

Aporías de la guerra global contra el terror desde la tradición de la guerra justa : más allá de la despolitización de la violencia	Título
Rabuffetti, Fiorella - Autor/a;	Autor(es)
Montevideo	Lugar
Instituto de Ciencia Política. Universidad de la República	Editorial/Editor
2012	Fecha
Documento On Line no. 3	Colección
Política; Violencia; Seguridad nacional; Terrorismo; Guerra; Discurso; Uruguay;	Temas
Doc. de trabajo / Informes	Tipo de documento
"http://biblioteca.clacso.edu.ar/Uruguay/icp-unr/20170217025432/pdf_576.pdf"	URL
Reconocimiento-No Comercial-Sin Derivadas CC BY-NC-ND http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



INSTITUTO DE CIENCIA
POLÍTICA DE LA
FACULTAD DE CIENCIAS
SOCIALES DE LA
UNIVERSIDAD DE LA
REPÚBLICA.
MONTEVIDEO,
URUGUAY.

IORELLA RABUFFETTI

**APORÍAS DE LA GUERRA GLOBAL CONTRA EL
TERROR DESDE LA TRADICIÓN DE LA GUERRA
JUSTA.**

MÁS ALLÁ DE LA DESPOLITIZACIÓN DE LA VIOLENCIA

**DOCUMENTO ON LINE N° [03/12]
[JUNIO 2012]**

documentos de trabajo

ISSN: 1688-5058

TÍTULO-CLAVE: DOCUMENTO DE TRABAJO (INSTITUTO DE CIENCIA POLÍTICA. MONTEVIDEO)

TÍTULO-CLAVE ABREVIADO: DOC. TRAB. (INST. CIENC. POLÍT., MONTEV.)

**Aporías de la Guerra Global Contra el Terror desde la Tradición de la Guerra
Justa. Más allá de la despolitización de la violencia**

Fiorella Rabuffetti

Presentación¹

“[...] la cuestión de la ética surge precisamente en los límites de nuestros esquemas de inteligibilidad, en el ámbito en el que nos preguntamos qué puede significar proseguir un diálogo en el que no es posible suponer ningún terreno compartido, en el que nos encontramos, por decirlo de algún modo, en las fronteras de lo que conocemos, pero de todas maneras necesitamos de recibir y ofrecer reconocimiento: a alguien que está allí para ser interpelado y cuya interpelación debe admitirse” (Butler, 2009: 37).

La ambición que motiva este trabajo es, precisamente, la de conocer aquello cuya naturaleza misma es la de permanecer desconocido e incognoscible. Es por tanto, sin dudas y desde ya, una ambición tan desmedida como irrefrenable. Es, en este sentido, la ambición a la que Butler refiere como “la cuestión de la ética”: la de ir en busca de la interpelación recíproca que nos aproxime a un mutuo reconocimiento, cuya completitud nos es persistente e intrínsecamente negada.

Tal ambición se potencia cuando se trata de mutua interpelación en relación al eventual carácter justo o injusto de una guerra: ¿cómo pensar en reconocernos en el acto de eliminarnos los unos a los otros? A lo largo del tiempo se han articulado múltiples respuestas teóricas a esta interrogante, a las que se aludirá de aquí en más como un solo discurso, el discurso de la tradición de la guerra justa (TGJ). Ahora bien, cabe preguntarse cuántas de esas respuestas, es decir, qué aspectos del discurso de la TGJ, efectivamente tienen validez cuando el enemigo designado es el terrorismo, el cual difícilmente pueda ser objeto de interpelación en tanto no responde –a priori– a un Otro específico, ni tampoco sujeto de interpelación, en tanto presupone la cancelación del Otro en su carácter de interlocutor. En definitiva, la pregunta que dispara y motiva la

¹ Este trabajo es una versión revisada de mi Monografía de Grado de la Licenciatura en Ciencia Política defendida en 2011 y tutorada por Julián González Guyer. Agradezco especialmente a él, a Laura Gioscia y a Gerardo Caetano, quienes integraron el tribunal de tesis, por sus invaluables comentarios y aportes a este trabajo.

reflexión que aquí se plantea es: ¿cómo pensar el reconocimiento –la ética– en un marco de negación de la alteridad?

Específicamente, el objeto de la presente monografía es revisar algunos de los contenidos del discurso de la TGJ² a la luz del discurso norteamericano en torno a la denominada “Global War On Terror” (“Guerra Global Contra el Terror” de aquí en más: GWOT), para el período 2001-2010. En particular, se trata aquí de contraponer ambos discursos, a los efectos de identificar sus tensiones y coincidencias, y de reflexionar sobre cómo el discurso de la GWOT³ dialoga con los aportes normativos de la TGJ, desechándolos, reeditándolos y aún, reformulándolos.

En este sentido, el primer capítulo está dirigido a explicitar los significados de los principales conceptos sobre los que se funda esta reflexión. Por un lado, se define la TGJ como cuerpo ético-normativo, cuyo acervo argumental permite justificar el recurso a la fuerza desde dos perspectivas: una naturalista y deontológica, tanto teológica como secular; y otra realista y consecuencialista. Partiendo de una conceptualización de la política como medio para canalizar la violencia con justicia –equidistante de una concepción que imbrica política y violencia y de otra que las enemista–, se sostiene que la TGJ constituye un instrumento de politización de la violencia. Por otro lado, se describe someramente la GWOT –sus orígenes y su carácter de guerra asimétrica– y se define el terrorismo como el asesinato aleatorio de personas inocentes, enunciando el concepto de inocente en su doble acepción, etimológica –el no implicado en el combate– o moral –el no culpable.

² Respecto al discurso de la TGJ, es pertinente mencionar que se ha optado por analizarlo en clave de sus aportes normativos en términos argumentales, excluyendo deliberadamente el análisis de su dimensión positiva, o empírica, que supondría discutir su marco de aplicación en función de ejemplos –y eventualmente, de casos a considerar comparativamente–, puesto que esto último excede las posibilidades de espacio de esta monografía. Asimismo, se consideraron para el análisis los distintos criterios que estructuran la reflexión en torno a la legitimidad del recurso a la fuerza desde la TGJ, es decir, los del *jus ad bellum* y los del *jus in bello*. Si bien parte de la literatura especializada menciona el *jus post bellum*, no hay evidencia en dicha literatura de que sus criterios hayan sido definidos o estén siendo discutidos al momento de finalizada esta monografía.

³ En cuanto al discurso de la GWOT, debe subrayarse que lo que aquí se analiza es el discurso norteamericano, que ha sido el más prominente respecto a la GWOT, a través de los siguientes documentos: los discursos del Presidente George W. Bush en el Capitolio, inmediatamente después de los atentados del 11S de 2001 (21/9/2001), y el del Estado de la Unión (29/01/2002); los discursos del Presidente Obama en la Universidad de El Cairo (4/6/2009) y en la ceremonia de entrega del premio Nobel de la Paz (10/12/2009); y la National Security Strategy de 2002, 2006 y 2010 de los Estados Unidos.

Considerando la definición de política de Ignatieff y el significado etimológico del concepto de inocencia, el segundo capítulo aborda las tensiones conceptuales entre los discursos de la TGJ y la GWOT –y por tanto entre las categorías de terrorismo y política–, analizando aquellos aportes normativos de la TGJ que son escasamente aplicables a la GWOT. En particular, se plantea que el discurso de la GWOT supone el estiramiento conceptual de varios de los criterios fundamentales forjados desde la TGJ, poniendo en cuestión la politización de la violencia en el marco de la GWOT. Con este enfoque, se analiza el tratamiento desde el discurso de la GWOT de los criterios referidos al inicio de la guerra o *jus ad bellum* –como el de autoridad legítima, esperanza de éxito, proporcionalidad *ex ante*, inminencia y último recurso–, así como los criterios referidos a la conducción de las hostilidades o *jus in bello* –como el principio de discriminación y el de proporcionalidad *ex post*.

Por último, el tercer capítulo reflexiona sobre la reedición de los argumentos de la TGJ desde el discurso de la GWOT para fundamentar la legitimidad moral del recurso a la fuerza en el marco de la GWOT. En este sentido, se analizan por una parte los argumentos deontológicos dentro del discurso de la GWOT –vinculados a la obligación moral de intervenir, y por ende, a la intervención como causa justa–, tanto en clave teológica como secular, a partir de la acepción moral del concepto de inocente. Así, en lo que respecta a la obligación moral de cuño divino, la justicia de la intervención vendría dada por la defensa del inocente frente al infiel y al hereje. En lo que refiere a la obligación humanitaria de intervenir, su legitimidad estaría fundada en las limitaciones del inocente para escrutar la ley natural que lo hace merecedor de derechos humanos universales, de modo que la obligación de intervenir en nombre del otro termina habilitando la consideración del otro como no humano. Por otra parte, se analizan los argumentos consecuencialistas al servicio del discurso de la GWOT, ligados al criterio de mal menor planteado desde la TGJ. Este criterio plantea que puede ser menor el daño causado por la transgresión del marco legal fijado para el combate que el mal causado por no lograr la victoria sobre el enemigo. Si bien el discurso de la GWOT recoge los límites de este criterio, dicho discurso considera asimismo la necesidad de un marco normativo específico para la GWOT, dadas las peculiaridades del enemigo que se combate, considerado un enemigo del género humano.

Partiendo de que la TGJ constituye un mecanismo para canalizar la violencia con justicia, se sostiene que el discurso de la GWOT, interpelado desde el de la TGJ, no

sólo no contribuye a politizar la violencia, en tanto estira y reformula los criterios de la TGJ hasta escindir el marco de regulación de las hostilidades del marco político de justificación provisto por la TGJ, sino que al cancelar la diferencia desde una perspectiva universalista, negando al otro como interlocutor político válido, cancela el conflicto y potencia la violencia. De tal modo que la política, concebida ahora como biopolítica que existe para negar la otredad a través de la contrainsurgencia en el marco de la GWOT, continúa la violencia por otros medios. De allí que la argumentación demande, para su eficacia, la consideración final de la perspectiva foucaultiana de guerra biopolítica, la cual permite llevar hasta sus últimas consecuencias la crítica a la GWOT como negación de la politización de la violencia, en la misma medida en que la afirma como paroxismo de la continuación de la violencia por medios políticos.

1. Guerra justa y guerra contra el terror: los fundamentos

Este primer capítulo apunta a explicitar los contenidos de los discursos de la TGJ y la GWOT que importan para analizar sus vínculos en términos de tensiones y coincidencias, de acuerdo a lo expuesto en la presentación. Respecto a la TGJ, esto supone describir brevemente las tres subtradiciones que la constituyen, con sus postulados éticos consecuencialistas y deontológicos, así como situarla en relación al vínculo teórico entre violencia y política. En cuanto a la GWOT, se alude a los orígenes del término y se describen sucintamente sus rasgos generales como guerra asimétrica. Asimismo, se define la noción de terrorismo en función de la inocencia de sus víctimas, y se especifica el concepto de terror.

1.1 La tradición de la guerra justa y sus subtradiciones

1.1.1 La TGJ como opción metodológica

El presente trabajo propone analizar los distintos enfoques posibles acerca de la legitimidad moral del recurso a la fuerza como partes constitutivas de la amplia *tradición de la guerra justa* (Bellamy, 2009). Esta opción metodológica supone enfatizar los rasgos de continuidad que presentan los argumentos esgrimidos por pensadores afiliados a múltiples corrientes teóricas para fundamentar la justificabilidad de la guerra, sin perder de vista las divergencias que los particularizan.

Al respecto, Walzer (2002) coloca entre las corrientes de pensamiento excluidas de lo que él considera la teoría de la guerra justa, el “[...] pacifismo que se opone a

cualquier tipo de guerra, el realismo justificativo de una conducta maquiavélica y el utilitarismo que juzga y valora las acciones bélicas aplicando la regla del cálculo” (2002: 273). De acuerdo a esta afirmación, realismo maquiavélico y utilitarismo supondrían concebir la guerra como un hecho desprovisto de toda posible consideración moral. Sin embargo, tal juicio es controvertible. En efecto, respecto a la referencia a Maquiavelo, en tanto la guerra es la prolongación de la política, y –en política– el fin justifica los medios, la unidad del estado –por ejemplo– puede justificar una guerra, ya que la moralidad política consiste en preservar o lograr la independencia del estado. En cuanto a la exclusión del utilitarismo de entre los argumentos que sostienen la justificación moral de la guerra, la misma no se suscribe en el presente trabajo, dado que el utilitarismo, en tanto teoría moral consecuencialista (Billier, 2010), informa algunos de los argumentos a través de los cuales se formula una justificación moral de la guerra.

Específicamente, el abordaje de los posibles enfoques sobre la legitimidad moral del recurso a la fuerza como *tradición*, obedece a dos consideraciones. En primer término, la heterogeneidad de elementos teóricos que hacen al acervo argumental de la guerra justa, imponen el manejo prudente de denominaciones tales como “doctrina de la guerra justa” o “teoría de la guerra justa”. En segundo término, las continuidades históricas y de contenidos, sincrónicas y diacrónicas, entre estos elementos teóricos, hacen insoslayable su lectura como partes de un mismo cuerpo de ideas, de donde surge la pertinencia de aludir a él como tradición.

Así, aunque la TGJ se encuentra fragmentada,

“sus diversas subtradiciones están unidas por tres factores comunes: primero, comparten la preocupación de que recurrir a la guerra sea un hecho limitado y de que tenga un desenvolvimiento tan humano como sea posible; segundo, sus orígenes se remontan a tradiciones occidentales de pensamiento teológico, legal y filosófico; tercero, adhieren a un conjunto común de reglas que gobiernan la decisión de iniciar la guerra (jus ad bellum) y su conducción (jus in bello), aunque difieren tanto en su interpretación de las reglas como en la importancia que les asignan” (Bellamy, 2009: 25).

En este sentido, la TGJ provee al mismo tiempo un marco de justificación para las partes involucradas en un conflicto, con un lenguaje común que permite asimismo juzgar la legitimidad moral del recurso a la fuerza; y un marco de regulación, el cual prescribe o proscribe determinadas acciones en el contexto de una guerra. Todo ello con márgenes amplios para la interpretación y la adscripción a divergentes subtradiciones

dentro de la TGJ, por lo que ni uno ni otro marco de referencia conllevan necesariamente unanimidades.

1.1.2 Las subtradiciones

De acuerdo a Bellamy (2009) existen tres subtradiciones dentro de la TGJ. En primer término la subtradición moral, ligada al derecho natural, el cual arraiga en nociones tanto teológicas como seculares. Así,

“la descripción teológica sostiene que Dios le ha otorgado a los seres humanos ciertas predisposiciones, intuiciones e intereses naturales, que implican determinados derechos y responsabilidades para ellos”, mientras que “la descripción secular [...] sostiene que, como seres dotados de razón, los individuos tienen ciertos derechos inherentes y esto convierte a algunas acciones en intrínsecamente correctas o incorrectas” (Bellamy, 2009: 190).

En segundo lugar, la subtradición legal, vinculada al derecho positivo, se funda en

“[...] los tratados escritos refrendados por los estados [...], la práctica consuetudinaria y la opinio juris, es decir, la opinión de organismos de reconocida autoridad como la Corte Internacional de Justicia (ICJ), la Corte Penal Internacional (ICC) y los tribunales ad hoc” (Bellamy, 2009: 191).

Por último, la subtradición política, relacionada con la corriente de pensamiento realista, signada por el escepticismo moral y la noción de mal menor –que se desarrollará en el tercer capítulo.

Cada una de estas subtradiciones, a su vez, encierra argumentos de distinta naturaleza ético-moral para justificar el recurso a la fuerza. Considerando que es preciso especificar el concepto de moral como categoría teórica a efectos del análisis de la guerra en términos de justicia, se optó por definirlo como equivalente al concepto de ética normativa. Así lo plantea MacKinnon (2004):

“Ethics, or moral philosophy, asks basic questions about the good life, about what is better and worse, about whether there is any objective right and wrong, and how we know if there is. This is generally called normative ethics” (2004: 3).

A partir de lo antes dicho, son dos los tipos de teorías morales al amparo de las cuales se formulan argumentos que justifican el recurso a la fuerza: las teorías consecuencialistas o teleológicas, y las no consecuencialistas o deontológicas. Mientras que las primeras –entre ellas, el utilitarismo– basan los juicios morales en las

consecuencias de los actos, las segundas –entre ellas, la teoría moral de Kant– sostienen que los actos son buenos o malos independientemente de sus consecuencias (MacKinnon, 2004).

Más específicamente, el consecuencialismo tiene como supuesto esencial que una acción es moral en la medida en que promueve el bien en términos relativos: al menos lo suficiente para la satisfacción de los intereses del agente en las circunstancias en que éste se encuentra, o lo máximo posible en relación a cómo se definió el bien previamente. Por lo tanto, el valor moral de un acto depende enteramente de sus efectos previsibles *ex ante*, no teniendo peso alguno las intenciones con las que el mismo se lleva a cabo, y el bien o el mal pueden ser graduados (bien mayor, mal menor). Esto último puede conllevar –eventualmente– la determinación de un umbral mínimo de moralidad de una acción, que estipule hasta qué punto una opción que submaximiza la utilidad total es moralmente aceptable⁴ (Billier, 2010).

En cuanto a las teorías deontológicas, su elemento definitorio es el concepto de constreñimiento moral estricto: “de modo general, la deontología moral plantea que el agente moral *debe* llevar a cabo una acción [...] si y sólo si esa acción es requerida por principios morales estrictos [...], que se aplican sean cuales sean las consecuencias” (Billier, 2010:182, el énfasis es del autor), y que están establecidos *ex ante*. Específicamente, la deontología kantiana “plantea que el deber moral sólo puede ser categórico, es decir, absoluto”, y que “deriva su carácter obligatorio de su pura forma racional” (2010:182). Por tanto, una acción es buena si obedece al imperativo categórico⁵ –absoluto y válido a priori–; dicho imperativo es determinado por el sujeto libre mediante su razón, en ejercicio de su autonomía (Durand, 2009). En este sentido, una acción es buena independientemente de sus consecuencias, las cuales no son consideradas por Kant.

En términos generales, puede decirse que los argumentos aportados desde la subtradición naturalista para justificar el recurso a la fuerza, en su versión teológica o

⁴Esta submaximización puede obedecer a la aplicación de un principio de satisfacción estratégica, consistente en que es moralmente aceptable apuntar a un nivel de satisfacción para maximizar el valor que se quiere promover y no a la maximización de la utilidad total, o bien a la aplicación de un principio de satisfacción explícita que supone que el principio de satisfacción es moral en sí mismo, y por ende es moralmente adecuado tomar una opción lo suficientemente buena, aunque no sea buena al máximo.

⁵“If [...] the action is good only as a means to something else, then the imperative is hypothetical; if it is conceived as good in itself and consequently as being necessarily the principle of a will which of itself conforms to reason, then it is categorical.” (Curtis, 2008b: 43). La formulación más citada del imperativo categórico reza: “Act only on that maxim whereby you can at the same time will that it should become a universal law” (Curtis, 2008b: 43).

secular, son de carácter deontológico. Esto, en tanto postulan que –por mandato divino o por pura razón– existen derechos y obligaciones inherentes a la persona humana. En el mismo sentido, puede decirse que los argumentos formulados desde la subtradición política realista de la TGJ son de naturaleza consecuencialista, en tanto postulan que es posible hacer el bien en términos relativos, procurando el mal menor, el cual puede calcularse en función de las consecuencias previamente definidas de una acción.

1.2 La TGJ como instrumento de politización de la violencia

1.2.1 Violencia y política: ¿dos caras de la misma moneda?

A efectos de situar la concepción de política que se expondrá en el apartado siguiente, cabe presentar dos enfoques antagónicos del vínculo entre violencia y política.

Desde un enfoque que puede calificarse como realista, violencia y política se implican mutuamente en dos aspectos. En primer lugar, partiendo de que guerra y política forman parte de un continuo, y que la una constituye la prolongación de la otra por otros medios, la violencia aparece como el medio específico de la guerra. La célebre formulación de Clausewitz⁶ en que se apoya este enfoque, va en el mismo sentido que el planteo maquiaveliano según el cual la política supone el enfrentamiento de intereses para el ejercicio del poder –es decir, para lograr obtener la obediencia de otro–, siendo sus medios la seducción (legitimidad) y la coerción (temor). Así como Maquiavelo afirma que en política el fin justifica los medios, Clausewitz plantea que la guerra, definida como un acto político, “[...] es un acto de fuerza, y no hay un límite para su aplicación. Los adversarios se justifican uno al otro, y esto redundará en acciones recíprocas llevadas por principio a su extremo” (Clausewitz, 2002:9).

Recíprocamente, Foucault (1992) invierte la formulación de Clausewitz, y sostiene que “[...] la política no es sino la guerra continuada por otros medios”

⁶ “[...] la guerra no es más que la continuación del intercambio político con una combinación de otros medios. Decimos «con una combinación de otros medios» a fin de afirmar, al propio tiempo, que este intercambio político no cesa en el curso de la guerra misma, no se transforma en algo diferente, sino que, en su esencia, continúa existiendo, sea cual fuere el medio que utilice, y que las líneas principales a lo largo de las cuales se desarrollan los acontecimientos bélicos y a las cuales éstos están ligados son sólo las características generales de la política que se prolonga durante toda la guerra hasta que se concluye en la paz. ¿Cómo podría concebirse que esto fuera de otra manera? ¿Acaso la interrupción de las notas diplomáticas paraliza las relaciones políticas entre los diferentes gobiernos y naciones? ¿No es la guerra, simplemente, otra clase de escritura y de lenguaje para sus pensamientos? Es seguro que posee su propia gramática, pero no su propia lógica” (Clausewitz, 2002:162)

(1992:216). Los conceptos de política –entendida como biopolítica o biopoder regulador del Estado– y guerra, se vinculan a través del concepto de racismo. Así, las postrimerías del siglo XVIII ven surgir una nueva tecnología del poder, centrada en la administración de la vida de la población, la cual viene a articularse con la tecnología del poder disciplinario, centrada en los cuerpos individuales: “[...] si el viejo derecho de soberanía consistía en hacer morir o dejar vivir, el nuevo derecho será el de hacer vivir o dejar morir” (1992:194). Ahora bien, en tanto el biopoder consiste en el poder de asegurar la vida, el racismo es el elemento que habilita al Estado a matar o a exponer a la muerte a sus ciudadanos –a quienes se supone que debe garantizar la vida a ultranza–, porque permite establecer una separación entre quienes deben vivir y quienes deben morir en nombre del mejoramiento de las formas de vida superiores, puras. Por ende, “si el poder de normalización quiere ejercer el viejo derecho soberano de matar, debe pasar por el racismo” (1992:207), a través del cual invoca la relación bélica por antonomasia –“si quieres vivir el otro debe morir” (1992:206)– pero no como corolario de una relación política en el marco de la cual se busca la eliminación del adversario, sino propiamente como una relación biológica. En tanto el racismo permite incorporar la función de muerte a la economía del poder normalizador, constituye la interfase entre la política como biopoder que debe hacer vivir, y la guerra como relación en que la vida propia equivale a la muerte del otro.

En segundo lugar, también desde la perspectiva en que violencia y política se relacionan positivamente, y guerra y política conforman un continuo, puede sostenerse desde Schmitt (1987) que la violencia –entendida como aplicación de la fuerza–, en su potencialidad, es el medio específico de la política y su esencia última: “[...] la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción del *amigo* y el *enemigo*” (1987:56). Según Schmitt, la enemistad es la precondition para la guerra, y ésta última, como estado de cosas latente que puede derivar o no en hostilidades entre los oponentes, constituye la precondition de la política. Por tanto,

“la guerra no es pues en modo alguno objetivo o incluso contenido de la política, pero constituye el presupuesto que está siempre dado como posibilidad real, que determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humanos y origina así una conducta específicamente política” (1987: 64).

En el mismo sentido, Saint-Pierre (1999) señala que para definir la política es preciso pensarla en su extrema tensión conceptual con la violencia, que es su medio

específico –aunque no su único medio. Si bien la violencia está presente tanto en el estado de naturaleza –prepolítico–, como después –una vez fundada la asociación política bajo el pacto social–, “la diferencia es que en el estado de naturaleza la violencia es anárquica y en el estado contractual es institucional” (1999:89).

Por el contrario, Arendt sostiene que política y violencia están en las antípodas. Así, la política está inextricablemente ligada a la capacidad de los hombres de actuar en común, articulada mediante palabras que son puestas en el espacio público, dando lugar a la irrupción de lo nuevo, generando poder:

“El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan. [...] el poder es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza. Mientras que ésta es la cualidad natural de un individuo visto en aislamiento, el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan. Debido a esa peculiaridad, que [...] puede realizarse pero jamás materializarse plenamente, el poder es en grado asombroso independiente de los factores materiales, ya sea el número o los medios” (Arendt, 1993:223).

La violencia, en cambio, supone la instrumentalización de la acción, tomándola como medio para determinado fin, vedando la revelación del agente. “En estos casos, la acción pierde la cualidad mediante la que trasciende la simple actividad productiva, [...] que no tiene más significado que el que se revela en el producto acabado” (Arendt, 1993:204). En tanto acto prepolítico, la violencia no se manifiesta verbalmente, e implica la ausencia de poder. Si bien violencia y fuerza no son sinónimos en el léxico de Arendt, siendo la fuerza un medio posible para el ejercicio de la violencia, ambas tienen en común que están en las antípodas de la idea arendtiana del poder:

“Si bien la violencia es capaz de destruir al poder, nunca puede convertirse en su sustituto. De ahí resulta la no infrecuente combinación política de fuerza y carencia de poder [...]” la cual “se conoce como tiranía” (1993: 225).

1.2.2 Una conceptualización de política

Dadas estas dos concepciones antagónicas, existe una tercera que, sin asumir la violencia como parte de la naturaleza de la política, ni plantearlas como irreconciliables, admite que política y violencia se repelen y que, no obstante ello, la política ofrece medios moralmente justificables para lidiar con la violencia. Esto, en tanto se entienda la política como proceso de deliberación por el cual los agentes políticos se dan razones los unos a los otros para justificar sus actos. A partir de esto, Ignatieff afirma que “[...]”

la política, (es) el único proceso que hemos concebido para someter la violencia en nombre de la justicia” (Ignatieff, citado en Ibarz, 2008:240). Puede decirse entonces que la TGJ, que ya fuera referida como marco de justificación recíproca para las partes involucradas en un conflicto armado, plantea que el medio político para someter la violencia en nombre de la justicia es el establecimiento de normas jurídicas fundadas en criterios morales que pauten su desarrollo, encauzándolo hacia la realización de una paz duradera. Es en esta medida que se alude aquí a la TGJ como un instrumento de politización de la violencia.

Al respecto, Walzer (2006) sostiene que la transformación de la guerra en una contienda política supone fijar restricciones al uso de la fuerza en el marco al enfrentamiento militar, restricciones que contribuyen a la transición hacia la paz. La pertinencia de la existencia de restricciones al uso de la fuerza puede sostenerse tanto desde Clausewitz –si la guerra es parte de la política, corresponde someterla a las mismas regulaciones jurídicas e institucionales (Ibarz, 2008) –, como contra Clausewitz –la guerra no debe significar el despliegue ilimitado de la fuerza, sino que, en tanto producto social, debe ajustarse a una determinada convención, definida como “the set of articulated norms, customs, professional codes, legal precepts, religious and philosophical principles, and reciprocal arrangements that shape our judgments of military conduct” (Walzer, 2006: 44).

