito. Las personas que se ocupan de la defensa armada de la república deberían tener un derecho mayor a prerrogativas y premios, ya que son los que más merecen. Por esto, la gloria es un factor de mérito social que puede dar réditos políticos. Este habría sido el caso de Murena: su renombre habría supuesto un capital político que dio sus frutos en la elección consular. Ahora bien, cuando el mérito se reconoce públicamente, a la persona se le reconoce un estatus especial, lo que hace posible establecer una estrecha relación entre honor y gloria. Según Cicerón, por esto los honores más altos están reservados a los caudillos militares y a los oradores, por encima de los abogados:

Debemos, pues, admitir, que hay dos actividades capaces de llevar a los hombres a los más altos puestos de los honores: una, la del caudillo militar; otra, la del buen orador. Gracias a éste se conserva

lo que es ornato de la paz; gracias a aquél se rechazan los peligros de la guerra (PM, 14, 30, p. 56).

Esta última es justamente la mencionada cita de Scharff y Walther. No es del caso entrar a comentar por qué al arte oratorio ocupa un sitio tan elevado para el entonces cónsul Cicerón. Sin embargo, sí se debe resaltar que, en la medida en que los individuos buscan su gloria “personal”, esto coadyuva a la gloria pública. El reconocimiento de las fuerzas hacia afuera, es decir, frente a los vecinos, se constituye también en fuente de méritos. El ejército se hace aún más poderoso por la gloria que lo acompañe. Su renombre da o quita prestigio y esto afecta la manera como es percibido por el eventual enemigo. Además, ese afán de gloria mantendría a la sociedad atenta a las amenazas, cohesionada, dispuesta a los sacrificios y esfuerzos, si se tiene en cuenta lo ya dicho sobre los peligros de la paz ociosa. Unas palabras de Salustio en su *Conjuración de Catilina* para cerrar el numeral, en las que se sugieren este tipo de utilidades públicas vinculadas con el afán de gloria militar:

Pero es increíble cuando se cuenta cuánto creció la ciudad [Roma] en poco tiempo, una vez alcanzada la libertad: tan gran deseo de gloria [militar] la había invadido. Para empezar, la juventud, tan pronto como toleraba la guerra, aprendía con ejercicios en el campamento el arte militar y hallaba más gusto en las armas [...] que en rameras y festines. [...] el coraje lo había vencido todo<sup>251</sup>.

#### § 26 LA LICITUD ACCIDENTAL DE LA GUERRA

Esta parte de los argumentos artificiales se cierra con uno ya mencionado tanto en Heereboord como en Gerhard<sup>252</sup>. La estructura general de este argumento artificial en pro de la guerra desde el punto de vista de su utilidad era:

- (1) Aquello cuyos fines y efectos son útiles y necesarios, no se puede condenar absolutamente (premisa mayor).

<sup>251</sup> Salustio, *Conjuración de Catilina*, Madrid, Gredos, 2014, 7, 3s

<sup>252</sup> Véase RC, p. 222-223, nota 213.

- (2) Siempre y cuando ese algo no sea en sí ni por sí vicioso (condición adicional).
- (3) La guerra tiene fines y efectos útiles y necesarios (primera premisa menor).
- (4) La guerra no es en sí ni por sí viciosa (segunda premisa menor).
- (5) Por lo tanto, la guerra no se puede condenar absolutamente (conclusión).

Scharff y Walther se distancian un poco de esta manera de argumentar. De alguna manera dan a entender que las proposiciones (1) y (3) son suficientes para demostrar que, dada la utilidad de la guerra, esta no se puede condenar absolutamente. En otras palabras, que su necesidad y los beneficios que de por sí puede llegar a implicar son suficientes para dar cuenta de su licitud. Sin embargo, parecen plantear un argumento independiente adicional inspirado en (1) y (2), que obedece a esta forma:

- (6) Lo que por su naturaleza no es ilícito ni vicioso, no es ilícito para los cristianos (premisa mayor).
- (7) La guerra por su naturaleza no es ilícita ni viciosa (premisa menor).
- (8) Por lo tanto, la guerra no es ilícita para los cristianos (conclusión).

Ahora bien, para probar la premisa menor se propone el siguiente argumento subsidiario:

- (9) Lo que es esencial presupone lo que es según el todo (premisa mayor).
- (10) La guerra no es siempre ni perpetuamente viciosa (premisa menor).
- (11) Por lo tanto, la guerra no puede ser viciosa por naturaleza, o lo que es equivalente, no es viciosa en sí y por sí (conclusión).

La premisa (10) se apoya en un argumento que hace referencia a su licitud. En efecto, si una cosa alguna vez fue lícita, no tiene sentido calificarla como viciosa en sí misma o por su naturaleza.

Si lo anterior es correcto, la tercera línea de argumentación artificial tendría que ver con una manera particular de concebir lo que es la predicación en las proposiciones que conforman silogismos. Así, en el presupuesto de que se pueda entender como principio que lo que es esencial presupone lo que es según el todo de una manera indiscutible, la guerra se podría entender como algo que no es ilícito de por sí, siempre y cuando se demuestre que alguna vez fue lícita. Este numeral se ocupa de exponer este principio enunciado. Asumo que la fundamentación según la cual ha habido conflictos o actividades bélicas lícitas para los cristianos constituye el fuerte de los argumentos no artificiales, que se tratarán más adelante.

La distinción entre las cosas según el todo y las esenciales proviene de Aristóteles en los *Analíticos Segundos*, 4. Es llamativo que no sea citado directamente ni en la disertación, ni tampoco en los textos referidos de Heereboord y de Gerhard. Se puede pensar que se trata de un conocimiento corriente entre los académicos de entonces que no requiere, en consecuencia, apelar explícitamente a su fuente. Scharff y Walther tan solo mencionan que “καθ’ ἅντο presupone κατά παντος”<sup>253</sup>, sin desarrollar más el punto.

Aristóteles introduce la distinción entre “en sí” y “según el todo”, de la siguiente manera:

la demostración es un razonamiento a partir de cosas necesarias. Por consiguiente, hay que buscar cuáles y de qué tipo [son] las cosas en las que se basan las demostraciones. Primero distinguiremos a qué llamamos “acerca de todo” y “en sí” y “universal” (*An. Post.* 73a 25)<sup>254</sup>.

No es de nuestro interés analizar la concepción de la necesidad lógica en los silogismos<sup>255</sup>, pero valga la pena resaltar que está rela-

<sup>253</sup> Véase RC, p. 61.

<sup>254</sup> Aristóteles, *Analíticos Segundos*, en *Tratados de Lógica (Órganon)*, traducción de Miguel Candel Sanmartín, BCG 115, Madrid, 1995, p. 322. Abreviatura: *An. Post.*

<sup>255</sup> “lo que no puede ser de otro modo, decimos que es necesario que sea así; y según este sentido de lo necesario se dicen también necesarias en cierto modo todas las demás cosas [...]. La demostración es una de las cosas necesarias, porque no es posible que la conclusión sea de otro modo, si se ha demostrado absolutamente; y de esto son causa las premisas, si es imposible que sean de otro modo aquellas de

cionada con la manera como se plantea la predicación en las proposiciones que los conforman. Frente a esto, Aristóteles resalta tres tipos de predicaciones: cuando el predicado se dice de todo el sujeto, cuando el predicado expresa lo es que es en sí o esencial del sujeto, o cuando el predicado da cuenta de lo universal del sujeto.

Sobre la predicación según el todo:

Llamo, pues, ‘acerca de todo’ a aquello que no es en algún caso [sí] y en algún caso no, ni a veces [sí] y a veces no, *v. g.*: si ‘animal’ [se dice] acerca de todo hombre, si es verdadero decir que éste es hombre, también es verdadero decir que es animal, y lo uno [es verdad] ahora, también lo otro (*An. Post.* 73a 28)<sup>256</sup>.

Según esto, cuando ‘animal’ se dice de ‘todo hombre’, esto da lugar a la proposición “Todo hombre es animal”. Y esta proposición será verdadera si y solo si para cualquier cosa de la que con verdad se pueda decir que es hombre, también se puede afirmar que es animal. Como se puede ver, la proposición “Todo A es B” se puede parafrasear en “Para toda cosa, si esta cosa es A, entonces es B”. En consecuencia, si se presupone la verdad de una proposición “según el todo” como, por ejemplo, “Todo hombre es mortal”, no se puede dar el caso de que algunas veces se presenten hombres inmortales, o de que la condición de mortalidad se pueda eventualmente perder o recuperar. Otra forma de expresarlo sería decir que todo lo contenido en el término ‘hombre’ está contenido en el término ‘mortal’.

Pasando a la predicación “en sí” o “por sí”:

Son en sí todas las cosas que se dan en el ‘qué es’, *v. g.*: la línea en el triángulo y el punto en la línea (pues la entidad de esas cosas está

---

las cuales procede el silogismo”. Aristóteles, *Metafísica*, edición de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1982, v, 5, 1015a 35, 1015b 5.

<sup>256</sup> En la traducción de Francisco Larroyo: “Digo que una cosa es atribuida a otra cosa, a toda ella, cuando no es posible atribuirle a tal parte y no a tal otra parte de esta cosa; ni tampoco en este momento y no en otro momento. Así, por ejemplo, siendo atribuido animal a todo hombre, si es verdadero decir, que tal ser es un hombre, lo es igualmente decir que es animal; y si uno de los dos existe actualmente, el otro existe de igual modo”. Aristóteles, *Segundos Analíticos, en Tratados de lógica (El Organon)*, México, Porrúa, 1981, p. 159.



[constituida] a partir de aquéllas y [aquéllas] se dan dentro del enunciado que dice qué es [cada una] (*An. Post.* 73a 35)<sup>257</sup>.

En este tipo de predicación, la proposición resultante contesta, en principio, a la pregunta sobre el qué es algo en la medida en que es algo. El predicado da cuenta de lo que el sujeto es, en el sentido de aquello que hace que el sujeto sea lo que es y no otra cosa. De ahí el ejemplo del triángulo y la línea: si el triángulo se entiende como una figura plana constituida a partir de tres líneas rectas que se intersectan, la línea es algo que se predica del triángulo en la medida en que expresa qué es en sí o, si se quiere, en cuanto triángulo. En efecto, sin líneas no se podría hablar de triángulos. Algo semejante se podría decir de la relación entre la línea y el punto. Si la primera se entiende como la figura que resulta por una sucesión de puntos, entonces la respuesta a la pregunta por el qué es la línea como tal debe llevar a expresar que en sí es puntos en el sentido pertinente del caso. Ahora bien, en el supuesto de que sin líneas no se pueden pensar los triángulos y que sin puntos, las líneas, entonces se puede afirmar que las líneas están “en sí” en los triángulos y lo mismo para los puntos frente a las líneas: “tales cosas se dan en sí mismas en cada cosa; en cambio, todas las que no se dan de ninguna de las dos maneras<sup>258</sup> [las llamo] ‘accidentes’, v. g.: ‘músico’ o ‘blanco’” (*An. Post.* 73b 5)<sup>259</sup>.

Así, cuando algo se dice de otra cosa de una forma no esencial, bien sea porque no es constitutivo de su ser, bien sea porque no se asume como una determinación identificatoria de lo que de por sí es,

257 En la versión de Larroyo: “Esencial se dice de las cosas que se dan en la cosa en tanto que ella es lo que es, como la línea en el triángulo, y el punto en la línea. En efecto, la esencia del triángulo y de la línea se compone de estos elementos; y estos elementos entran en la proposición que expresa lo que son el triángulo y la línea”. *Op. cit.*, p. 160.

258 La segunda manera a la que se refiere el Estagirita tiene que ver con las proposiciones en las que se indica qué es aquello que a su vez está implícito en la determinación de la esencia de otra cosa. Así, la línea está “en sí” o es algo esencial en la determinación del triángulo, pero también el punto en la medida en que sin este no se podría dar cuenta del qué es de la línea misma.

259 En la versión de Larroyo: “En cada caso llamo esenciales a las cosas de este género. Por el contrario, llamo accidentales a las cosas que no existen ni de una ni de otra manera. Y así músico o blanco son sólo accidentes en relación al animal”. *Op. cit.*, p. 160.

entonces se dice de manera “accidental”. En un pasaje muy notable de la *Metafísica* explica Aristóteles:

Accidente se llama lo que ciertamente se da en algo y se le puede atribuir con verdad, pero no necesariamente ni en la mayoría de los casos [...]. Y un músico puede ser blanco; mas puesto que tal cosa no sucede ni necesariamente ni la mayoría de los casos, llamamos a esto accidente (*Metafísica*, 1025a 14).

Volviendo al ejemplo de lo humano y lo animal, para Aristóteles lo animal es constitutivo de lo humano, es decir, no se puede concebir lo humano no animal. La animalidad es un elemento en sí del qué es el ser humano en cuanto tal. En consecuencia, la atribución de animalidad al humano es necesaria o, si se quiere, el ser humano es esencialmente animal. Sin embargo, en el ser humano se pueden presentar otro tipo de características que, aunque verdaderas, no constituyen de por sí su ser. Este sería el caso del ser músico. Cuando se afirma con verdad que “tal ser humano es músico”, la verdad de esa proposición sería contingente en la medida en que no hay una relación de necesidad entre el hecho de ser un ser humano y haberse dedicado a la música. En efecto, no es problema concebir seres humanos no músicos. Ahora bien, cuando se dice que “un músico es músico”; el asunto cambia, ya que lo predicado expresa la esencia misma del sujeto. Y por lo mismo, cuando se dice “el músico es blanco”, de nuevo se tendría la expresión de un predicado que ni es necesario para el ser del sujeto, ni se da en todos los músicos.

En suma, se puede afirmar que un criterio para identificar si una proposición expresa una relación esencial entre lo que se dice de algo (B) y el algo mismo (A), tiene que ver con el hecho de corroborar si siempre y en todos los casos es verdad decir que “A es B”. Si es posible concebir A sin B, si es factible encontrar hechos que niegan que “A es B”, entonces B expresa un rasgo accidental de A, pero no uno esencial o que A tenga en sí.

Esto permite volver sobre el principio al que apelan Scharff y Walther en la disertación. En efecto, no se puede decir que un cierto predicado es esencial a algo, pero que a la vez se pueden dar casos en los que sea falso que lo tenga. En otras palabras, la predicación esencial

presupone la predicación según el todo, lo que es válido también para la relación entre la guerra y el vicio. El pacifismo puede intentar refutar la licitud de las guerras para los cristianos argumentando que de por sí la guerra es viciosa, es decir, afirmando que el mal es constitutivo del ser de la guerra o, si se quiere, que lo bélico es en sí mismo o en cuanto tal algo vicioso. Esto supondría que toda guerra es viciosa. Pero justamente ahí se introduce el tercer argumento artificial: si toda guerra es de por sí viciosa, entonces no se podrían presentar casos de guerras justas, ya que la predicación esencial presupone la predicación según el todo. Pero esto no es el caso, puesto que se tienen los testimonios de guerras justas como, por ejemplo, las ordenadas por Dios en el Antiguo Testamento. Por lo tanto, no toda guerra es viciosa. Si esto es así, no se puede afirmar que el vicio y la maldad sean predicados esenciales de la guerra. Dicho de otra manera, las guerras solo son “accidentalmente” viciosas o justas. Ahora bien, si la bondad o maldad de una guerra no da cuenta de su propia esencia, entonces no tendría sentido condenarlas apelando a lo que sea su naturaleza.