La convención bélica tiene dos principios. Por un lado, la necesidad militar de la victoria sobre el enemigo, que constituye el pilar de la doctrina de la emergencia suprema. Según Walzer (2006), existen peligros cuya naturaleza e inminencia son tales que triunfar sobre ellos justifica la suspensión de la convención bélica. Es el caso de aquellas amenazas contra la supervivencia y la libertad de la comunidad política internacional⁷. Ante esta emergencia suprema, la única regla es la de la necesidad – “y la necesidad no conoce reglas” (2006:254).

El segundo principio de la convención bélica es la inmunidad de los no combatientes, relativizada en la doctrina del doble efecto. La misma establece que es

⁷ “[...] it is possible to live in a world where individuals are sometimes murdered, but a world where entire peoples are enslaved or massacred is literally unbearable. For the survival and freedom of political communities -whose members share a way of life, developed by ancestors to be passed on their children- are the highest values of international society. Nazism challenged these values on grand scale, but challenges more narrowly conceived, *if they are of the same kind*, have similar moral consequences” (Walzer, 2006:254, énfasis en el original).

legítimo llevar a cabo actos moralmente nefastos desde la perspectiva de sus consecuencias –como el asesinato de no combatientes–, siempre y cuando se den cuatro condiciones:

“the act is good in itself or at least indifferent, which means, for our purposes, that it is a legitimate act of war; the direct effect is morally acceptable –the destruction of military supplies, for example, or the killing of enemy soldiers; [...] the good effect is sufficiently good to compensate for allowing the evil effect; it must be justifiable under Sidgwick’s proportionality rule⁸” (Walzer, 2006: 153); “the intention of the actor is good, that is, he aims narrowly at the acceptable effect; the evil effect is not one of his ends, nor is it a means to his end, and, aware of the evil involved, he seeks to minimize it, accepting costs to himself” (2006: 155).

Asimismo, la politización de la violencia, que constituye el fundamento de la noción de guerra justa, es también el fundamento del concepto de paz justa. Al respecto, Tomás de Aquino distingue entre la “paz” y la “paz mala”: quienes libran una guerra justa, tienen por objetivo la paz, y luchan contra una paz mala. Tomando a Agustín, Aquino alude a la paz como la contracara de la guerra justa –cuyo objetivo es el establecimiento de la paz–, y a la paz mala como aquella que se busca para dar origen a una nueva guerra: “Sé pues pacífico guerreando, para que aquellos a quienes combates venciendo los conduzcas a la utilidad de la paz” (Agustín, 1942:242).

En el mismo sentido argumenta Kant en el sexto artículo preliminar de su “Paz perpetua” (1795):

“Ninguna potencia en guerra debe permitirse actos de hostilidad que hagan imposible la confianza recíproca en la paz futura. Pueden considerarse como tales, el empleo de asesinos y de envenenadores, la violación de una capitulación, la instigación a la traición en el estado con el que se está en guerra, etc”.

Kant discrimina la guerra como ésta es concebida en un marco de derecho, de acuerdo al cual deben preservarse ciertos códigos en el transcurso del propio conflicto bélico, a efectos de no socavar las posibles bases de una paz futura; y la guerra como ésta es concebida en el estado de naturaleza. Así, señala en el sexto artículo preliminar:

“en plena guerra puede existir una cierta confianza en la manera de pensar del enemigo: de otro modo, [...] la hostilidad se reduciría a una guerra de exterminio. [...] Una lucha de exterminio, en la cual la

⁸ “In the conduct of hostilities, it is not permissible to do “any mischief which does not tend materially to the end of victory, nor any mischief of which the conduciveness to the end is slight in comparison with the amount of the mischief” (Walzer, 2006:129, citando a H. Sidgwick).

destrucción puede herir a ambas partes, y con ello todo derecho, daría lugar a una paz perpetua fundada solamente sobre la tumba del género humano” (Kant, 1940: 42).

Kant parte del estado de naturaleza como estado de guerra, y de la paz como algo más que la ausencia de guerra. En efecto, distingue la tregua, que supone “una suspensión de las hostilidades”, y la “paz, que significa el fin de *toda* enemistad” (1940:31, énfasis en el original). Precisamente, en vistas de instituir un estado de paz, Kant apunta a conformar “[...] la *alianza de la paz*, que se distinguiría de un *contrato de paz* en que éste último buscaría simplemente terminar *una* guerra mientras que la primera buscaría terminar para siempre *todas* las guerras” (citado en Ramel y Cumin, 2002:266, el énfasis es de los autores). En tanto el autor plantea la paz perpetua como idea reguladora, la aspiración última de una doctrina del derecho es la paz universal y perpetua, para lo cual la constitución de los estados debe otorgar el poder a las leyes más que a los hombres.

En síntesis, se ha optado por la definición de política de Ignatieff como punto de partida de la reflexión. Ella permite dar cuenta de la tensión conceptual entre violencia y política, en torno a la cual se constituye el concepto de guerra justa. En particular, si la política es el instrumento para canalizar la violencia con justicia, y la TJG establece una convención bélica que regula el uso de la fuerza con arreglo a pautas morales, la TGJ puede ser entendida como instrumento de politización de la violencia, que habilita una paz plena, justa y duradera.

1. 3 Terrorismo y GWOT: algunas consideraciones previas

1.3.1 La GWOT: origen del término y guerra asimétrica

Menos de un mes después de los atentados del 11 de setiembre de 2001 en Nueva York y Washington, tras las declaraciones del Presidente George W. Bush de que Estados Unidos se hallaba en “guerra contra el terror”, este país invade Afganistán. La operación “Libertad Duradera” –que en un principio se llamó “Justicia Infinita”, pero su nombre fue modificado para quitarle el sesgo mesiánico– atacaba la base geográfica del régimen talibán, acusado de ocultar a Osama bin Laden, considerado responsable directo de los atentados del 11S.

En 2003, bajo la suposición de que el régimen del Presidente de Irak, Saddam Hussein, desarrollaba un plan secreto para fabricar armas de destrucción masiva, una coalición de países liderada por Estados Unidos inició la operación “Libertad Iraquí”.

En un primer momento, se trató de una ofensiva en el marco de la guerra llamada preventiva; en un segundo momento, ella devino en una guerra de contrainsurgencia.

A partir del ataque de Estados Unidos a Irak, la persecución de los integrantes y colaboradores de Al Qaeda por sus acciones terroristas se extiende a un combate contra un régimen, el cual estaba –según sus perseguidores– basado en el terror. En este sentido, si bien el terror internacional jihadista es diferente del terror de Estado de Saddam Hussein –racional, centralizado y orientado al control– ambos conceptos se confunden en la noción de “guerra global contra el terror” (Andréani, 2005).

En términos generales, ésta es una guerra asimétrica, ya que enfrenta a estados – Estados Unidos y una coalición de países– con actores no estatales –los terroristas de la Jihad islámica, Al Qaeda, Hamas o Hezbollah, entre otros.

Sin embargo, para desarticular estas organizaciones terroristas, la coalición de países liderada por Estados Unidos enfrenta a otros estados que considera promotores de las redes terroristas, y que conforman lo que el Presidente Bush designó como “Eje del Mal”⁹. Además de Afganistán e Irak, dicho eje estaba conformado por Corea del Norte, Irán, Libia, Siria y Cuba:

“Our second goal is to prevent regimes that sponsor terror from threatening America or our friends and allies with weapons of mass destruction. Some of these regimes have been pretty quiet since September the 11th. But we know their true nature. North Korea is a regime arming with missiles and weapons of mass destruction, while starving its citizens. Iran aggressively pursues these weapons and exports terror, while an unelected few repress the Iranian people's hope for freedom. Iraq continues to flaunt its hostility toward America and to support terror. The Iraqi regime has plotted to develop anthrax, and nerve gas, and nuclear weapons for over a decade. [...] This is a regime that has something to hide from the civilized world. States like these, and their terrorist allies, constitute an axis of evil, arming to threaten the peace of the world” (Bush, 2002)

Respecto a la categoría de guerra asimétrica, a efectos de explicitar su contenido, se ha optado por una aproximación fundada en dos conceptos: el territorio y el sacrificio de la propia vida como elementos de la guerra, en los que se plasma la asimetría.

⁹Esta expresión (en inglés, *axis of evil*) fue utilizada por Bush por primera vez en su discurso del Estado de la Unión del 29 de enero de 2002, en el Capitolio. Alude al Eje Alemania-Italia-Japón que fue enemigo de los Aliados durante la Segunda Guerra Mundial, y a la designación de la Unión Soviética por parte del Presidente de Estados Unidos, Ronald Reagan, como “imperio del mal”. La expresión no aparece en el discurso del actual Presidente de los Estados Unidos, Barack Obama.

En cuanto al primer concepto, siguiendo a Bauman (2004) y su análisis de la modernidad líquida, en la guerra contra el terror en tanto guerra asimétrica, “no es el territorio lo que está en juego, sino el principio mismo de territorialidad y su abolición” (2004:129). La asimetría –vía cuestionamiento del principio de territorialidad–, está plasmada, por un lado, en las acciones relámpago, que eluden la confrontación directa entre las partes, provistas de potenciales destructivos disímiles. Por otro lado, la asimetría está presente en las posibilidades de movilidad de la élite global y de los terroristas, mucho mayores en el caso de aquélla que de éstos: “los terroristas [...] son llamados a demostrar la incompletitud de su propia inmovilización para así probar la vulnerabilidad de la élite a pesar de la superior movilidad de aquélla” (2004:129).

Precisamente, tomando a Baudrillard (2002) en su análisis de los atentados del 11S, puede decirse que la herramienta más poderosa de que disponen los terroristas para demostrar su no inmovilidad es el componente sacrificial de la propia muerte, de modo que la acción terrorista no consiste en la mera exterminación impersonal del otro, sino en un verdadero duelo. En este sentido, Baudrillard designa a los atentados como un “terror contra terror” (2002:3) asimétrico. “Terror contra terror” por tratarse de un evento que desafía la moral, pero, más aún, la forma de interpretación, ya que según él no es posible interpretarlo desde la dualidad y oposición tradicional de la filosofía iluminista entre el Bien y el Mal, sino que es necesario entender que “el Bien y el Mal ascienden al poder al mismo tiempo, y siguen el mismo movimiento” (2002: 4). Este duelo del “terror contra terror” es asimétrico en la medida en que los terroristas introducen el manejo del campo de lo simbólico y de la propia muerte, que la cultura occidental ha desterrado de sí misma. “Por eso todo el poder visible es impotente contra la muerte ínfima, pero simbólica, de unos cuantos individuos” (2002:5). A diferencia de lo que actos de estas características implicarían si emergieran desde la cultura occidental, no se trata de cálculos racionales y pautas contractuales, tampoco de heroísmo individual, sino de “un sacrificio colectivo sellado por una exigencia ideal –la conjugación de dos dispositivos: una estructura operativa y un pacto simbólico (...)” (2002: 6). “«¿Qué importan los bombardeos norteamericanos! ¡Nuestros hombres tienen tantas ganas de morir como los americanos de vivir! »” (2002:4). Además, se trata de “una muerte más que real: simbólica, la muerte por sacrificio –es decir el acontecimiento absoluto y sin apelación” (2002:5). En definitiva, Baudrillard sostiene que la violencia terrorista es más que real, y más que histórica –a la cual podría atribuírsele un sentido–, porque es simbólica.

En este sentido, la violencia terrorista es hiperreal, es decir, corresponde a la duplicación infinita de la realidad a través de los signos que la componen, al punto que lo que se refracta deja de ser real, y pasa a ser una simulación de la realidad. La función de esta hiperrealidad (Baudrillard, 1998) es la de un conjunto de signos recurrentes cuya única finalidad es su recurrencia misma. Esta simulación de lo real es altamente más dañina que lo real *per se*, en tanto sugiere que la ley y el orden pueden ser sólo simulaciones. Es desde esta perspectiva que la hiperrealidad desafía al poder establecido, el cual, al no lograr generar certidumbres en torno a las simulaciones constantemente reproducidas, aparece él mismo como una simulación del poder.

1.3.2 Inocencia, terror y terrorismo

A efectos de la argumentación que habrá de desarrollarse en los próximos dos capítulos, la definición de terrorismo que se tomará aquí es la de Michael Walzer. Según Walzer, “el terrorismo es el asesinato aleatorio de personas inocentes impulsado por la esperanza de producir un temor generalizado” (2008:10).

A partir de esta definición, deben realizarse dos consideraciones. Al respecto del concepto de inocencia, el mismo encierra diferentes significados según se le dé un sentido etimológico o moral (Mellon, 2005). El sentido etimológico refiere a los que no están directamente involucrados en el conflicto:

“La “inocencia” [...] describe al grupo de los no combatientes, de los civiles, de los hombres y las mujeres que no se hallan materialmente implicados en el esfuerzo bélico. Estas personas son “inocentes” con independencia de lo que estén haciendo su gobierno y su país, y al margen de si están o no a favor de lo que están llevando a cabo” (Walzer, 2008:10).

En este sentido, los inocentes no hicieron ni hacen nada que conlleve la suspensión de sus derechos (Walzer, 2006). Entendida así la inocencia, lo contrario de “inocente” no es “culpable” sino “implicado”.

En contraposición, el inocente en sentido moral puede ser definido, por recursividad, como el no culpable. Al respecto, Hoffman (2005) señala que el mandato bíblico del “no matarás” –cuya traducción exacta sería “no cometerás asesinato” –, implica la prohibición de matar inocentes, no así culpables. En particular, respecto a la inocencia en sentido moral y las acciones terroristas de Al Qaeda, Ibarz (2008) apunta la fácil confusión entre civil, no combatiente, inocente y blanco legítimo, sobre todo en tanto el terrorismo islámico señala como co-responsables de las acciones de sus

gobiernos a los ciudadanos civiles de las democracias occidentales, los cuales se convierten de ese modo en blancos legítimos de ataque.

Estas precisiones acerca del significado de la inocencia y su nexos con la noción de terrorismo son esenciales para fundamentar la idea que se sostiene en el presente trabajo, acerca de la reedición por parte del discurso de la GWOT de algunos de los aspectos conceptuales claves de la TGJ. En particular, se afirma que el discurso de la GWOT reedita argumentos naturalistas y realistas presentes en el discurso de la TGJ, básicamente vinculados al significado moral de la inocencia.

En segundo lugar, respecto a la comprensión del terrorismo como acción orientada a infundir el terror, es pertinente explicitar este último concepto. El concepto de terror que se considerará en estas páginas se vincula con la exclusión discursiva del otro, de manera arbitraria. Tomando la formulación de Lyotard (1993) respecto a la existencia del sujeto como interlocutor válido dentro de una comunidad discursiva, se deriva que matar es negar a los otros su condición de interlocutores. En este marco, Lyotard plantea lo abyecto como la contrapartida de lo sagrado: cuando el Otro se conecta con los otros, portadores de un lenguaje que le es extraño, es rechazado pero también temido y potencialmente reverenciado. Así, en nombre de ese lenguaje extraño de los otros, el Otro puede ejercer el terror sobre ellos, despojándolos arbitrariamente de su discurso, y desde lo sagrado, y en nombre de esos otros, instaurar un régimen que los excluye discursivamente.

“La palabra latina sacer (sagrado) expresaba la ambivalencia de lo abyecto: basura humana excluida de los intereses de la comunidad discursiva; que sin embargo podía ser vista como un signo en el cual el Otro ha dejado su marca y resulta merecedor de un temor reverencial” (Lyotard, 1993:144).

Dicho esto, cabe fundamentar la elección de la definición de terrorismo propuesta por Walzer como insumo teórico para el posterior desarrollo de este trabajo, en detrimento de otras posibles definiciones. En este sentido, existe una definición oficial de ONU –consensuada por sus integrantes–, según la cual un acto terrorista es

“un acto destinado a causar la muerte o daños corporales graves a cualquier persona civil, o a cualquier otra persona que no participa directamente en las hostilidades en una situación de conflicto armado, cuando por su naturaleza y su contexto, este acto esté destinado a intimidar a una población o a coaccionar a un gobierno o a una organización internacional para que cumpla o se abstenga de cumplir un acto determinado” (“Report of the High-level Panel on Threats,

Challenges and Changes”, 2005¹⁰, disponible en http://www.un.org/spanish/secureworld/report_sp.pdf).

En síntesis, el terrorismo se definiría por la naturaleza de sus víctimas –no directamente implicadas en el enfrentamiento armado, es decir, inocentes en el sentido etimológico, como lo plantea Walzer–, así como por la naturaleza de sus fines, tanto inmediatos –infundir terror– como mediatos –objetivos políticos.

De modo que la diferencia sustantiva entre la definición de Walzer y la de ONU es que esta última asume que tener objetivos políticos es parte de la esencia misma del terrorismo. Walzer, en cambio, explicita que, aunque subyace al terrorismo “(...) la intención *política* de destruir, desplazar o subordinar de manera radical a esas personas en tanto que individuos, y a ese “pueblo” en tanto que colectivo” (2004:16, el énfasis es de la autora), no es necesario que una acción tenga objetivos políticos específicos –derribar un régimen o tomar el poder, por ejemplo– para considerarla una acción terrorista; basta con que sus blancos sean no combatientes elegidos aleatoriamente. En definitiva, Walzer sostiene que lo específico del terrorismo es que, al contravenir los principios de una guerra justa, hace imposible su contraparte –una paz justa:

“[...] suceda lo que suceda a los dos ejércitos, con independencia de cuál de ellos gane o pierda, sea cual sea la naturaleza de las batallas o el alcance de las víctimas, los “pueblos” de ambos bandos han de ser, al final, reconciliados. El principio central del jus in bello, esto es, que los civiles no pueden constituir un objetivo ni ser eliminados deliberadamente, significa que estarán presentes –o, hablando en términos morales– que deberán estarlo cuando todo concluya. Este es el significado más profundo de la inmunidad de los no combatientes: no sólo protege a los individuos que no combaten, también protege al grupo al que pertenecen” (Walzer, 2004: 15).

Ahora bien, considerando que la definición de política por la que se ha optado en el presente trabajo se funda sobre una tensión conceptual entre política y violencia, parece pertinente optar por la definición de terrorismo de Walzer, la cual da cuenta de la tensión entre los conceptos de terrorismo y política. De modo que el terrorismo no se define por sus objetivos políticos específicos, sino que es político en la medida en que intenta destruir a un grupo humano como tal, comprometiendo la misma idea de guerra y paz justa.

¹⁰ En la Cumbre Internacional sobre Democracia, Terrorismo y Seguridad todos los países avalan la definición de terrorismo propuesta en el Report of the High-level Panel for Threats, Challenges and Change.

Asimismo, en tanto la definición de terrorismo de Walzer constituye una definición moral, resulta particularmente adecuada para el presente trabajo, que apunta a dar cuenta y hacer dialogar las justificaciones morales para la guerra provistas desde el discurso de la TGJ por un lado, y desde el discurso de la GWOT por otro. En efecto, Bellamy (2006) señala que son cuatro las características que aparecen en la mayoría de las definiciones de terrorismo: que las acciones son llevadas a cabo por actores no estatales¹¹, con motivaciones políticas, se centran en el ataque deliberado a no combatientes, y están orientadas a generar miedo en las sociedades que son su objeto. De ellas, sólo el ataque deliberado a no combatientes es condenable moralmente por sí sólo en cualquier contexto, y es por lo tanto el único elemento imprescindible para una definición moral de terrorismo.

Han quedado definidos así los conceptos sobre los que se estructurará la reflexión que sigue. En el siguiente capítulo, partiendo de que la política es la canalización de la violencia con justicia, y de que el terrorismo es el asesinato aleatorio de no combatientes, se analizarán las tensiones entre política y terrorismo. Estas tensiones se ven reflejadas en las dificultades que surgen para la aplicación de los criterios de la TGJ a la GWOT, dadas por el cuestionamiento, desde el discurso de la GWOT, de los criterios de justicia formulados desde la TGJ. En tanto la TGJ es concebida aquí como instrumento de politización de la violencia, las tensiones entre terrorismo y política, y entre TGJ y GWOT, comprometen la posibilidad de otorgar un marco político de justificación a la GWOT, canalizando con justicia la violencia desatada en el marco de ese conflicto.

2. La Tradición de la Guerra Justa y la Guerra Global Contra el Terror: sus tensiones conceptuales

En este capítulo, se buscará señalar aquellos aspectos en los que se maximiza la tensión conceptual entre terrorismo y política, y más específicamente, entre los discursos de la GWOT y la TGJ. En este sentido, la primera sección estará dedicada a evaluar la oposición entre terrorismo y política, y la interpretación del terrorismo como

¹¹Si bien, como señala Bellamy (2006), el debate contemporáneo sobre terrorismo refiere en buena medida a acciones llevadas a cabo por actores no estatales, definir el terrorismo en función de esta característica es equivocado por dos razones. Por un lado, existen muchos ejemplos de terrorismo de Estado. Por otro lado, es erróneo suponer que sólo el Estado puede hacer un uso legítimo de la violencia, y que todo uso de la misma por parte de privados es condenable. De hecho, el derecho a la resistencia y a la rebelión que ha sido tematizado en una de sus versiones más célebres por John Stuart Mill (*Sobre la libertad*, 1859), da cuenta de ello.

negación y trascendencia de lo político. La segunda sección, en cambio, consistirá en el cotejo de los discursos de la GWOT y de la TGJ. A estos efectos, se especificará el significado de los criterios del *jus ad bellum* y del *jus in bello* según han sido concebidos desde el discurso de la TGJ, comparando ese significado con el que se les ha asignado desde el discurso de la GWOT. Es pertinente señalar que no se analiza en el presente capítulo la interpretación que de los criterios de causa justa y mal menor provee el discurso de la GWOT, ya que se sostiene que esta interpretación pertenece al campo de las coincidencias entre los discursos de la GWOT y de la TGJ, coincidencias que harán el objeto del tercer capítulo.

2.1 Terrorismo y política: sus tensiones conceptuales

2.1.1 La oposición terrorismo versus política

En primer lugar, puede decirse que el terrorismo y la política se repelen conceptualmente: así, mientras que el espacio público político puede ser concebido como el espacio de la pluralidad por excelencia, donde los actores validan recíprocamente sus justificaciones (Arendt, 1993), el terrorismo es totalizador en dos sentidos. Por un lado, otorga carácter absoluto a la división entre un “ellos” y un “nosotros” (Ignatieff, en Ibarz, 2008), de modo que la existencia de un otro diferente representa una amenaza para la supervivencia del “nosotros” como colectivo homogéneo y altamente cohesionado. De modo que el terrorismo “es, ante todo, enemigo de la política –secundariamente de la libertad y la democracia– puesto que destruye el fundamento de la vida colectiva, instrumentaliza la vida humana y “totalitariza” la división entre nosotros y ellos” (2008:239). En este sentido, el ataque a civiles desarmados en nombre de su pertenencia política o étnica supone condenarlos por quiénes son y no por lo que hacen (Ignatieff, 2004). Esto atenta contra el principio liberal y secular que funda la culpabilidad en hechos cuya veracidad fue establecida (Hoffman, 2005), y no en especulaciones sobre los actos o la identidad del otro. En tanto postula la alteridad como amenaza, el terrorismo defiende la erradicación del otro.

Por otro lado, puede decirse que el terrorismo es totalizador en la medida en que atenta contra la existencia misma de un orden político institucionalizado, que canalice la violencia con justicia. En efecto, el terrorismo como discurso y práctica ignora los límites establecidos para el uso de la fuerza, amparado en “una justicia infinita que le sirve de carta de libertad” (Walzer, 2008:240). En nombre de esa justicia total, que es

infinita porque es justicia para todos –para “nosotros” y para “los otros”, aunque éstos últimos no puedan verlo–, es legítimo instaurar un orden que silencie a esos “otros”, invisibilizándolos como sujetos, negándoles la pertenencia a una misma comunidad discursiva, es decir, la igualdad (Lyotard, 1993). Señala Walzer que:

“Los terroristas matan de manera aleatoria en el seno de un grupo concreto de personas. El mensaje que transmiten va dirigido al grupo: [...] No los admitiremos como conciudadanos ni como socios en ningún proyecto político. Ustedes no son candidatos a la igualdad, y ni siquiera lo son para la coexistencia” (Walzer, 2008:17).

Así, en el marco del terrorismo, la eliminación física del otro por ser tal es el corolario de su exclusión simbólica en términos políticos. En definitiva,

“terrorism is an offense not only against the lives and liberties of its specific victims, but against politics itself, against the practice of deliberation, compromise and the search for nonviolent and reasonable solutions. Terrorism is a form of politics that aims at the death of politics itself” (Ignatieff, 2004:111).

En segundo término, el discurso de la GWOT pone de manifiesto la tensión conceptual existente entre terrorismo y política, en la medida en que las particularidades de la GWOT la alejan de los criterios de la TGJ. El siguiente cuadro da cuenta de esas particularidades, en las que se ahondará en el segundo apartado.

Cuadro 1. La lucha contra el terrorismo desde los paradigmas de la guerra y de la lucha contra el crimen

	Guerra	Lucha contra el terrorismo	Lucha contra el crimen - Aplicación de la ley
<i>Responsable</i>	Estado	Grupo transnacional en relación simbiótica con un “estado canalla”	Individuo
<i>Víctima</i>	Estado	Estado e individuos	Individuo
<i>Campo legal</i>	Derecho internacional	Combinación de ambos derechos	Derecho penal nacional
<i>Cuerpo encargado de aplicar la ley</i>	Militar	Ambas fuerzas + fuerzas de inteligencia u operaciones especiales	Policial
<i>Recursos posibles</i>	Destrucción de la vida y los bienes	Ambos recursos son usados	Arresto
<i>Duración</i>	Fin de las hostilidades	No está claramente definido	Fin de la pena
<i>Victoria</i>	Enemigo vencido	Fin de los ataques terroristas	Encarcelamiento

Fuente: Glennon, 2005.

Dadas sus especificidades, Ibarz (2008) critica la asimilación del contrterrorismo a una guerra: “El contrterrorismo [...] no es guerra, sino que es más bien una tarea de law-enforcement, que es una labor muy selectiva, en contraposición a la guerra” (2008: 249). En este sentido, puede decirse que el contrterrorismo debería llevarse a cabo en función de los criterios de aplicación de la ley, y no –como propone el discurso de la GWOT– en función de una combinación entre los criterios de la guerra y la ley.

Al respecto, Walzer (2004) reivindica la prudencia en las acciones contrterroristas en cuanto a los llamados daños colaterales, acotando la aplicabilidad en el marco de la GWOT de la doctrina del doble efecto. En tanto la misma habilita el daño a civiles si el beneficio a obtenerse es mayor que el daño causado, restringir su aplicabilidad supone por tanto que, a diferencia de la práctica terrorista, el contrterrorismo debe minimizar el daño a civiles, maximizando la aplicación del principio de discriminación, cual si fuera una tarea de orden policial y no militar. En este sentido, Walzer (2006) enfatiza el derecho de los civiles a que se tomen los “debidos cuidados” (2006: 156) en el marco de las hostilidades.

2.1.2 La GWOT como negación de la política

Más allá de los argumentos que sostienen la mutua exclusión de las categorías de política y terrorismo, la GWOT puede ser interpretada como transgresión de lo político y lo ideológico (Baudrillard, 2002). En este sentido, existen límites para la interpretación de la GWOT, entendida como un “terror contra terror”, como parte de un proyecto político-ideológico de transformación de la realidad y generación de una realidad alternativa, o, en términos de Bauman (2003), como parte de una utopía. Esto, en tanto la modernidad líquida extraterritorial supondría el fin de las utopías, vía colapso del estado-nación y crisis de la idea misma de política.

Entendidas como articulaciones posibles de condiciones que hacen derivar en proyectos concretos la urgencia inherente al ser humano por trascender, las utopías aparecen en Bauman como propias de la modernidad sólida, cuyos principales atributos son la territorialidad¹² –referida en términos de “imaginación sedentaria” y relativa al

¹²Respecto a la territorialidad, en particular, la modernidad sólida se caracteriza por la correspondencia entre espacio y poder, plasmada en la noción de soberanía: la soberanía implica el ejercicio del poder en el espacio, el cual a la vez se divide en función del poder que sobre él se ejerce. Puede sostenerse

compromiso con el territorio–, y la finalidad –referida en términos de “imaginación paralizada” y relativa al compromiso con un propósito.

La modernidad líquida, por su parte, supone la emergencia de élites globales, caracterizadas por su ausencia de compromiso en relación al territorio y a la finalidad –ausencia referida en términos de “imaginación descomprometida”. La emergencia de estas élites globales se vincula con la sustitución del estado como ente soberano con amplias atribuciones sobre su territorio y ciudadanos, por las fuerzas líquidas del mercado. En este marco, la aparición de etnicismos, comunitarismos y fundamentalismos constituye una reacción al colapso del estado-nación. Esta reacción no estaría orientada al resurgimiento del mismo, sino a su definitiva extinción. De modo que el colapso del estado-nación está en el origen de una crisis de la política que supone la dilución del concepto de utopía.

Específicamente, en la modernidad sólida hacer política implicaba que las personas persiguieran sus propósitos de vida en el marco de la *polis*, es decir, desde un lugar concreto. De modo que el concepto de utopía aparecía inextricablemente ligado al de territorio. La modernidad líquida, en cambio, trajo consigo la extraterritorialidad, en cuyo contexto la “u-topía” es una contradicción, ya que el lugar que no existe ya no es un lugar.

Como ícono de la modernidad líquida, puede sostenerse que la GWOT constituye un no-lugar (Baudrillard, 2002), es decir, la negación de la idea misma de utopía: así, mientras que

“el atentado terrorista corresponde a una precesión del acontecimiento en todos sus modelos de interpretación, [...] la guerra estúpidamente militar y tecnológica (la GWOT) corresponde, por el contrario, a una precesión del modelo sobre el acontecimiento, y por lo tanto, a una apuesta ficticia y a un no-lugar. La guerra como continuación de la ausencia de política por otros medios” (2002: 9).

Más explícitamente, los modelos interpretativos a los que se refiere Baudrillard están conformados en base a los principios de la modernidad occidental, básicamente derivados del Iluminismo, racional e individualista. Desde el momento en que los atentados del 11S deben buena parte de su impacto al sacrificio de la propia vida por parte de los terroristas y al asesinato en masa de civiles, contraviniendo directamente los

entonces que, si la modernidad sólida se asocia a utopía, utopía a territorio, y territorio a soberanía, en tanto la modernidad líquida licuidifica la utopía, también licuidifica la soberanía.

principios sobre los que se funda la cultura occidental moderna, puede decirse que el evento puntal desborda el modelo, es decir, excede sus posibilidades interpretativas. La GWOT que sucede a los atentados, en cambio, se apoya en el uso por parte de ambos bandos de los medios tecnológicos –militares y comunicacionales– ofrecidos por esa cultura occidental moderna, de manera que allí el modelo está por sobre el evento. Esto significa que, más allá de los hechos concretos que motivan una acción militar en el marco de la GWOT, la misma se llevará a cabo apelando a medios técnicos que no necesariamente guardan relación con los hechos que la motivaron, ni en cuanto al potencial militar desplegado, ni en cuanto al impacto mediático generado por la acción militar emprendida. En este sentido, la GWOT da cuenta de cómo el modelo virtual –hiperreal–, avasalla al evento histórico real, situado en el tiempo y el espacio, constituyéndose en un no-lugar, negación de las ideas mismas de utopía y de política, entendida ésta última como el lugar desde el que se persiguen las utopías

2.2 La GWOT y la TGJ: sus tensiones conceptuales

2.2.1 El jus ad bellum y la GWOT

La autoridad legítima

Dentro de los criterios que se han ido estableciendo en el marco de la TGJ para determinar la legitimidad moral de entrar en guerra, el de autoridad legítima se encuentra cuestionado desde el discurso de la GWOT.

Desde los orígenes de la subtradición moral de la guerra justa, este criterio supone primeramente que la autoridad bajo la cual se ampara la declaración de guerra no proviene de privados. Como señala Vitoria (en Ramel y Cumin, 2002), sólo la persona pública, en contraste con la persona privada, puede defenderse, y además, resarcirse de la ofensa que se le haya causado. San Agustín (1942) y Santo Tomás (1880-1883), por su parte, sostienen que es el gobernante o príncipe quien tiene la potestad natural para declarar la guerra y resolver disputas. En este sentido, existe una diferencia entre “tomar la espada” y “usar la espada”: “Toma la espada el que se arma contra la vida de otro sin haber recibido orden o permiso de un poder legítimo superior a él” (Tomás, 1880-1883:242). El que hace lo contrario usa la espada por encargo de otro, de manera que no merece castigo.

En segundo lugar, si bien en el marco de una concepción westfaliana de la seguridad, el criterio de autoridad legítima se enraiza en el supuesto de que la guerra es

una cuestión de estados en tanto entes soberanos –de modo que no sólo una persona pública declara la guerra, sino que lo hace contra otra persona pública–, el derecho internacional moderno ha otorgado la potestad legítima de declarar la guerra a un estado al Consejo de Seguridad de ONU¹³ y no a otros estados (Zalaquett, 2005).

Así consta en “The Responsibility to Protect. Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty”¹⁴ (de aquí en más “R2P”, disponible en <http://responsibilitytoprotect.org/ICISS%20Report.pdf>), documento que elaborara en 2001 la International Commission on Intervention and State Sovereignty (ICISS), según el cual si un estado no tiene la capacidad o la voluntad de proteger a sus ciudadanos, o es él mismo quien perpetra la violencia contra ellos, existe un déficit de responsabilidad que debe ser saldado por la intervención externa de la comunidad internacional, legítimamente representada por la ONU.

Más precisamente, el R2P propone una transición de la soberanía concebida como control estatal a la soberanía concebida como responsabilidad del estado y de la comunidad internacional de proteger a sus ciudadanos, centrando la discusión en las necesidades de aquellos que se beneficiarían con las eventuales acciones, más que en las necesidades de quienes las llevarían a cabo. La comunidad de estados acepta al estado como nuevo miembro responsable, y el estado asume sus nuevas responsabilidades como integrante de la comunidad. Más detalladamente, esto implica una triple responsabilidad: del estado en relación al bienestar de sus ciudadanos, del estado frente a la comunidad internacional simbolizada por Naciones Unidas, y del estado por todas sus acciones y omisiones.

¹³La Carta de Naciones Unidas (CNU) formula el principio de no agresión, limitando negativamente el uso (o la amenaza del uso) de la fuerza militar por parte de sus miembros, los cuales deben abstenerse de interferir en la integridad territorial e independencia política de un Estado (art 2.4). Asimismo, consagra el principio de no intervención/no injerencia (art. 2.7) en la jurisdicción doméstica de los estados. Sin embargo, existen situaciones en las que es legítimo transgredir estos principios. En efecto, en caso de existir una amenaza o ruptura de la paz, o ante actos de agresión, el Consejo de Seguridad (CS) es quien debe actuar (capítulo VII de la CNU, art. 39). En principio, debe hacerlo apelando a medidas no coactivas, como sanciones económicas, comerciales o diplomáticas (art. 41), pero en caso de que éstas se revelen –a juicio del CS– inadecuadas, puede recurrir al uso de la fuerza (art. 42). Asimismo, en caso de que un miembro de la ONU sea atacado, el derecho legítimo a defenderse individual o colectivamente está amparado por la CNU (art. 51), dando cuenta al CS de inmediato de dicha acción. De manera que es el CS quien formula, en la práctica, las excepciones humanitarias al principio de no intervención, no explicitadas en la CNU –la cual sólo explicita la prohibición de intervenir.

¹⁴Debe explicitarse que, en el marco de la coyuntura de análisis de la presente investigación (2001-2010), el R2P constituye la principal referencia disponible del consenso internacional contemporáneo en torno a temas de intervención de un estado sobre otro, de allí que se lo cite tan numerosas veces a lo largo del trabajo.

Dada la definición de soberanía como responsabilidad, la responsabilidad de proteger a los ciudadanos de un estado recae primero en el estado soberano del cual son parte, en segundo término en las autoridades domésticas actuando conjuntamente con actores externos, y en tercer lugar en las organizaciones internacionales. Esto, porque se considera que la autoridad doméstica es la más adecuada para prevenir la escalada de los problemas internos y para entender y lidiar con ellos; así como los ciudadanos del estado son los más interesados y con mayores probabilidades de éxito en la resolución y prevención de recurrencia de los conflictos internos, además de ser los más interesados en exigir a sus autoridades que les rindan cuentas por sus acciones u omisiones. Se señala que, mientras que las sanciones de tipo político, económico o judicial, apuntan a impedir que los estados interactúen con el resto del mundo, el objetivo de la intervención militar es limitar la capacidad doméstica del estado para operar en su territorio.

Con estas premisas, el documento desaconseja terminantemente las intervenciones fuera de las del Consejo de Seguridad (CS), la Asamblea General (AG) y las organizaciones regionales y subregionales, y en general, de las autorizadas por el CS y la AG, como pueden ser las llevadas adelante por coaliciones de países *ad hoc* o individualmente por los estados, esencialmente porque perjudicarían la credibilidad de la ONU. El documento sostiene enfáticamente que la ONU constituye el mejor ámbito existente para gerenciar el conflicto, ya que posee las capacidades y la legitimidad para ello.

De modo que la doctrina del R2P liga inextricablemente la legitimidad de una intervención a su legalidad, dada ésta última por el respeto a lo estipulado en la CNU – específicamente, que sólo el CS puede declarar la guerra. Sin embargo, Buhler (2005) distingue entre legalidad y legitimidad, vinculando la primera con el apoyo del CS, mientras que la segunda se encuentra enraizada en el orden interno de cada estado. Desde esta perspectiva, intervenciones como las de Estados Unidos en Irak, las cuales no cuentan con el aval expreso del CS, pueden ser ilegales pero no ilegítimas, puesto que su legitimidad emana de la deliberación interna sobre la justicia de la causa que se persigue, y no de la validez conferida a estas acciones por la comunidad internacional.

En efecto, la *National Security Strategy* de Estados Unidos (de aquí en más, NSS) de 2002 (disponible en <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/nsc/nss/2002>) consigna: “While the United States will

constantly strive to enlist the support of the international community, we will not hesitate to act alone, if necessary, to exercise our right of self-defense by acting preemptively against such terrorists” (NSS, 2002:III-2).

En el mismo sentido se expresa Obama casi una década después: “The United States must reserve the right to act unilaterally if necessary to defend our nation and our interests, yet we will also seek to adhere to standards that govern the use of force” (NSS, 2010:III-22). Asimismo, “we fight our enemies abroad instead of waiting for them to arrive in our country” (NSS, 2006:2). Por tanto, la noción de *guerra preemptiva*, concebida en la doctrina de Bush como respuesta a la existencia de una amenaza inminente cuya materialización dentro de las fronteras norteamericanas quiere evitarse, podría eventualmente justificar la acción unilateral de un estado, sin el aval de la comunidad internacional¹⁵.

Cabe destacar que, en comparación con la NSS de 2002, la de 2006 parece revalorizar el apoyo de la comunidad internacional, de la que Estados Unidos se autoproclama líder –esto, sin dejar a un lado el concepto de guerra preemptiva–: “Effective multinational efforts are essential to solve these problems. Yet history has shown that only when we do our part will others do theirs. America must continue to lead” (NSS, 2006:2).

Ahora bien, ya sea que el aval de la comunidad internacional se considere o no condición *sine qua non* para la legalidad –o para la legalidad y la legitimidad– de una declaración de guerra, la noción de guerra preemptiva desafía el criterio de autoridad legítima esgrimido sostenidamente desde la TGJ para fundamentar el recurso legítimo a la fuerza.

Habiendo analizado quién tiene legitimidad para declarar la guerra, es pertinente referirse brevemente a la otra cara del criterio de autoridad legítima, es decir, a quién es legítimo declararle la guerra. Como consta en la NSS de 2002, “the enemy is not a single political regime or person or religion or ideology. The enemy is terrorism – premeditated, politically motivated violence perpetrated against innocents” (2002:1). De

¹⁵ Eludir este aval incluye excluirse de la jurisdicción de la Corte Penal Internacional: “We will take the actions necessary to ensure that our efforts to meet our global security commitments and protect American are not impaired by the potential for investigations, inquiry, or prosecution by the International Criminal Court (ICC), whose jurisdiction does not extend to Americans and which we do not accept. We will work together with other nations to avoid complications in our military operations and cooperation, through such mechanisms as multilateral and bilateral agreements that will protect U.S. nationals from the ICC” (NSS, 2002:3).

modo que “perseguiremos a las naciones que proporcionen ayuda o refugio al terrorismo. Todas las naciones en todas las regiones deben tomar ahora una decisión: o están con nosotros o están con los terroristas” (Bush, 2001:4). La ayuda a la que se hace referencia consiste en brindar asilo, así como apoyo financiero y logístico a organizaciones terroristas, y se condena en el entendido de que “In today’s world, no tyrant’s rule can survive without the support or at least the tolerance of other nations” (NSS, 2006: 2). Sin embargo, declararle la guerra a organizaciones terroristas contraviene el principio, sostenido desde la TGJ, de que la guerra es una cuestión de estados soberanos.

Asimismo, si bien en un contexto postwestfaliano las guerras son prioritariamente intraestatales y no interestatales, el hecho de que la GWOT enfrente a una persona pública –ya sea que se la considere legitimada para declarar la guerra o no– contra una privada, obliga a revisar el concepto de autoridad legítima, que, como se dijo, suponía en su versión primigenia un enfrentamiento entre personas públicas.

Por otra parte, los terroristas no tienen el estatuto de soldados –lo cual implicaría que explícitamente responden a determinado estado– sino que son considerados combatientes ilegales –específicamente, criminales transnacionales. De este modo, Estados Unidos se declara en guerra contra el terror desde el 11S, aunque no les atribuye a los terroristas el estatuto de combatientes. Esto supone una gran inseguridad jurídica, ya que pueden ser detenidos sin juicio y en secreto. Como criminales deberían ser sometidos a la decisión judicial, aunque son capturados y sometidos a un régimen punitivo y no de precaución. En este sentido, Ibarz (2008) señala que a partir del 11S, además de las medidas externas de combate al terrorismo –las guerras contra Afganistán e Irak– pueden identificarse una serie de medidas internas, entre ellas:

“el aumento de la presión policial y de la vigilancia, la restricción de ciertas libertades –privacidad, garantías judiciales–, la concentración de poder en un Ejecutivo con mayor independencia respecto a la revisión judicial, una mayor autonomía policial y militar, y un conjunto de medidas excepcionales en el trato a sospechosos o prisioneros relativas a la detención, el hábeas corpus o la incomunicación” (2008: 234).

Más ampliamente, el cuestionamiento al criterio de autoridad legítima desde la GWOT está relacionado con que el mismo conecta la guerra a un territorio en el cual la misma se desarrolla, mientras que la GWOT tiene un carácter desterritorializado, lo cual presenta ciertos “desafíos operacionales”. En efecto, la NSS de 2002 establece que “a military structured to deter massive Cold War-era armies must be transformed to focus

more on how an adversary might fight rather than where and when a war might occur” (NSS, 2002:1).

Por último, en la lógica ya descrita de la guerra preemptiva, EEUU estaría en legítimas condiciones de intervenir en aquellos conflictos regionales que potencialmente afecten sus intereses, por ejemplo porque propician la emergencia de organizaciones terroristas:

“Regional conflicts are a bitter legacy from previous decades that continue to affect our national security interests today. Regional conflicts do not stay isolated for long and often spread or evolve into humanitarian tragedy or anarchy. Outside parties can exploit them to further other ends, much as Al Qaeda exploited civil war in Afghanistan. This means that even if the United States does not have a direct stake in a particular conflict, our interests are likely to be affected over time” (NSS, 2006:IV-1).

En síntesis, el criterio de autoridad legítima largamente sostenido desde la TGJ, aparece seriamente cuestionado desde el discurso de la GWOT, específicamente por la noción de guerra preventiva. Ya sea por la declaración de guerra fuera de la órbita de los organismos que pueden considerarse representativos de la comunidad internacional, o porque el conflicto enfrenta a personas públicas estatales o supraestatales con organizaciones terroristas privadas, o por las mismas características de la GWOT, como conflicto no referido a un territorio específico, la necesidad del aval de una autoridad habilitada en términos legales y de legitimidad para llevar a cabo una intervención, es puesta en entredicho por las excepcionalidades atribuidas al terrorismo en términos de los medios y fines de los que se vale.

La esperanza de éxito

Según Ibarz (2008), el éxito de una guerra de autodefensa o de *law enforcement*¹⁶ consiste en castigar al agresor y restablecer la paz. Ya Pudendorf (en Ramel y Cumin, 2002) hacía primar este criterio sobre el de causa justa, de manera que, aunque exista una justa causa para atacar, el soberano debe estimar altamente probable su triunfo para hacerlo. De acuerdo al R2P, si se considera que los objetivos de la intervención no pueden ser alcanzados, o que la misma no corresponde al mal menor –es decir, sus

¹⁶Según este autor, sólo la agresión –definida por él en sentido estricto, como el ataque a la soberanía e integridad territorial de un estado– habilita una guerra de autodefensa o de *law enforcement* por parte del estado que sufre la agresión y de cualquier otro estado.

consecuencias serán peores que la ausencia de intervención alguna, por ejemplo, detonando un conflicto mayor que el que se intenta controlar– no debe intervenir.

En términos generales, por tanto, este criterio implica que sólo debe entrarse en guerra en caso de que se estime probable que la misma tenga un final, al cabo del cual se haya logrado subsanar el mal cuya erradicación motivó la intervención. Esto habilita no sólo el fin de las hostilidades, sino también la prevención de la reiteración del conflicto. En este sentido, el cumplimiento del criterio de esperanza de éxito denota que el estado que interviene lo hace guiado por una intención recta (Zalaquett, 2005).

Específicamente respecto a la GWOT, en palabras del presidente Bush: “Nuestra guerra contra el terror comienza con Al Qaeda, pero no termina allí. No terminará hasta que cada grupo terrorista de alcance mundial haya sido encontrado, detenido y vencido” (Bush, 2001:3). Y aún:

“These enemies view the entire world as a battlefield, and we must pursue them wherever they are. So long as training camps operate, so long as nations harbor terrorists, freedom is at risk. And America and our allies must not, and will not, allow it (Bush, 2002:2).

Concretamente, la erradicación del terrorismo como fenómeno conllevaría la sucesión de acciones ofensivas en contra de los terroristas, hasta eliminar el último de ellos¹⁷, a donde sea que se encuentre. Aún en los pasajes en que el discurso de la GWOT parece acotar el espectro de enemigos a vencer para lograr la victoria, se alude a la red terrorista Al Qaeda, y a los gobiernos que cooperan con ella: “el enemigo de América no son nuestros numerosos amigos musulmanes. No son nuestros numerosos amigos árabes. Nuestro enemigo es una red radical de terroristas y cada gobierno que la respalda” (Bush, 2001:3). Aunque el discurso de Obama plantea matices formales en relación al de Bush en este punto, en tanto procura especificar el término de GWOT, se refiere a la lucha contra los aliados de Al Qaeda en general –gobiernos y otras organizaciones terroristas–, además de que amplía el espectro de amigos de Estados Unidos a sus aliados formales y a quienes se relacionan en alguna medida con este país:

“We will always seek to delegitimize the use of terrorism and to isolate those who carry it out. Yet this is not a global war against a tactic – terrorism– or a religion –Islam. We are at war with a specific network, Al Qaeda, and its terrorist affiliates who support efforts to attack the United States, our allies, and our partners” (NSS, 2010: III-20).

¹⁷Esta afirmación está basada en la respuesta que dio un alto funcionario de Washington a la pregunta de cómo se terminaría la guerra contra el terror, retomada en el libro *Justifier la guerre?* (Andréani y Hassner, 2005:171).

En ambos casos, lo antes dicho supone, en primer término, que el final de la GWOT es indefinido e indefinible temporalmente. En este sentido, “los estadounidenses no deben esperar una batalla, sino una larga campaña como no hemos visto nunca jamás” (Bush, 2001:4). La NSS de 2002 refiere a la GWOT como una “global enterprise of uncertain duration” (2002:1), y afirma: “The conflict was begun on the timing and terms of others. It will end in a way, and at an hour, of our choosing” (NSS, 2002:III-1). Al respecto, tomando a Crawford, Ibarz (2008) reflexiona acerca de las implicaciones que conlleva designar al terrorismo como enemigo, en tanto esto habilita una guerra permanente, y por ende el desdibujamiento del límite entre la guerra y la paz y el cuestionamiento de los criterios del *jus in bello* en general. Así,

“tomar al terrorismo como enemigo rompe totalmente el esquema en el que se enmarca la teoría de la guerra justa y abre un espacio de discrecionalidad en la interpretación de los hechos, incompatible con la idea misma de justicia” (Crawford, en Ibarz, 2008:247).

En segundo lugar, tal como el conflicto aparece planteado discursivamente desde sus inicios, cabe cuestionarse –razonablemente–, qué probabilidades hay de alcanzar la meta fijada con éxito. De acuerdo a la NSS de 2002, “freedom and fear are at war, and there will be no quick or easy end to this conflict” (2002:III,2). Más aún, siete años luego del comienzo de la GWOT, el discurso del presidente Obama refleja lo incierto del tiempo que durará esta guerra, y de sus probabilidades efectivas de eliminar al enemigo. Según Obama, si bien Estados Unidos no tiene interés estratégico en permanecer en Afganistán –de modo que “fuimos allí no por elección, sino por necesidad” –, no puede retirar las tropas mientras no tenga “[...] confianza en que no habrá extremistas violentos en Afganistán y Pakistán decididos a asesinar a tantos americanos como puedan.” Y “no es el caso” (Obama, 2009:4).

Por otra parte, desde la NSS de 2006, si bien se mantiene el objetivo de erradicar el terrorismo por vía del enfrentamiento militar directo con quienes se considera sus actores principales, se plantea que “ending tyranny and promoting effective democracy” (NSS, 2006:II-3) constituye la mejor estrategia de seguridad nacional que Estados Unidos puede tener:

“Because democracies are the most responsible members of the international system, promoting democracy is the most effective long-term measure for strengthening international stability: reducing regional conflicts; countering terrorism and terror-supporting extremism; and extending peace and prosperity” (NSS, 2006:II-2).

En términos generales, la NSS de 2006 asocia la democracia efectiva con libertad política y de mercado, y define tiranía como “the combination of brutality, poverty, instability, corruption, and suffering, forged under the rule of despots and despotic systems” (NSS, 2006:II-3).

En la medida en que la ausencia de democracia y la existencia de tiranías así entendidas son planteadas como amenaza directa a la seguridad norteamericana por su presunta estrecha relación con el surgimiento de organizaciones terroristas, la transición hacia un régimen democrático allí donde existen tiranías es condición para la “retirada” norteamericana y el fin de la GWOT. Así,

“our commitment to the promotion of freedom is a commitment to walk alongside governments and their people as they make the difficult transition to effective democracies. We will not abandon them before the transition is secure because immature democracies can be prone to conflict and vulnerable to exploitation by terrorists” (NSS, 2006:II-4).

Vale decir que la democratización como aspecto de la imposición de la paz en aquellos estados que la NSS denominará “estados canallas” (“*rogue states*”), forma parte de la construcción del Estado¹⁸ (*state-building*), concepto que desde mediados de los 90's en adelante ha operado como fundamento de las intervenciones de Estados Unidos en varios países.

Al respecto de esto, vale detenerse en cómo se definieron los estados canallas en la NSS de 2002:

“These states brutalize their own people and squander their national resources for the personal gain of the rulers; display no regard for international law, threaten their neighbors, and callously violate international treaties to which they are party; are determined to acquire weapons of mass destruction, along with other advanced military technology, to be used as threats or offensively achieve the aggressive designs of these regimes; sponsor terrorism around the globe; and reject basic human values and hate the United States and everything for which it stands” (2002:V,1).

¹⁸ El *state-building* reemplaza al *nation-building* (“construcción de la nación”), el cual suponía una serie de acciones emprendidas antes, durante y después de un conflicto, orientadas a garantizar la seguridad, la recuperación socioeconómica y la democratización del estado en el que se realizaba la intervención. Mientras que el *nation-building* se enmarcaba en el proceso de consolidación de la paz (*peace building*), el *state-building* se enmarca en la imposición de la paz (*peace enforcement*).

Es relevante considerar el alcance que se le dio al término cuando se empleó por primera vez, porque en el discurso de Obama este término ya no aparece. Se habla en cambio, de “estados colapsados”¹⁹ (NSS, 2010:III-17).

De modo que la GWOT incluye acciones orientadas a prevenir el desarrollo de células terroristas en aquellos estados considerados frágiles –ayer “canallas”, hoy “fallidos” o “colapsados” –, que según el discurso de la GWOT son ámbitos favorables a la multiplicación de dichas células, y acciones de democratización postconflicto allí donde previamente existían tiranías, porque se considera que la democratización es condición para la construcción de la paz. En este sentido, puede sostenerse que la contrainsurgencia constituye uno de los pilares de la actual GWOT, que hace aún más indefinido e indefinible su posible momento de culminación. En efecto, “el discurso actual sobre la contrainsurgencia contempla una interpretación más amplia y modificada de las amenazas, el alargamiento periódico de la duración de las misiones y la reevaluación de los usos apropiados de la fuerza” (Bell, 2009:79). Esto se vincula con que los objetivos de la GWOT –al menos los que se plantearon discursivamente– no son alcanzables por medio de la aplicación de la fuerza militar exclusivamente.

Así, en tanto el terrorismo es definido por las fuerzas de la coalición liderada por Estados Unidos meramente como una táctica al menos a partir del manual de contrainsurgencia *Counterinsurgency: FM 3-24* de 2006, la insurgencia²⁰ puede incluir acciones terroristas pero excede al terrorismo en tiempo, participantes y arraigo interno. Es por ello que el contraterrorismo, como serie de acciones concretas dirigidas a detectar y eliminar a posibles terroristas, se revela inadecuado para enfrentar la insurgencia nacionalista, que como fenómeno de mayor alcance y profundidad que el terrorismo requiere asimismo de respuestas más significativas. Pero sobre todo, el

¹⁹ Según Milliken y Krause (2002), el concepto de estado colapsado se refiere a aquel estado que ha fallado en su dimensión institucional -es decir, en garantizar el monopolio de la violencia legítima en manos de la autoridad pública-, mientras que la idea de estado fallido refiere a las implicancias normativas y prácticas de esa falla. Específicamente, un estado fallido falla en proveer seguridad, representación legítima y bienestar a sus ciudadanos, es decir, en desempeñar efectivamente las tres funciones que le corresponden, si bien esta falla no obedece necesariamente a la desintegración de las instituciones que organizan el monopolio estatal de la violencia legítima dentro de un territorio. En síntesis, “functional *state failure*, a sort of state de-formation in which the state fails in providing its most basic functions, should be distinguished from *state collapse*, where the complete order breaks down and a war of all against all emerges” (Schwarz, 2005: 430).