Para cerrar esta línea de argumentación es conveniente resaltar que abre un ámbito de discusión en el que priman consideraciones lógico-lingüísticas sobre asuntos morales y jurídicos. En efecto, el núcleo de la argumentación tiene que ver con cierta concepción de las proposiciones conformantes de silogismos y del tipo de relaciones que se puedan dar entre sujetos y predicados pensando en la necesidad de la verdad o de la falsedad de las premisas. El problema de fondo radica en establecer si el vicio y la maldad son predicados accidentales o esenciales de la guerra; no tanto en la valoración de los conflictos en cuanto tales. Un desarrollo adicional de este frente de argumentación tendría que ver con la discusión acerca de las definiciones de la guerra como tal, es decir, con la determinación del significado de *guerra*. En términos aristotélicos, con la especificación del “qué es” de la guerra, de su ser en cuanto tal. Sin embargo, no tenemos ninguna indicación en la disertación en este sentido.

#### § 27 “EL SEÑOR ES UN GUERRERO” (EX 15, 3)

Una vez que en la disputación se surte el momento de los argumentos artificiales, se pasa a la contienda dialéctica con base en los

no artificiales. Como ya se mencionó, este tipo de argumentación se orienta a que la proposición que está en discusión sea refutada o aprobada en la medida en que se logre corroborar a partir de testimonios y de antecedentes jurídicos. La calidad misma del testigo, su reconocimiento social y credibilidad son insumos importantes para poder ponderar la fuerza de su testimonio. Acá es importante volver a recordar que la proposición por defender tiene que ver no solo con la posible licitud de la guerra, sino particularmente con la licitud de la guerra para los cristianos, quienes se definen por el hecho de asumirse como miembros de una determinada comunidad de creyentes. Ahora bien, se es cristiano o cristiana en la medida en que se tome como válido, por la fe compartida, un conjunto de proposiciones que conforman el credo. Pero la fe, en términos generales, es un acto de voluntad. Por lo tanto, la validez de los dogmas que conforman esa comunidad de creencias se fundamenta en un *querer creer* que son verdaderos. Para los cristianos es evidente por su fe que existe un único dios, omnacreante, omnipotente, que es uno y trino, y que manifestó eterna voluntad a partir de una serie de textos que conforman la Biblia, entre otras proposiciones.

Precisamente en este contexto Scharff y Walther apelan a Dios como testigo en la disertación. ¿Qué expresó la divinidad misma, bien sea como el Dios padre del Antiguo Testamento, o como el Dios hijo del Nuevo Testamento, sobre la licitud de la guerra y de lo bélico en general? ¿Dio alguna indicación?, ¿cómo se debe interpretar? La respuesta a estas preguntas tiene un valor nodal para la disertación. En efecto, debe dar luces acerca de si el credo mismo, concretado en las Sagradas Escrituras, avala o no el uso público de la fuerza y de la violencia a partir del testimonio de Dios mismo; en otras palabras, si aquel en el que se quiere creer, si aquel en el que se tiene fe, le permite al creyente mismo en cuanto creyente cristiano aceptar la licitud eventual de la guerra.

La disertación organiza los testimonios divinos en cinco argumentos principales. Primero, los que resultan del Antiguo Testamento, sobre los que versará el presente numeral. Después, se refiere el testimonio de Juan Bautista en el Evangelio según san Lucas, 3, 14; en este pasaje se señala la compatibilidad entre la posibilidad de ser adecuadamente bautizado en Cristo con el hecho de ser soldado.

El tercer argumento se centra en constatar cómo en una misma persona se puede dar la condición de centurión y a la vez la de un gran creyente, a partir del Evangelio según san Mateo (8, 10 y ss.). El cuarto se apoya en pasajes de la Epístola a los Romanos de Pablo. En este escrito se aborda el tema de la obediencia a las autoridades terrenales, su función, importancia y fundamento en Dios. El quinto y último señala la conveniencia y licitud para un particular cristiano de recurrir a la ayuda de las autoridades civiles y militares sin importar si son paganas. La referencia son los capítulos 21 a 23 de los Hechos de los Apóstoles.

La exposición del primer argumento no artificial comienza afirmando que “muchísimos pasajes del Antiguo Testamento [...] enseñan que no solo fueron lícitas esas guerras que se emprendían por mandato específico de Dios, sino también aquellas de las que no se tenía orden clara y expresa”<sup>260</sup>.

Lastimosamente no se cuenta con una definición específica de lo que se entiende por *guerra*. Cuando se estudian los textos pertinentes del Antiguo Testamento, se habla de muchos tipos de conflictos mediados por la fuerza, de muy diversa índole y naturaleza. Así, aunque se habla de guerras entre reinos —por ejemplo, el reino unificado de Israel y Judá en tiempos del rey David—, entendidos estos como una suerte de comunidad políticamente organizada y con un territorio más o menos definido sobre el que en principio se ejerce jurisdicción<sup>261</sup>, y guerras contra otros reinos vecinos<sup>262</sup>; hay muchos otros conflictos en los que interviene la mano divina y que se refieren como “guerras” sin presuponer la existencia de “Estados”. En efecto, se califican como “guerras” todo tipo de luchas en las que se utiliza la fuerza y la violencia por algún tipo de autoridad con alguna motivación pública o relacionada con la comunidad. Probablemente este sea el

260 Véase RC, pp. 61 y 62.

261 “[David] ejerció el reinado por cuarenta años. En Hebrón reinó sobre Judá siete años y medio; en Jerusalén reinó treinta y tres años sobre Israel y Judá” (2 Sam 4, 4).

262 Un par de casos: “David consultó al Señor: ‘¿Puedo atacar a los filisteos? [...]’ El Señor respondió: ‘Sí, ¡ataca! Los entregaré en tus manos’ (2 Sam 5, 19). “David reunió a todo el pueblo y se fue a Rabá [ciudad principal de los amonitas], la atacó y la tomó” (2 Sam 12, 30).

rasgo que distingue conflictos entre particulares (duelos, peleas o rencillas, violencia criminal) y las guerras en una acepción muy general.

Ahora bien, esa gran cantidad de acciones bélicas, luchas y guerras que se mencionan en el Antiguo Testamento se pueden clasificar en dos tipos principales: aquellas en las que Dios interviene directamente, pues participa de manera activa con medios bélicos divinos y en las que el concurso humano no parece ser decisivo, y los conflictos en los que los medios humanos son de importancia considerable, en los que las decisiones y actitudes de las personas pueden afectar el curso de las guerras, aunque Dios intervenga ordenándolas, avalándolas o propiciándolas.

Del primer tipo, el caso paradigmático sería el de Sodoma y Gomorra. Con el ánimo de destruir por completo la malicia de sus habitantes, entre los que no se encontrarían ni unas diez personas justas y a pesar de la insistencia de Abraham en repensar el asunto (Gn 18, 16-33), Dios los hace desaparecer de la faz de la tierra: “el Señor hizo llover desde el cielo azufre y fuego sobre Sodoma y Gomorra. Destruyó esas ciudades, todos los alrededores, a todos los habitantes de las ciudades y la vegetación de la tierra” (Gn 19, 25).

Esto es lo más parecido a una guerra termonuclear, si se me permite la expresión y guardando las obvias diferencias del caso. Leído desde cierto punto de vista, se trata de una manifestación de la lucha general entre el bien y el mal. Acá el problema del litigio se da principalmente entre Dios y los habitantes de las ciudades exterminadas. No se puede hablar de motivaciones políticas terrenas como finalidad principal del acto bélico, sino más bien de intenciones moralizantes de Dios sobre sus creaturas en general. En efecto, “los hombres de Sodoma eran muy malos y pecaban contra el Señor” (Gn 13, 13) y Dios los castiga con su exterminio total. De esta manera se sienta un ejemplo aleccionante, la acción bélica punitiva debe cumplir una función preventiva.

Otro ejemplo de intervención divina directa de carácter bélico se habría dado contra el ejército egipcio en el mar Rojo, con el fin de propiciar la salida y la liberación de los israelitas de Egipto. En esta ocasión Dios se sirve de Moisés para ahogar literalmente al enemigo:

Moisés extendió su mano sobre el mar [...] y volvieron las aguas a su lugar [...]. Así ahogó el Señor a los egipcios en el mar [...]. Aquel día, el Señor salvó a Israel del poder de los egipcios e Israel pudo ver a los egipcios muertos a la orilla del mar (Ex 14, 27y ss.).

En este caso, Dios media con su poder efectivo frente a un conflicto entre egipcios e israelitas. Como se recuerda por la narración bíblica, se trata de una guerra motivada y justificada por la necesidad de emigrar de un pueblo que se quiere desplazar y un reino que se lo impide. Los israelitas habrían estado unos cuatrocientos años en Egipto, cuando deciden liberarse de su condición de esclavitud y de abuso<sup>263</sup>, buscando nuevos horizontes en otro lugar. Dada su importancia económica, así como lo numeroso de su población, esto habría representado serios inconvenientes para los egipcios, lo que explicaría sus continuas negativas a dejarlos partir pacíficamente.

Un último caso de conflicto en el que Dios aparentemente interviene de manera directa y en figura humana<sup>264</sup> se encuentra en el notable pasaje en el que pelea cuerpo a cuerpo contra Jacob. Después de una prolongada lucha nocturna, el oponente de Jacob, un hombre no identificado hasta el momento, lo termina hiriendo en el muslo, “cuando vio que no podía vencerlo” (Gn 32, 26). No obstante, Jacob le pide a su contrincante que lo bendiga antes de que se retire. “Entonces el hombre le dijo: ‘Tu nombre ya no será Jacob, sino Israel, porque has luchado con Dios y con los hombres y has vencido’” (Gn 32, 29). Se justifica mencionar este caso, pues aunque no se puede hablar de “guerra”, sí de un Dios que participa en persona en un encuentro violento, en el que pone a prueba a uno de sus líderes, su carácter y estatura moral, sin importar que él mismo tenga que exponerse y pasar como contrincante vencido. Es una situación límite en la que se ejemplifica en términos figurativos la “lucha moral” del hombre con su dios en situaciones de oscuridad.

263 “Los egipcios sometieron brutalmente a servidumbre a los israelitas. Amargaron su vida imponiéndoles un trabajo agotador” (Ex 1, 13).

264 “Se trata de una experiencia memorable en la vida de Jacob. Lucha con un hombre (32, 25) que al final identifica con Dios (32, 31), y sale airoso, aunque herido”. Comentario al pasaje según la “Biblia de la Iglesia en América”, China, 2019, p. 81. Para las referencias específicas del numeroso equipo de coordinadores, traductores y editores véanse las páginas 9 y 10.

Dejando de lado los conflictos o las acciones bélicas en las que Dios habría intervenido de manera directa haciendo uso de su poder y recursos divinos<sup>265</sup>, se encuentra una amplia gama de guerras en las que también el ser humano desempeña un papel importante. Estas por lo general se vinculan con diferentes momentos de la historia de Israel entendido como el pueblo elegido de Dios. Esto explica que se trate de conflictos ligados con la conquista y toma de posesión de la tierra prometida y de algunos reinos colindantes; con el proceso de afianzamiento del poder interno de Israel hasta su consolidación como reino unificado; con guerras defensivas y con luchas internas vinculadas con dinámicas de disolución y decadencia de los reinos de Judá y de Israel. Para el interés de este trabajo puede bastar un análisis de la guerra en el Deuteronomio y el libro de los Números. En estos, Dios mismo habría ofrecido una serie de indicaciones expresas sobre la conducción y concepción de la guerra en el marco de la alianza nuevamente sancionada con su pueblo elegido. Se comenzará con una descripción de algunas guerras de conquista previas a la ocupación propiamente dicha de la tierra prometida, después se estudiarán los preceptos divinos expresos sobre la guerra y finalmente se irá sobre las guerras de castigo de Dios sobre su propio pueblo.

Las guerras que adelanta el pueblo de Israel hacia el final de su peregrinaje a la tierra prometida pueden ser llamadas “guerras de conquista”. En estos casos, Dios interviene principalmente como el “señor” que las manda y ordena, y que da suficiente poder a su pueblo elegido para lograr vencer. Estos conflictos bélicos están motivados —por lo menos pensando en su pretexto o causa detonante— por el hecho de que algunos pueblos obstaculizaron o impidieron el paso de los israelitas por sus tierras justo antes de llegar a su destino final. Un ejemplo se encuentra en el libro de los Números:

265 Piénsese también en las famosas y sucesivas plagas y los castigos sobre Egipto que hicieron posible la salida de Israel en un primer momento: la conversión del agua del Nilo en sangre; la invasión de ranas; el polvo de la tierra que se hizo mosquitos; el ataque de tábanos; la plaga de langosta, y finalmente, la muerte de todos los primogénitos de la población egipcia (Ex 7, 12). De alguna manera se pueden considerar, cuando menos, como “acciones bélicas divinas”, en las que Dios se habría servido de su control de los elementos naturales y de su fuerza angélica para agredir a los egipcios.



Israel envió mensajeros a Sijón, rey de los amorreos, diciéndole: “Pasaré por tu territorio, no me desviaré por campos sembrados ni por viñedos [...]”. Pero Sijón no permitió que Israel pasara por su territorio; reunió a toda su gente [...] y le presentó batalla [...]. Pero Israel lo hirió con la espada y se apoderó de su territorio (Nm 21, 21-35).

En esta circunstancia la guerra se habría justificado por el hecho de reclamar una suerte de derecho de libre tránsito<sup>266</sup>: los israelitas prometen no desviarse del camino principal para así atravesar tierras de los amorreos. Dios ciega la voluntad del rey de Jesbón, quien se lo impide y los enfrenta con su ejército<sup>267</sup>. El ser impedidos se constituiría en una afrenta, ya que a la larga se opondría a la voluntad divina de realizar su promesa de conducir a Israel hasta la tierra prometida. Después de vencer a los amorreos, también les sale a su encuentro el rey de Basán<sup>268</sup> con su pueblo para enfrentarlos<sup>269</sup>. En ese momento Dios le habla así a Moisés:

El Señor dijo a Moisés: “¡No le temas [al rey de Basán], porque ya lo entregué en tu poder junto con todo su pueblo y sus tierras! Harás con él lo mismo que hiciste con Sijón [...]”. Lo vencieron a él, a sus hijos y a todo su pueblo, hasta que no quedó ningún sobreviviente (Nm 21, 34 y ss.).