²⁰ La insurgencia es definida por el Ejército y la Armada de Estados Unidos como “lucha político-militar organizada y prolongada, destinada a debilitar el control y la legitimidad de un gobierno establecido, el poder ocupante u otra autoridad política y a aumentar el control de los insurgentes” (citado por Bell, 2009:84).

contraterrorismo ha resultado contraproducente²¹ en relación al logro de las metas fijadas para la GWOT, en tanto ha nutrido la insurgencia, contribuyendo a su legitimación local.

En síntesis, la dimensión geográfica del conflicto se expande hasta habilitar la injerencia norteamericana en cualquier estado donde presuntamente se desarrolle actividad terrorista, así como en conflictos regionales, en tanto éstos pueden dar lugar a la emergencia de organizaciones terroristas. En el mismo sentido, la dimensión temporal del conflicto se ha extendido hasta incluir un nivel de prevención, otro de intervención y otro de estabilización y reconstrucción postconflicto (NSS, 2006:IV), en el marco de un proceso de construcción del Estado como estrategia de contrainsurgencia. Considerando lo antes dicho, cabe preguntarse si tiene algún sentido aplicar el criterio de esperanza de éxito a la GWOT, cuyo final y objetivos concretos aparecen ciertamente desdibujados.

Asimismo, el cuestionamiento del criterio de esperanza de éxito, compromete también el cumplimiento del criterio de proporcionalidad *ex ante*, el cual refiere a la relación entre el daño sufrido antes de entrar en guerra, y al beneficio posible de emprenderla (Ibarz, 2008). Esta relación se establece en base a un cálculo consecuencialista, en el que se sopesan los costos de entrar en guerra –los cuales debieran ser menores que el mal que se enfrenta–, la duración del conflicto, y la probabilidad razonable de éxito –la cual, como se dijo, incluye prevenir la reiteración de la situación que motivó la intervención. En la medida en que el discurso de la GWOT establece parámetros difusos para la duración y probabilidad de éxito de los conflictos, también desdibuja los límites del criterio de proporcionalidad *ex ante*.

La inminencia

Además de los criterios de autoridad legítima y de esperanza de éxito, el criterio de inminencia ha sido ampliamente cuestionado desde el discurso de la GWOT. El mismo se define en términos temporales, de modo que se considera que el ataque a un estado es inminente cuando se demuestra que ese estado está a punto de ser objeto de una agresión. Debe señalarse que el concepto de agresión permanece jurídicamente indefinido: ni el Pacto Briand-Kellogg, ni la Carta de Naciones Unidas, ni el Estatuto de

²¹Quizás deba vincularse el carácter doblemente negativo de la estrategia de contraterrorismo –porque no logró erradicar el terrorismo en Irak y Afganistán, y fomentó allí la insurgencia– con que el término “GWOT” aparezca raramente en el discurso de Obama.

Roma de la Corte Penal Internacional²² de 2002, contienen una definición consensuada del término (Bugnion, 2003).

En todo caso, la inclusión del criterio de inminencia dentro de los parámetros para evaluar la legitimidad del recurso a la fuerza en el marco de la TGJ, tiene dos implicancias que se relacionan entre sí. En primer lugar, la consideración de la inminencia como criterio para el uso de la fuerza da cuenta de que, si bien se admite que la legítima defensa –que es legítima porque constituye la respuesta a una agresión, cualquiera que sea su definición específica–, es la primera causa justa de guerra, se admiten y se regulan desde la TGJ otras causas justas. En segundo lugar, recíprocamente, esto supone que ninguna forma de violencia anticipatoria, practicada en nombre de un temor justificado por una amenaza (Walzer, 2006) –es decir, justificada por la inminencia de un ataque–, puede constituir, desde la perspectiva de la TGJ, un acto de legítima defensa (Mellon, 2005).

De acuerdo a Grocio (en Baqués Quesada, 2007), el criterio de inminencia, sumado al de contundencia –el cual supone demostrar que quienes atacarán a un estado están en condiciones de infligirle daños graves– y al de evidencia –que implica que se dispone de la información pertinente para demostrar lo anterior– son los parámetros indispensables para evaluar la justicia de una respuesta anticipada a una amenaza de ataque. El temor a una amenaza futura –es decir, a una amenaza no demostrable– no puede ser nunca causa justa de guerra, razón por la cual lo que Grocio y Pufendorf (Bellamy, 2009) entendieron como guerra preventiva no puede ser nunca una guerra justa. Por su parte, Walzer (2006) plantea que el límite entre la legitimidad o ilegitimidad de un ataque anticipado viene dado, no ya por el criterio de inminencia, sino por el de “amenaza suficiente”. Ésta implica “a manifest intent to injure, a degree of active preparation that makes that intent a positive danger, and a general situation in which waiting, or doing anything other than fighting, greatly magnifies the risk” (2006: 81).

Las variaciones que han existido a lo largo del tiempo en relación al alcance del concepto de inminencia han dado lugar a diferencias entre las nociones de guerra preventiva y guerra preemptiva, tanto en el plano descriptivo como prescriptivo. En efecto, a partir de lo expuesto por Bellamy (2009), puede decirse que lo que Grocio

²²En el caso de la Corte Penal Internacional, esta indefinición restringe sus competencias a los crímenes de guerra, genocidio y contra la humanidad.

entendía como respuesta anticipada a una amenaza inmediata demostrable, equivaldría a la idea de preempción según el actual derecho positivo internacional, la cual, prescriptivamente, supone inminencia –entendida en un sentido más laxo que como la entiende Grocio–, necesidad y proporcionalidad de la respuesta armada. Sin embargo, descriptivamente, cuando desde el discurso de la GWOT se alude a ataques preemptivos, se está haciendo referencia a ataques preventivos en los términos del actual derecho positivo internacional, es decir, a acciones llevadas a cabo ante una amenaza no consumada pero tampoco demostrable, en base a consideraciones especulativas. Es decir que, preempción en el sentido del discurso de la GWOT, equivale a prevención en el sentido de Grocio, –la cual constituye, en su teoría, una causa de guerra siempre injusta.

Asimismo, el artículo 51 de la Carta de Naciones Unidas es el origen de un profundo debate en torno al alcance del derecho de autodefensa preemptivo, entre restriccionistas, que abogan por su interpretación literal, y antirestriccionistas, que destacan la importancia de no desconocer el derecho de prevención consuetudinario. En función de una revisión del derecho consuetudinario, Bellamy (2009) sostiene que “el derecho a la autodefensa permite la preempción en algunos casos pero prohíbe los ataques «preventivos»” (2009:248), entendiendo por preempción la respuesta anticipada a una amenaza demostrable en términos aproximados a los de Grocio, y por prevención lo mismo que peyorativamente entendía este autor. Por tanto, lo que existe es un derecho limitado de preempción, que excede la lectura literal del artículo 51 de la CNU pero no habilita acciones preventivas, porque, al fundarse las mismas en amenazas no demostrables, difuminan los límites entre agresión y defensa.

Al respecto de la preempción preemptivo como se emplea el término en el discurso de la GWOT preemptivo, la NSS de 2002 afirma desde sus primeras líneas: “America will act against such emerging threats before they are fully formed” (2002:1), y aún: “To forestall or prevent such hostile acts by our adversaries, the United States will, if necessary, act preemptively” (2002:V,2). En el mismo sentido:

“under long-standing principles of self-defense, we do not rule out the use of force before attacks occur, even if uncertainty remains as the time and place of the enemy’s attack. When the consequences of an attack with weapons of mass destruction are potentially so devastating, we cannot afford to stand idly by as grave dangers materialize. This is the principle and logic of preemption” (NSS, 2006:V-4).

Desde esta perspectiva, se reivindica una redefinición del concepto de amenaza inminente, que contemple la necesidad de responder a ataques fundados en el empleo del terror y las armas de destrucción masiva, ataques estos que legitimarían, desde el discurso de la GWOT, las acciones preemptivas a las que se compromete Estados Unidos:

“For centuries, international law recognized that nations need not suffer an attack before they can lawfully take action to defend themselves against forces that present an imminent danger of attack. Legal scholars and international jurists often conditioned the legitimacy of preemption on the existence of an imminent threat -most often a visible mobilization of armies, navies, and air forces preparing to attack. We must adapt the concept of imminent threat to the capabilities and objectives of today’s adversaries. Rogue states and terrorists do not seek to attack us using conventional means. They know such attacks would fail. Instead, they rely on acts of terror and, potentially, the use of weapons of mass destruction (WMD) -weapons that can be easily concealed, delivered covertly, and used without warning” (NSS, 2002:V-2).

En este sentido, Bellamy (2009) refiere a la NSS de 2002²³ como expresión de una concepción excepcionalista del derecho internacional, que erosiona el criterio temporal de inminencia preemptivo según el cual una amenaza inminente no es potencial, es demostrable y por lo tanto susceptible de transformarse en una agresión en el corto plazo. En el marco de esta concepción excepcionalista, un estado debe tomar medidas ante una amenaza futura no demostrable, porque mientras no lo hace pierde capacidad de responder efectivamente al ataque preemptivo si es que éste se produce, cuando sea que suceda.

Dicho esto, la NSS de 2006 propone definir cuatro tipo de amenazas:

“(1) traditional challenges posed by states employing conventional armies, navies and air forces in well-established forms of military competition; (2) irregular challenges from state and non-state actors employing methods such as terrorism and insurgency to counter our traditional military advantages, or engaging in criminal activity such as piracy and drug trafficking that threaten regional security; (3) catastrophic challenges involving the acquisition, possession, and use of WMD by state and non-state actors, and deadly pandemics and other natural disasters that produce WMD-like effects; (4) disruptive challenges from state and non-state actors who employ technologies and

²³Debe aclararse que, según Bellamy (2009), existe una diferencia entre el espíritu de los discursos de Bush cercanamente posteriores al 11S, y el de la NSS de 2002. En efecto, mientras que las declaraciones públicas reivindican un derecho exclusivo a la guerra preventiva justa, la NSS de 2002 plantea una ampliación del derecho a la preempción, más limitado de por sí que cualquier derecho a llevar a cabo acciones preventivas.

capabilities (such as biotechnology, cyber and space operations, or directed-energy weapons) in new ways to counter military advantages the United States currently enjoys” (2006:IX,1).

Estas amenazas, vistas como inminentes, justifican una respuesta anticipada a una agresión que puede ser consumada en cualquier momento. En tanto amplía el criterio de inminencia propuesto desde la TGJ, el criterio de inminencia propuesto desde la GWOT supone un cuestionamiento directo a los cimientos de la TGJ.

Recíprocamente, no sólo se amplía el criterio de amenaza inminente, sino también el de intervención preemptiva –en la acepción del término que maneja el discurso de la GWOT–: “The United States will not resort to force in all cases to preempt emerging threats. Our preference is that nonmilitary actions succeed” (NSS, 2006:V-1). De este modo, la promoción de la democracia efectiva, la erradicación de las tiranías, la prevención de conflictos regionales o la reconstrucción de un estado *a posteriori* de un conflicto, pueden constituir el fundamento de una multiplicidad de acciones no militares, en última instancia destinadas –según el discurso de los sucesivos gobiernos de los Estados Unidos desde 2002– a preservar la seguridad e interés nacional norteamericanos. Un ejemplo de ello es el concepto de “diplomacia transformacional”, vinculada a la noción de democracia efectiva y soberanía responsable: “Transformational diplomacy means working with our many international partners to build and sustain democratic, well-governed states that will respond to the needs of their citizens and conduct themselves responsibly in the international system” (NSS, 2006:VII-2).

Por otra parte, a la revisión del criterio de inminencia subyace la discusión en torno al vínculo entre hecho y derecho, relacionada con el nexo entre legalidad y legitimidad introducida en el apartado II.1.A. de la Carta de Naciones Unidas, en su definición de las condiciones para el lícito empleo de la fuerza, intenta hacer coincidir legitimidad y legalidad, de acuerdo a lo cual las acciones amparadas en la prevención deberían ser consideradas ilegales –en la medida en que la Carta consagra el principio de no agresión y de no intervención–, y por lo tanto ilegítimas. Si se considera que una norma no pierde su estatuto de tal por ser violada, la inobservancia persistente de esta disposición de la CNU no la hace caducar.

En contraposición, puede sostenerse que una regla de derecho internacional – como la ilegalidad de las acciones preventivas– que deja de reflejar la práctica de los estados, pierde su calidad de regla. Desde esta perspectiva, “la doctrina de Bush de

prevención no contradice el derecho internacional” (Clark Arend, citado en Buhler, 2005:256). En este sentido, se habla desde hace décadas de “la muerte” del párrafo 4 del artículo 2 de la Carta de las Naciones Unidas²⁴, dada la gran cantidad de veces que se lo inobservó. Tratándose de derecho consuetudinario, el hecho de que un número significativo de estados viole la norma implica que no se sienten obligados por ella, y que ésta pasó de ser “derecho en acción” a ser “derecho en los libros” (Glennon, 2005).

No obstante, la teoría del desuso plantea algunos inconvenientes para ser aplicada, entre ellos: no hay forma de saber en qué momento la norma cae en desuso; las infracciones a la regla son inconmensurables; no es fácil delimitar una violación a la norma, en particular en cuanto a la intervención externa en caso de guerra civil; y el número de violaciones a la regla debe ser considerado en relación al número de ocasiones en que la misma es respetada. Por otra parte, en el caso específico de la invasión estadounidense a Irak, la administración Bush enfatizó permanentemente la “libertad de proteger la libertad”, es decir, la independencia de Estados Unidos en relación a la ONU para tomar acciones contra el régimen de Saddam Hussein. Sin embargo, en 2002 el Secretario de Estado norteamericano, Colin Powell, declaró que aunque los Estados Unidos no se consideraban obligados por la decisión del Consejo de Seguridad de la ONU, Irak sí debía plegarse a sus decisiones (Glennon, 2005).

Por último, el cuestionamiento del criterio de inminencia supone la revisión del criterio de necesidad o recurso último²⁵ para subsanar un conflicto. El recurso último no es el recurso final, sino el único posible, es decir, el que se toma con “la certeza moral [de] que ningún otro medio disponible podría defender eficazmente lo que merece serlo” (Mellon, 2005:94). Si, como señala Vitoria (en Díaz, 2005), la guerra es producto de fallas en la comunicación y como tal, supone el fracaso de la comunidad, las medidas no militares constituyen intentos de la comunidad por revertir esas fallas ante una injuria o negación del derecho, siendo las medidas militares el último recurso. En efecto, según el R2P, el criterio de necesidad implica que deben haberse agotado los medios no militares en general, y diplomáticos en particular. En este sentido, la

²⁴“Los miembros de la organización se abstienen, en sus relaciones internacionales, de recurrir a la amenaza o al empleo de la fuerza, ya sea contra la integridad territorial o la independencia política de todo estado, ya sea de otra forma incompatible con los objetivos de las Naciones Unidas”.

²⁵Como señala Zalaquett (2005), la necesidad a la que se alude se inserta en el *jus ad bellum*, y se distingue de la necesidad militar que es propia del *jus in bello*, en que esta última apunta a la necesaria racionalidad de cada acción militar en relación a la finalidad de vencer al enemigo. En este sentido, la necesidad militar se encuentra comprendida dentro del criterio de proporcionalidad *ex post*.

responsabilidad de reaccionar supone que se ha cumplido antes con la responsabilidad de prevenir.

Puede decirse entonces que, al estirar el concepto de amenaza inminente, se precipita la necesidad de intervenir, ya que de otro modo se estaría poniendo en riesgo la defensa del interés nacional norteamericano y la seguridad global. Al respecto, Obama (2009) señala que la intervención en Afganistán se fundó en la necesidad, no así en el caso de Irak:

“Aunque creo que el pueblo iraquí, a fin de cuentas, está mejor sin la tiranía de Saddam Hussein, creo también que los acontecimientos de Irak han recordado a EEUU la necesidad de utilizar la diplomacia y construir un consenso internacional para resolver nuestros problemas siempre que sea posible” (2009:5).

En definitiva, el discurso de la GWOT en tanto guerra preemptiva pone en cuestión el criterio de inminencia, reivindicando incluso la necesidad de redefinir el concepto de inminencia para dar respuesta a las acciones terroristas, enfatizando sus peculiaridades. Se amplían así los márgenes para una intervención decidida más rápidamente, más duradera y ambiciosa en los objetivos con los que debe cumplir para ser considerada exitosa y darse por finalizada. Asimismo, en la medida en que la costumbre es fuente de derecho, cabe cuestionarse cuánto pueden resistir los criterios de derecho internacional forjados desde la TGJ, los embates de las acciones amparadas en la GWOT, fundadas en la escisión entre legitimidad y legalidad, y en un estiramiento de esta última hasta abarcar la prevención (o sea, la preempción en el discurso de la GWOT).

2.2.2 El *jus in bello* y la GWOT

El principio de discriminación

Éste supone la inmunidad de los no combatientes civiles y de las personas que fueron puestas fuera de combate, como los prisioneros y heridos. Como se señaló en el capítulo anterior, la inmunidad de los no combatientes es, según Walzer, el principio central del *jus in bello* y uno de los pilares de la convención bélica. En tanto la TGJ responsabiliza a los dirigentes políticos y militares por la protección de todos los inocentes, sean del bando que sean, Walzer se refiere a la misma como “doctrina de la responsabilidad radical” (2002:36). El cumplimiento del principio de discriminación garantiza la supervivencia del colectivo, la cual da sentido a la paz justa que debiera

sucedir a la guerra justa. En este sentido, Montesquieu sostenía: “el objeto de la guerra es la victoria; el de la victoria, la conquista; el de la conquista, la conservación. De este principio y del anterior derivan todas las leyes que forman el derecho de gentes” (citado en Ramel y Cumin, 2002:228).

De acuerdo a la definición de terrorismo adoptada en el presente trabajo, los no combatientes –o no implicados– son inocentes, y como tales constituyen el blanco principal de los terroristas, a quienes la NSS de 2006 define como “an enemy that targets the innocent without conscience or hesitation” (NSS, 2006:1). Así como para los terroristas no hay inocentes (Hoffman, 2005), porque suponen que los ciudadanos de cada estado son responsables colectivamente por las decisiones de sus dirigentes políticos, Bush declaró la guerra a los terroristas y a quienes les brindan abrigo y apoyo:

“The United States and its allies in the War on Terror make no distinction between those who commit acts of terror and those who support and harbor them, because they are equally guilty of murder. Any government that chooses to be an ally of terror, such as Syria or Iran, has chosen to be an enemy of freedom, justice and peace” (NSS, 2006:III-3).

Si bien la advertencia está explícitamente formulada contra los gobiernos que apoyen a organizaciones terroristas, las mismas hunden sus raíces en el apoyo de la población civil local y, por tanto, aunque no se hace explícito, cabe cuestionarse hasta qué punto esta advertencia no va dirigida también a la población civil de los estados donde se refugian –o se presume que se refugian– terroristas.

En general, según Cohen (2008) una guerra asimétrica que enfrenta a ejércitos con terroristas difumina el límite entre combatientes y no combatientes, por lo cual se torna muy difícil garantizar la inmunidad de los no combatientes. Esto no quita que en todos los casos matar a un no-combatiente sea considerado en el derecho de guerra como una atrocidad, ya sea criminal –cuando se mata deliberadamente– o sistémica –cuando es no intencionada. No obstante, si se aplica la doctrina de la emergencia suprema (Walzer, 2006) a la GWOT, puede argumentarse que no queda otra alternativa que suspender transitoriamente la inmunidad de los no combatientes para aquellos estados que presuntamente colaboran con el terrorismo islámico, a efectos de proteger al pueblo estadounidense, a sus aliados y a la comunidad internacional.

A esto se agrega la limitación del principio de discriminación a partir de la aplicación del principio del doble efecto, aunque con el matiz de que debe apuntarse a

que “el daño previsible a los civiles del entorno sea el menor posible aceptando, si fuera menester, costes personales” (Walzer, 2007:280). En este sentido, Walzer (2002) se manifiesta en contra de que las intervenciones humanitarias sólo deban llevarse a cabo si no ponen en riesgo la vida de los soldados: “no se puede matar a menos que se esté dispuesto a morir” (Camus en Walzer, 2002:38). Sostiene que debe hacerse todo lo posible para salvaguardar la vida de los efectivos, siempre y cuando se reduzcan al máximo los riesgos a los que están expuestos los inocentes a consecuencia de quienes realizan la intervención humanitaria. Por otra parte, se opone a llevar hasta sus últimas consecuencias la regla de inmunidad de los no combatientes, de manera que toda guerra es injusta, y así “[...] el pacifismo vuelve a resurgir del corazón mismo de la teoría que, en su origen, fue pensada para reemplazarlo” (2002:35).

En resumen, si bien el discurso de la GWOT no aboga por la transgresión de la inmunidad de los no combatientes, puede interpretarse que deja un margen no despreciable para sortear este criterio, pilar de la TGJ, en nombre del combate a un enemigo que requiere –para su reproducción– el apoyo de al menos una parte de la población civil. Al respecto, los matices introducidos en la aplicación del principio de discriminación, como la doctrina de la emergencia suprema y el principio del doble efecto, pueden venir a reforzar la tensión conceptual entre lo planteado desde el discurso de la TGJ y el discurso de la GWOT.

La proporcionalidad ex post

El criterio de proporcionalidad *ex post* refiere a la relación entre el daño a blancos legítimos y el beneficio obtenido de ese daño. El III Protocolo adicional a las Convenciones de Ginebra de 2005 regula el principio de proporcionalidad *ex post*, prohibiendo las acciones que se puede esperar que causen un daño a civiles *excesivo* en relación con el beneficio militar obtenido (Zalaquett, 2005, el énfasis es de la autora).

Al respecto, el R2P establece que la escala, duración e intensidad de la intervención deben ser los mínimos necesarios para garantizar que se cumpla con el objetivo planteado, siendo aún mayor la exigencia de apego a las normas del derecho internacional humanitario en caso de tratarse de acciones puntuales y enfocadas de manera precisa.

Puede decirse entonces que, desde el momento en que el discurso de la GWOT estira el concepto de duración razonable del conflicto, y sugiere que es legítimo el ataque por parte de la “coalición global contra el terror” (NSS, 2006:VIII-1) contra

blancos civiles que la TGJ ha considerado objeto de inmunidad, pone en jaque también el cumplimiento del criterio de proporcionalidad *ex post*.

Así, han quedado expuestas las principales tensiones conceptuales entre terrorismo y política, en términos generales, y entre el discurso de la GWOT y el de la TGJ en términos específicos. En relación a las fricciones entre terrorismo y política, las mismas derivan, por un lado, del carácter totalizador del terrorismo, que concibe la alteridad como una amenaza y apunta por tanto a su erradicación, mientras que la política constituye precisamente el espacio de la pluralidad. Por otro lado, las tensiones conceptuales entre terrorismo y política resultan de la negación de la política desde la acción terrorista: dado el carácter hiperreal de esta última, niega la política como lugar desde el que se persiguen los lugares que no existen –las utopías. En relación a la GWOT y la TGJ, la principal fuente de sus tensiones está en el *estiramiento conceptual* que el discurso de la GWOT plantea para la mayoría de los criterios normativos aportados por la TGJ para pautar el recurso legítimo a la fuerza y la conducción de las hostilidades.

Por ende, en tanto la TGJ ha sido conceptualizada aquí como instrumento de politización de la violencia, puede sostenerse que las tensiones entre los discursos de la TGJ y de la GWOT –cuyo telón de fondo lo constituyen las tensiones entre terrorismo y política–, ponen en entredicho la posibilidad de que las intervenciones llevadas a cabo en el marco de la GWOT se atengan a parámetros de acción normativamente deseables, moralmente legítimos y políticamente justificables.

3. La reedición del discurso de la Tradición de la Guerra Justa desde el discurso de la Guerra Global Contra el Terror

En este último capítulo, se analizan las coincidencias entre los discursos de la TGJ y la GWOT. En el primer apartado, se analiza la obligación de intervenir presentada en el discurso de la GWOT como derivación de las razones deontológicas para el recurso a la fuerza aportadas desde la subtradición naturalista de la guerra justa, tanto en clave religiosa como secular. El segundo apartado recoge las razones de intervenir fundadas en la ética consecuencialista del mal menor, aportadas desde la subtradición realista de la guerra justa.

3.1 La obligación de intervenir

Desde la subtradición naturalista de la TGJ, la legitimidad moral de una intervención puede fundarse en la obligación de intervenir, el derecho de hacerlo, o ambos. En este sentido, Bellamy (2009) distingue cuatro momentos.

Desde Agustín hasta principios de la Edad Media, existía consenso en torno a la obligación moral universal de quienes detentaban la autoridad política de intervenir en defensa de los derechos naturales de los hombres, tanto por mandato divino como legal. Deber y derecho de intervención iban de la mano, de modo que la obligación de intervenir habilitaba moralmente a los gobernantes a hacerlo.

Con la emergencia de los estados-nación, definidos por su soberanía sobre un territorio y una población, y la consecuente separación de los derechos y obligaciones naturales²⁶, desde fines de la Edad media y hasta 1945, en cambio, la intervención era un derecho –con fundamento moral y legal–, pero no una obligación.

No obstante, desde el escolasticismo de Vitoria –todavía de carácter intervencionista– hasta los aportes al legalismo de Vattel, pasando por Grocio, Pufendorf, Wolff, Mill y Kant, la noción de que el gobernante de un estado está moralmente habilitado para interferir en los asuntos internos de otro estado, se fue debilitando cada vez más. Así, en 1945, –aunque con los matices aportados por el capítulo VII–, la Carta de Naciones Unidas consagra en su artículo 2(4) la prohibición del recurso a la fuerza, es decir, la restricción severa al derecho de intervención. Este tercer momento corresponde entonces a la radicalización del concepto de soberanía como valor absoluto, definido negativamente en términos de no intervención, o positivamente en términos de autodeterminación²⁷.

Por último, a partir de mediados de los 90's, se instauró, a instancias del entonces Secretario de Naciones Unidas, Kofi Annan, el concepto de soberanía como

²⁶ Según Bellamy (2009), la separación de los derechos y deberes naturales se explica por el pasaje de un sistema legal e institucional común para toda la Cristiandad, basado en el *ius gentium* y el derecho canónico, a los múltiples sistemas legales de cada estado soberano, de modo que la implementación de los deberes y derechos naturales queda sujeta, en buena medida, a la interna de cada uno. Bellamy enfatiza el riesgo de discrecionalidad que esto supone, puesto que se habilita a que cada estado determine cuándo recurrir al uso de la fuerza en defensa del derecho natural –es decir, cuándo el derecho natural habilita el deber de intervenir.

²⁷ “Self-determination (...) is the right of a people “to become free by their own efforts” if they can, and nonintervention is the principle guaranteeing that their success will not be impeded or their failure prevented by the intrusions of an alien power” (Walzer, 2006:88).

responsabilidad y, más recientemente, con las contribuciones de la Comisión Evans-Sahnoun (2001), la noción de la responsabilidad de proteger, la cual recoge la idea de la soberanía como responsabilidad. Ambas atribuyen a la soberanía un valor instrumental, de modo que “el valor de la soberanía reside en lo que *hace*, y no en lo que *es*” (Bellamy, 2009:313). Aunque opta explícitamente por emplear el término “responsabilidad”²⁸, el R2P reedita la idea vitoriana de que, antes que el derecho de intervenir, existe la obligación de hacerlo en aquellas circunstancias en que se vean vulnerados los derechos inherentes a la persona humana (Díaz, 2005). En este sentido, la intervención aparece nuevamente como una obligación universal, fundada deontológicamente en principios morales estrictos establecidos *ex ante* y aplicables más allá de sus consecuencias.

La obligación de intervenir a la que alude San Agustín y la responsabilidad de proteger contenida en el R2P derivan de la existencia de una ley natural, en la que se sustenta el derecho natural y la subtradición naturalista de la TGJ. La ley natural “designa formalmente la ordenación de toda cosa hacia su fin, y materialmente el conjunto de los actos humanos orientados hacia ese fin, hacia el bien” (Durand, 2005:360). Más ampliamente, la ley natural postula que los individuos son por naturaleza libres, gregarios e inclinados hacia el bien y la paz, y que no logran la perfección en el estado de naturaleza. Por esa razón se asocian políticamente bajo la forma de estados –distintos pero integrados en una comunidad universal del género humano– en vistas de asistirse recíprocamente para su perfeccionamiento moral. En este sentido, si bien desde la ley natural la guerra es percibida como contraria a la naturaleza humana, puede ser necesaria para su realización, como mecanismo de ayuda mutua cuyo objetivo ulterior es la elevación moral de los pueblos de la comunidad universal que así lo requieran. Por tanto, la ley natural, ya sea que tenga su fundamento último en Dios –como planteaban San Agustín y Santo Tomás– o en la pura razón –como sostenía Kant–, permite postular la obligación moral de intervenir en vistas del mutuo perfeccionamiento moral de los hombres.

Lo antes dicho es relevante, en tanto pone de manifiesto que lo que subyace a la fundamentación de una intervención en la defensa de los derechos naturales de las

²⁸ Según el documento producido por la Comisión Evans-Sahnoun, la expresión “responsabilidad de proteger” aparece menos confrontacional que el “derecho de intervenir” o el “deber de intervenir”, al tiempo que no sesga el debate a favor de la intervención por darle al disenso un matiz antihumanitario.

personas, es la noción –contenida en ese mismo derecho natural–, de que existe una comunidad humana regida por valores morales universales, y que los integrantes de esa comunidad deben garantizarse los unos a los otros el respeto cabal de esos valores.

A continuación, se desarrollan los argumentos deontológicos, de cuño divino y secular, esgrimidos desde el discurso de la GWOT para fundamentar la obligación de intervenir en el marco de dicho conflicto. Como se verá, la fundamentación de trasfondo religioso está presente principalmente en el discurso de Bush, mientras que la argumentación secular, vinculada a la existencia de derechos humanos fundados en valores universales, aparece principalmente en el discurso de Obama.

3.1.1 Intervenir como obligación por mandato de Dios: la reedición de la argumentación deontológica de cuño divino

Defender al inocente contra el infiel, una causa justa

En su discurso pronunciado en el Capitolio apenas diez días después de los atentados de Nueva York y el Pentágono, el presidente Bush expresa:

“Se nos ha hecho un gran daño. Hemos sufrido una gran pérdida. Y en nuestro dolor y en nuestra ira, hemos encontrado nuestra misión y nuestro momento. La libertad y el temor están en guerra. El avance de la libertad humana, el gran logro de nuestro tiempo y la gran esperanza de cada era, depende ahora de nosotros. [...] Libertad y temor, justicia y crueldad, siempre han estado en guerra y sabemos que Dios no es neutral” (2001:6).

De esta declaración pueden derivarse dos conclusiones. En primer término, Estados Unidos –y, por extensión, sus aliados– son el garante en este tiempo de los valores universales de libertad y justicia, frente a quienes encarnan el temor y la crueldad –a los efectos de este pronunciamiento, las organizaciones terroristas y los estados que de algún modo las apoyan. En segundo término, si Dios está alineado con la libertad y la justicia, y es misión de Estados Unidos garantizarlas, Dios está alineado con Estados Unidos, y este país procede, en última instancia, amparado por sus designios.

Desde esta perspectiva, la guerra emprendida por Estados Unidos contra el terror constituye un acto de justicia divina, de la que Estados Unidos se autoproclama bastión: “Ya sea que llevemos nuestros enemigos a la justicia o la justicia a nuestros enemigos, así lo cumpliremos” (Bush, 2001:1). En el mismo sentido,

“The men and women of our Armed Forces have delivered a message now clear to every enemy of the United States: even 7000 miles away, across oceans and continents, on mountaintops and in caves, you will not escape the justice of this nation” (Bush, 2002:1).

Al respecto, la noción de que la justicia en general, y la de la guerra en particular, deriva en última instancia de Dios, está presente en los aportes de la rama teológica de la subtradición naturalista de la guerra justa. En su *Ciudad de Dios*, Agustín (1942) refiere a las guerras justas como instancias de castigo divino aleccionador para el hombre pecador, y de consagración del mérito del hombre bueno – por ende, de perfeccionamiento moral–: “Suelen llamarse justas las guerras que tienen por objeto vengar injurias cuando se trata de castigar a una nación o ciudad, que no ha querido castigar una acción mala cometida por los suyos, o devolver lo que le ha quitado injustamente” (1942: 241). Por otra parte, Tomás de Aquino (1880-1883) afirma que el ser humano conoce naturalmente los designios divinos, ya que la ley natural es racional y deriva de la ley eterna de Dios. Por tanto, en la medida en que las personas conocen racionalmente el orden de las cosas, que éste tiende hacia el bien, y que deriva de Dios, su contravención es un pecado, el transgresor un pecador que debe ser castigado, y quien castiga un benefactor. En este sentido, la idea de que la GWOT apunta a hacer mejor al mundo y sus habitantes, aparece explícitamente planteada en el discurso norteamericano: “The aim of this strategy is to help make the world not just safer but better” (NSS, 2002:I-1). Asimismo, en su interpretación de la fase de la GWOT dicha de estabilización postconflicto como parte de una estrategia de contrainsurgencia, Bell (2009) alude a dicha estrategia como reafirmación de la noción altruista de perfeccionamiento moral de la población objeto de la intervención.

Ahora bien, si el objeto de una guerra justa de acuerdo a San Agustín es castigar una injuria, cabe preguntarse cuál es la injuria que, según el discurso de la GWOT, Estados Unidos y sus aliados buscan castigar. O, más específicamente, cuál es la negación del derecho²⁹ natural que se apunta a revertir mediante esta guerra, y que se atribuye a las organizaciones terroristas. Considerando que el primer mandamiento cristiano – “no matarás” –, el cual sienta la base de todo el derecho natural³⁰, prohíbe matar inocentes, y que el ataque deliberado a inocentes es el atributo definitorio del

²⁹ Etimológicamente, la palabra “injuria” significa “negación del derecho”.

³⁰ En efecto, el derecho natural secular expresará en términos positivos –el derecho a la vida– lo que el derecho natural de cuño divino expresa en términos negativos –la prohibición de asesinar.

concepto de terrorismo, puede decirse que la GWOT apunta a restablecer el derecho natural defendiendo a los inocentes.

En efecto, según Hoffman (2005), la traducción exacta de este mandamiento es “no cometerás asesinato”, ya que no prohíbe matar en general sino sólo a los inocentes, mientras que habilita a tomar la vida de quien es culpable. Retomando las precisiones conceptuales formuladas en el primer capítulo, la definición de inocente y culpable que subyace al planteo cristiano es moral, no etimológica, y define al culpable como aquel que ha hecho mal y al inocente como aquel que no lo ha hecho. Por tanto, de acuerdo al derecho natural cristiano, es lícito eventualmente matar a aquel que ha hecho mal. Si el orden natural de las cosas tiende hacia el bien, deriva del mandato de Dios y existe un único Dios, también existe un único Bien; por ende, todo aquel que cuestione los designios de ese único Dios está en las antípodas del Bien –en el Mal–, y puede justificarse el tomar su vida.

La alusión a la dicotomía Bien-Mal aparece claramente expresada en el discurso de la GWOT. La oposición entre un “Eje del Bien” y un “Eje del Mal” es quizá la expresión más gráfica de este discurso dicotómico de la GWOT. La lucha del Bien contra el Mal no aparece únicamente en clave de posible logro – “I know we can overcome evil with greater good” (Bush, 2002:5) –, sino también de obligación moral: “We’ve come to know truths that we will never question: evil is real, and it must be opposed” (Bush, 2002:6). En el marco de un discurso en el que –como en planteo escolástico de Agustín y Tomás–, el Bien deriva de la ley de Dios y el Mal se opone a esta ley, no sólo el Eje del Bien procede en nombre de Dios, sino que, recíprocamente, el Eje del Mal reúne a enemigos de Dios. Desde esta perspectiva, la matanza de inocentes por parte de las organizaciones terroristas –el Mal, los enemigos de Dios–, habilita y llama a Estados Unidos y sus aliados –el Bien, los mensajeros de la ley de Dios–, quienes buscan restaurar la ley natural, a librar una guerra para eliminar a los culpables. De modo que Estados Unidos y sus aliados librarían una guerra justa, en nombre de una causa justa. En última instancia, el discurso de la GWOT plantea que es justo y moralmente imperativo matar al culpable, que es quien se desvía del único Bien, es decir, de los mandatos del único Dios. En este sentido, el culpable es el infiel.

Por tanto, a la dicotomía Bien-Mal subyacen otras, como la de inocente-culpable y la de fiel-infiel. Todas ellas contribuyen a delinear un “nosotros”, asociado al Bien, la inocencia y la fidelidad a Dios, por oposición a un “ellos”, los otros, todos los que no

son “nosotros”: “Todas las naciones en todas las regiones del mundo deben ahora tomar una decisión: o están con nosotros o están con los terroristas” (Bush, 2001:4). Al respecto, debe enfatizarse que en los aspectos del discurso de la GWOT a los que se alude en este apartado, los otros no son sólo los diferentes a “nosotros”, sino que son opuestos a “nosotros”. Esto está plasmado en la concepción de la GWOT como una batalla del mundo civilizado, definido en función de las ideas en torno a las que se constituye, contra el resto –cabe deducir, el mundo incivilizado–:

“Esta es una lucha del mundo. Esta es una lucha de la civilización. Esta es una lucha de todos los que crean en el progreso y el pluralismo, la tolerancia y la libertad. [...] El mundo civilizado se está alineando junto a Estados Unidos (Bush, 2001:4).

De modo que, a la batalla de la civilización contra su opuesto, subyace una batalla de ideas, puesto que son las ideas equivocadas de los terroristas las que los conducen a proceder desde el Mal, contra Dios y los inocentes: “In the long run, winning the war on terror means winning the battle of ideas, for it is ideas that can turn the disenchanted into murderers willing to kill innocents victims” (NSS, 2006:III-2). Específicamente, respecto a la oposición entre las ideas que definen al mundo civilizado y al mundo incivilizado, en la NSS de 2006 se señala:

“Democracy is the opposite of terrorist tyranny [...]. Democracy is based on empowerment, while the terrorists’ ideology is based on enslavement. Democracies expand the freedom of their citizens, while the terrorists seek to impose a single set of narrow beliefs. Democracy sees individuals as equal in worth and dignity, having an inherent potential to create and govern themselves. The terrorists see individuals as objects to be exploited, and then to be ruled and oppressed” (2006:III,3).

Asimismo, el discurso de la GWOT presenta a los terroristas como

“herederos de todas las ideologías asesinas del siglo XX. Al sacrificar vidas humanas para servir sus visiones radicales, al abandonar todos los valores a excepción de su deseo de poder, ellos siguen el camino del fascismo, del nazismo y el totalitarismo” (Bush, 2001:3).

Al respecto, en su crítica desde el orientalismo al planteo de Huntington (1993) acerca del choque de civilizaciones³¹, Said (2001) sostiene que la oposición entre

³¹ En “The Clash of Civilizations?” (1993), Huntington plantea que en el futuro la principal fuente de conflictos violentos en el mundo será cultural, específicamente entre civilizaciones: “It is my hypothesis that the fundamental source of conflict in this new world will not be primarily ideological or primarily economic. The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural. [...] The clash of civilizations will dominate global politics” (1993: 22). En particular, las diferencias de identidad que conducirán al choque serán de naturaleza étnico-religiosa: “As people define their identity

Occidente y el Islam como entidades abstractas³² corresponde al paradigma de la Guerra Fría reformulado –Occidente contra el resto. Así lo establece la NSS de 2006 cuando afirma:

“Yet a new totalitarian ideology now threatens, an ideology grounded not in secular philosophy but in the perversion of a proud religion. Its content may be different from the ideologies of the last century, but its means are similar: intolerance, murder, terror, enslavement, and repression” (2006:I,1).

Por lo tanto, más que un enfrentamiento entre dos civilizaciones a la manera de Huntington, el discurso de la GWOT cimenta la idea del enfrentamiento de la civilización –fundada en ideas asociadas con la historia y la cultura occidentales, como la democracia–, contra todo lo incivilizado –es decir, lo ajeno a Occidente.

Por otro lado, buena parte del discurso de la GWOT que reedita la justificación divina del recurso a la fuerza no lo hace presentando la guerra como instancia de castigo del Mal por el Bien, de los culpables en defensa de los inocentes, y de los impíos en nombre de la fidelidad a Dios. Por el contrario, plantea que la acción del terrorismo islámico es una herejía, en relación a los mandatos del propio Islam como una de las expresiones del único Dios. En este planteo se profundiza a continuación.

Defender al inocente de la herejía, otra causa justa

Así, según Baudrillard, el 11S no debe ser interpretado como expresión de un choque de civilizaciones o religiones, que supondría una lucha contra los infieles, sino como herejía: el 11S “no apunta ni siquiera a cambiar el mundo sino (como los herejes en su tiempo) a radicalizarlo a través del sacrificio” (2002:3). Aquí se retoma la idea esbozada en el primer capítulo acerca del sacrificio como herramienta de poder de los terroristas, poder éste asimétrico en relación al de Estados Unidos y sus aliados. Sacrificar significa hacer algo sagrado, es decir, hacerlo inviolable ofreciéndoselo a Dios. En este sentido, los actos perpetrados por terroristas islámicos pueden ser

in ethnic and religious terms, they are likely to see an “us” versus “them” relation existing between them and people of different ethnicity or religion” (1993:29).

³² Para Said (2001), Occidente e Islam aparecen en la prédica de Huntington como dos gigantescas entidades personificadas. El autor señala la afinidad del terrorismo por las abstracciones –como “Islam” y “Occidente”: “A unilateral decision made to draw lines in the sand, to undertake crusades, to oppose their evil with our good, to extirpate terrorism and, in Paul Wolfowitz’s nihilistic vocabulary, to end nations entirely, doesn’t make the supposed entities any easier to see; rather, it speaks to how much simpler it is to make bellicose statements for the purpose of mobilizing collective passions than to reflect, examine, sort out what it is we are dealing with in reality, the interconnectedness of innumerable lives, “ours” as well as “theirs.”” (2001:3).

interpretados como herejía porque, desde el punto de vista de todos quienes consideran que existe un único Dios –aunque acepten que éste presenta múltiples expresiones–, ofrecer la propia vida a Dios para tornarse invulnerable es malentender sus designios, radicalizándolos. Esa radicalización aparece como perversión del Islam en el discurso de la GWOT:

“su meta [la de Al Qaeda] es recrear el mundo e imponer sus creencias radicales sobre la gente en todas partes. Los terroristas practican una forma marginal de extremismo islámico que ha sido rechazada por los eruditos musulmanes y por la vasta mayoría de los clérigos musulmanes; un movimiento marginal que pervierte las enseñanzas pacíficas del Islam” (Bush, 2001:2).

De modo que “todos los que cometen actos de maldad en nombre de Alá blasfeman en nombre de Alá”, y los terroristas son “traidores de su propia fe” (Bush, 2001:3). Es interesante relacionar este planteo con la afirmación que realiza Bauman (2004) acerca de que los traidores y herejes son siempre más perseguidos que los enemigos e infieles, porque ponen en cuestión el carácter absoluto de la línea que separa el “nosotros” del “ellos”, abriendo eventualmente la posibilidad de que las semejanzas primen sobre las diferencias y el “ellos” se diluya en el “nosotros”.

En tanto el terrorismo representa la perversión y traición de la fe islámica, la GWOT no enfrenta religiones, sino ideas:

“While the War on Terror is a battle of ideas, it is not a battle of religions. The transnational terrorists confronting us today exploit the proud religion of Islam to serve a violent political vision; the establishment, by terrorism and subversion, of a totalitarian empire that denies all political and religious freedom. These terrorists distort the idea of jihad into a call for murder against those they regard as apostates or unbelievers -including Christians, Jews, Hindus, other religious traditions, and all Muslims who disagree with them” (NSS, 2006, III-2).

En definitiva, el “nosotros” al que “ellos” –los terroristas islámicos– se enfrentan, está compuesto no exclusivamente por cristianos u occidentales, sino por todos aquellos que interpretan la ley de Dios en clave del imperativo categórico kantiano. De hecho, la formulación más corriente del mismo es evocada en varios de sus discursos por Obama en relación a la GWOT:

“Es más fácil iniciar las guerras que terminirlas. Es más fácil echar la culpa a los otros que mirar hacia nuestro interior; considerar lo que nos diferencia de otro que encontrar lo que nos une. Pero tenemos que elegir el camino correcto, no sólo el fácil. Hay una regla común a todas las

religiones: uno debe comportarse con los demás como quisiéramos que los demás se comportaran con nosotros” (Obama, 2009a:10).

Obama señala que los libros sagrados de las tres religiones monoteístas hacen un mismo llamado a la paz. Por lo tanto, aunque existen distintas religiones, todas expresan la misma ley de paz y reciprocidad, el mismo Bien, y por tanto, el mandato de un mismo Dios: “Todos los pueblos pueden vivir juntos y en paz. Sabemos que esa es la visión de Dios. Ahora, esa debe ser nuestra tarea en la Tierra” (Obama, 2009a:11). En definitiva, los terroristas islámicos son herejes porque malentienden y pervierten con su accionar el mandato de paz y reciprocidad de Dios, atribuyéndose precisamente el proceder en nombre de él:

“ninguna guerra santa puede ser jamás una guerra justa, pues si uno realmente cree que cumple con la voluntad divina, no hay necesidad de templanza [...]. Una perspectiva tan distorsionada de la religión no sólo es incompatible con el concepto de la paz, sino también creo que es incompatible con el propósito de la fe, pues la regla de vital importancia en todas las principales religiones es tratar a los demás como te gustaría que te traten a ti” (Obama, 2009b).

Desde esta perspectiva, en la cual el Mal no es encarnado por el infiel sino por el hereje, los terroristas islámicos son culpables porque malentienden la “visión de Dios” a la que alude Obama. Mientras que la inocencia está del lado de Estados Unidos y de todos quienes se les asocian como parte de ese “nosotros” –cimentado no en torno a una religión sino a una determinada concepción del Bien que plasma esa “visión de Dios”. De modo que, como inocentes, es causa justa defenderlos de los herejes, culpables a los que es causa justa perseguir.

Franco enemigos de la ley natural que deriva de Dios, malos intérpretes de su verdadero mensaje, el cual pervierten y traicionan, los terroristas islámicos aparecen como culpables de proferir el Mal, y es obligación de quienes encarnan el Bien castigarlos en defensa de su propia inocencia y de la inocencia de todos quienes comparten con ellos esa concepción del Bien. Pero ¿qué hacer cuando un pueblo simplemente no accede a escrutar esa ley natural? ¿Dónde establecer entonces la línea divisoria entre el Bien y el Mal?

3.1.2 Intervenir como obligación humanitaria: la reedición de la argumentación deontológica de cuño secular

La racionalidad limitada del inocente

De acuerdo a lo que expresa Agustín en su *Ciudad de Dios*, hay pueblos superiores y pueblos inferiores en función del grado de elevación de sus intereses –u objeto de su amor– considerando que los intereses elevados son los ligados al Dios cristiano, que en la concepción de Agustín es el único Dios verdadero:

“This heavenly city, then, while it sojourns on earth, calls citizens out of all nations, and gathers together a society of pilgrims of all languages, not scrupling about diversities in the manners, laws and institutions whereby earthly peace is secured and maintained, but recognizing that, however various these are, they all tend to one and the same end of earthly peace. It therefore is so far from rescinding and abolishing these diversities, that it even preserves and adapts them, so long only as no hindrance to the worship of the one supreme and true God is thus introduced” (citado en Curtis, 2008(a):154).

Por tanto, un cristiano que ama al prójimo tanto como a sí mismo debe trabajar para que el prójimo defienda esos intereses elevados:

“[...] as this divine Master inculcates two precepts -the love of God and the love of our neighbour- and as in these precepts a man finds three things he has to love -God, himself, and his neighbour- and that he who loves God loves himself thereby, it follows that he must endeavour to get his neighbour to love God, since he is ordered to love his neighbour as himself [...]” (citado en Curtis, 2008(a):153).

De modo que, si bien Agustín no se expresa en términos de intervención, sí aboga explícitamente por la promoción de la fe cristiana entre aquellos que no han sido iniciados en ella, como componentes de esa diversidad a la que refiere en el primer fragmento, la cual se torna amenazante cuando supone poner en cuestión la idea de que existe un único Dios, el Dios cristiano.

Vitoria, quien analiza exhaustivamente la legitimidad de la conquista de América por parte de los españoles, señala que debe intervenirse con el fin de lograr la paz y la felicidad de todo el orbe –el bien común universal– y no apenas del estado ofendido, o de quienes brindan asistencia al pueblo que se encuentra sometido a una tiranía. Más aún, si bien se aboga por que la intervención cuente con la voluntad de los asistidos, debe intervenirse en defensa de los inocentes aunque éstos no lo pidan, o incluso si se resisten a ser defendidos. Y, ante la eventual negativa de los gobernantes tiranos a modificar su comportamiento, se debe derrocarlos y sustituirlos por otros. En

referencia específicamente a los ritos caníbales y sacrificios humanos llevados a cabo por los indios americanos, se debe salvar a los inocentes que son enviados a la muerte por ellos, obligarlos a abandonar esas prácticas, y, en caso de que unos u otros se resistan, es justo hacerles la guerra y sustituir su gobierno: “Que todos los bárbaros acepten tales leyes y sacrificios y que no deseen que los españoles los liberen no es un obstáculo. Porque en ese terreno, no son libres, al punto de poder entregarse a la muerte, ellos y sus hijos” (citado en Ramel y Cumin, 2002:84). En definitiva, Vitoria plantea que los hábitos de los indios denotan que no están en condiciones de llegar a saber por sí mismos qué es lo mejor para ellos, es decir que carecen de autonomía moral, lo cual justifica una intervención externa. De acuerdo a lo expuesto por Agustín (1942), correspondería incluso que los indios no se resistan a ser liberados, excepto si se resisten en nombre del bien general o de los propios españoles, ya que “a quien se le quita la libertad de hacer el mal, se triunfa de él útilmente” (1942:242).

Dicho esto, y considerando que para Vitoria la diferencia de religión no es causa justa para la guerra, una intervención es legítima en la medida en que apunta a conducir a los asistidos a la libertad. Desde la perspectiva de Vitoria, los “bárbaros” no conocen el verdadero significado de la libertad, porque si lo conocieran no sacrificarían sus vidas y no sacrificarían a otros. En este sentido, los bárbaros son inocentes no porque hagan el Bien y no el Mal, sino porque no son libres para poder discernir el Bien del Mal. Liberarlos supone por tanto inducirlos a discernir entre uno y otro, acercándolos al conocimiento de la ley natural que estipula que existe un único Bien –el que dicta el único Dios.

La reflexión que Vitoria realiza en relación a la conquista de América por parte de los españoles es similar a la que realiza Bush pocos meses después del 11S en relación a la GWOT: “Our enemies send other people’s children on mission of suicide and murder. They embrace tyranny and death as a cause and a creed. We stand for a different choice, made long ago, on the day of our founding. We affirm it today. We choose freedom³³ and the dignity of every life” (Bush, 2002:6). La diferencia entre el

³³ El concepto de libertad tal como es mencionado reiteradamente en el discurso de la GWOT tiene dos componentes: la libertad económica y la libertad política. Desde este discurso se argumenta que la libertad política se construye sobre el pilar de la libertad económica, sin la cual no puede efectivizarse: “The concept of “free trade” arose as a moral principle even before it became a pillar of economics. If you can make something that others value, you should be able to sell it to them. If others make something that you value, you should be able to buy it. This is real freedom, the freedom for a person -or a nation- to make a living” (NSS, 2002:VI-2). La noción de libertad esgrimida aquí se remite por tanto al concepto

planteo de Vitoria y el de Bush, es que en el primero todos los indios aparecen como bárbaros y éstos aparecen como inocentes, en la medida en que no distinguen el Bien del Mal; mientras que en el discurso de Bush se presentan culpables –los terroristas islámicos, que sí disciernen entre el Bien y el Mal, y eligen el Mal–, e inocentes –sus víctimas dentro del propio Islam.

Ahora bien, en tanto el inocente lo es porque no accede a escrutar la ley natural, y la ley natural es cognoscible por todos los seres racionales, inevitablemente resulta que esos “hijos de otros” mencionados por Bush, sacrificados en nombre de Dios por los terroristas islámicos, como los indios americanos en el discurso de Vitoria, no son seres racionales.

Por su parte, Rawls (1998) plantea un derecho de gentes liberal y razonable³⁴, el cual resulta de la aplicación de principios de justicia a los que las partes, equitativamente situadas en la posición original, llegaron a partir del intercambio de razones tras el velo de ignorancia. A partir de este derecho de gentes, Rawls establece que es legítimo entrar en guerra contra los regímenes proscritos en nombre de la defensa de la sociedad de los pueblos bien ordenados y, eventualmente, en nombre de los derechos humanos de los inocentes frente a esos regímenes. Son regímenes proscritos aquellos que no observan el derecho de gentes, mientras que son sociedades bien ordenadas aquellas que lo observan. Las sociedades bien ordenadas pueden ser tanto liberales –integradas por personas consideradas ciudadanos libres e iguales–, como no liberales –jerárquicas, integrada por miembros. Por tanto, Rawls presenta un derecho de gentes válido para todas las sociedades bien ordenadas, tanto liberales como jerárquicas.

Al respecto de los límites razonables de la tolerancia por parte de las sociedades liberales en relación a las no liberales, Rawls señala que un derecho de gentes liberal

liberal de la libertad negativa, entendida como el derecho a no ser interferido en las elecciones individuales.

³⁴ “En ambos casos (para la justicia doméstica y el derecho de gentes) usamos la misma idea básica de un procedimiento razonable de construcción en el cual los agentes racionales equitativamente situados (las partes como representantes de los ciudadanos en un caso y de los pueblos o las sociedades en el otro) seleccionan principios de justicia según el sujeto relevante, sus instituciones domésticas separadas o el derecho de gentes que comparten. Como siempre, las partes se guían por las razones apropiadas que se especifican por un velo de ignorancia. Así, las obligaciones no son impuestas por una sociedad a otra; en su lugar, las sociedades razonables acuerdan cuáles serán los lazos entre ellas. Una vez que confirmemos que una sociedad doméstica o una sociedad de los pueblos, regulada por los respectivos principios de justicia, es estable en materia de justicia (como se definió previamente) y verifiquemos que podemos suscribir de manera reflexiva esos principios, entonces en ambos dominios se justificarán de igual modo los ideales, las leyes y los principios de justicia” (Rawls, 1993: 71).

debe dar cuenta del principio liberal de tolerancia frente a otras formas razonables de ordenar la sociedad:

“Del mismo modo que el ciudadano en una sociedad liberal debe respetar las doctrinas religiosas, filosóficas y morales de las otras personas en tanto sean mantenidas de conformidad con una razonable concepción política de la justicia, una sociedad liberal debe respetar a las demás sociedades organizadas según doctrinas comprensivas, en la medida en que sus instituciones políticas y sociales cumplan ciertas condiciones que permitan a dicha sociedad adherirse a un razonable derecho de gentes” (Rawls, 1998:48).