En principio el pueblo de Israel no se asentaría en estos reinos conquistados, pero finalmente Dios termina dándolos a Israel. Las indicaciones divinas sobre la conducta que se debe seguir con los enemigos son drásticas: por lo general, tratar de exterminarlos

<sup>266</sup> En 1 Macabeos 5, 45-52 se encuentra un caso de conflicto motivado por la exigencia de un supuesto derecho al libre tránsito de tropas por fuera de una situación de migración.

<sup>267</sup> “Dios le había cegado su espíritu y endurecido su corazón para entregarlo en tu poder [en el de Israel]” (Dt 2, 30).

<sup>268</sup> “La parte norte del territorio al este del Jordán”. Cf. “Diccionario católico”, en *Sagrada Biblia*, Chicago, La Prensa Católica, 1958, p. 33.

<sup>269</sup> “Cambiamos de rumbo y subimos en dirección de Basán. Og, rey de Basán junto con todo su pueblo, salió a nuestro encuentro en plan de guerra” (Dt 3, 1).

completamente y tomar sus tierras. Se trata, en efecto, de una conquista de “tierra arrasada”<sup>270</sup>.

Una vez que el pueblo elegido llega finalmente a su destino final se plantea de manera explícita el asunto de la guerra de ocupación. Los israelitas deben liberar también esas tierras de sus actuales ocupantes para lograr un lugar de asentamiento definitivo. Ahora bien, el papel de Dios es particularmente notable en esta circunstancia: no solo ordena, avala y colabora con su poder para que esto sea factible, sino que, como ya se mencionó, les impone una serie de reglas y de normas bélicas que deben seguir para el efecto. Scharff y Walther resaltan el punto: “también por Dios fueron prescritas las reglas precisas para hacer la guerra”<sup>271</sup>. Esto es muy relevante para la argumentación testimonial porque indica que la persona de Dios no solo es pertinente como testigo en la medida en que por él se habrían ordenado y avalado conflictos bélicos, sino también porque de él mismo habría emanado legislación y reglamentación al respecto.

Como ya se indicó en el párrafo 19, Dios reconfirma una alianza con su pueblo elegido a través de Moisés justo antes de pisar la tierra prometida. Esta alianza se basa en una serie de normas que Israel como pueblo se compromete a cumplir, recibiendo en contraprestación la posesión de lo prometido, así como el apoyo divino en sus empresas. Conviene retomar las palabras de Moisés:

Esta es la voluntad de Dios, las leyes y las normas que el Señor, su Dios, me mandó enseñarles, para que las pongan en práctica en la tierra a la que llegan para tomarla en posesión. [...] cuida [Israel] de practicarlos [los mandatos] para que te vaya bien y se multiplique mucho en la tierra que mana leche y miel, como el Señor [...] te prometió (Dt 6, 1-3).

Para nuestros propósitos es importante resaltar que se trata de una propuesta de leyes que se da en el contexto mismo de la toma

<sup>270</sup> Palabras de Moisés al lado del Jordán haciendo un recuento de lo sucedido previamente contra el rey Sijón: “En esta ocasión nos apoderamos de todas sus ciudades, las consagramos a exterminio junto con sus varones, mujeres y niños; no dejamos a nadie con vida” (Dt 2, 34).

<sup>271</sup> Véase RC, p. 63.

de posesión de las tierras en las que se concreta el cumplimiento de la promesa divina. En otras palabras, la posesión misma no se puede ni adelantar ni sostener de cualquier forma, ni puede ser determinada autónomamente por el pueblo de Israel. Si se quiere, se trata de una posesión condicionada, que se mantiene de una manera benéfica para Israel siempre y cuando cumpla con las normas de la actual alianza. Ahora bien, cuando se revisa el conjunto de normas emanadas de la voluntad divina legislante, puede verse que estas cubren todo tipo de ámbitos de la vida social, de las relaciones entre israelitas y su Dios, de asuntos propios del culto y de la moral básica individual. A lo anterior se suma una serie de indicaciones sobre la guerra:

él [Dios] expulsará a siete pueblos más numerosos y fuertes que tú: hititas, guergueseos, amorreos, cananeos, pereceos, jeveos y jebuseos. El Señor, tu Dios, te los entregará y tú los aniquilarás, los consagrarás al exterminio; no harás pacto con ellos ni les tendrás compasión (Dt 7, 1 y ss.).

La guerra de ocupación tiene por finalidad darle a Israel una tierra para su posesión, lo que explica que el conflicto se entienda como una conquista. Sin embargo, Dios exige de su pueblo completa fidelidad religiosa, y esto no siempre ha sido el caso si se piensa en acontecimientos como el ya referido del capítulo 32 del Éxodo<sup>272</sup>. Lo anterior podría explicar las medidas preventivas que Dios le impone a su pueblo en relación con el enemigo. Dado que es lábil en relación con sus creencias, lo mejor es evitar toda fuente posible de tentación. Así, la exterminación completa del enemigo en las tierras por ocupar sería lo más prudente desde el punto de vista divino. Se insiste en lo mismo cuando se recalca que no se tendrá ninguna compasión para con estos pueblos condenados, y que no se podrá hacer ningún pacto. Israel debe ocupar en lo posible sus tierras de una manera absoluta, es decir, sin que quede rastro alguno de otros credos. Algo así como si hasta la

272 “El pueblo vio que Moisés tardaba en regresar de la montaña, entonces se amotinó contra Aarón y le dijeron: ‘Levántate, fabricanos un dios que vaya delante de nosotros, porque a ese Moisés, el hombre que nos hizo salir de Egipto, no sabemos qué le habrá pasado’”.

tierra misma y todo lo que la ocupa solo pueden estar dedicados completamente al Señor. El punto es claro:

No establecerás vínculos de parentesco con ellos, permitiendo que tus hijos e hijas se casen con los de ellos. Porque esto apartaría a tus hijos de mi seguimiento [...]. Por el contrario, así los tratarán: demolerán sus altares, destrozarán sus monumentos idolátricos, derribarán sus imágenes sagradas y quemarán sus esculturas (Dt 7, 3-5).

Como se puede ver, la guerra de ocupación también es cultural: se debe imponer una nueva imagen de mundo a costa de la destrucción completa de la anterior. Del pasado no debe quedar rastro y se debe comenzar de cero. Unos capítulos más adelante se retoman y se amplían estas consideraciones en la exposición de las normas bélicas de Dios:

de las ciudades de estas naciones que el Señor, tu Dios, te da como herencia, no dejarás con vida a nadie, sino que consagrarás al exterminio a los hititas [...] como el Señor, tu Dios, te lo ha mandado, para que no les enseñen a cometer todas esas abominaciones que ellos hacen a sus dioses ni ustedes pequen contra el Señor (Dt 20, 16-18).

Desde este ángulo, la posesión de la tierra prometida también implica generar un baluarte terreno para que el credo normado por la alianza pueda prosperar contra los “otros dioses”. La guerra de conquista tiene así una dimensión adicional de lucha entre el bien y el mal, contra los otros dioses para garantizar el poder de Yahvé. Como sea, Dios no olvida que en esta tierra también la vida corporal debe ser factible: “Si para conquistar una ciudad necesitas sitiarla por mucho tiempo, no arranques sus árboles frutales, ya que podrás comer de sus frutos; tampoco los cortes, porque los árboles no son seres humanos que te ataquen” (Dt 20, 19).

Los árboles representan la base de alimentación a mediano plazo, así como una fuente importante de material de construcción. Si la idea es ocupar esas tierras enemigas, no tiene mayor sentido ampliar la destrucción a ese tipo de bienes y de recursos. Se debe reducir la matanza

solo a seres humanos, y no ensañarse con la infraestructura, por utilizar terminología más actual. En otro pasaje se sugiere de manera más explícita este asunto:

Cuando el Señor [...] te haya introducido en la tierra que juró a tus antepasados [...] dándote ciudades grandes y hermosas que tú no construiste; casas repletas de toda clase de bienes que tú no llenaste; cisternas ya excavadas que tú no excavaste; viñas y olivares que tú no plantaste [...] ;cuidate! [...]. Respetarás al Señor, tu Dios, le rendirás culto (Dt 6, 10-13).

Ahora bien, si el trato con el enemigo de las tierras involucradas en la promesa divina supone en lo posible su exterminación, hay algunas variaciones considerables con el que se les debe dar a los pueblos que no están directamente comprometidos<sup>273</sup>: “Cuando te acerques a una ciudad para atacarla, primero le propondrás la paz. Y, si la acepta y te abre sus puertas, toda la población pagará tributo y estará a tu servicio” (Dt 20, 10).

En estas situaciones se pueden aplicar las normas propias de una guerra de conquista “convencional”: el vencido asume una reducción y limitación de sus derechos, acepta el pago de tributos y se pone al servicio del vencedor. Lo anterior siempre y cuando haya aceptado una subordinación voluntaria. Las palabras de Dios suenan similares a las del “Gran Rey” por los tiempos de las guerras médicas, y, guardando las proporciones, a las de los atenienses en Melos. Parece como si Israel pudiese contar con un poder divino irresistible e incontestable frente al que cualquier otro pueblo de por sí se tuviese que plegar. En normas de esta clase no se refleja la condición migrante de un pueblo que hace lo posible por lograr un asentamiento definitivo y seguro, sino más bien la de un imperio naciente que todos los vecinos tienen que estar dispuestos incondicionalmente a reconocer, respetar y obedecer. Piénsese en las órdenes divinas frente a pueblos que no se sometan de manera pacífica:

Pero si no acepta la paz y quiere hacerte la guerra, entonces la sitiarás. El Señor, tu Dios, la entregará en tu poder, y matarás a todos

273 “Así harás con todas las ciudades muy lejanas a tu territorio” (Dt 20, 15).

sus varones a filo de espada. Tomarás como botín a las mujeres, los niños, los animales y todo lo que haya en la ciudad. Disfrutarás el botín de tus enemigos (Dt 20, 12-14).

De nuevo, resuenan casos como los de Melos: no se negocia, no hay la posibilidad de deliberar sobre los castigos, la resistencia del agredido es de por sí una injuria suficiente como para aplicar los castigos más extremos; en principio, los atacados no habrían comedido ningún tipo de afrenta previa que justificara que los guerrearán. Sin embargo, hay una importante diferencia: mientras que Atenas se mueve por intereses políticos, por preocupaciones ligadas con la imagen de su imperio, por problemas de gobernabilidad frente a ciudades tributarias proclives a la insubordinación; las directivas divinas al pueblo de Israel están fuertemente permeadas por inquietudes religiosas. Se ordenan guerras “totales”, por llamarlas así, frente a los vecinos, dadas las diferencias en las creencias. La preocupación básica del violento Dios protector es la de garantizar su culto, aun a costa de la destrucción completa del otro, de su tradición, de sus costumbres, etc. Quien no comparta el mismo credo se asume como encarnación de la malicia misma que de por sí justifica su aniquilación:

[tu Dios] considera abominable y detestable todo lo que ellos hacen, ya que hasta llegan a inmolar a sus hijos y a sus hijas en honor de sus dioses (Dt 12, 13).

Cuando el Señor, tu Dios, los expulse ante ti [...] es por la maldad de estos pueblos por lo que el Señor los despoja ante tu presencia. Entrás a heredar su tierra no por tus méritos ni por tu rectitud, sino por la perversión de estos pueblos (Dt 9, 4).

Ahora bien, Dios no solo es drástico en el castigo de la maldad ajena; su propio pueblo está advertido de todas las consecuencias malditas (Dt 28, 15) que tendría el incumplimiento de la alianza: “El Señor hará que se te contagie la peste hasta que te elimine de la tierra a la que tú vas a entrar para poseerla. El Señor te herirá con epidemia, fiebre [...] hasta destruirte” (Dt 28, 21).

Esta maldición es muy notable porque señala cómo el mismo Dios de manera directa utilizará su poder divino sobre elementos y

condiciones naturales para castigar a su pueblo, de manera semejante a como lo hizo con los egipcios en tiempos de Moisés con las diversas plagas. Se puede considerar como un castigo que se concreta en la acción bélica, ya que se orienta a impedir el avance de Israel sobre sus lugares de ocupación y de conquista. Sin embargo, el asunto no para ahí: “El Señor te entregará derrotado ante tus enemigos: por un camino saldrás a atacarlos y por siete caminos huirás delante de ellos. Todos los pueblos de la tierra sentirán horror al verte” (Dt 28, 25).

Así, también serán castigados por el hombre mismo: los enemigos serán el instrumento divino para corregir sus infracciones a las leyes de la alianza. La propia derrota frente a los adversarios no solo tendrá una dimensión política, sino principalmente una moral: se debe entender como una acción de represalia y de venganza del mismo Dios. Por esto, no es de extrañar que, así como el cumplimiento de la alianza implica el poder gozar de autonomía y de bienestar, su incumplimiento conlleva servidumbre y padecimiento: “El Señor te hará sufrir con úlceras como las de Egipto [...]. Fracasarás en tus proyectos; siempre estarás oprimido y explotado, sin que nadie te auxilie” (Dt 28, 27-29).

Como se puede ver, Israel recibe como amenaza las mismas acciones bélicas que habrían tenido que sufrir todos los otros pueblos mientras el pueblo elegido gozaba del favor divino. No es entonces de extrañar que las mismas normas que Israel debía aplicar contra sus enemigos en la guerra de ocupación de la tierra prometida puedan devolverse en su contra. Esto de alguna manera comienza a anticipar la historia futura de Israel bajo el asedio, el yugo y las invasiones de asirios, persas, griegos y, finalmente, del Imperio romano. Las maldiciones al respecto son muy sugestivas por su contenido y tono profético:

El Señor te deportará a ti y a tu rey [...] a una nación que ni tú ni tus antepasados conocían, y allí rendirás culto a dioses extranjeros [...]. Entonces te convertirás en objeto de espanto, sátira y burla (Dt 28, 36).

El Señor hará surgir contra ti una nación lejana que desde el confín de la tierra se desplaza con la velocidad del águila, una nación cuya lengua no entenderás. Esa nación cruel no tendrá

respeto al anciano ni mostrará compasión por el joven. Comerá las crías de tu ganado y los frutos de tu tierra hasta que te destruya [...]. Asediará todos tus poblados hasta derrumbar tus murallas altas y fortificadas en las que habías puesto tu seguridad (Dt 28, 49-52).