Ahora bien, para ser bien ordenadas las sociedades jerárquicas deben cumplir con algunas condiciones. En primer lugar, deben ser pacíficas, lo cual incluye que su doctrina religiosa no sea expansionista. En segundo término, Rawls plantea que su sistema jurídico debe estar orientado por una concepción de justicia basada en el bien común —es decir, tener en cuenta de manera imparcial y razonable los intereses fundamentales de todos los miembros de la sociedad, garantizándoles ciertos derechos mínimos a todas las personas. Y también como parte de este segundo requisito, se explicita que los funcionarios del sistema jurídico deben creer sincera y razonablemente en esta concepción de la justicia basada en el bien común, de modo que dicho sistema impone deberes morales a todos sus miembros. En definitiva, se trata de que las instituciones políticas de la sociedad constituyan una razonable jerarquía consultiva, “una familia de cuerpos representativos u otras asambleas cuya tarea consiste en velar por los intereses relevantes de todos los elementos de la sociedad” (Rawls, 1998:65). Aunque los miembros de una sociedad jerárquica no gozan de la libertad de expresión como en una sociedad liberal, los funcionarios y jueces del sistema jurídico deben escuchar a los miembros de la sociedad, de lo contrario se trataría de un régimen paternalista y no de una jerarquía consultiva. Y, como tercera y última condición para que una sociedad jerárquica sea bien ordenada, Rawls plantea el respeto de los derechos humanos. En síntesis, “entiendo por bien ordenada una sociedad pacífica y no expansionista, cuyo sistema legal satisface ciertos requisitos de legitimidad a los ojos de su propio pueblo y que, en consecuencia, hace honor a los derechos humanos fundamentales” (Rawls, 1998:48).

Sin necesidad de analizar el primer y el tercer requisito, varias de las sociedades musulmanas, las cuales podrían aparecer en el planteo rawlsiano como sociedades jerárquicas, no encajan en el concepto de sociedades bien ordenadas porque no cumplen

con el segundo requisito. En dichas sociedades, el sistema jurídico se asienta sobre la *Shariah*³⁵ o ley musulmana, de la cual deriva, por ejemplo, que la mujer y el hombre no son iguales ante la ley³⁶. Por ende, las sociedades en cuyo marco se habría desarrollado el pensamiento que ha dado lugar al fenómeno del terrorismo islámico, comparten al menos algunas características con los regímenes proscritos, contra los que es legítimo llevar a cabo una guerra en defensa de la sociedad de los pueblos bien ordenados y de los derechos humanos de los inocentes.

Asimismo, Rawls afirma que existe un deber de asistencia hacia las “sociedades que carecen de las tradiciones políticas y culturales, el capital humano, el *know-how* y los recursos materiales y tecnológicos para hacer posible la sociedad bien ordenada” (1993:78), es decir, para que estas sociedades alcancen las condiciones favorables a la conformación de una sociedad bien ordenada. Este deber de asistencia no se sustenta en un principio liberal de justicia distributiva, sino en la aspiración de “hacer que las tradiciones políticas y la cultura de todos los pueblos sean razonables y capaces de sostener instituciones políticas y sociales justas, y asegurar los derechos humanos” (1993:80), a efectos de aportar a la misma concepción ideal de la sociedad de los pueblos.

De modo que, de acuerdo al derecho de gentes rawlsiano, los miembros de las sociedades islámicas no viven en función de un ordenamiento razonable, y en este sentido son inocentes que deben ser preservados de la inobservancia del derecho de gentes por parte del régimen proscrito que los gobierna, o asistidos para proveerlos de aquellos recursos materiales, humanos y culturales necesarios para constituirse en una sociedad bien ordenada. Su inocencia viene dada por el hecho de que no eligen vivir

³⁵ Las fuentes primarias de la *Shariah* son el Corán y la Sunnah, que recoge los *hadits*, dichos y hechos atribuidos a Mahoma (Rahman I. Doi, 2002).

³⁶ En relación a la testificación de deudas, la aleya 282 de la sura 2 del Corán reza: “(...) Llamad, para que sirvan de testigos, a dos de vuestros hombres; si no los hay, elegid a un hombre y a dos mujeres de entre quienes os plazcan como testigos, de tal modo que si una yerra, la otra subsane su error”. Esto supone que, en este caso, el testimonio de una mujer vale la mitad que el de un hombre. La *Shariah*, que es la base del *fiqh* –la jurisprudencia islámica–, rige cabal o parcialmente en varios países musulmanes. Así, la *Shariah* se aplica cabalmente en aquellos estados cuya constitución y leyes derivan del Corán y la Sunnah –como Irán, Arabia Saudí, Sudán del Norte y algunas provincias de Nigeria–; mientras que rige parcialmente en aquellos estados cuyos códigos están inspirados en la legislación napoleónica o romana, para los cuales la *Shariah* sigue siendo fuente de derecho en lo tocante al estatuto del individuo, por ejemplo, en las leyes de familia –este es el caso de Kuwait o Emiratos Árabes. En particular, aquellos estados en los que se aplica parcialmente la *Shariah* excluyen de sus sistemas jurídicos las llamadas ofensas *hadd*. Las mismas resultan de la transgresión de prohibiciones y son castigadas con apremios físicos como latigazos, amputaciones de miembros y lapidación, así como con el exilio y la misma muerte (Rahman I. Doi, 2002).

fuera de un ordenamiento institucional justo y razonable, sino que ello se les impone por parte de quienes les oprimen o en tanto no están en condiciones de realizar plenamente su razonabilidad como sociedad sin la asistencia de otros.

La obligación de asistir a los pueblos de los regímenes proscritos en nombre de la defensa de la sociedad de los pueblos bien ordenados y de los inocentes, aparece claramente expresada en el discurso de la GWOT bajo dos modalidades. En primer lugar, la intervención en los denominados estados colapsados o fallidos antes de que emerjan allí conflictos que puedan requerir la intervención militar por parte de la comunidad internacional: “Proactively investing in stronger societies and human welfare is far more effective and efficient than responding after state collapse” (NSS, 2010:III-27). En segundo lugar, la intervención postconflicto: “The United States and the international community cannot shy away from the difficult task of pursuing stabilization in conflict and post-conflict environments. In countries like Iraq and Afghanistan, building the capacity necessary for security, economic growth, and good governance is the only path to long term peace and security” (NSS, 2010:III-26).

Por tanto, la intervención post-conflicto responde a la obligación de sostener la presencia internacional en Irak y Afganistán –los regímenes proscritos– más allá del final de los respectivas guerras, en nombre de la seguridad de los Estados Unidos y sus aliados –la sociedad de los pueblos bien ordenados–, y de los inocentes en general: “(A)t each juncture that History has called upon us to rise to the occasion, we have advance our own security, while contributing to the cause of human progress” (NSS, 2010:I-6). Esto, considerando que “while we do not seek to dictate to other states the choices they make, we do seek to influence the calculations on which these choices are based” (NSS, 2006:VIII-2). Las tareas de estabilización postconflicto se apoyan en las instituciones de alcance regional y global, existentes y por crear: “Where existing institutions can be reformed to meet new challenges, we, along with our partners, must reform them. Where appropriate institutions do not exist, we, along with our partners, must create them” (NSS, 2006:VIII-2).

Específicamente, en lo que refiere a la etapa de estabilización postconflicto en Irak, en la NSS de 2010 se señala: “Our goal is an Iraq that is sovereign, stable and self-reliant. To achieve that goal, we are continuing to promote an Iraqi government that is just, representative, and accountable, and that denies support and safe haven to terrorists” (2010:III-25). En este marco, si bien Obama comprometió la retirada de las

tropas de Estados Unidos y sus aliados para finales de 2011, a efectos de “dejar Irak a los iraquíes”, prometió apoyar al país en su desarrollo “como socios, nunca como patrones”. “[W]e will continue to train, equip, and advise Iraqi Security Forces; conduct targeted counterterrorism missions; and protect ongoing civilian and military efforts in Iraq” (Obama, 2009:5). En el mismo sentido, “the United States will continue to retain a robust civilian presence commensurate with our strategic interests in the country and the region” (NSS, 2010:III-25).

En definitiva, de acuerdo a lo antes dicho, es legítimo intervenir en nombre de la defensa de esos otros cuya racionalidad como individuos –en términos de Vitoria–, o cuya razonabilidad como sociedad –en términos de Rawls– se hallan limitadas. Como se mostró, la convicción de estas limitaciones aparece fuertemente sugerida en el discurso de la GWOT. Asimismo, la intervención legítima es la que defiende a los otros de sus opresores, en el caso de la habilitación moral a librar una guerra contra los regímenes proscritos en Rawls; pero también la que defiende a esos otros de sí mismos, de su falta de autonomía, en el caso de Vitoria, e indirectamente en el planteo de Rawls, cuando éste aboga por la asistencia a ciertas sociedades para que lleguen a ser bien ordenadas.

Como se ilustrará a continuación, en la medida en que se postula que existen derechos naturales –con un doble fundamento teológico y secular–, inherentes al ser humano, derivados del mismo uso de la razón, éstos son derechos universales, por lo que toda transgresión o cuestionamiento particular de los mismos pone de manifiesto limitaciones de la racionalidad y de la razonabilidad. Esto da lugar a la siguiente paradoja: si, de acuerdo al derecho natural tanto teológico como secular, el ser humano es un ser moral, que accede a conocer lo que está bien y lo que está mal; si ser moral es ser racional, y cuestionar la aplicación de los derechos humanos es ser irracional, entonces es ser no humano, y por ende, implicaría que no se tiene derecho (humano) alguno.

El otro como no humano

Desde los comienzos de la TGJ, la agresión ha sido la primera causa justa de guerra, motivando la respuesta a un ataque en legítima defensa. Mientras que la venganza, que era causa justa de guerra para Agustín y Tomás (Zalaquett, 2005) ha dejado de serlo, contemporáneamente se ha consolidado como causa justa de guerra la intervención humanitaria, cuyo espíritu estaba presente ya en la reflexión de Vitoria

acerca de la necesidad de que los españoles asistieran a los indios americanos para su liberación.

Según el R2P, el cual remite a su vez a lo definido en las Convenciones de Ginebra³⁷ de 1948 y protocolos adicionales, la pérdida de vidas a gran escala –en casos de hambruna, guerra civil o catástrofes naturales–, o la limpieza étnica a gran escala, son causas justas para una intervención por parte de uno o varios estados sobre otro, en tanto implican la violación manifiesta, sistemática y masiva de los derechos humanos. Es en este sentido que tal intervención es considerada de carácter humanitario. Específicamente, los actos criminales vinculados a la violación de los derechos humanos son llamados crímenes de lesa humanidad³⁸, en tanto se entiende que quienes los cometen ofenden a la Humanidad en su conjunto. Implican conductas aberrantes en tanto desconocen el principio kantiano de la dignidad humana, según el cual un ser humano merece respeto por el sólo hecho de ser tal.

También en el derecho de gentes rawlsiano el no respeto de los derechos humanos es justificación para la legítima intervención de la sociedad de los pueblos bien ordenados en defensa de los inocentes. La inocencia de aquellos que no viven de modo razonable –y la obligación de intervenir en su defensa– viene dada, ya sea porque se los oprime en el marco de regímenes proscritos, ya sea porque no se hallan en condiciones de constituirse a sí mismos en una sociedad plenamente bien ordenada. Este último caso es el que plantea Vitoria con los bárbaros inocentes americanos, carentes de autonomía para ser libres, es decir, poseedores de una racionalidad limitada. Esta racionalidad limitada les impide discernir entre el Bien y el Mal, es decir, conocer la ley natural universal, de la que derivan los derechos humanos universales, para lo cual deben ser asistidos por las sociedades bien ordenadas en vistas de generar las condiciones culturales favorables a constituirse a sí mismos en una sociedad bien ordenada. Puede pensarse que este es el caso de sociedades como las de Irak y Afganistán, una vez que la GWOT ha significado la remoción del poder de los gobiernos instalados allí previamente a la intervención, de modo que ya no pueden ser

³⁷ Se alude aquí a los Convenios de Ginebra de 1864, 1906, 1929 y especialmente 1949, y sus Protocolos adicionales de 1977, que conforman la base del derecho internacional humanitario, de tipo reparativo, relativo a las víctimas de la guerra y quienes les prestan asistencia. Por otra parte, los Convenios de La Haya de 1899 y 1907, codifican el derecho de guerra de tipo preventivo, relativo a la conducción de las hostilidades.

³⁸ Los crímenes de lesa humanidad se encuentran tipificados en el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional (2002), en su artículo 7º.

considerados regímenes proscritos, sino más bien sociedades en transición hacia el buen orden.

Asimismo, la universalidad de los derechos humanos y la consiguiente obligación moral de intervenir para defenderlos cuando son vulnerados, y promoverlos para su realización cabal, es una constante en el discurso de la GWOT. Inmediatamente después de los atentados del 11S, Bush expresaba: “America will lead by defending liberty and justice because they are right and true and unchanging for all people everywhere” (Bush, 2002:5). En el mismo sentido, el discurso de la GWOT durante la administración Obama menciona en reiteradas oportunidades: “America will not impose any system of government on another country, but our long-term security and prosperity depends on our steady support for universal values, which sets us apart from our enemies, adversarial governments, and many potential competitors for influence” (NSS, 2010:III-36). Por tanto,

“[...] ninguna nación puede imponer o debe imponer a ninguna otra sistema de gobierno alguno. [...] Pero tengo la creencia inmovible de que todo pueblo aspira a determinadas cosas: la capacidad de expresarse libremente y codecidir en la forma en que es gobernado; la confianza en el imperio de la ley y en la administración igualitaria de la justicia; un gobierno que sea transparente y que no robe al pueblo; la libertad de vivir como uno decida. Eso no son sólo ideas estadounidenses, son derechos humanos, y ese es el motivo por el que los apoyaremos en todas partes.” (Obama, 2009a:7). Asimismo, se enfatiza que el apego a los derechos humanos es positivo para todas las naciones, puesto que contribuye a hacerlas más prósperas: *“Most nations are parties to international agreements that recognize that commonality. And nations that embrace these values for their citizens are ultimately more successful –and friendly to the United States– than those that do not”* (NSS, 2010:III-35).

Por otra parte, “The United States supports those who seek to exercise universal rights around the world. [...] as we recognize that different cultures and traditions give life to these values in distinct ways” (NSS, 2010:III-36). Específicamente, “en algunos países, la excusa para no defender los derechos humanos es la falsa sugerencia de que éstos son principios occidentales, extraños a culturas locales o etapas de desarrollo de una nación.” (Obama, 2009b:7). Sin embargo, “[...] incluso mientras respetamos las culturas y tradiciones particulares de diferentes países, Estados Unidos siempre será una voz para las aspiraciones universales.” (2009b:7). Aquí, Obama pone el énfasis en la necesidad de estar preparado para aplicar las sanciones que se juzguen pertinentes, al tiempo que se debe evitar caer en la condena cerrada de los regímenes desviados de la

norma. Por tanto, si bien se afirma que los derechos humanos tienen alcance universal y no exclusivamente para Occidente, reconociendo que la diversidad cultural influye en el modo en cómo se implementa el cumplimiento de estos derechos, al igual que en el planteo rawlsiano no queda claro qué es lo que eso implica al momento de evaluar el grado de respeto efectivo de los derechos fundamentales en una sociedad: ¿cuáles son – si cada sociedad hace pasar por su cultura los derechos humanos– los límites de lo tolerable por parte de la comunidad internacional?

Ahora bien, la noción de derechos humanos es de origen kantiano, y en este sentido subyace en ella la idea de una naturaleza humana ahistórica, tanto como la de un conocimiento moral ligado a la racionalidad como atributo específicamente humano que obliga al respeto por la dignidad humana (Rorty, 1998). En definitiva, Kant afirma la existencia de una naturaleza humana universal: ser humano es ser racional. Puede pensarse que a esta naturaleza humana universal alude Obama cuando se dirige a un auditorio en buena medida musulmán, y manifiesta el compromiso de Estados Unidos con la promoción de los derechos humanos, en paralelo a la necesidad de “reconocer nuestra humanidad en común” (Obama, 2009a:3).

Cabe señalar que Rawls (1998) intenta deslindarse de la definición kantiana de derechos humanos, planteando que éstos son políticamente neutrales: los derechos humanos “no dependen de ninguna doctrina moral comprensiva o concepción filosófica de la naturaleza humana según la cual, por ejemplo, todos los seres humanos son personas morales y tienen igual dignidad u ostentan ciertos poderes morales e intelectuales particulares que los invisten de estos derechos” (1993:71), sino que “expresan un patrón mínimo de instituciones políticas bien ordenadas para todos los pueblos que pertenecen, como miembros de buena fe, a una justa sociedad política de los pueblos” (1993:72). Estas instituciones mínimas son: el derecho a la vida y a la seguridad, el derecho a la propiedad personal y los elementos del debido proceso, el derecho a la libertad de conciencia, el derecho a la asociación y el derecho a emigrar. Sin embargo, aludiendo a su derecho de gentes en términos amplios, señala:

“Es verdad que en nuestro esquema supusimos que las sociedades tradicionales (las no liberales, jerárquicas) afirmarían el derecho de gentes que fuera acogido entre sociedades liberales justas. Ese derecho tiene entonces alcance universal: demanda de las otras sociedades únicamente lo que puedan aceptar una vez que estén preparadas para actuar en una relación de igualdad con todas las demás sociedades y una vez que sus regímenes acepten el criterio de legitimidad a los ojos de

su propio pueblo. ¿En qué otro tipo de relaciones pueden una sociedad y su régimen aspirar a sustentarse de manera razonable?” (Rawls, 1998:83).

Dicho esto, parece sensato cuestionar hasta qué punto la defensa que Rawls hace de su derecho de gentes como no etnocéntrico, como no exclusivamente aplicable a las sociedades occidentales, es sostenible.

Prosiguiendo con la noción kantiana de derechos humanos, ligada a la existencia de una naturaleza humana racional –a la que Obama adhiere y de la que caben dudas que Rawls haya logrado desprenderse–, se formula la siguiente reflexión. Si ser humano es ser racional, y las intervenciones a las que se ha aludido hasta el momento –en Vitoria, en Rawls y en el discurso de la GWOT– se hacen con el fundamento de que existen sociedades cuyos integrantes poseen una racionalidad y autonomía limitadas, lo cual se refleja en que no viven acorde al pleno respeto de los derechos humanos, cabe preguntarse: ¿quienes integran esas sociedades pueden ser considerados seres humanos plenos si no son racionales, y por tanto no respetan cabalmente los derechos humanos? Y si –a la inversa– no son considerados seres humanos plenos, ¿tienen derechos humanos?

Esto es precisamente lo que apunta Rorty (1998) cuando afirma que no es el hecho de ser humano lo que otorga derechos humanos sino, a la inversa, el hecho de tener derechos lo que otorga el estatuto de ser humano. En este sentido, Rorty pone en entredicho el legado kantiano en tanto considera que la ambición de Kant era “lograr que el conocimiento del yo esencial fuera capaz de hacer lo que sólo puede hacerse por la continua recreación del yo, a través de la interacción con otros yoes tan diferentes del yo como fuese posible” (1993:134).

En efecto, la exposición del “yo” al Otro, con quien este “yo” teje vínculos recíprocos de interpelación y reconocimiento, es la condición positiva de su misma existencia como sujeto ético, y en este sentido, de su humanidad (Žižek, 2004). Ante este Otro, el “yo” se descubre una y otra vez vulnerable, porque ante él adquiere conciencia de lo poco transparente que es para sí mismo y, por ende, de su falibilidad, en tanto esa opacidad lo destina a equivocarse en el intento de decirse a sí mismo. Su vulnerabilidad y su falibilidad le muestran lo limitado de sus posibilidades de dar cuenta completa y exitosamente de sí mismo, reconociéndose y relatando por sí mismo el contexto en el que ese “yo” se constituye. Es decir que, ante el Otro, el “yo” descubre lo

limitado de sus posibilidades efectivas de ser autónomo en un sentido kantiano –donde la racionalidad es la base del ser moral–, cuando descubre que no puede dar cuenta en su discurso de las normas sociales preexistentes que son la condición de ese discurso: “El “yo” no puede dar cuenta de sí mismo porque es incapaz de volver a la escena de interpelación que lo ha instaurado y de relatar todas las dimensiones retóricas de la estructura de interpelación en la cual tiene lugar ese dar cuenta de sí” (Butler, 2009:95). Es porque las condiciones que preceden al “yo” restringen sus posibilidades de dar cuenta de sí mismo –su autonomía–, que tiene sentido la actividad moral, porque somos llamados a responsabilizarnos por el Otro en su vulnerabilidad, la cual viene dada por el hecho de que, al igual que el “yo”, sólo está en condiciones de responder de modo incompleto y provisorio a la pregunta “¿quién eres?”.

De modo que lo que hace humano al “yo” es descubrir permanentemente frente al Otro su vulnerabilidad, producto de que los límites de su razón no le permiten dar cuenta de sí mismo de modo cabal –de lo cual no es responsable–, y sin embargo saber que sí es responsable de seguirlo intentando, y que, seguramente, sus errores en el dar cuenta de sí mismo le sean perdonados (Žižek, 2004).

“No estoy del todo lejos de la Ilustración si digo, como digo, que el límite de la razón es el signo de nuestra humanidad. El hecho de decirlo podría ser incluso un legado de Kant. Mi intento de dar cuenta de mí misma se desintegra, y sin duda lo hace por una razón, pero eso no significa que yo pueda proporcionar todas las razones que podrían volverlo íntegro. Me atraviesan razones que no puedo recuperar del todo, que siguen siendo enigmáticas [...]. Hablo como un “yo”, pero no cometo el error de creer que sé con precisión todo lo que hago cuando hablo de ese modo. Compruebo que mi formación misma implica al otro en mí, que mi propia extranjería para mí misma es, paradójicamente, el origen de mi conexión ética con otros” (Butler, 2009:118).

Desde esta perspectiva, el universalismo kantiano constituye un planteo de violencia ética porque, al afirmar la existencia de mandatos éticos ahistóricos en base a la autonomía moral del ser racional, niega la Otredad como instancia fundante del “yo” y como llamado a su responsabilización. Responsabilización que consiste, precisamente, en someter a crítica toda pretensión de conocimiento universal del “yo”.

Dentro de su crítica al planteo kantiano de universalidad, Rorty cuestiona específicamente la existencia de “hechos transculturales moralmente relevantes” (1998:121). Señala que de acuerdo a la tradición de la Ilustración y al pensamiento de sus fundadores –entre ellos, Agustín, Aquino, Platón y Kant–, es el conocimiento de los

universales transculturales lo que nos da la naturaleza moral y lo que sustenta la obligación moral. Sin embargo, afirma que no existe tal conocimiento, sino que “todo se reduce a quién se considera como ser humano, como agente racional en el único sentido relevante, el sentido en el cual agencia racional significa pertenencia a nuestra comunidad moral” (1993:128). De modo que la condición para ser humano es ser racional, y ser racional permite ser moral. La tríada humanidad-racionalidad-moralidad es la que fundamenta la división que Rorty propone entre “la gente como nosotros” y lo “pseudohumano” o lo “cuasihumano”.

En el mismo sentido, Rorty sostiene que no es positivo estimular a las personas a “[...] calificar de “irracionales” a las personas intolerantes a las que no pueden tolerar con facilidad. Pues este epíteto platónico-kantiano sugiere que [...] nosotros los buenos sabemos algo que la gente mala no sabe y que probablemente es culpable de no saber” (1998:130). Cabe destacar que, en tanto asocia el no ser racional –y por tanto el no ser plenamente humano– con la “gente mala”, Rorty sugiere que calificar como irracional al otro que no se puede tolerar implica señalarlo como culpable de su irracionalidad, evocando la asociación basada en postulados teológicos que se desarrolló en la primera parte del capítulo. En este sentido, el planteo de Rorty permite trazar un puente entre los dos fundamentos deontológicos de la intervención que se consideran en este trabajo.

En términos de Lyotard (1998), ser humano es tener derecho al habla, y este derecho no es natural sino que debe ser merecido por el hablante mediante su “civilización”. En este sentido, ser humano es ser un interlocutor válido para la comunidad civilizada. Como la definición de Butler (2009), la definición lyotardiana de ser humano es relacional, ya que el acceso al discurso permite integrar esa comunidad civilizada de iguales: “lo que hace a los seres humanos semejantes es el hecho de que cada ser humano lleva consigo la figura del otro” (1993:137). En este marco, la justicia es definida desde el discurso como la libertad e igualdad de los interlocutores ante la palabra.

En la medida en que “la consideración otorgada a la interlocución [...] modifica la figura del otro” (Rorty, 1998:139), se puede considerar a un interlocutor válido en función de dos criterios. El primero, que el autor asocia con el enfoque cívico-republicano, plantea que un interlocutor es válido porque puede hablar, aunque hable un lenguaje extranjero. El segundo criterio, que el autor asocia a la perspectiva democrática-nacional típicamente griega –que denomina “demótica”– plantea que, para

ser considerado un interlocutor válido, el otro debe hablar el lenguaje de la nación como comunidad de iguales a la que aspira a pertenecer, el lenguaje de la *politeia*. En caso de no hablarlo, será considerado por esa comunidad un bárbaro, el cual no goza de los mismos derechos que los integrantes de la nación. Así lo fundamenta Agustín (1942), para quien el quebrantamiento de la comunicación entre todos los hombres es una de las principales consecuencias de la “naturaleza humana caída”: “Porque cuando los hombres no pueden comunicar entre sí lo que sienten, sólo por la diversidad de las lenguas, no aprovechan para que se junte la semejanza que entre sí tienen tan grande de la naturaleza; de forma que con mayor complacencia estará un hombre asociado a su perro, que con un hombre extranjero” (1942: 457).

Por tanto, el bárbaro es alguien que puede hablar, pero que como hablante es portador de un lenguaje extraño. Como la del hereje³⁹ o la del extranjero, la figura del bárbaro amenaza la existencia de la comunidad, que se basa en excluirlos a “ellos” del “nosotros”. Al respecto, Bauman (1994) señala que lo que inquieta en los extranjeros no es que sean desconocidos, sino lo que en ellos hay de conocido para nosotros, la ambigüedad que representan y que pone en riesgo la validez del límite estricto trazado entre ellos y nosotros, es decir, la validez de esta diferencia como pilar de nuestra identidad: “Nada hay de malo en la cosa en sí: encontrarla donde no debería estar es lo que la hace repulsiva e indeseable” (1994:2).

Si ser humano es tener derecho al habla y, en el esquema demótico, el bárbaro no es considerado un interlocutor válido, el bárbaro aparece como no humano. Bauman realiza esta misma afirmación en relación a la era moderna, al señalar que el límite entre ser humano o no serlo corresponde al límite entre ser ciudadano –integrante de la *politeia*– o extranjero –excluido de ella, *barbaroi*. Como Rorty, plantea que se es humano porque se tiene derechos –y no a la inversa–, y observa que los derechos del hombre, supuestamente inalienables, no pueden ser garantizados a quien no es ciudadano de un estado soberano.