Cuando se ven en su conjunto todas estas amenazas divinas junto con las normas que Israel debe seguir para con sus enemigos, se puede afirmar que todo conflicto tiene que tener un componente fuertemente moral y religioso para el creyente. Su comprensión dependerá de la manera como se pueda entender la relación específica que en ese momento se tenga o se crea tener con Dios. Por otro lado, acá también se encuentra una especie de matriz para dar cuenta de cualquier conflicto por el que pueda pasar Israel. En efecto, su historia bélica, en la medida en que consista de éxitos y de fracasos, de situaciones de paz y de tranquilidad, pero también de zozobra e incertidumbre, se entenderá también en función de la fidelidad o de la infidelidad, del grado de compromiso o de negligencia de Israel para con su Dios de acuerdo con el compromiso de la alianza.

Volviendo sobre la disertación, apelar a Dios como testigo con el ánimo de avalar la guerra con base en el Antiguo Testamento no debió presentar dificultad alguna para Scharff y Walther. No es fácil encontrar en esta parte de las Sagradas Escrituras descripciones de acciones bélicas en las que Dios no esté involucrado de una u otra forma. Es más, y valga la pena reiterar, la misma alianza que se da entre Dios y su pueblo elegido, tal como se refrendó por la mediación de Moisés al llegar a la tierra prometida, supone una reglamentación divina de la guerra. Así, la guerra misma quedó incluida dentro del pacto entre Dios y el hombre. Por lo tanto, pretender descalificar moralmente la guerra en general supondría para un creyente desconocer y cuestionar la voluntad del Dios mismo en el que se tiene fe.

## § 28 EL BAUTIZO DE SOLDADOS

Aunque se pueda afirmar que la Biblia es un cuerpo doctrinal unificado para el cristiano en la medida en que en ella se expresa el parecer y la voluntad de Dios a través de los diferentes profetas, apóstoles y evangelistas, en todo caso hay diferencias marcadas entre el Antiguo



y el Nuevo Testamento. En efecto, en uno prima la Ley Mosaica, la dada directamente por Dios Padre; en el segundo, la Nueva Ley, la de Cristo, el Dios Hijo. Para los efectos de esta exposición no interesa tanto señalar las diferencias o puntos en común entre una y otra normatividad, pues esta discusión se encuentra ya referida en la disertación de Scharff y Walther a partir de las diversas críticas y objeciones presentadas por las posiciones pacifistas de los movimientos socinianos y anabaptistas. No obstante, es principal resaltar que la exposición de los argumentos no artificiales quedaría incompleta si no se trajesen a cuento testimonios apoyados en el mensaje de Cristo. Es más, parece fundamental que se pueda ofrecer este tipo de argumentos, ya que el rasgo distintivo de un cristiano o de una cristiana —independientemente de si se circunscribe este concepto a luteranos y reformados, o a católicos— es creer de alguna manera en Cristo como divinidad. Así, hacer comparecer a Cristo como testigo en la disputación, por así decir, es decisivo. No bastaría con que Dios Padre haya legislado sobre las guerras, las haya motivado, guiado y propiciado si el Dios Hijo no le hubiese dado también algún tipo de aval a lo bélico. Es más, teniendo en cuenta que es razonable interpretar el mensaje básico dado por Cristo en el sermón de la montaña como un mensaje de carácter pacifista y que niega el uso de la fuerza y de la violencia, sería argumentativa y retóricamente muy difícil defender la licitud de la guerra para los cristianos sin un guiño en favor de esta misma por parte del propio Mesías.

Ahora bien, para lo anterior resulta muy afortunado que la disertación comience con el testimonio de Juan Bautista. Como se sabe, se trata de un personaje que se ubica en el filo y el límite entre la Ley Antigua y la Nueva. San Agustín lo describe en estos términos: “Juan parece ser como una línea divisoria entre ambos Testamentos [...]. Es, por ende, personificación de la antigüedad y anuncio de los tiempos nuevos”<sup>274</sup>.

Por otro lado, aunque no se trata de una figura divina, era confundido sin mayor inconveniente con el mismo Cristo, quien no solo se hizo bautizar por él, sino que lo tenía en la más alta estima. De nuevo Agustín es elocuente:

274 Agustín de Hipona, *Sermones, en Obras de San Agustín*, tomo VII, p. 75. Natividad de San Juan Bautista (Sermón 293), 2, p. 756.

Agradóle a Dios ver que daba testimonio de Cristo un hombre de tales dones enriquecido, que pudo pasar por el Cristo. “Entre los nacidos de mujer, dijo Cristo mismo, no ha surgido nadie superior que Juan Bautista” (Mt 11, 11). Si, pues, ningún hombre hace a este hombre ventaja, quien es superior a él, sin duda, es más que hombre<sup>275</sup>.

Todas estas indicaciones sencillamente apuntan a resaltar el valor que puede llegar a tener el testimonio de Juan Bautista: aunque para el creyente sus puntos de vista no se deban confundir con los de Cristo, sin embargo son, dentro de lo humanamente posible, algo muy cercano a ellos. Retóricamente hablando, se trataría de un testigo muy competente que no solo permite establecer un puente entre la Antigua y la Nueva Ley, sino que a la vez está cerca tanto del Dios Padre como del Hijo.

Ahora bien, en buena medida su importancia bíblica consiste en el hecho de haber propiciado el bautizo de quien quisiera acercarse al nuevo mensaje salvador<sup>276</sup>. Como se sabe, el bautizo para el cristiano representa no solo un acto por medio del cual se propicia un lavado de pecados, incluido el original, sino también la muerte de la vida anterior que da lugar al nacimiento de una nueva persona en el cuerpo místico de Cristo, de la comunidad de creyentes<sup>277</sup>, de la ciudad divina. De esta manera, la inmersión en el agua simboliza muerte y regeneración, pero también el hecho de humillarse y de reconocerse como pecador requerido de limpieza.

No obstante, el bautismo de Juan<sup>278</sup> no es el de Cristo, sino el que lo anticipa y el que lo permite. Juan, para los creyentes, sería el que abre las puertas para convertirse al cristianismo, y el mismo Juan también sugiere una serie de condiciones para que esto sea posible, pues no

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 759.

<sup>276</sup> “Juan recorrió toda la región del Jordán anunciando un bautismo de conversión para el perdón de los pecados” (Lc 3, 3).

<sup>277</sup> “Nos borra el pecado original y los actuales [...] haciéndonos miembros del Cuerpo Místico de Cristo [...]. Imprime en el alma el sello indeleble de cristianos”. Cf. “Diccionario católico”, p. 34.

<sup>278</sup> “El rito religioso usado por Juan Bautista para simbolizar el arrepentimiento interno de los que lo seguían, como una preparación para la venida del Mesías”. *Ibid.*, p. 34.

cualquiera puede entrar al redil. Así, para que se llegue a dar la aceptación a esa comunidad de salvación, se requiere cierto tipo de comportamiento previo. Los aspirantes preguntaban:

“¿Qué debemos hacer?”. Y él les respondía: “El que tenga dos túnicas que comparta con el que no tiene [...]”. Algunos cobradores de impuestos fueron a bautizarse y le preguntaron: “Maestro, ¿qué debemos hacer?”. Juan les contestó: “No sigan cobrando más de lo establecido” (Lc 3, 10-13).

Estas primeras respuestas de Juan sugieren que no es necesario que quienes quieren llegar a ser bautizados cambien de estado u oficio, al parecer no se descalifican ni condiciones sociales ni tipos de trabajo. No obstante, sí se les pide moderación, atenerse al deber y ser solidarios. Así, se puede ser holgado en riquezas y hasta cobrador de impuestos y aspirar, a la vez, a ser parte activa del cuerpo de Cristo. Las consideraciones acerca de los militares van en el mismo sentido: “También algunos soldados le preguntaron: ‘Y nosotros, ¿qué debemos hacer?’. Él les respondió: ‘No extorsionen a nadie, no hagan falsas denuncias y conténtense con su salario’” (Lc 3, 14).

Este es justamente el fragmento que refieren Scharff y Walther en su disertación, pero también uno de los que es continuamente citado en la tradición iusnaturalista tomista relacionada con el asunto<sup>279</sup>. De estas palabras valga resaltar lo siguiente: Juan no descalifica la milicia para poder ser cristiano, sino que la condiciona. Se puede ser militar y cristiano, siempre y cuando el soldado ajuste su conducta militar al deber. Menciona, principalmente, que los militares no deben abusar de su posición de poder frente a los civiles y particulares. En ningún momento les pide que renieguen de su profesión o que asuman una actitud pasiva o complaciente frente a su misión.

279 Tomás de Aquino en el artículo 1.º de su cuestión 40 sobre la guerra, “si es siempre pecado guerrear”, lo cita en la parte en la que se mencionan las autoridades. Cf. ST, II-II, q. 40, a. 1. Francisco de Vitoria lo retoma literalmente en su *Relección sobre la guerra*: “Es lícito a los cristianos servir en el ejército y hacer la guerra [...]”. Se prueba [esta tesis] como lo hace Agustín, con las palabras de Juan Bautista a los soldados: ‘No maltratéis a nadie ni le hagáis injuria’”. Francisco de Vitoria, *Relectio de Iure Belli*, Madrid, CSIC, p. 103.

Lo decisivo entonces del testimonio de Juan no tiene que ver con el contenido mismo de sus apreciaciones sobre el oficio de soldado, sino con haber señalado que se puede obtener un lugar en el cuerpo místico de Cristo siendo a la vez soldado, a pesar de todo lo que este oficio implique. Y esto es lo fundamental para el creyente: las guerras son lícitas para el cristiano, porque los soldados son bautizables y, por ende, susceptibles de salvación.

Ya que Scharff y Walther desarrollan este testimonio de Juan Bautista con base en pasajes de cartas de san Agustín a Bonifacio y a Marcelino, no está de más ir sobre estos textos. Valga la pena volver a citar el pasaje de la carta que aparece también en la disertación:

No pienses que nadie puede agradar a Dios si milita entre las armas de guerra [...]. Militares eran aquellos que vinieron a hacerse bautizar por San Juan, santo precursor del Señor [...]. Cuando los militares le preguntaron qué tenían que hacer, les respondió: “No golpeéis a nadie ni le calumniéis, y contentaos con vuestros estipendios”. No les prohibió militar bajo las armas, pues les mandó que se contentaran con su estipendio<sup>280</sup>.

Obviamente surge la pregunta: ¿por qué no se lo prohibió? ¿Cuál puede ser la función de la milicia dentro del plan divino de salvación en tiempos de Cristo y bajo dominio del Imperio romano? Acá debe recordarse que la referencia a san Agustín a estas alturas de la disertación no deja de ser significativa. Efectivamente se trata de uno de los padres principales del pensamiento cristiano, de un referente básico tanto para protestantes como para católicos, de manera que puede ser

280 Agustín de Hipona, “Carta a Bonifacio”, *op. cit.*, 4, p. 755. Este pasaje también se encuentra en una carta a Marcelino, pero con énfasis en la defensa cristiana de la república: “Si la disciplina cristiana condenase todas las guerras, se les hubiese dado en el Evangelio este consejo saludable a los soldados, diciéndoles que arrojasen las armas y dejaran enteramente la milicia. En cambio, se les dijo: ‘A nadie golpeéis, a nadie calumniéis y contentaos con vuestra paga’. Pues les mandó que se contentasen con su propia paga, sin duda no les prohibió la milicia. Por lo tanto, los que dicen que la doctrina de Cristo es enemiga de la república dénnos un ejército de soldados tales cuales los exige la doctrina de Cristo [...], y atrévanse a decir que es enemiga de la república”. Agustín de Hipona, *Cartas 2 (Complemento del tomo VIII)*, en *Obras Completas de san Agustín*, tomo XI, Madrid, BAC, 1953: “Carta a Marcelino”, 138, 14, p. 141.

considerado un intérprete válido de las Sagradas Escrituras, y además como un testigo de peso. Agustín explica esta aceptación de los militares por parte de Juan en la congregación espiritual cristiana así:

como dice el Apóstol, “cada cual ha recibido un don propio de Dios, unos de un modo y los otros de otro” (1 Cor 7, 7). Unos, orando por vosotros, pelean contra los enemigos invisibles; vosotros, peleando por ellos, trabajáis contra los bárbaros visibles<sup>281</sup>.

Según parece, hay enemigos de diferentes tipos: los espirituales y los terrenos. Los enemigos invisibles se combaten por medio de las armas espirituales, y estas las llevan quienes dejaron de ocuparse de las cosas de este mundo y ponen su interés en los asuntos del más allá. Hay un demonio y unos ángeles díscolos que continuamente asechan las almas de los humanos; su efecto nocivo e influencia se pueden enfrentar con la oración. Sin embargo, no solo hay enemigos invisibles, también los hay de carne y hueso, que también deben ser enfrentados por alguien. La milicia “terrestre” tendría esta función primordial: enfrentar por medio de la fuerza el mal de los “bárbaros visibles” (*visibles barbaros*). En otras palabras, y como se desarrollará con más detalle en el próximo numeral, Agustín avala la necesidad y la conveniencia de una milicia para las cuitas de este mundo que complementen el trabajo de la espiritual. El punto moral de fondo es el siguiente:

en este siglo es menester que los ciudadanos del reino de los cielos sean agitados y ejercitados con las tentaciones entre los engañados e impíos, pues han de ser probados como el oro en el crisol, no debemos querer vivir solos con los santos y justos antes de tiempo, para que merezcamos el premio a su debido tiempo<sup>282</sup>.

El crisol permite separar las sustancias ajenas al oro, de tal manera que este sea purificado y pueda alcanzar así su valor propio. Algo semejante pasa con los nuevos convertidos: el bautizado ya tendría ganada la posibilidad de salvación, pero aún se mezclarían en él tendencias al mal que opacan su valor. Lastimosamente y a ojos de Agustín, esto

281 Agustín de Hipona, “Carta a Bonifacio”, *op. cit.*, 4, p. 755.

282 *Idem*.

solo se puede arreglar con el “fuego del crisol”, que se asocia con el fragor de las armas, las invasiones bárbaras, la disolución del Imperio<sup>283</sup>, por lo menos para el momento histórico de san Agustín, como ya se mencionó en relación con la caída de Roma<sup>284</sup>. De alguna manera, la tierra se debe convertir en una suerte de infierno para que el bien se ponga a prueba y termine separándose del mal. Y para lidiar con esto, la milicia es necesaria. Se requiere de una respuesta terrenal cristiana para enfrentar las fuerzas “bárbaras visibles” con el fin de que en ese crisol de la lucha lo propiamente cristiano se termine purificando, para que se pueda hacer merecedor del más allá. La inspiración de esta lectura la apoya Agustín en el libro de la Sabiduría (3, 5): “Su tribulación [la de los justos] ha sido ligera, y su galardón será grande, porque Dios hizo prueba de ellos, y hallólos dignos de él. / Probólos como el oro en el crisol, y los aceptó como víctima de holocausto”.

Lo mencionado está en consonancia con lo que ya se dijo de la utilidad de las guerras como factor que corrige las costumbres<sup>285</sup>. Igualmente se puede afirmar que con esta función castigadora de la guerra se retoma uno de los tópicos principales de la concepción de lo bélico en el Antiguo Testamento. Desde este ángulo, la guerra no es solo la circunstancia en la que el mal y el bien concretan su lucha con medios terrenos, y en la que finalmente la justicia purificada se impondrá al vencido mal, sino que también se puede entender como un instrumento requerido y conveniente para la formación en el bien. Así como el padre corrige al hijo de tal manera que en últimas el dolor infligido se hace necesario como manifestación de amor, la sociedad tiene que aplicar fuerza y violencia sobre algunos de sus miembros para reorientarlos hacia el bien. Algo semejante sucedería en las

283 “Nos han anunciado cosas horrendas. Exterminios, incendios, saqueos, asesinatos, torturas de los hombres [...]. Sí, no lo desmiento, no niego que hemos oído enormes males, que se han cometido atrocidades en la gran Roma”. Agustín de Hipona, *La devastación de Roma*, XL, 3, p. 519.

284 “el horno del orfebre sufre el mismo fuego para convertir la paja en ceniza que para purificar el oro; de igual manera Roma sufrió una misma tribulación, en la que el bueno fue corregido y purificado, mientras que el impío fue condenado [...]. ¡Y que no nos haga vacilar la tribulación de los buenos!, porque es una prueba, no una condenación. [...] ¡Él [el Señor], como médico, conoce bien qué dolor nos es útil para curarnos y sanarnos!”. *Ibid.*, p. 528.

285 Véase RC, p. 231 y ss.

relaciones entre pueblos, en los que la guerra se podría asumir como un medio extremo de corrección. Un pasaje de la carta a Marcelino lo pone en estos términos:

al exterior hay que hacer hartas cosas, aun el castigar a los renitentes con benigna esperanza (aspereza), pues se ha de atender más a su interés que a su voluntad [...]. Un padre no pierde nunca el amor paterno aunque castigue a su hijo algo ásperamente. Se ejecuta lo que el niño rehúsa aunque le duela [...]. Por lo tanto, si esta república terrena mantiene los preceptos cristianos, las mismas guerras no se llevan sin benevolencia: se trata de asentar más fácilmente a los vencidos en una quieta sociedad de piedad y de justicia. Con la victoria se logra utilidad para aquellos a quienes se les quita la licencia de la iniquidad<sup>286</sup>.

#### § 29 LA FE DEL CENTURIÓN

El bautismo de Juan no exige del soldado que muera para que se renueve por la purificación del agua en otro tipo de profesión u oficio. Más bien le pide que se comporte de acuerdo con su deber. Ahora bien, aunque el testimonio de Juan Bautista tenga que ser altamente valorado por creyentes como los que habrían asistido a la sustentación de Walther, sin embargo, no es el testimonio de Cristo mismo. Por eso es interesante que en la disertación se plantee un tercer argumento en el que sí se encontraría ese testimonio directo del Mesías, uno en el que el mismo Dios Hijo no solo no aparta de su oficio a un centurión, sino que lo elogia como una persona de gran fe. Se trata de un pasaje del Evangelio según san Mateo en el capítulo 8:

Al entrar Jesús en Cafarnaún se le acercó un oficial romano, que le suplicaba: “¡Señor, mi servidor está acostado en la casa con parálisis y terribles sufrimientos!”. Jesús le dijo: “Voy a sanarlo”. Pero el oficial le respondió: “¡Señor no soy digno de que entres en mi casa, pero sólo di una palabra y él sanará! Pues yo que soy subordinado, tengo soldados a mis órdenes, si digo a uno: ‘Ve’, él

286 Agustín de Hipona, “Carta a Marcelino”, 138, 14, p. 139.

va [...]”. Jesús se asombró al escucharlo y dijo [...]: “Les aseguro que no he encontrado a nadie en Israel con una fe tan grande” (Mt 8, 5-10).

El interlocutor de Cristo es un oficial que tiene a su cargo una centena de soldados subordinados. Se trata de una figura que representa el poder militar del Imperio romano sobre Galilea, donde estaba localizada Cafarnaúm. No sobra recordar que el pueblo de Israel está sometido por ese entonces al yugo romano. Por otro lado, se puede suponer que el centurión es, además de un extranjero, un “pagano”, en el sentido de que no pertenece al pueblo elegido. Ahora bien, este relativamente poderoso oficial pagano reconoce una situación de impotencia, su joven servidor está padeciendo de parálisis. Figurativamente hablando, el poder militar encuentra un límite precisamente en un desorden natural que paradójicamente tiene como consecuencia el no poder moverse. En estas circunstancias, el centurión apela a la ayuda de Cristo, quien le concede lo requerido.

Vale la pena resaltar algunos rasgos de la situación. Por un lado, lo que el centurión le pide al Mesías no solo no es algo que se puede adelantar por medios propios del poder militar, sino que tampoco se puede hacer por ningún medio humano disponible. Así, es un requerimiento que supone reconocer en el Mesías poderes sobrenaturales o divinos. En consecuencia, implica asumir a Cristo como una suerte de divinidad o, cuando menos, de figura superior. Por otro lado, el Hijo de Dios cura “milagrosamente” al servidor paralítico, es decir, demuestra poseer un poder mayor que el humano. Este poder puede ejercerse para alterar el curso y el orden de la naturaleza, en circunstancias en las que el ser humano en su impotencia ve grandes males y desgracias, y el Cristo lo hace para beneficiarlo gratuitamente<sup>287</sup>. Por último, el centurión “cree” que el Mesías puede hacer todo esto sin

<sup>287</sup> “Milagro llamo a lo que, siendo arduo e insólito, parece rebasar las esperanzas posibles y la capacidad del que lo contempla [...]. Si alguien, enfermo de gravedad y sin esperanza de curación, con sólo ordenárselo se encontrara al instante restablecido, su gratitud hacia el autor de su curación sería mayor que la admiración. Milagros así tenían lugar en los días en que Dios se mostraba como verdadero hombre”. Agustín de Hipona, *De la utilidad de creer*, en *Obras Completas de san Agustín*, t. IV, Madrid, BAC, 1948, p. 893).



necesidad de ir a visitar al siervo paralítico, de entrar en su casa, de tener contacto directo con él; tan solo bastaría su palabra. Es decir, no es necesario ver o tocar para dar por válido su poder, sino que es suficiente con que haya dicho que así será. Esto es fundamental en el pasaje que nos ocupa, pues un representante pagano del poder militar romano manifiesta profunda fe en el hasta entonces apenas conocido Dios Hijo; no solo lo reconoce como un ser superior, sino que da por válido lo que dice sin necesidad de ninguna condición ulterior.

Ahora bien, Cristo le hace el milagro al centurión según el texto bíblico<sup>288</sup> y, a su vez, reconoce en él una persona de gran fe. Esto se puede leer como una aceptación de su condición militar en el sentido de que Cristo mismo no condiciona el milagro solicitado a un cambio de oficio del militar. El centurión puede contar con su ayuda salvadora y seguir como militar que tiene a su mando soldados en tierras ocupadas de Israel. Tener fe y ser soldado no es incompatible, es más, el caso indica que se pueden encontrar militares de una fe sobresaliente y ejemplar. Además, si el centurión representa el poder militar, en la medida en que este reconoce el poder del Dios Hijo como superior, a su vez el Mesías lo acepta como un poder subordinado. Dicho de otra manera, en la medida en que el poder militar esté subordinado al trascendente por su fe en él, parece que no habría inconveniente con lo bélico en general. En efecto, personajes como el centurión serán recibidos en la comunidad de Cristo, concretando la promesa de salvación: “Por eso les digo [afirma el Mesías] que muchos vendrán de oriente y de occidente y se sentarán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el Reino de los cielos” (Mt 8, 11).

Cuando Scharff y Walther interpretan el pasaje del centurión en su exposición del tercer argumento no artificial recuerdan cómo el Mesías había pedido en una ocasión a un recaudador de impuestos la renuncia de su oficio para que lo siguiera. Este habría sido el caso de Mateo (Mt 9, 9). Según Scharff y Walther, se habría tratado de una persona “que tenía lo peor en su alma”<sup>289</sup> y que, en consecuencia, debía cambiar su forma de vida. Por cierto, expoliar compatriotas para lograr sostener el poder y el dominio del Imperio romano en la

288 “Luego Jesús dijo al oficial romano: ‘¡Anda, que suceda como has creído!’. Y en aquel momento su servidor quedó sano” (Mt 8, 13).

289 Véase RC, p. 66.

propia tierra sometida no podía ser muy bien visto. No obstante, el inconveniente no se presentaba con los recaudadores de impuestos en general, tal como se mostró en relación con Juan Bautista. En efecto, el mismo Mesías no habría tenido problema alguno en sentarse con ellos a la mesa (Mt 9, 10). Esto indicaría una aceptación por parte de Cristo de ciertos oficios públicos, aunque fuesen asociados con actividades reprochables o pecaminosas. Es más, habría venido al mundo precisamente para ocuparse de los pecadores y no de los justos, ya que no son los sanos los que requieren de médico y de medicina (Mt 9, 11-13). Por lo tanto, la petición a Mateo de renunciar a su forma de vida tendría que ver más bien con sus planes divinos o con otras consideraciones y no tanto con el oficio en sí de alcabalero. De esta manera, si Cristo hubiese tenido algún inconveniente con lo militar en sí mismo, o si su oficio hubiese representado un obstáculo insalvable para la vida eterna, se lo habría hecho saber al centurión directamente y no lo habría exaltado como persona de gran fe. Asimismo, habría condenado todas las guerras. Pero no lo hizo.

### § 30 “DAD AL CÉSAR LO QUE ES DEL CÉSAR” (MT 22, 21)

Hasta el momento se han referido dos casos del Nuevo Testamento en los que se haría evidente que no hay necesariamente oposición entre la vida militar y la posibilidad de ser cristiano. Sin embargo, en ellos se insiste más en la condición individual de los militares que en su oficio. Dicho de otra manera, aún no es evidente que la Nueva Ley valore positivamente lo bélico en sí mismo. Este complemento se encontraría en la Epístola a los Romanos de Pablo, *el Apóstol*. Scharff y Walther le dedican relativamente bastantes líneas al asunto en su “cuarto argumento no artificial”<sup>290</sup>.

Según parece, Pablo de Tarso no conoció a Cristo como humano. Según los Sagradas Escrituras tuvo contacto directo con él en el momento de su conversión, según el famoso pasaje<sup>291</sup>. Por otro lado,

<sup>290</sup> Véase RC, p. 66 y ss.

<sup>291</sup> “me dirigía a Damasco [narra el entonces Saúl] [...] cuando iba de camino [...] vi una luz que venía del cielo [...] oí una voz que me decía en lengua aramea: ‘¡Saúl, Saúl!, ¿por qué me persigues? [...]’. Yo pregunté: ‘¿Quién eres, Señor?’ El Señor me respondió: ‘Yo soy Jesús’” (Hch 26, 12-18).

durante su vida como gentil se habría dedicado, fuera del estudio de la ley, a la persecución de cristianos y a la condena de su mensaje. Esta muy escueta semblanza de Pablo tiene por objeto dar algunas indicaciones sobre su testimonio: claramente su reconocimiento no puede ser equivalente al del Mesías mismo. Por otro lado, si se quisiera hacer una clasificación de los testimonios bíblicos a partir de la autoridad de las personas mencionadas, parece que la relevancia de Pablo no es igualable a la de Juan Bautista. No obstante, se trata de “el Apóstol”, y esto es altamente significativo para cualquier creyente cristiano. En efecto, el Mesías mismo le habría ordenado la misión de la evangelización, la de iluminar a los infieles, especialmente a los paganos, con la luz de la verdad<sup>292</sup>. Por esto, su palabra se debe asumir como parte integral del mensaje de Cristo por inspiración de la tercera persona de la trinidad divina, el “Espíritu Santo”<sup>293</sup> para los creyentes.

Scharff y Walther hacen un primer uso del testimonio de Pablo como parte de la demostración del siguiente silogismo:

- (1) A quien se le dio la espada para el castigo de los malvados, a él también le es lícito adelantar guerras (premisa mayor).
- (2) Al magistrado se le dio la espada para el castigo de los malvados (premisa menor).
- (3) Por lo tanto, al magistrado le es lícito adelantar guerras.

Sobre estas premisas ya se ha hablado en relación con los argumentos artificiales acerca de la licitud de la guerra y los diferentes tipos de derecho. Sin embargo, en este contexto el aporte consistiría en tratar de avalar su certeza a partir de testimonios del Nuevo Testamento. Desde este punto de vista, la premisa menor se podría demostrar por un argumento del siguiente tipo:

292 “Yo [Jesús] te libraré del pueblo judío y de los paganos, a los que te envío, para que les abras los ojos y se conviertan de las tinieblas a la luz, y del demonio de Satanás a Dios” (Hch 26, 17).

293 “Mientras estaban celebrando el culto en honor al Señor y ayunando les dijo el Espíritu Santo: ‘Sepárenme a Bernabé y a Saulo para la obra que los he llamado’” (Hch 13, 2). Y ésta sería la de propagar la “Palabra de Dios”, especialmente entre no judíos: “Era necesario que anunciáramos la Palabra de Dios primero a ustedes, los judíos, pero ya que la rechazan [...] ahora nos dirigimos a los paganos, porque así nos ordenó el Señor: *Te puse como luz a las naciones*” (Hch 18, 46).

- (4) El vengador del mal es ministro de Dios.
- (5) El magistrado venga el mal.
- (6) Por lo tanto, el magistrado es un ministro de Dios.
- (7) En consecuencia, Dios mismo le dio la espada al magistrado para el castigo de los malvados.

En la disertación lo anterior se plantea así:

Por lo tanto, se prueba la menor a partir de Romanos 13, 4: “Porque si hacéis lo que es malo, teme, pues no por casualidad lleva la espada; ya que es ministro de Dios, por la ira divina, el vengador de aquel que haya hecho lo que es malo<sup>294</sup>”.

Como se puede ver, el fundamento del argumento radica en el hecho de asumir como principio que quien venga el mal es un servidor de Dios, según el testimonio del Apóstol. Si esto es así, entonces al cumplir con su cometido, al perseguir el mal, no solo sigue la voluntad de Dios, sino que cuenta con su aval y beneplácito. Ahora bien, si su actuar es respaldado por la divinidad, quien hace el mal debería temer, ya que a través de la espada terrena del magistrado se ejerce, canaliza y concreta la ira vengadora del Dios mismo. Por otro lado, lo anterior exige cierto tipo de actitud del súbdito o del particular frente a la autoridad: los magistrados no solo hacen su trabajo, sino que por medio de él se manifiesta la voluntad de Dios. Si se quiere, la autoridad pública tiene que ser percibida por el creyente con cierto brillo o tinte trascendente, como manifestación del orden divino. Por lo mismo, “no por casualidad, o en vano, llevan la espada”. Ahora bien, si el castigo del mal implica adelantar guerra, esta será lícita en la medida en que los magistrados la adelanten para vengar el mal, es decir y valga la pena insistir en el punto, como instrumentos de la misma divinidad.