Entonces, si “[...] el “no matarás” cristiano implica que matar un ser humano es “matar la comunidad humana presente en él como capacidad y como promesa” (Lyotard, 1998:137), el mandamiento prohíbe matar a otro ser humano, no a un bárbaro,

³⁹ El término hereje podrá tener en este trabajo dos acepciones: en términos morales religiosos, como aquel que pervierte el mensaje de Dios; en términos de pertenencia a una comunidad discursiva, como aquel que precisamente está excluido de la misma.

porque éste es un no humano. En este sentido, dentro del planteo demótico⁴⁰, el “no matarás” refiere exclusivamente a la prohibición de matar a otro semejante, entendido como hablante del lenguaje que se habla en la comunidad de los iguales.

Por ende, sintetizando los fundamentos teológicos y seculares de la obligación de intervenir de acuerdo al análisis realizado hasta aquí, existen tres perspectivas desde las que se abren excepciones al “no matarás” en el marco de una intervención. Primero, en caso de que el otro sea culpable de negar el mensaje de Dios (infidel) o pervertirlo (hereje). Segundo, en caso de que el otro no sea plenamente humano debido a su racionalidad limitada que acota sus posibilidades de ser moral, más allá de que se lo juzgue inocente porque no accede a escrutar la ley natural y por tanto no puede elegir entre el Bien y el Mal –como en Vitoria–, o que se lo juzgue culpable –como sugerentemente plantea Rorty. Tercero, en caso de que el otro sea considerado no humano porque no habla el lenguaje de la comunidad de los iguales, de modo que está excluido de la comunidad discursiva en tanto bárbaro, hereje o extranjero.

En el marco de una intervención, el considerar al otro como no humano –como puede inferirse de algunos aportes de la TGJ, y del discurso de la GWOT– vulnera las posibilidades de establecer un marco normativo que pauté las conductas legítimas de las partes antes, durante y después de un conflicto. Huizinga (2000), quien discute la función cultural de la lucha en relación a su carácter –o no– de juego, dado por la existencia de reglas limitadoras, señala:

“Se puede hablar de la guerra como función cultural mientras se mueve dentro de un círculo en el que cada miembro particular es reconocido como par del otro. Si se hace la guerra contra grupos que, en el fondo, no son reconocidos como hombres, o a quienes, por lo menos, no se reconoce ningún derecho humano, ya se les designe como bárbaros, demonios, paganos o herejes podrá permanecer dentro de los límites de la cultura en la medida en que el grupo, por propia voluntad, se imponga ciertas limitaciones” (Huizinga, 2000:110).

En el mismo sentido se expresa Bugnion (2003), citando a Boissier:

“[L]a función que desempeña, en definitiva, el derecho de la guerra es la de regular el ceremonial de esa sangrienta confrontación. Pero, el derecho de la guerra implica un cierto respeto del adversario. La ecuación romana: extranjero = bárbaro legitima la exterminación y

⁴⁰ En cambio, dentro del esquema cívico-republicano, “expulsar al extranjero es expulsar a la comunidad, y por eso te expulsas tú mismo de la comunidad” (Lyotard, 1993:137), ya que allí el extranjero sí es un semejante.

obstaculiza la aparición del derecho. Lo mismo sucede cuando se considera al enemigo como un hombre inferior o como el agente de una ideología criminal” (Boissier en Bugnion, 2003:13,n.8).

Considerando que la existencia de un marco normativo para la evaluación moral y el intercambio entre las partes en el marco de una guerra, ha sido considerado en el presente trabajo el aporte normativo sustancial de la TGJ en tanto permite politizar la violencia, canalizándola con justicia, es significativo que el discurso de la GWOT reedite aquellos aspectos del discurso naturalista de la TGJ que socavan, precisamente, la posibilidad de politizar la violencia.

3.1.3 Intervenir para el mal menor: la argumentación consecuencialista

El objetivo de este último apartado es sugerir algunos lineamientos para evaluar en qué medida el discurso de la GWOT reedita específicamente el discurso consecuencialista de la subtradición realista de la guerra justa. En términos generales, y en tanto rama del utilitarismo, el consecuencialismo plantea que la corrección moral de una acción es relativa al grado de utilidad o bienestar que puede generar, establecido en función de sus consecuencias, calculadas previamente a su ejecución. De modo que la lógica consecuencialista se apoya en un cálculo racional costo-beneficio.

En este sentido, Grocio (citado en Ramel y Cumin, 2002) sostiene que, en términos generales, los medios para una acción no son buenos en sí mismos, sino a efectos de conducir a un fin; y que por lo tanto para decidir sobre medios y fines es preciso comparar los fines entre ellos, y la conveniencia de los medios para alcanzar los fines. Esto, a efectos de asegurar que los medios escogidos para dar cumplimiento a determinado fin no significarán un mal mayor que el bien que generarán. En particular, esto supone que el mal acarreado por entrar en guerra –porque la guerra siempre causa daños– debe ser menor que el bien que traerá aparejado (Pudendorf, citado en Ramel y Cumin, 2002).

Dentro de los criterios de la guerra justa, se especifica entre los del *jus ad bellum* el parámetro de mal menor. El mismo implica que los beneficios de la respuesta armada sean superiores a sus costos en una evaluación anterior a que la amenaza se haga efectiva. Sin embargo, el enfoque consecuencialista desde el concepto del mal menor excede el significado del criterio puntual de mal menor. En efecto, incluye también el parámetro de proporcionalidad *ex ante* –correspondiente a la relación entre el daño sufrido y el beneficio posible de responder empleando la fuerza– (Ibarz, 2008).

Asimismo, la noción de mal menor entendida en términos amplios, como relación de costos o daños por un lado, y beneficios por otro, también pesa en las decisiones atinentes a la conducción de las hostilidades. Esto se encuentra plasmado en el principio de proporcionalidad *ex post*, correspondiente a la relación entre el beneficio y el daño a blancos legítimos (Ibarz, 2008), el cual establece que no deben tomarse acciones militares cuyo costo esperado sea el de muertes o daños incidentales a civiles u a objetivos civiles excesivos en relación al beneficio que se obtendrá en términos militares (Zalaquett, 2005). En el mismo sentido, el criterio de empleo de armas y métodos aceptables en el combate prohíbe el uso de determinados medios y métodos que se consideran susceptibles de causar sufrimientos innecesarios para cumplir con el objetivo legítimo en una guerra, o sea, el de debilitar las fuerzas del adversario⁴¹.

Como la base del presente trabajo es el análisis del discurso oficial de los Estados Unidos en relación a la GWOT, ya sea en el formato de libros blancos de la defensa y la seguridad nacional (NSS, 2002, 2006 y 2010) o de discursos pronunciados públicamente por los presidentes Bush y Obama, la interpretación de la noción de mal menor desde la GWOT a la que aquí se aludirá no incluye menciones específicas a los criterios de la TGJ que dan cuenta de un cálculo consecuencialista aplicado a la guerra. En cambio, la interpretación versará sobre las tensiones entre *jus ad bellum* – esencialmente, el criterio de causa justa y de recta intención– y *jus in bello* en sentido amplio. Más precisamente, el discurso oficial de la GWOT refleja una toma de posición respecto al dilema ético entre la obligación de intervenir respetando los derechos humanos de aquellos que son objeto de la intervención, y la eventual legitimidad moral de recurrir a medios que atentan contra estos derechos, cuando se trata de defender una causa considerada justa. Desde la perspectiva de Estados Unidos, el dilema es entre su seguridad y la libertad de aquellos a quienes se debe perseguir en defensa de su seguridad, de modo que: “en la balanza entre libertad y seguridad, hay que tener en cuenta que se trata de 'la seguridad de la mayoría y los derechos de los otros'” (Ibarz, 2008:254 –citando a Dworkin-). Entonces, “what lesser evils may a society commit when it believes it faces the greater evil of its own destruction?” (Ignatieff, 2004:1).

⁴¹ Esto se reglamenta por primera vez en la Declaración de San Petersburgo de 1868.

3.2.1 Contra el nihilismo

“(L)iberal democracy has been craft over centuries precisely in order to combat the temptations of nihilism, to prevent violence from becoming an end in itself” (Ignatieff, 2004:144). Esta afirmación retoma la concepción de la TGJ como instrumento de politización de la violencia, en tanto permite canalizar la violencia con justicia, devolviéndola a su lugar de medio. Dicha concepción está plasmada en parte en el discurso de la GWOT, particularmente en el que ha venido sosteniendo la administración Obama.

“Our moral leadership is grounded on the power of our example –not through an effort to impose our system on other people. Yet over the years, some methods employed in pursuit of our security have compromised our fidelity to the values that we promote, and our leadership on their behalf. [...] For if we compromise our values in pursuit of security, we will undermine both; if we fortify them, we will sustain a key source of our strength and leadership in the world –one that sets us apart from our enemies and our potential competitors” (NSS, 2010:II-10).

Dicho en otros términos, existen ciertos males –la transgresión de los principios del *jus in bello*–, que no deben ser tolerados en nombre de cierto bien –una causa justa, en el caso del discurso de la GWOT, la defensa de la seguridad de los Estados Unidos y sus aliados– porque los primeros terminan por socavar la base de legalidad sobre la que se asienta el segundo. Esto supone, desde una perspectiva idealista liberal, que también la legitimidad moral se ve socavada.

En contraposición, Walzer (2006)⁴², quien plantea la relevancia de asignar responsabilidades morales en el marco de una guerra, sostiene que éstas no guardan relación alguna con las responsabilidades legalmente imputadas: “The question here is of moral responsibility; we are concerned with the blameworthiness of individuals, not their legal guilt or innocence” (2006:288). En este sentido, la contravención de los principios del *jus in bello*, es condenable en sí misma –deontológicamente–, aunque

⁴² Es pertinente realizar algunas precisiones acerca del planteo teórico de Walzer, que él define como “comunitarismo liberal”. En términos generales, este enfoque supone incluir en el mismo cuerpo teórico la doctrina liberal, con su defensa de los derechos y libertades individuales, y el pluralismo relativista, que postula el respeto a las tradiciones culturales comunitarias, de modo que el estado es visto como una comunidad de comunidades. Sin embargo, mientras que la teoría de la justicia distributiva de Walzer se enmarca en una ética densa, plural y relativista, –“porque se inserta en el marco de referencia de una comunidad concreta (relativismo cultural), porque exige la pluralidad de bienes y valores, así como su relativa autonomía (o separación) en el reparto según las diversas esferas (política, cultural, económica, etc.)” (De La Cámara, 2007:272)– su teoría de la guerra justa se inscribe en una ética minimalista, universal, basada en la idea de que la acción humana se desarrolla en un mundo moral compartido.

provenza de gobernantes que operan en nombre de la defensa de los derechos humanos del colectivo de cuya supervivencia son responsables (De La Cámara, 2007). Esta postura es compartida por Rawls, quien señala que “incluso en una guerra justa, hay ciertas formas de violencia que son estrictamente inadmisibles” (1979:344).

Asimismo, la administración Obama en particular, aboga por “[...] a system that lets nations pursue their interest peacefully especially when those interests diverge; a system where the universal rights of human beings are respected, and violations of those rights are opposed; a system where we hold ourselves to the same standards that we apply to other nations, with clear rights and responsibilities for all” (NSS, 2010:III-40). En principio, por tanto, puede pensarse que el discurso de la GWOT promueve el respeto a la igualdad de los beligerantes⁴³, que supone que existen derechos y obligaciones para las dos partes que se enfrentan en un conflicto (Bugnion, 2003). En este sentido el principio de igualdad de los beligerantes supone que “[...] las leyes y costumbres de la guerra no tienen por objeto conferir a los beligerantes derechos subjetivos que no implicarían ninguna obligación, ni obligaciones que no implicarían ningún derecho, sino proteger a la persona humana mediante la instauración de estatutos objetivos que imponen derechos y obligaciones a ambos beligerantes” (Bugnion, 2003:8).

Por último, el discurso de la GWOT alude a una identidad –liberal, norteamericana– como un bien en sí mismo, que se pierde cuando se aceptan procedimientos deontológicamente condenables. Así, “cuando la fuerza es necesaria, tenemos un interés moral y estratégico en obligarnos a cumplir con ciertas normas de conducta. “[...] perdemos nuestra identidad cuando no cumplimos con los ideales mismos que estamos luchando por defender” (Obama, 2009a:5). Al igual que en su discurso de El Cairo, Obama menciona la prohibición de la tortura, el cierre de Guantánamo y el compromiso norteamericano con el Tratado de Ginebra como ejemplos de fidelidad a los valores en los que se funda la identidad norteamericana. En el mismo sentido, Ignatieff (2004) apunta:

“We have to do this because we are fighting a war whose essential prize is preserving the identity of liberal society itself and preventing it from becoming what terrorists believe it to be. Terrorists seek to strip off the

⁴³ El principio de igualdad de los beligerantes está consagrado tanto en la Carta de Naciones Unidas, como en el Estatuto del Tribunal Militar Internacional de Núremberg, y en los Convenios de Ginebra y Protocolos adicionales.

mask of law to reveal the nihilist heart of coercion within, and we have to show ourselves and the populations whose loyalty we seek that the rule of law is not a mask but the true image of our nature” (2004:144).

Hasta aquí, todo parece indicar que el discurso de la GWOT cuestiona los argumentos consecuencialistas planteados desde el discurso de la subtradición realista de la guerra justa. A continuación, se matiza la distancia entre ambos discursos:

3.2.2 *Hostis humani generis*

Como ya se señaló, a pesar de lo que podría interpretarse como una defensa a nivel del discurso de la GWOT de la igualdad de los beligerantes, los terroristas contra los que Estados Unidos y sus aliados se declaran en guerra a partir del 11 de setiembre de 2001 son considerados criminales, no combatientes, por lo cual el tratamiento que reciben por parte de los estados que llevan adelante la GWOT no se debe guiar necesariamente por la convención bélica. Un ejemplo preciso de ello es que los prisioneros de Guantánamo no tienen estatuto de prisioneros de guerra. Es en este sentido que Andréani (2005) afirma que se los trata como antes se trataba a los piratas, enemigos del género humano, *hostis humani generis*.

Al respecto, resulta de interés evocar la distinción plateada por Schmitt (1987) entre *hostis* e *inimicus*: mientras que el primero refiere al enemigo público –es decir, político–, el segundo alude al enemigo personal, al que cabe oponérsele en la esfera privada. Dicho esto, el pasaje bíblico en que Mateo y Lucas profesan el amor al enemigo, invoca el amor al enemigo personal, no al enemigo político. Si bien Schmitt (1987) sostiene la necesaria existencia de la posibilidad de la guerra como “medio político extremo” (1987:65) –lo cual supone que no es posible amar al enemigo público, tal como puede inferirse de la prédica de los apóstoles–, al tratar al enemigo como un criminal, como un enemigo del género humano, se diluye la dualidad amigo-enemigo que es la especificidad de lo político. En este sentido, la criminalización de la guerra, disfrazada detrás de un aparente humanitarismo o pacifismo, expresa la transgresión del derecho de guerra en vistas de la exterminación del otro: así, “[...] sabemos que hoy día la guerra más aterradora sólo se realiza en nombre de la paz, la opresión más terrible sólo en nombre de la libertad, y la inhumanidad más atroz sólo en nombre de la humanidad” (1987:121). Esto, porque “aducir el nombre de la “humanidad”, apelar a la humanidad, confiscar ese término, habida cuenta de que tan excelso nombre no puede ser pronunciado sin determinadas consecuencias, sólo puede poner de manifiesto la

aterradora pretensión de negar al enemigo la calidad de hombres, declararlo *hors-la-loi* y *hors l'humanité*, y llevar así la guerra a la más extremada inhumanidad” (1987:84). En este sentido, Schmitt sostiene que el universalismo liberal, individualista y vinculado al derecho natural, subyacente al concepto de “humanidad”, implica el fin de la política, en tanto excluye la posibilidad de existencia y eventual traducción en conflicto de la dicotomía amigo-enemigo.

La contracara legal de esta criminalización de la guerra que deshumaniza al enemigo, es la aplicación discriminatoria de las normas internacionales que regulan el inicio y desarrollo de las hostilidades. Bugnion (2003) señala como factor fundamental de esta discriminación la carencia de una definición jurídica internacionalmente consensuada del concepto de agresión:

“En ausencia de un procedimiento jurídico centralizado y obligatorio que permita verificar la agresión en todos los casos a partir de criterios jurídicos precisos y de una manera que se impondría del mismo modo a todos los beligerantes, la teoría de la aplicación discriminatoria del jus in bello conduce a la inaplicación de ese derecho por ambas partes: cada uno de los beligerantes considera a su adversario como el agresor e invoca esa verificación para eximirse de observar las normas del derecho de la guerra. En ese caso también se estaría abriendo las puertas al desencadenamiento de una violencia desenfrenada” (2003: 7).

Fuera del tratamiento que se les da a los terroristas en el marco de la inobservancia del principio de igualdad de los beligerantes, la misma tiene consecuencias para toda la población de los estados a los que se considera agresores, a los que se acusa de brindar asilo y apoyo financiero a las organizaciones terroristas. Por un lado, la aplicación discriminatoria habilita los actos de represalia: no pudiéndose dar captura a los responsables de una guerra de agresión, se castiga a los no combatientes y a los puestos fuera de combate –por ejemplo, a los prisioneros, negándoles el debido tratamiento, más allá de que se les pruebe un delito o no. Asimismo, la transgresión del principio de igualdad de los beligerantes conlleva una “contradicción que consiste en considerar como ilícitos todos los actos de guerra cometidos por el lado al que se reputa de agresor, aún exigiendo que ese lado respete la distinción entre los actos de guerra lícitos a tenor de las leyes y costumbres de la guerra y los actos de guerra intrínsecamente ilícitos porque se cometen en violación de las leyes y costumbres de la guerra” (Bugnion,2003:9).

Al respecto, Glennon (2005) sostiene que mientras que los europeos consideran que la lucha contra el terrorismo tiene grandes implicancias morales y pretenden aplicarle reglas “universales” –en el sentido kantiano–, Estados Unidos está yendo hacia un nuevo paradigma, caracterizado por la flexibilidad de sus principios⁴⁴. El realismo pragmático⁴⁵ plantea que no hay derecho divino ni fundamentado por ley natural: “los conceptos de ley natural como universalidad de los derechos del hombre y la noción de “causa justa” para llevar adelante una “guerra justa” son intelectualmente incoherentes” (2005:221). En efecto, el realismo pragmático supone que los estados respetan o no el derecho internacional en base a un cálculo costo-beneficio, a partir del cual sopesan los costos de una eventual violación en relación al beneficio que supondría respetar la regla. Esto se ve claramente reflejado en la posición de Estados Unidos ante la Corte Penal Internacional, cuyo Tratado fundante este país nunca ratificó, en defensa de su jurisdicción nacional, pero cuya aplicación podrá eventualmente apoyar:

*“Although the United States is not at present a party to Rome Statute of the International Criminal Court (ICC), and we will always protect U.S. personnel, we are engaging with State Parties to the Rome Statute on issues of concern and are supporting the ICC’s prosecution of those cases that advance U.S. interests and values, consistent with the requirements of U.S. law”*⁴⁶ (NSS, 2010:III-48).

Considerando, por un lado, los aspectos consecuencialistas del discurso de la GWOT y, por otro lado, el estiramiento conceptual de los criterios de la TGJ desde el discurso de la GWOT al que se consagró el capítulo anterior, puede sostenerse que este discurso refleja la concepción de que la lucha contra el terrorismo requiere un marco normativo propio, excepcional –que, entre otras cosas implica el eventual

⁴⁴ Al respecto, Bellamy (2009) sugiere sustituir el concepto temporal de inminencia por uno más amplio para el caso de la GWOT: “[...] cuando un grupo expresa una intención clara de usar el terrorismo y comienza a adquirir los medios para hacerlo [...] los estados pueden actuar preemptivamente aún si no tienen la certeza del momento y el lugar del ataque terrorista” (2009:273).

⁴⁵ El realismo pragmático está relacionado con la escuela de pensamiento jurídico cuyas bases sentó el jurista Oliver Wendell Holmes, con la aparición de su artículo “El camino de la ley” en la Harvard Law Review en 1897.

⁴⁶ Si bien de lo que se trata en este trabajo es de analizar discursos, es interesante mencionar el artículo de *The New Yorker*, “The consequentialist” (2 de Mayo de 2011), en el que se afirma que las acciones de política exterior de la administración Obama en sus dos primeros años dan cuenta de una lógica de costo-beneficio, típicamente consecuencialista. En este sentido, el artículo alude, por ejemplo, al abandono del término “Eje del Mal”, a efectos de persuadir al régimen iraní de que desista de sus aspiraciones nucleares. Por tanto, si bien el discurso de Obama es netamente idealista, las acciones de su gobierno se guiarían, en cambio, por cálculos consecuencialistas. Según el propio Obama, “the truth is that my foreign policy is actually a return to the traditional bipartisan realistic policy of George Bush’s father, of John F. Kennedy, of, in some ways, Ronald Reagan” (2011:4).

desconocimiento del marco jurídico existente. Si bien la noción de mal menor atraviesa la TGJ –en tanto ésta se funda precisamente en pautar el recurso a la fuerza para que sea tan excepcional como sea posible–, el discurso de la GWOT propone la modificación del umbral de mal aceptable sólo para quienes llevan adelante la guerra contra el terrorismo, en una suerte de aplicación unilateral de la doctrina de la emergencia suprema (Walzer, 2006). En efecto, según Bellamy (2009), “quienes alegan razones de consecuencialismo, de responsabilidad colectiva, de emergencia suprema y de mandato divino no permiten que otros aleguen razones similares contra ellos” (2009:225).

En tanto se sostiene que la TGJ se constituye en un instrumento de politización de la violencia porque ofrece un marco de justificación a los actores para que se den razones recíprocas, la modificación de las pautas normativas generales dentro de las cuales se desarrolla la GWOT, mediante la formulación *ad hoc* de un marco de regulación específico para la GWOT, conlleva el riesgo de que el mismo no responda a un marco de justificación político, como sí responden los principios derivados de la TGJ. Si la imbricación de estos dos marcos es lo que hace posible que la TGJ pueda constituirse en un instrumento para la politización de la violencia, su separación abre el espacio para el proceso inverso.

3.2.3 Contrainsurgencia y guerra biopolítica: en busca del silencio de los inocentes

Si se deja de lado la conceptualización de política de Ignatieff, y se asume en cambio con Bell (2009) que política y guerra conforman un continuo, la reformulación discursiva de los criterios de la TGJ –tanto mediante su estiramiento como mediante su reedición adaptada al caso específico–, no debe ser interpretada como un intento de elaborar un marco político para la canalización de la violencia con justicia sino que debe ser leído como estrategia de contrainsurgencia y, en este sentido, como otra forma de guerra. Esta guerra por otros medios se funda en que, superada la etapa conflictiva de la intervención, la misma continúa desarrollándose en su etapa productiva, orientada a producir determinadas relaciones sociales y, por tanto, centrada en la población autóctona:

“Common to classical and contemporary accounts of counterinsurgency is the idea that the “fight” in an insurgency is contested within the social and political networks of the conflict-affected society, rather than in more direct military engagements, and that in order to succeed in this political space intervening forces must win the “hearts and minds” of local population” (Gilmore, 2011: 23).

Esta interpretación se apoya en la inversión foucaultiana del dicho de Clausewitz acerca de que la guerra es la continuación de la política por otros medios, que resulta en que la política es la continuación de la guerra por otros medios, porque “es el marco de la paz civil el que sanciona y reproduce las relaciones de fuerza manifestadas en las guerras” (Gilmore, 2011:83), las cuales hicieron posible que la política sustituyera a la guerra en determinado contexto (Abello, 2003).

De modo que la lucha es “por los corazones y las mentes”, pero fundamentalmente *a nivel* de los corazones y las mentes (Bell, 2009). En este sentido, la contrainsurgencia conducida por la Coalición daría cuenta de un verdadero proyecto de rediseño cultural liberal. Así, este proyecto se conduce –entre otros insumos–, a partir de documentos etnográficos producidos desde los circuitos militares de inteligencia, los cuales rastrean la vida cotidiana de la población local (Richmond, 2010), permitiendo el “mapeo el terreno humano” (Bell, 2009: 90) mediante el denominado “Human Terrain System” (HTS)⁴⁷.

En tanto la guerra de contrainsurgencia constituye una variante del *state-building*, sus tácticas son la restricción del uso intensivo de la fuerza militar, la promoción del conocimiento de la población intervenida desde una perspectiva sociocultural, y la cooperación con esta población para su reestructura política y económica hacia la democracia liberal y hacia una economía de libre mercado (Gilmore, 2011). De modo que, en nombre de su seguridad, Estados Unidos y sus aliados se comprometen con la transformación de las sociedades como las de Irak y Afganistán, consideradas colectiva y latentemente insurgentes, en función de una agenda pública conducida desde el exterior de esas sociedades (Gilmore, 2011). Esta transformación no se apoya –como reiteradamente lo señala Obama–, en la imposición de valores, sino en el empleo de la dinámica cultural local a favor de los objetivos de rediseño cultural. En este sentido, la necesidad estratégica de Occidente de conocer la cultura de otras civilizaciones, fue pronosticada por Huntington en “The clash of civilizations?” (1993):

⁴⁷ “The Human Terrain System (HTS) Project is an Army-led, OSD (“On Screen Display”) supported initiative to provide sociocultural teams to commanders and staffs at the Army Brigade Combat Team (BCT) / USMC Regimental Combat Team (RCT), Army Division / Marine Expeditionary Force (MEF), & Corps / Theater levels, in order to improve the understanding of the local population and apply this understanding to the Military Decision-Making Process (MDMP)”. Disponible en <http://humanterrainsystem.army.mil>

ante la emergencia de civilizaciones no occidentales que logran modernizarse sin occidentalizarse,

“[...] the West will increasingly have to accommodate these non-Western modern civilizations whose power approaches that of the West but whose values and interests differ significantly from those of the West. This will require the West to develop a more profound understanding of the basic religious and philosophical assumptions underlying other civilizations and the ways in which people of those civilizations see their interests. It will require an effort to identify elements of commonality between Western and other civilizations. For the relevant future, there will be no universal civilization” (Huntington, 1993:49).

No obstante la búsqueda por reducir el extendido uso intensivo de la fuerza por parte de las tropas norteamericanas, la estrategia de contrainsurgencia planteada ya en el manual de contrainsurgencia *Counterinsurgency: FM 3-24* (2006) no abdica de la dimensión “kinética” (Gilmore, 2011) del uso de la fuerza. En este sentido, en tanto combina esta dimensión con la noción de enfrentamiento ideológico entre Coalición e insurgentes, la retórica de la contrainsurgencia se ajusta al discurso de la GWOT, como éste ha sido descrito hasta aquí. En efecto, “[...] the HTS is designed to help develop the US Army’s cultural understanding within the strategic parameters of the War on Terror, not to challenge the validity of this narrative as a lens through which to view the conflicts in Afghanistan, Iraq or elsewhere” (Gilmore, 2011:31).