Esto deja abierta la puerta a una serie de preguntas. ¿Se debe temer reverencialmente a toda autoridad? ¿Toda autoridad, fiel y pagana, es ministra de Dios? ¿Cómo se plantearía la relación de obediencia frente a magistrados paganos? Si el poder público adelanta guerras “injustas”, ¿hasta qué punto debe concebirse como “instrumento” de Dios? Sobre esto se volverá más adelante.

294 La traducción de la Biblia de la Iglesia en América traduce así: “pero si haces el mal, teme, porque no en vano lleva la espada, y está al servicio de Dios para hacer efectivo el castigo al que practica el mal” (Rm 13, 4).

En la disertación se plantea a continuación un segundo silogismo<sup>295</sup>:

- (1) A quien se le dio la espada para la defensa de los súbditos, a él también le es lícito adelantar guerras (premisa mayor).
- (2) La espada se le dio al magistrado para la defensa de los súbditos (premisa menor).
- (3) Por lo tanto, al magistrado le es lícito adelantar guerras.

Para la prueba de la premisa mayor se desarrolla un argumento que recuerda los ya mencionados en relación con las condiciones generales para una guerra justa, así como algunos de los referidos al derecho natural y al derecho de gentes. En efecto, afirman Scharff y Walther que “con frecuencia no podemos defender a nuestros súbditos sin guerra”<sup>296</sup>. Por cierto, en la medida en que la defensa de los súbditos es de por sí lícita con base en principios como el del amor al prójimo y la tendencia social del ser humano, entonces los medios necesarios también lo son. De esta manera, la guerra resultaría lícita. Esto se refuerza con un argumento *de lo menos a lo más*:

- (4) Al magistrado le es lícito defender a los súbditos de ladrones, raptores y otros criminales.
- (5) El mal que estos generan consiste en turbar la paz y la tranquilidad; quebrantar la ley y las buenas costumbres; acechar los bienes y la vida de las personas.
- (6) Pero el mal que generan los enemigos externos es aún peor, porque puede causar la ruina de toda la república.
- (7) Y al magistrado se le dio la espada para defender a los súbditos en general.
- (8) Por lo tanto, no tendría sentido que pueda ejercer violencia contra la criminalidad que, aunque es un mal, es uno menor frente a las agresiones externas, pero que no le sea lícito adelantar guerras externas.

Para complementar el silogismo, se utiliza un testimonio bíblico para probar la premisa menor. De nuevo, se apela al Apóstol: “Se

<sup>295</sup> Véase RC, p. 67.

<sup>296</sup> *Idem*.

prueba la menor a partir de Romanos 13, 4, donde Pablo dice: ‘el magistrado lleva la espada y es servidor nuestro, esto es del bien de los súbditos’<sup>297</sup>. La importancia social del magistrado queda refrendada bíblicamente: Dios mismo constituye al magistrado como instrumento de su voluntad para castigar el mal y para preservar el bien. Ahora bien, la espada se le da, en principio, al magistrado y no a otro actor social como a los particulares o a determinado gremio. Estos testimonios van sustentando la obligación moral de la obediencia a las instituciones públicas por parte del creyente cristiano.

Finalmente se adjunta un tercer silogismo en esta línea de argumentación que retoma el asunto de los impuestos, pero en su relación con lo bélico<sup>298</sup>:

- (1) A quien le son pagados los impuestos para que cumpla con su deber como magistrado, que incluye la defensa de los súbditos, este no peca si hace lo encomendado (premisa mayor).
- (2) Al magistrado cristiano se le pagan impuestos con este fin.
- (3) El magistrado cristiano no peca si hace lo encomendado con los impuestos recaudados, y esto incluye la eventualidad de la guerra.

En este caso es muy significativo el recurso no solo a san Pablo para servir de prueba testimonial de la premisa menor, sino también a san Agustín. Sobre el uso directo de la Epístola a los Romanos, conviene relatar inicialmente el siguiente pasaje: “Por ello, es necesario someterse a la autoridad no sólo por miedo al castigo, sino por deber de conciencia” (Rm 13, 5).

Como se mencionó, en la medida en que se asume que la autoridad proviene de Dios, la obediencia pública se convierte en una obligación moral del creyente como creyente. Enfrentarse a los poderes públicos significaría, en principio, tanto como retar el poder de Dios, ya que él sería su misma fuente. En consecuencia, el buen comportamiento público no se debería fundamentar, hablando en términos hobbesianos, en el miedo al castigo como una suerte de mal mayor frente al que se tendría que sufrir o soportar por tenerse que restringir a no hacer lo

<sup>297</sup> *Idem.*

<sup>298</sup> *Idem.*

que individual y arbitrariamente se quisiera hacer. Tampoco radicaría el cumplimiento de la ley en una suerte de interés moral kantiano en el que la mera disposición moral al cumplimiento del deber impulsaría al sujeto en su libertad y autonomía a obrar por el deber y no meramente según el mismo. El asunto tendría que ver más con la conciencia del creyente como tal. Así como el pecado original consistió en un acto de desobediencia a preceptos divinos que los padres originales debían haber cumplido sencillamente porque esa era la voluntad de Dios; así como los diferentes problemas entre el Dios Padre y su pueblo elegido se dieron en buena medida por incumplimientos de este último a lo pactado en las alianzas; la obediencia frente a la voluntad de Dios se mantiene como un valor definitorio del creyente cristiano, que se manifiesta también por medio de la mera existencia de las autoridades públicas, a las que se debe obedecer, en principio, “en conciencia”. Continúa el pasaje de Romanos con lo siguiente: “Por esta razón también deben pagar los impuestos, porque ellos son ministros de Dios dedicados a este oficio” (Rm 13, 8).

Esta cita se amplía con la muy conocida de Mateo 22:

dinos que te parece [preguntan los fariseos al Mesías], ¿es lícito o no pagar el tributo al César?”. Jesús [...] les contestó: “[...] Muéstrenme la moneda con la que se paga el tributo”. Ellos se la mostraron [...]. Entonces Jesús les dijo “¡Devuelvan al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios!” (Mt 22, 17-21).

Precisamente Scharff y Walther comentan este texto<sup>299</sup> con base en un pasaje de san Agustín en *Contra Fausto*, libro 22. El punto consiste en resaltar que Cristo no se resiste al pago de tributos al César, por más que se trate de una fuerza de ocupación pagana. Pero lo más significativo es que los tributos tienen la finalidad de financiar el ejército; por lo tanto, al indicar que hay que darle al César lo que le es propio y que se le debe, manifiestamente el Mesías estaría aceptando la licitud de la guerra: “si es lícito pagar impuestos para adelantar la guerra, también será lícito adelantar la guerra. En efecto, cuando el fin sea ilícito, también los medios que tienden a ese fin serán ilícitos”<sup>300</sup>.

299 Véase RC, p. 68.

300 *Idem*.

Una lectura complementaria de la obligación moral de obedecer a las autoridades, incluido el pago de impuestos, se encuentra en la “Exposición de algunos pasajes de la Epístola a los Romanos”<sup>301</sup> de san Agustín. Dada la importancia del texto, no está de más ir brevemente sobre él, aunque no esté expresamente citado en la disertación. Al comentar el pasaje de Romanos 13, 1 en el que se indica que “todos se sometan a las autoridades constituidas, porque no hay autoridad que no provenga de Dios”, señala san Agustín:

rectamente nos amonesta [el Apóstol], no sea que alguno, porque haya sido llamado por su Señor a la libertad y se haya hecho cristiano, se ensoberbezca, y no piense que en el andar de esta vida no ha de observarse su propio orden, y estime que no debe estar sometido a poder superior (ER, 72, p. 54).

En efecto, si la Nueva Ley se entiende como “liberadora”, en el sentido de que por medio de su cumplimiento se logra superar la condición de esclavitud del pecado, cabe la posibilidad de pensar que esta libertad también incluye no tener que subordinarse a ningún poder terrenal. Algo así como si el recién convertido asumiera que solo obedecerá los preceptos explícitos de Cristo, negándose a cumplir con cualquier otra legislación, y más aún cuando de por sí es gentil y pagana como la de Roma. Frente a esta posibilidad san Agustín recuerda que el ser humano consta de cuerpo y alma, que está afectado necesariamente por una dimensión temporal y terrena durante su tránsito por este mundo; en consecuencia, no se debe ni conviene desconocer el orden temporal, ya que forma parte de la propia realidad:

como mientras estamos en esta vida temporal, nos valemos del auxilio de las cosas temporales para pasar la vida, nos conviene, por lo que pertenece a esta vida, estar sometidos a las potestades, es decir, a los hombres que [...] administran las cosas humanas (ER, 72, p. 54).

<sup>301</sup> Agustín de Hipona, “Exposición de algunos pasajes de la Epístola a los Romanos”, en *Obras Completas de san Agustín*, t. XVIII, Madrid, BAC, 1959. Abreviatura: ER.



Esto no quiere decir que no haya un límite, se deben respetar las autoridades humanas siempre y cuando esto no se convierta en una oposición insalvable para lograr la vida eterna. Si se quiere, el orden de lo terreno debe estar en función del orden de lo eterno, de tal manera que la potestad del primero se extiende y se avala mientras que no niegue el destino trascendente humano (ER, 72, p. 55). Precisamente en este contexto se deben interpretar preceptos como “dad al César lo que es del César”. El ser humano debe acatar, en principio, cualquier tipo de autoridad terrena, pagana o no, mientras no haya ocurrido el fin de los tiempos. Esto incluye, obviamente, pagar impuestos: “si alguno piensa que por ser cristiano no debe pagar alcabala [...], se halla en un gran error” (ER, 72, p. 55).

Queda, no obstante, el problema de establecer más concretamente el límite de la potestad terrena frente a la espiritual. Es más, ¿cómo comportarse frente a poderes terrenales que directamente parecen ir en contra de los valores, los bienes y las personas cristianas? Agustín expone el asunto en su comentario a Romanos 13, 3-4. En efecto, si los romanos persiguen a los creyentes y les infligen todo tipo de males, ¿qué quiere decir “obra bien y recibirás su aprobación. Pues la autoridad está al servicio de Dios para tu bien”? (ER, 73, p. 55) La respuesta se relaciona con algo ya mencionado sobre la función divina de la guerra: si el destino del creyente se concreta en el otro mundo, no se debe preocupar tanto por su bienestar material en este mundo. Las tribulaciones temporales que se han de sufrir durante el peregrinaje por este valle de lágrimas también forman parte de la voluntad divina. De esta manera, la posible persecución de cristianos se debe asumir como parte de la prueba divina del “cribado”: dependiendo de la actitud que se tenga frente a estas circunstancias, se tendrá alabanza o no del mismo Dios. Afirma Agustín: “Por lo tanto, ora apruebe tu buen obrar [la potestad terrenal], ora lo persiga, ‘tendrás de ella alabanza’, ya sea cuando la hubieres ganado al servicio del Señor o cuando merecieras la corona por su persecución” (ER, 73, p. 56).

### § 31 HACER USO DEL SERVICIO LO LEGITIMA

La exposición de los argumentos no artificiales cierra con la presentación de un caso relacionado ya no con la doctrina de Pablo, sino más

bien con un suceso de su vida<sup>302</sup>. Pablo ya está ejerciendo su función evangelizadora y tiene prevista una visita a Jerusalén. Aunque un profeta le ha advertido que allí será apresado (Hch 21, 10 y ss.), el Apóstol llega a la ciudad a transmitir el mensaje salvador, lo que genera todo tipo de conflictos con las autoridades judías, pues ven en él un corruptor de las costumbres y un transgresor de la ley mosaica. El problema escala y la vida de Pablo es amenazada. En ese momento el comandante de la legión romana toma cartas en el asunto: apresa al Apóstol, pero le permite defenderse ante el pueblo. La conclusión no fue la mejor; el pueblo pide que lo maten (Hch 22, 22), y en ese momento es llevado a una fortificación para ser azotado y así saber de primera mano cuál era la causa de la protesta popular. Justo ahí el Apóstol se escuda en su ciudadanía romana para evitar ese tipo de interrogatorio: “Pablo le preguntó al centurión de turno: ‘¿Les está permitido azotar a un ciudadano romano sin haberlo juzgado?’” (Hch 22, 25). Esto cambia el curso de los acontecimientos. Pablo es oído ante el sanedrín, y se sabe de un complot para atentar contra su vida; en ese momento el mismo Pablo apela por protección al comandante romano, quien se entera de los planes por medio de un sobrino de Pablo. El comandante remite entonces a Pablo con una nutrida escolta a Cesarea al gobernador Félix en Antípatris (Hch 22, 23 y ss.). El ciudadano de Tarso salva así por el momento su vida al ponerse en manos de las autoridades paganas romanas.

Según Scharff y Walther, estos acontecimientos sirven como testimonio a favor de la licitud de la guerra para los cristianos, porque ven en la conducta de Pablo un caso paradigmático de aceptación de la autoridad pagana por parte de un ungido por Dios. El evangelizador de pueblos, el Apóstol mismo, recurre a las autoridades para salvar su vida y así poder continuar con su misión. Ahí fue decisivo recordar su ciudadanía romana, si se quiere, su membresía al reino de este mundo. Ahora, si a san Pablo le fue lícito recurrir a la protección romana, entonces a cualquier cristiano le es también lícito hacer lo propio frente a cualquier autoridad. Esta situación llevaría a reconocer entonces la legitimidad del trabajo y de la función social de las autoridades, y con ello su finalidad: guerrear en aras de la defensa social.

302 Véase RC, p. 68.

Así, por el hecho mismo de apelar a ellas se legitimaría igualmente su facultad de guerrear. Es más, Scharff y Walther indican que este pasaje de la vida de Pablo sirve incluso como inspiración para una exhortación a los magistrados cristianos:

también los magistrados cristianos, siguiendo el ejemplo de los infieles romanos, quienes tan valientemente defendieron a Pablo, son exhortados a defender del mismo modo a los inermes, puesto que aquellos merecieron una gran alabanza ante Dios y los hombres por haber hecho esto<sup>303</sup>.

Con esto se cierra una secuencia de cinco argumentos testimoniales basados en las Sagradas Escrituras que conviene volver a enunciar sucintamente. Primero, testimonios directos del Dios Padre, quien no solo habría ordenado y hasta participado en acciones bélicas de muy diversos tipos, sino quien también determinó una reglamentación de guerras de ocupación y de conquista. Segundo, el testimonio de Juan Bautista, quien no vio inconveniente en abrir las puertas de la salvación a soldados sin necesidad de renunciar a su oficio. Tercero, las palabras del mismo Dios Hijo, quien exalta la figura de un centurión romano como hombre de gran fe por encima de sus congéneres galileos. Cuarto, el mensaje de san Pablo en relación con el origen divino del poder secular, de la necesidad de obediencia a las autoridades y del cumplimiento en conciencia de obligaciones civiles como la del pago de impuestos. Y, finalmente, el hecho de que el Apóstol haya recurrido al apoyo de las autoridades romanas para defender su vida.

Ahora bien, se echa de menos en la disertación que no haya ningún tipo de indicación acerca de la manera como se pueden interrelacionar estos testimonios. Por cierto, no solo responden a “leyes” diferentes, la Vieja y la Nueva, como ya se ha reiterado, sino a momentos muy diversos de la historia del pueblo de Israel y a la manera como se entienden las relaciones generales entre Dios y los humanos para los cristianos. Además de lo anterior, cuando se tiene en cuenta la diversidad de testimonios del Nuevo Testamento, tampoco se aborda el problema de cómo estos se hacen compatibles con los que parecen

303 Véase RC, p. 69.

apoyar y justificar la tesis contraria. En efecto, faltaría analizar cómo estos insumos se hacen compatibles con algunas de las afirmaciones “pacifistas” que igualmente se pueden recopilar de la Nueva Ley. Aunque plausiblemente algo de esto se discutió en la sustentación de la disertación, director y alumno parecen haber dejado ese asunto en manos de los teólogos que sí habrían profundizado en este pantanoso tema<sup>304</sup>. No obstante, también se debe decir que la función retórica de los argumentos no artificiales consistía básicamente en corroborar que ha habido guerras o acciones bélicas lícitas para los cristianos en la medida en que de una u otra forma Dios las avaló. Esto con el fin de demostrar que la guerra no es esencialmente y de por sí algo vicioso, incluso para el creyente cristiano. Desde este punto de vista, parece claro que aún el Nuevo Testamento no se opone de por sí a lo bélico en general, y más en lecturas como las de Agustín.

#### § 32 LA NORMALIZACIÓN DE LA GUERRA

La disertación de Scharff y Walther inicia con el planteamiento de un problema de conciencia: ¿es posible ser cristiano o cristiana y asumir a la vez la guerra como lícita? ¿Acaso el mensaje del Mesías no condena en su esencia el uso de la fuerza y de la violencia para resolver conflictos en este mundo? Esta inquietud presupone una suerte de enfrentamiento de valores en el creyente, pues parece claro que eventualmente le toca aceptar la realidad de la guerra. La necesidad de defender la sociedad, de afirmar la justicia frente al otro y de afianzar una determinada imagen de mundo predisponen a las personas a concebir lo bélico como algo en principio aceptable moralmente. Sin embargo, también se impone un ideal de hermandad universal, de amor al prójimo, de tolerancia frente a las adversidades, que termina escindiendo la armonía moral del creyente. Las distintas argumentaciones de Scharff y Walther se orientan a tratar de mediar entre estas oposiciones morales; a intentar hacerle ver al creyente que la guerra es cristianamente aceptable. Ahora bien, en la medida en que el credo se puede entender y vivenciar como una norma general de vida, la disertación tendría por objeto fundamental, como ya se mencionó (§ 1), normalizar la guerra para el cristiano.

304 Véanse las líneas finales de la disertación, RC, p. 69.

El desarrollo argumentativo de la disertación apunta a señalar que la guerra es compatible con los órdenes básicos de normas que regulan y que están vigentes en la vida y en la cotidianidad de los creyentes. En primer lugar, a los cristianos no se les pide que avalen cualquier tipo de guerra, sino tan solo aquellas que cumplan con unos mínimos. Estos responden básicamente a un acervo de la tradición que va determinando qué conflictos y en qué condiciones se pueden considerar en general “justos”. De esta manera se va consolidando un primer puente, por decirlo así, entre las posiciones opuestas de la conciencia del creyente. En efecto, las condiciones generales de una guerra lícita (las justas causas, la autoridad competente, el aval divino, la necesidad extrema, la búsqueda de la paz) presentan lo bélico como susceptible de ser portador y baluarte de una serie de valores imprescindibles y habituales de una sociedad cristiana. Por decirlo de otra manera, las condiciones de una guerra justa hacen explícitos algunos valores anclados en las costumbres propias de las sociedades cristianas de entonces. Por poner un ejemplo, difícilmente alguien se podría atrever a negar la primacía de la búsqueda y de la defensa de la paz. Así se trate de una noción ambigua y poco determinable, tiene un halo de atracción cristiano lo suficientemente poderoso como para justificar cualquier cosa que se manifieste como orientada a fortalecerla, incluso la guerra misma.

Ahora bien, además de la tradición está el derecho como una fuente eminente de normalización. En efecto, este se presenta en la disertación como algo complejo y multiforme, que va desde el derecho natural hasta el divino, pasando por el de gentes y el civil. Señala directamente la compatibilidad entre el uso de la fuerza y todos los posibles tipos de normas que una persona de entonces podría dar por válidas. Si asumimos que la noción del “deber” se va concretando a partir de los diferentes códigos que realmente se consideran vigentes y razonables para una comunidad, esta parte de la disertación indica de qué manera la guerra puede ser algo debido y, por ende, legítimo. Es la vía que señala el camino de la justificación de la guerra por el camino de su ajuste a todos los diferentes tipos de leyes. Así, la guerra se hace normal porque puede ser legal de varias maneras.

Pero al asunto no se queda solo en esto, pues muchas cosas se hacen aceptables y asimilables para un cristiano común y corriente en la medida en que sean convenientes. La utilidad es un criterio

adicional de normalización en cuanto estamos predispuestos a aceptar como razonable lo que nos depara satisfacción y bienestar. Desde esta dimensión la disertación presenta la guerra como una veta considerable de utilidad pública. En efecto, el uso de la fuerza parece poder resolver muchas cosas que de otra manera difícilmente se podrían enfrentar. Los mencionados modelos de vida de Marta y de María (Lc 10, 38 y ss.) pueden dar indicaciones sobre esta faceta que también es nodal para el cristianismo: el ajuste entre la vida contemplativa sin negación de la vida práctica. Es un paso más en el intento de generar mediaciones entre lo bélico y el credo: la guerra no solo es compatible con la tradición y con el deber en sus diferentes manifestaciones, sino que a la vez es una generosa facilitadora de utilidad pública en situaciones de necesidad.

El cuadro se complementa insistiendo en que el uso de la fuerza no es malo necesariamente, sino tan solo accidentalmente. En el empeño por mostrar la licitud de la guerra para el cristiano, este no parece ser un paso muy decisivo; se trata más bien de un academismo. Sin embargo, sirve como punta de lanza para pasar a los argumentos no artificiales, en lo que podría radicar su importancia. Por cierto, no basta para dirimir los conflictos de conciencia del cristiano frente a la guerra argumentar que la tradición, el derecho y la utilidad son proclives de alguna manera a lo bélico si no se cuenta con el aval directo de lo que el cristiano considera como su dios o lo divino.

Así, se presenta y se resalta en primer lugar un Dios Padre considerablemente violento y poco susceptible a temperar sus iniciativas bélicas, por lo menos para nuestros criterios contemporáneos. Los testimonios de Yahvé sirven para mostrar el papel de la guerra dentro de la historia misma de las relaciones entre lo divino y lo humano; para darles un sentido trascendente a los conflictos dentro del plan de Dios con su creación en general. Para el creyente debe resultar claro que la guerra también tiene una lectura providencial. La violencia no es meramente un asunto humano, involucra asimismo a Dios como agente, regulador y promotor. Desde este punto de vista, la guerra se normaliza porque se hace posible afirmar que es algo ajustado al orden de las cosas, como si se tratase de algo natural. En la medida en que el bien y el mal sean constitutivos de la realidad natural cristiana, igualmente lo serán los conflictos.

Pero el cuadro requiere de un retoque adicional y principal: el testimonio de Cristo y de la Nueva Ley. La disertación lo deja para el final, de manera que lo anterior debe ir preparando ese momento de la exposición. El mensaje directo de Cristo, o lo que pueda asumirse como tal, se concibe como una suerte de puntada final para evitar conflictos morales de conciencia. Si de alguna manera el Dios Hijo avala las guerras, bien sea porque no niega a los soldados ser bautizados, bien sea porque puede reconocer en ellos a creyentes virtuosos, bien sea porque señala un deber de obediencia a las autoridades, o bien sea finalmente porque le permite al creyente recurrir a ellas; el cristiano no tendría por qué pensar y sentir en la interioridad de su conciencia remordimientos de fondo frente a la licitud de lo bélico. De alguna manera el mismo Cristo puede favorecer las guerras, como señala el encabezado de la disertación. Valga la pena insistir cómo estos últimos argumentos no artificiales se dirigen a señalarle al creyente que no hay en principio inconveniente con lo que sería la cotidianidad cristiana frente a lo bélico de la persona común y corriente: si eres soldado, te puedes bautizar; puedes llegar a tener gran fe. Por otro lado, claro que se deben pagar impuestos, como también buscar protección de la policía. Todo esto sería “normal” en el sentido de ajustado a la cotidianidad por aval del mismo Mesías.

Frente a lo anterior cabe una consideración complementaria. A medida que se va mostrando cómo desde varios y diversos puntos de vista la guerra puede ser compatible con la condición de creyente, esta se va relegando a un ámbito de lo secular público, lo que es muy notable. En efecto, si la guerra deja de cuestionar al creyente corriente sobre su permisibilidad desde su creencia misma, deja de ser un asunto que le competa o que deba preocuparlo en el foro de su propia conciencia moral. De esta manera, va perdiendo interés la dimensión de su religiosidad y va desapareciendo de su horizonte de ocupación como creyente. Esto no quiere decir que no continúe como un asunto principal en la discusión pública, jurídica y política. Se mantendrán las deliberaciones sobre la conveniencia o no de los conflictos, sobre sus justificaciones, sobre las posibles alternativas, etcétera, pero sin que sea un inconveniente mayor para el individuo su participación en ellos en cuanto creyente.

Junto con esto considero que se va perfilando también una actitud propia del cristiano frente a lo bélico, en la medida en que la guerra se le va manifestando como algo propio de los asuntos de este mundo y no tanto como algo permeado y afectado por su propio sistema de creencias. Algo así como si la guerra fuera parte constitutiva de una suerte de mundo paralelo, como si fuese posible ser tranquilamente cristiano por un lado y constatar la realidad de la guerra por el otro.

No obstante lo anterior, queda la pregunta de si al creyente le queda algún margen para cuestionar guerras en su conciencia moral. En otros términos, si se aceptan los argumentos de la disertación, ¿podría ser un cristiano objetor de conciencia de un determinado conflicto bélico? ¿Se podría resistir a participar en el mismo alegando razones de índole moral? La disertación no toca directamente este asunto. Sin embargo, como una primera respuesta se podría decir que no es razonable ser cristiano y a la vez pacifista absoluto. El renegar completamente del uso de la fuerza parecería ir en contra del credo mismo. El pacifismo de las corrientes revolucionarias de la reforma (socinianismo, anabaptismo, etc.) no parece ser permisible, ya que iría en contra de valores propios y principales de la cosmovisión cristiana. Ahora bien, aunque se acepte la inviabilidad del pacifismo absoluto, se mantendrá aún la pregunta por la posible razonabilidad de la objeción de conciencia sobre ciertos conflictos particulares.

Por un lado, se podría pensar que sí, en el caso de que un conflicto no cumpla con las condiciones generales de una guerra justa; que vaya en contra del derecho natural, del de gentes, del civil o del divino; que no represente ningún tipo de utilidad pública; que atente contra la posibilidad de continuar siendo creyente; parecería que el cristiano podría negarse a participar en él. Pero, por el otro lado, el asunto no es claro. En efecto, la estructura argumentativa de la disertación no se presenta como un planteamiento unificado con criterios de coherencia interna entre los diferentes argumentos, determinación de principios frente a proposiciones derivadas, indicaciones sobre qué consideraciones deben primar sobre otras en casos de conflicto, etcétera. Como ya se ha mencionado, el objetivo básico de la disertación fue el de servir de protocolo o de guía para una sustentación. En ella se debían poner a prueba habilidades argumentativas para convencer



a la audiencia de la validez de la tesis por defender. Si esto fue así, no importaba tanto proponer una “teoría unificada” sobre la licitud de la guerra para el cristiano, por decirlo así, sino más bien hacer uso de cualquier tipo de arma argumentativa, siempre y cuando fuese efectiva para pegar en el blanco. Por esta razón, en la disertación no se discute qué posición se debe tomar cuando una guerra puede resultar lícita desde el derecho natural pero ilícita desde el derecho civil; tampoco se discute sobre la manera como se pueden armonizar criterios de utilidad pública de las guerras con los de justicia —piénsese en las discusiones sobre la “razón de Estado” o sobre situaciones de excepción o de extrema urgencia—. Además de lo anterior, tampoco se especifica qué peso relativo tienen los argumentos testimoniales frente a los artificiales. Tampoco se dan indicaciones para enfrentar situaciones en las que no es claro cómo se deben interpretar los testimonios bíblicos: ¿debe primar un sentido figurativo frente a uno literal? ¿Cómo se resuelven conflictos entre proposiciones opuestas de la Ley Nueva y la Antigua? Todo esto deja a mi juicio un ámbito muy amplio de indeterminación en la conciencia del creyente a la hora de tener que tomar algún tipo de posición frente a un conflicto específico que le despierte inquietudes de conciencia. Ahora bien, no se puede olvidar que la misma disertación tiene conocimiento de sus propios límites. El trabajo adelantado se debe complementar con el de políticos y jurisconsultos, así como con el de teólogos<sup>305</sup>. Muy probablemente, ampliando de esa manera el espectro, se encuentren respuestas específicas a este tipo de inquietudes.

Para cerrar, unas palabras sobre el modelo general de reflexión sobre lo bélico propuesto en la disertación. Como se ha reiterado, Scharff y Walther deliberan acerca de la justicia de la guerra en función del sistema de creencias en el que están inmersas las personas que pueden ser afectadas por los conflictos. Por lo tanto, su preocupación principal no es de índole jurídica ni política. El problema básico no es el de intentar conciliar una determinada noción de justicia con la realidad de la guerra para justificarla, condenarla o condicionarla. Tampoco lo es el de evaluar y estudiar los conflictos en términos de su utilidad para mantener, defender o acrecentar el poder político.

305 Véase RC, p. 69.

De alguna manera nos recuerdan que la dimensión de las creencias no se debe dejar de lado en las aproximaciones filosóficas, jurídicas y políticas sobre lo bélico. Esto no tanto como una suerte de indagación teológica, sino más bien teniendo en cuenta las vivencias del creyente como tal, sus dudas y angustias, su comprensión de la vida social, su identidad moral. Por otro lado, su propuesta da pie también para promover y adelantar el estudio de actitudes y concepciones frente a la guerra y los conflictos que parecen completamente neutrales a creencias. En efecto, y de manera paradójica, las creencias de una determinada comunidad pueden llegar a asumirse de tal manera que fenómenos como el de la guerra se terminan naturalizando, como si fueran “parte del paisaje”, como si se tratara de algo que puede escapar a la responsabilidad y reflexión de las personas.



## BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios I*, en *Obras completas de san Agustín*, tomo XVI, Madrid, BAC, 2000.
- Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios II*, en *Obras completas XVII*, BAC 172, Madrid, 2001.
- Agustín de Hipona, “La devastación de Roma”, en *Escritos varios*, en *Obras completas de san Agustín*, tomo XL, Madrid, BAC, 1995.
- Agustín de Hipona, *Escritos Antimaniqueos 2: Contra Fausto*, en *Obras completas de san Agustín*, tomo XXXI, Madrid, BAC, 1993.
- Agustín de Hipona, *Sermones*, en *Obras completas de san Agustín*, tomo XXV, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1958.
- Agustín de Hipona, *Sermones V*, en *Obras completas de san Agustín*, tomo VII, Madrid, BAC, 1984.
- Anselmo de Canterbury, *Tratado sobre la libertad del albedrío*, Bogotá, Ediciones Uniandes, 2007.
- Aristóteles, *Analíticos Segundos*, en *Tratados de Lógica (Órganon)* (traducción de Miguel Candel Sanmartín), Madrid, BCG, 1995.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (edición y traducción de María Araujo y Julián Marías), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014.
- Aristóteles, *Metafísica* (edición de Valentín García Yebra), Madrid, Gredos, 1982.
- Aristóteles, *Política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.
- Aristóteles, *Retórica* (traducción de Quintín Racionero), Madrid, Gredos, 1999.

- Aristóteles, *Segundos Analíticos*, en *Tratados de lógica (El Organon)*, México, Porrúa, 1981.
- Aristóteles, *Sobre la República: Libro I*, según la traducción y escolios de Juan Ginés de Sepúlveda, Bogotá, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2015.
- Arriola, Jonathan; Bonilla, Javier y Campo, Macarena del, *Hugo Grocio: En los orígenes del pensamiento internacional moderno*, Documento de Investigación núm. 59, Universidad ORT Uruguay, Montevideo, 2010.
- “Assertio omnium articulorum M. Lutheri per Bullam Leonis X. novissimam damantorum, Sección 34”, tomado de: [https://books.google.com.co/books?id=LU1oAAAAcAAJ&pg=PP7&hl=es&source=gbs\\_selected\\_page&cad=2#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.co/books?id=LU1oAAAAcAAJ&pg=PP7&hl=es&source=gbs_selected_page&cad=2#v=onepage&q&f=false).
- Atkinson, James, *Lutero y el nacimiento del protestantismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- Baqués, Josep, *La teoría de la guerra justa: Una propuesta de sistematización del “Ius ad bellum”*, Pamplona, Editorial Aranzadi, 2007.
- Berger, Adolf, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Filadelfia, The American Philosophical Society, 1953.
- Biblia de la Iglesia en América* (edición de Aurelio Matos), China, Celam, 2019.
- Bobbio, Norberto, *El problema del positivismo jurídico*, México, Ed. Univ. de Buenos Aires, 1999.
- Bobbio, Norberto, *Teoría general de la política*, Madrid, Editorial Trotta, 2005.
- Bobbio, Norberto y Pasquino, Gianfranco (dirs.), *Diccionario de Política*, Barcelona, Siglo XXI editores, 1981.
- Bodino, Iván, *Los seis libros de la República*, traducidos de lengua francesa y enmendados catholicamente, por Gaspar de Añastro, Turín, 1590
- Borreguero Beltrán, Cristina, *La guerra de los treinta años 1618-1648: Europa ante el abismo*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2018.
- Brett, Annabel, “Exsurge Domine: Condemning the Errors of Martin Luther”, tomado de <https://www.famous-trials.com/luther/294-domine>.
- Brett, Annabel, “Natural Right and Civil Community: The Civil Philosophy of Hugo Grotius”, en *The Historical Journal*, 45, 1, pp. 31-51.
- Brett, Annabel, “The Bull ‘Decet Romanum’: the Condemnation and Excommunication of Martin Luther, the Heretic, and his Followers, January 1521”, tomado de <https://webs.wofford.edu/byrnesms/bull.htm>.

- Cicerón, Marco Tulio, *De la adivinación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- Cicerón, Marco Tulio, *Defensa de L. Murena; Defensa de P. Sila*, Barcelona, Ediciones Alma Mater, 1956.
- Cicerón, Marco Tulio, *En defensa de T. Anio Milón, Discursos IV* (traducciones, introducciones y notas de José Miguel Baños), Madrid, Gredos, 2022. Tomado de <https://www.studocu.com/es-ar/document/universidad-nacional-del-litoral/urbanismo-i-soijet/ciceron-marco-tulio-en-defensa-de-milon-bilingue/10283787>.
- Cicerón, Marco Tulio, *Las leyes* (traducción, introducción y notas de Álvaro D'Ors), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- Cicerón, Marco Tulio, *Sobre la república* (traducción y notas de Álvaro D'Ors), Madrid, Gredos, 1991.
- Cicerón, Marco Tulio, *Tratado de los deberes* (edición de José Santa Cruz Tejeiro), Madrid, Editorial Nacional, 1975.
- Contzen, Adam, *Politicorum Libri Decem, in quibus De perfectae Reipubl. Forma, Virtutibus, et Vitiis, Institutione civium, Legibus, Magistratu Ecclesistico, civili, potentia Republicae; itemq. Seditione et bello ad usum vitamq. communem accomodate tractatur*, Colonia, 1619.
- De la Peña, Juan, *De bello contra insulanos: Intervención de España en América*, Madrid, CSIC, 1892.
- Dionisio de Halicarnaso, *Historia Antigua de Roma* (traducción y notas de Almudena Alonso y Carmen Seco), Madrid, Gredos, 1982.
- Edermann, Karl Dietrich, *Luther über den gerechten und ungerechten Krieg*, Hamburgo, Joachim Jungius -Gesellschaft der Wissenschaften, 1984.
- Erasmus de Rotterdam, *Escritos de crítica religiosa y política*, Madrid, Tecnos, Madrid, 2008.
- Erasmus de Rotterdam, *Lamento de la paz*, Barcelona, Acanalado, Barcelona, 2020.
- Erasmus de Rotterdam, *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, 1956.
- Forde, Steven, "Hugo Grotius on Ethics and War", en *The American Political Science Review*, 92, 3, 1998, pp. 639-648.
- Francisco, Adam, *Martin Luther and Islam: A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics*, Leiden, Brill, 2007.

- Gerhard, Johann, *De magistratu politico*, Hamburgo, 1657.
- Gotthard, Axel, *Der liebe vnd werthe Fried: Kroegskonzepte und Neutralitäts-vorstellungen in der frühen Neuzeit*, Viena, Böhlau Verlag, 2014.
- Grimmelshausen, Hans Jakob Christoffel von, *Simplicius Simplicissimus* (edición y traducción de Manuel José González), Madrid, Cátedra, 2011.
- Grocio, Hugo, *Del derecho de la guerra y de la paz* (edición de Jaime Torrubiano Ripoll), Madrid, Editorial Reus, 1925.
- Grocio, Hugo, *The Rights of War and Peace* (según edición de 1738, comentada por J. Barbeyrac), Indianápolis, Liberty Fund, 2005.
- Grotius, Hugo, *Commentary on the Law of Prize and Booty* (editado por Martine Julia van Ittersum), Indianápolis, Liberty Fund, 2006.
- Grotius, Hugo, *The Free Sea* (traducción de Richard Hakluyt, edición de David Armitage), Indianápolis, Liberty Fund, 2004.
- Harald Aure, Andreas, “Grotius’ Ideas on Law and War”, en *The Right to Wage War (ius bellum): The German Reception of Grotius 50 Years after De iure belli ac pacis* (ed. A. Harald), Berlín, Berliner Wissenschafts-Verlag, 2015.
- Heereboord, Adriano, *Ermeneia logica, seu Synopseos logicae burgersdicianae: Explicatio, tum per notas tum per exempla*, Cambridge, 1680.
- Heereboord, Adriano, *Meletemata Philosophica: In quibus plerokuere Metaphysicae ventilatur, tota Ethica (...) explicatur, ex Office Andreae ab Hoo-genhuysen*, 1664.
- Hegyi, Ádám, *Hungarica in der Dissertationssammlung des Nürnberger Naturforschers und Arztes Christoph Jacob Trew (1695-1769)*, Budapest, Katalog 1582-1765, 2019.
- Henning, Arnisaueus, *De Jure Majestatis Libri tres: Quorum I. agit de majestate in genere, II. de Jurib, majestatis majoribus, III, de juribus majestatis minoribus*, Argentorati, 1673.
- Heródoto, *Historia: Libros III-IV*, Madrid, Gredos, 1979.
- Hipócrates, *Sobre la dieta*, en *Tratados Hipocráticos III*, Gredos, Madrid.
- Hoffmann, Joseph, *Porphyry’s against the Christians: The literary Remains*, Nueva York, Prometheus Books, 1994.
- Hörstedt, Axel, *Latin Dissertations and Disputations in the Early Modern Swedish Gymnasium: A Study of a Latin School Tradition c. 1620-c.*

- 1820, University of Gothenburg, 2018. Tomado de: <http://hdl.handle.net/2077/55897>.
- Juliano, “Contra los galileos”, en *Contra los galileos – cartas y Fragmentos – Testimonios – Leyes*, BCG 47, Madrid, Gredos, 1982.
- Kot, Stanislas, *Socinianism in Poland*, Boston, Starr King Press, 1957.
- Locke, John, *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2011.
- Locke, John, *La ley de la naturaleza*, Madrid, Tecnos, 2007.
- Lutero, Martín, *Escritos políticos*, Madrid, Tecnos, 2001.
- Lutero, Martín, *Tratado sobre la indulgencia y la gracia* (1518), en *Lutero Obras* (edición preprada por Teófanos Egido), Salamanca, Sígueme, 2001.
- Lutero, Martín, “Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei” (1523), “Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können” (1526), “Vom Kriege wider die Türken ” (1529) y “Eine Heerpredigt wider die Türken” (1530), en *Martin Luther, Der Christ in der Welt*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Gredos, 2011.
- Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, Madrid, Cátedra, 2006.
- Marcilio de Padua, *El defensor de la paz*, Madrid, Tecnos, 1989.
- Marraud, Hubert, “Variedades de la argumentación *a fortiori*”, en *Revista Iberoamericana de Argumentación*, 6, 2013.
- Marti, Hanspeter: “Disputation und Dissertation in der Frühen Neuzeit und im 19. Jahrhundert – Gegenstand der Wissenschaftssprachgeschichte?”, en *Vernakuläre Wissenschaftskommunikation* (ed. M. Prinz y J. Schlewe), Berlin, De Gruyter, 2018.
- Montaigne, Michel de, *Ensayos* (según la edición de 1595 de Marie de Gournay), Barcelona, Acantilado, 2007.
- Münckler, Herfried, *Der dreissigjährige Krieg – Europäische Katastrophe, Deutsches Trauma 1618-1648*, Berlin, Rowohlt, 2018.
- Ostorodt, Christoph, *Unterrichtung von den vornemsten Hauptpuncten der Christlichen Religion*, Rackaw, 1612.
- Perelman, Chaïm y Olbrechts, Lucie, *Tratado de la argumentación: La nueva retórica*, Barcelona, Gredos, 2005.



- Petrarca, Francisco, *Remedios contra la próspera y adversa fortuna*, Biblioteca Estatal de Baviera (sin referencia de fecha ni lugar de publicación). Tomado de: <https://books.google.com.co/books?id=gVxOAAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>.
- Platón, *Las leyes*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.
- Plinio, Cayo Segundo, “Dónde nacen los elefantes y de su discordia con los dragones”, en *Historia natural, trasladada y anotada por el Dr. Francisco Hernández, Edición de 1624*, Madrid, Visor Libros-Biblioteca Filológica Hispana-Universidad Nacional de México, 1999.
- Plutarco, *Isis y Osiris* (traducción de Francisca Pergomino y José Antonio Fernández), en *Obras morales y de Costumbres (Moralia)* VI, Madrid, Gredos, 1995.
- Plutarco, *Vidas paralelas IV*, Gredos, Madrid, 2017.
- Polibio, *Historias* (traducción de Manuel Balasch Recort), Barcelona, Gredos, 2000.
- Quintiliano, Marco Fabio, *Instituciones oratorias*, Universidad de Alicante-Banco Santander Central Hispano, 2004. Tomado de: <http://cervantes-virtual.com>.
- Rodríguez Molinero, Marcelino, “La doctrina del derecho natural de Hugo Grocio en los albores del pensamiento moderno”, en *Persona y derecho*, 26, 1992.
- Sagrada Biblia* (trad. Juan Straubinger), Chicago, La Prensa Católica-Chicago, 1962.
- Salustio, *Conjuración de Catilina, Guerra de Jugurta*, Madrid, Gredos, 2014.
- Schmaltz, Valentin (Valentinus Smalcus), *Refutatio Thesium D. Wolfgani Frantzii, Theologiae et Professoris publici in Academia Witebergensi, quas ibidem De Praecipuis Christianae Religionis Capitibus anno 1609, et 1610 disputandas proposuit*, Cracovia, 1614.
- Schmitt, Carl, *El nomos de la tierra en el derecho de gentes en el “Ius publicum europaeum”*, Granada, Comares, 2002.
- Sepúlveda, Juan Ginés de, *Diálogo llamado Demócrates* (edición de F. Castillo Urbano), Madrid, Tecnos, 2012.
- Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, Madrid, Gredos, 1993.

- Sófocles, *Las siete tragedias* (traducción de Julián Motta), Bogotá, Imprenta del Banco de la República, 1958.
- Suárez, Miguel y Conde, Napoleón, “Argumentación jurídica”, Seminario de Filosofía del Derecho, Facultad de Derecho, Cuadernos de Trabajo, UNAM, México, 2009. Tomado de: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/9/4057/5.pdf>.
- Thummio, Theodoro, *Tractatus Theologicus de Bello, Tàm offensivo legitimè suscipiendo, quàm defensivo piè & religiosè gerendo*, Tübingen, 1668.
- Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación* (traducción y notas de José Antonio Villar Vidal), Madrid, Gredos, 2000.
- Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* (traducción de Juan José Torres Esbarranch), Barcelona, Gredos, 2006.
- Vitoria, Francisco de, *Relecciones del Estado, de los indios, y del derecho de guerra*, México, Porrúa, 1985.
- Vitoria, Francisco de, *Relectio de iure belli o Paz dinámica*, Madrid, CSIC, 1981.
- Walzer, Michael, *La revolución de los santos: Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Buenos Aires, Katz, 2008.
- Walzer, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998.