En la medida que se llevan a cabo a nivel de la vida civil, las acciones de contrainsurgencia se enfrentan contra enemigos de la Coalición, que ésta considera enemigos de la propia población (Gilmore, 2011). En este sentido, la contrainsurgencia se llevaría a cabo en nombre del bien de la población local, de su mejoramiento: “es la visión de que la paz es socavada por el subdesarrollo lo que ha contribuido a hacer que se superpusieran las agendas de los estrategas de la contrainsurgencia y los mandatos de larga data de las ONG y las agencias de la ONU que trabajan en la zona de crisis” (Bell, 2009:92). Se diluye así el componente de dominación en el poder, el cual es sustituido por el principio legal de la soberanía como legítimo derecho, cuya contraparte es la imposición de la obligación de obedecer. Esto implica que, en una situación en que un estado no está en pleno goce de su soberanía porque se encuentra intervenido, la condición para acceder a esa soberanía que tiene suspendida es la aceptación de la consolidación del formato occidental de manejo de la rebelión –es decir, el pacto social como pretendida forma de autogobierno.

Por otra parte –también evocando el mejoramiento de la población local–, el dispositivo discursivo en torno al enemigo como terrorista e insurgente permite que la Coalición determine quiénes son los actores políticos legítimos y quiénes no lo son, más allá de las preferencias de la población autóctona, otorgando o confiscando a estos actores el derecho al habla.

Al respecto de la administración del derecho al habla como parte de la estrategia de contrainsurgencia, puede plantearse desde Lyotard que

“el silencio que impone el proceso de aprendizaje de la civilización es el momento de una labor de extrañamiento. [...] A través de la alteridad del maestro se impone silenciosamente la extrañeza de otra lógica. Él me toma como rehén para hacerme escuchar y decir lo que no sé”. [En este sentido], “al autorizar a cada posible hablante a dirigirse a los otros, la república impone a cada hablante el deber de anunciar a esos otros lo que no saben. Estimula los anuncios, instruye. Y de otra parte, prohíbe que cualquiera sea arbitrariamente despojado del discurso. Desestimula el terror. Así regula el silencio en interés de todos” (Lyotard, 1998:142).

Desde esta perspectiva, los inocentes que por su racionalidad limitada no saben aquello que debieran saber, deben permanecer en un respetuoso silencio frente a quienes vienen a hacerles escuchar y decir –es decir, a imponerles– aquello que ignoran y a lo que no pueden acceder por sí mismos. Esta imposición puede incluso valerse de la violencia –de allí la figura del rehén–, en tanto la misma aparece como un mal menor frente al terror que significaría que alguien que tiene la condición de hablante fuera despojado del discurso para cuya emisión tiene derecho al habla –es decir, el discurso aprendido de aquel que viene a imponérselo, porque detiene el saber para formular un discurso verdadero. En este sentido, lo que en Lyotard es una conducta republicana, corresponde en Foucault (Abello, 2003) a despojar a los otros –los vencidos– de la palabra para imponerles una lengua extranjera, diluyendo las relaciones de poder en tanto éstas implican sujetos libres con margen de libertad para reaccionar a las acciones de las que son objeto.

En definitiva, de acuerdo a los antes dicho, la actual estrategia de contrainsurgencia es la base de una guerra biopolítica, que apunta a lograr la administración de las poblaciones locales. A partir de Foucault (1992), puede sostenerse que el articulador entre guerra y biopolítica –y, por ende, la condición para la guerra biopolítica– es el racismo, ya que el mismo legitima la decisión de matar, en nombre del mandato biopolítico de multiplicar la vida en su forma más pura y sana –los no

insurgentes, los inocentes–, a cambio de la eliminación de las formas de vida corruptas –los insurgentes, los culpables. El rediseño cultural liberal de las poblaciones locales aparece, en esta interpretación, como la imposición de un lenguaje extraño a los otros, esos a los que se quita la vida en el marco de la guerra biopolítica: físicamente, para garantizar la reproducción de la vida en su mejor versión (Foucault, 1992), y simbólicamente, al despojarlos de su discurso en nombre de algo superior, sagrado, que estos otros ignoran (Lyotard, 1998).

A modo de síntesis de lo planteado en el capítulo, pueden formularse tres apreciaciones. Primeramente, el discurso de la GWOT reedita el discurso de la TGJ en términos deontológicos, específicamente en cuanto a la consideración de la intervención como mecanismo por el cual unos hombres contribuyen al perfeccionamiento moral de los otros, contraviniendo su racionalidad limitada, en tanto ésta constituye una limitación para ser libres y propiamente humanos, y por tanto, para merecer derechos humanos.

En segundo lugar, el discurso de la GWOT reedita la noción de mal menor recogida por la TGJ, pero fundamentalmente, la radicaliza, en tanto admite que la naturaleza del enemigo contra el que lucha –el terrorismo, enemigo de la humanidad–, justifica y hace necesaria la reformulación del marco de regulación del conflicto, prescribiendo actos que el marco de regulación existente hasta el momento proscribía.

Por último, se considera la perspectiva foucaultiana sobre la política y la guerra, desde la cual puede interpretarse la estrategia de contrainsurgencia conducida en el marco de la GWOT como parte de una guerra biopolítica. La misma incluye la cancelación del derecho al habla de los otros para imponerles un lenguaje que les es extraño, cuestionando la posibilidad misma de que existan relaciones de poder entre quienes son objeto y sujeto de esa imposición. Asimismo, el racismo aparece como condición de esa guerra biopolítica, en tanto habilita la eliminación de los insurgentes para preservar la seguridad de quienes no lo son, y por tanto, garantizar la vida en su mejor expresión.

La introducción de los conceptos de guerra biopolítica y contrainsurgencia contribuye a la eficacia de la argumentación desarrollada en tanto permite llevar a su paroxismo la relación entre política y violencia, a tal punto que puede sostenerse que el discurso de la GWOT no sólo contribuye a despolitizar la violencia, sino que además

continúa la política mediante la guerra, y por ende, *en* la violencia. De modo que la tesis que conformaba el punto de partida de este trabajo –la política es un instrumento que permite canalizar la violencia con justicia–, al verse negada por la inminente despolitización de la violencia que significa el discurso de la GWOT, invoca inmediatamente algo bastante similar a su antítesis: la política continúa la guerra, es decir que, en última instancia, no sólo no gestiona la violencia, sino que es administrada desde la violencia.

Desde esta perspectiva, no se trata ya de justificar la eliminación del otro en ciertas condiciones, como plantea la TGJ, lo cual implicaría que la violencia esté siendo politizada. La guerra biopolítica supone más, mucho más que un marco de justificación, en tanto exige que el otro deje de ser otro, que vea su identidad rediseñada para dejar de existir como otro que desafía la identidad de quien pretende negarlo como alteridad. En este marco, si bien desde el “no matarás” cristiano se habilita la eliminación de los culpables, sólo el rediseño de la cultura que pauta el mundo de los inocentes y que prohijó a esos culpables garantizaría relaciones de justicia y seguridad entre los estados.

4. Conclusión

“For war is the hardest place; if comprehensive and consistent moral judgments are possible there, there are possible everywhere” (Walzer, 2006:XXV).

El trabajo que concluye permitió analizar el discurso de la GWOT como espacio de politización/despolitización de la violencia. Partiendo de la política como el marco que permite canalizar la violencia con justicia, y del terrorismo como la eliminación física y simbólico-discursiva del inocente, se describieron analíticamente las tensiones conceptuales existentes entre terrorismo y política, por una parte, y entre el discurso de la GWOT y el de la TGJ, por otro. Mientras que la acción terrorista, totalizadora e hiperreal, niega la política como espacio de interlocución y de utopía, el discurso de la GWOT estira y busca reformular, hasta su eventual desnaturalización, varios de los criterios de justicia aportados desde la TGJ, los cuales pautan el uso legítimo de la fuerza al inicio de las hostilidades y durante las mismas. Esto fue demostrado para los

criterios de autoridad legítima, esperanza de éxito, proporcionalidad *ex ante*, inminencia y último recurso, dentro del *jus ad bellum*, y el principio de discriminación y el de proporcionalidad *ex post*, dentro del *jus in bello*.

Así, desde la visión liberal-republicana de la política, que la concibe como espacio de deliberación, de intercambio de razones y de elaboración dialógica de la razón pública, es posible afirmar que el discurso de la GWOT contribuye a despolitizar la violencia.

Por otra parte, el discurso de la GWOT reedita argumentos deontológicos y consecuencialistas, presentes en las subtradiciones naturalista y realista de la TGJ respectivamente. Deontológicamente, la obligación de intervenir, o la intervención como causa justa, se funda en la existencia de una ley natural, en la que arraigan valores universales, ya sea que se expresen teológicamente como el Bien y el Mal –derivados de los designios divinos– o que se formulen en clave secular, como derechos humanos.

La obligación de intervenir de cuño teológico se presenta en el discurso de la GWOT como la concepción dicotómica Bien/Mal –a la que subyace la dicotomía nosotros/ellos–, y la asociación del Bien con el único Dios, y del Mal con la negación de Dios –es decir, con el infiel. En tanto existe un único Dios, y por tanto un único Bien, proceder en nombre de la ley natural supone defender a quien no ha hecho el Mal –el inocente en sentido moral, los pueblos de los países aliados de la Coalición–, de aquel que sí lo ha hecho –el culpable, el infiel, los terroristas islámicos. Asimismo, la figura del terrorista islámico, culpable de hacer el Mal, aparece en el discurso de la GWOT como la del hereje, en tanto el ofrecer la propia vida en sacrificio a Dios, buscando hacer sagrado su acto, malentende y radicaliza los designios de la Providencia.

La obligación de intervenir de cuño secular tiene dos fundamentos. Por un lado, contribuir al perfeccionamiento moral de los inocentes, que lo son en tanto poseen una racionalidad limitada que compromete su capacidad para discernir el Bien del Mal e identificar la ley natural, de tal modo que no se hallan en condiciones de autodeterminarse. En este sentido, la intervención está dirigida a conducir a los asistidos hacia su libertad. Por otro lado, desde una perspectiva rawlsiana, la intervención es moralmente legítima en tanto permite asistir a los pueblos de los regímenes proscritos –que viven en la inobservancia del razonable derecho de gentes–, en defensa de la

sociedad de los pueblos bien ordenados. La intervención en los denominados estados fallidos, y las acciones de estabilización post-conflicto ilustran la obligación moral de intervenir para defender a los inocentes de sí mismos, y a los pueblos de los países de la Coalición de inocentes y culpables musulmanes.

En cualquier caso, considerando la premisa universalista de raíz kantiana, según la cual ser humano es ser racional, y considerando que la inocencia aparece en el discurso de la GWOT como sinónimo de racionalidad limitada, ser inocente implica no ser plenamente humano. En este sentido, el inocente no elige no hacer Mal, sino que no puede hacerlo desde el momento en que no distingue el Bien del Mal. Como el bárbaro, el extranjero o el hereje, enajenados de la comunidad discursiva de los iguales y considerados como una amenaza para la existencia de dicha comunidad, el ser que no es humano no tiene derecho humano alguno. Desde esta perspectiva, quitarle la vida no sólo es moralmente legítimo sino que puede aparecer como necesario, al tiempo que su exclusión de la comunidad humana atenta contra la existencia de un marco normativo que politice la violencia de la guerra canalizándola con justicia, en tanto dicho marco se funda en la consideración del otro en su humanidad.

La reedición de los argumentos consecuencialistas de la TGJ para fundamentar el recurso legítimo a la fuerza en el marco de la GWOT se traduce en la postulación de la transgresión de ciertos criterios de la TGJ como mal menor, en nombre de la extinción de un enemigo que se pretende excepcionalmente amenazante. En este sentido, el discurso de la GWOT presenta obvias ambigüedades, puesto que afirma explícitamente la conveniencia moral de respetar el derecho de guerra –particularmente el *jus in bello*–, sin dejar por ello de reivindicar la elaboración de un marco de regulación específico para combatir el terrorismo. La criminalización de la guerra, que se refleja en la aplicación discriminatoria del derecho que la rige en detrimento de quienes son considerados actores o aliados del terrorismo, deshumaniza al enemigo en nombre de la defensa de categorías universales –como la de “Humanidad”–, despolitizando la violencia al eliminar la alteridad que nutre los procesos políticos.

Ahora bien, si lo sustancial de la práctica terrorista está en el ejercicio del terror que despoja al otro de su discurso de modo arbitrario, y el discurso de la GWOT plantea –como se buscó demostrar– la obligación moral de confiscar el derecho al habla del otro por el bien de todos y como mal menor, la tensión entre violencia y política se diluye en una concepción no liberal de la política, en la cual el recurso a la violencia y la

aceptación de la misma por parte de quienes son su objeto es síntoma de corrección moral. En este sentido, la estrategia de contrainsurgencia y el silencio de los inocentes, que no saben lo que deben saber pero saben que deben aprenderlo, constituyen episodios de una guerra biopolítica. La misma imbrica guerra y política a través de la administración de la vida de la población intervenida, en función de su rediseño cultural para una paz liberal/universal. Ello, en nombre del presunto perfeccionamiento moral de los otros y del mejoramiento biológico-racial de la vida.

Considerando que el discurso de la GWOT condena el terrorismo desde preceptos liberales universalistas y preconiza una paz liberal al tiempo que, desde esos mismos preceptos, suscribe planteos reñidos con una visión liberal de la política como medios para la efectiva realización de la misma, fue preciso en última instancia apelar a la consideración no liberal de la política como continuación de la guerra para develar los mecanismos profundos de la argumentación vehiculizada por el discurso de la GWOT.

Estas aporías de la GWOT, estos procedimientos discursivos aparentemente ríspidos a un abordaje lógico, se tornan sin embargo amigables cuando se desinvisibleza la hermandad de la retórica terrorista y contraterrorista. Así, mientras que la retórica terrorista se traduce en la cancelación del otro como hablante, la antiterrorista cancela al otro situándolo en el lugar de no humano. En este sentido, ambas retóricas exportan al otro al lugar de niño. Por un lado, quienes son despojados arbitrariamente de su discurso son reducidos a “la abyección de la infancia” en un sentido freudiano, porque, como los niños, padecen el no ser considerados como posibles interlocutores, y buscan la autorización para interactuar discursivamente con los otros (Lyotard, 1998). Por otro lado, quienes no se han ganado el derecho al habla no alcanzan la “verdadera humanidad”; son ignorantes o supersticiosos que deben ser “civilizados” para dejar de ser niños y empoderarse de su calidad de hablantes (Rorty, 1998).

De modo que quienes vienen a restaurar el derecho al habla de aquellos que permanecen en la minoridad, restituyéndoles su humanidad, sostienen que en vistas de ello es necesario suspenderlos transitoriamente como hablantes, hasta que sean capaces de reproducir el discurso del saber en nombre de su propio bien. Terrorismo y discurso de la GWOT se dan la mano en la necesidad del terror, en la necesidad de anular al otro en nombre de lo sagrado, es decir, de aquellos valores que una y otra retórica ponderan como inviolables. En el caso del terrorismo al que la GWOT delinea como enemigo, el componente sagrado son los valores de ciertos seguidores del Islam, mientras que en el

discurso de la GWOT lo sagrado está representado por los valores universales del liberalismo occidental. Desde un enfoque naturalista –teológico o secular–, ambas retóricas convergen en la anulación de la diferencia para mantener intocados aquellos principios que defienden más allá de sus consecuencias.

En este sentido, la referencia al “terror contra terror”, según la cual el discurso de la GWOT y el relato de los que se designan en dicho discurso como terroristas se potencian por la misma mecánica, puede expresarse en la equivalencia entre lo abyecto y lo sagrado. En efecto, por la misma lógica que desde lo sagrado el Otro excluye discursivamente a los otros, ese Otro les da entidad, haciéndolos merecedores de un temor reverencial, de modo que lo que era abyecto se torna sagrado. Ambas retóricas, pues, se nutren de una lógica circular de maximización de lo abyecto y lo sagrado, de tal modo que el discurso condena en un plano literal aquello que jerarquiza en el plano simbólico. El carácter hiperreal otorgado a los acontecimientos de la GWOT por el recurso a medios militares y mediáticos que garantizan la reproducción *ad infinitum* de los mismos como signos de una comunicación vaciada de sentido, ilustran la maximización recíproca del terror de lo abyecto y del terror de lo sagrado.

Así como la prédica del denominado “terrorismo islámico” y el discurso de la GWOT convergen en la noción naturalista de lo sagrado como fundamentación del legítimo recurso a la fuerza, dicha noción es común a ambas retóricas en lo que respecta a la victoria militar. En efecto, como expresiones contemporáneas de la guerra, ambas retornan a una concepción arcaica de la misma, centrada en el valor sagrado de la victoria (Huizinga, 2000). Esto, en tanto la victoria traduce un destino que es justo porque expresa la voluntad de un juez superior: así, el que emerge del combate como el más fuerte es el mejor porque cuenta con el beneplácito de los dioses. Lo dicho podría sonar completamente obsoleto si su sustancia no fuera la misma que la del planteo de Foucault (1992) sobre el racismo como pilar del biopoder y la guerra biopolítica, con la salvedad de que no son los dioses sino el Estado el que define quién debe morir y quién debe vivir, por ser superior no ya física sino biológicamente.

En definitiva, el trayecto argumental planteado, desde la política como administración de la violencia a la política como continuación de la violencia, ha permitido visibilizar y deconstruir algunas de las sinergias discursivas existentes entre el terrorismo y el contraterrorismo. En primer término, uno y otro cuestionan el marco de regulación provisto desde la TGJ, ya sea negándolo por completo o soslayándolo

reiteradamente y exigiendo su reforma, en base a críticas a su aplicación para el combate al terrorismo –críticas de cuya fidelidad al espíritu de la TGJ caben dudas. En segundo lugar, el estiramiento del principio de inmunidad de los no combatientes –vinculado a la definición etimológica de la inocencia–, hasta diluir el límite entre implicados y no implicados y por ende, el mandato moral de discriminar entre ellos. Tercero, el fácil deslizamiento desde una concepción liberal de la inocencia moral –centrada en lo que las personas hacen– hacia la noción no liberal de la inocencia moral, que asocia a las personas al Bien o al Mal por quiénes son, más allá de los actos que pueda imputárseles en base a hechos cuya veracidad está establecida. Por último, la idea de que no hay inocentes en sentido moral, sostenida desde el relato y la práctica terroristas tanto como desde el discurso de la GWOT, al que por momentos subyace la lectura del otro a partir de la asociación entre irracionalidad, inhumanidad y culpabilidad. Estas sinergias desempeñan un papel fundamental en las tecnologías discursivas del terrorismo y del contraterrorismo y la contrainsurgencia.

Como lo demuestra el análisis realizado, el cambio de signo político del gobierno norteamericano a partir de 2008 supuso modificaciones en el discurso de la GWOT –que incluyen, por ejemplo, la menor cantidad de menciones a la guerra en Medio Oriente como “Guerra Global Contra el Terror”, la desaparición del término “Eje del Mal”, y la multiplicación de las alusiones a los derechos humanos como expresión de valores universales. No obstante ello, no hay evidencia de que los mecanismos argumentativos profundos del discurso se hayan visto sustancialmente alterados, sino más bien perfeccionados. En efecto, persiste la noción de que la universalidad de ciertos valores –ya sea que se los exprese el clave de Bien y Mal, o más sofisticadamente como derechos humanos o derechos fundamentales– otorga fundamento a una intervención cada vez más extensa en el tiempo y profunda en cuanto a los aspectos de la vida de las poblaciones locales sobre las que opera.

En este sentido, se hace imperativo reflexionar acerca de los criterios del *jus post bellum* o *ad pacem*, apuntando a la generación de un cuerpo sistematizado de parámetros éticos que puedan servir a la vez de marco de regulación y de justificación para las acciones conducidas luego del cese del fuego, en la etapa del denominado *post-conflict peace-building*. Este cuerpo de criterios vendría a complementar el *jus ad bellum* y el *jus in bello* que han sido explorados aquí como constitutivos de la TGJ, en el entendido de que la inclusión de la etapa post-conflicto dentro de parámetros ético-

normativos de evaluación contribuye a canalizar la violencia propia de esta fase con justicia, es decir, a su politización. Las posibilidades reales de construcción de una paz post-liberal, concebida como un híbrido de las instituciones típicamente liberales y la infrapolítica, entendida como el conjunto de procesos y dinámicas de agencia y resistencia cotidianas a nivel local (Richmond, 2010) es algo que debe someterse a debate, como necesaria continuación y profundización de la reflexión planteada aquí.

Dicho esto, a una década de iniciada la GWOT, la temática del trabajo que concluye encierra una vigencia inquietante. La misma deriva de un doble proceso. Por una parte, el proceso por el cual el discurso de la GWOT se distancia del discurso de la TGJ como instrumento de politización de la violencia a través de aquellos aspectos que cuestiona de dicha tradición, pero también de aquellos elementos que reedita en aras de su reformulación. En síntesis, el proceso por el cual el discurso de la GWOT propicia y nutre la despolitización de la violencia. Por otra parte, el proceso por el cual el discurso de la GWOT se aproxima al relato terrorista, en particular en tanto plantea la cancelación de la alteridad. En efecto, por la misma lógica que los relatos terrorista y contrterrorista sitúan al otro en las categorías de inocencia y culpabilidad moral, lo desarticulan como otro diferente. Desde la perspectiva contrterrorista, si el otro es inocente será parte de un “nosotros” que se erige en relación a un “ellos” considerado no humano por irracional; y si es culpable –infiel, hereje o *pseudo* humano– no pertenece a la comunidad humana de los hablantes. Desde la perspectiva del relato terrorista, todos los que no son parte del “nosotros” son explícitamente culpables y no admitidos como contrapartes para la interlocución.

Esto supone que, allí donde la violencia se plantea en términos de inocentes y culpables, víctimas y victimarios, no hay fundamento para la responsabilidad, puesto que el reconocimiento del otro es la condición de posibilidad de cualquier acto de responsabilización. Responsabilización por el Otro en su vulnerabilidad, en los límites de su capacidad para dar cuenta de sí a partir de su racionalidad, desde la propia vulnerabilidad. Responsabilización *en* la violencia, como circunstancia que no nos precede ni nos sucede, y que despoja al sujeto de su omnipotencia, devolviéndolo a los límites de su libertad y al compromiso de trascenderlos. Por tanto, más allá de la despolitización de la violencia, en tanto la alteridad inescrutable constituye la condición positiva del reconocimiento, la negación del otro funda la imposibilidad de la responsabilización, y por ende, la imposibilidad misma de la ética.

Bibliografía

- Abello, Ignacio (2003). "El concepto de la guerra en Foucault", en *Revista de Estudios Sociales*, N°14, pp. 71-75.
- Agustín de Hipona (1942). *La Ciudad de Dios*. Buenos Aires, Editorial Poblet.
- Arendt, Hannah (1993). *La condición humana*. Barcelona, Paidós.
- Andréani, Gilles (2005). "Le concept de Guerre Contre le Terrorisme fait-il le jeu des terroristes?", en Andréani, G. y Pierre Hassner (dir.) *Justifier la guerre? De l'humanitaire au contre-terrorisme*. Paris, Presses de Sciences Po.
- Baqués Quesada, Josep (2007). "La guerra preventiva como guerra justa: un análisis de los supuestos habilitantes", *Globalaffairs.es*, N°2. [En línea] Disponible en [<http://www.globalaffairs.es/Noticia-67.html>].
- Baudrillard, Jean (1998). *Selected Writings*. Stanford, Stanford University Press, pp.166-184. [En línea] Disponible en [<http://www.egs.edu/faculty/jean-baudrillard/articles/simulacra-and-simulations>]
- Baudrillard, Jean (2002). "El espíritu del terrorismo", *Fractal*, Año 6, Vol.7, N°24, pp. 53-70. [En línea] Disponible en [<http://www.fractal.com.mx/F24baudrillard.html>]
- Bauman, Zygmunt (1994). "Los extranjeros", en Bauman, Z. y Tim May *Pensando sociológicamente*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, cap. 3. [En línea] Disponible en [<http://www.catedras.fsoc.uba.ar/rubinich/biblioteca/web/abauman>]
- Bauman, Zygmunt (2002). *Modernidad Líquida*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zygmunt (2003). "Utopia with no topos", *History of the Human Sciences*, Vol. 16, N°1, pp.11-25. [En línea] Disponible en [<http://www.wehavephotoshop.com/PHILOSOPHY%20NOW/PHILOSOPHY/Bauman/Bauman,Zygmunt.-.Utopia.With.No.Topos.pdf>]
- Bauman, Zygmunt (2004). *La sociedad sitiada*. Buenos Aires, Fondo de Cultura

Económica.

- Bell, Colleen (2009). "La guerra por otros medios: el problema de la población y la transformación de las intervenciones de la Coalición en acciones civiles", *Cuadernos de actualidad en defensa y estrategia*, N°3, pp. 77-105.
- Bellamy, Alex (2009). *Guerras justas. De Cicerón a Iraq*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- Billier, Jean-Cassien (2010). *Introduction a l'éthique*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Bugnion, François (2003). "Guerra justa, guerra de agresión y derecho internacional humanitario", *Revista Internacional de la Cruz Roja*, febrero. [En línea] Disponible en [<http://www.uclm.es/varios/foropaz/aportacion37.pdf>]
- Buhler, Pierre (2005). "Intervention militaire et source de légitimité", en Andréani, Gilles y Pierre Hassner (dir.) *Justifier la guerre? De l'humanitaire au contre-terrorisme*. Paris, Presses de Sciences Po.
- Bush, George W. (2002). "Discurso sobre el estado de la Unión" [En línea] Disponible en [<http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html>].
- Butler, Judith (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Clausewitz, Karl Von (2002). *De la guerra*. [En línea] Disponible en [http://biblioteca.sivec.espe.edu.ec/upload/de_la_guerra_clausewitz.pdf]
- Cohen, Samy (2008). "Pourquoi les démocraties en guerre contre le terrorisme violent-elles les droits de l'homme?", *Critique Internationale*, N°41, pp. 9-20.
- Crawford, Neta (2008). "Démocraties et lois de la guerre: où situer la responsabilité morale des atrocités en Irak?", *Critique Internationale*, N°41, pp. 41-59.
- Curtis, Michael (ed.) (2008a). *The great political theories. From the Greeks to the Enlightenment*. N. York, Harper Collins Publishers.
- Curtis, Michael (ed.) (2008b). *The great political theories. From the French Revolution to modern times*. N. York, Harper Collins Publishers.
- De La Cámara, María Luisa (2007). "En tiempos de guerra: un estudio sobre Michael

- Walzer”, *Fragmentos de filosofía*, N°5, pp. 263-285.
- Díaz, Bárbara (2005). *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización*. Serie de Pensamiento español. Universidad de Navarra.
- David, Charles-Phillippe (2008). *La guerra y la paz. Enfoques contemporáneos sobre seguridad y estrategia*. Barcelona, Icaria.
- Foucault, Michel (1992). “Undécima lección. Del poder de soberanía al poder sobre la vida”, en *Genealogía del racismo*. Buenos Aires, Editorial Altamira. [En línea] Disponible en [<http://www.trelew.gov.ar/web/files/LEF/SEM02-Foucault-GenealogiaDelRacismo11LeccionyResumen.pdf>]
- Glennon, Michael (2005a). “Un combat *sui generis*”, en Andréani, Gilles y Pierre Hassner (dir.) *Justifier la guerre? De l’humanitaire au contre-terrorisme*. Paris, Presses de Sciences Po.
- Glennon, Michael (2005b). “Droit, légitimité et intervention militaire”, en Andréani, Gilles y Pierre Hassner (dir.) *Justifier la guerre? De l’humanitaire au contre-terrorisme*. Paris, Presses de Sciences Po.
- Gilmore, Jonathan (2011). “A kinder, gentler counter-terrorism: counterinsurgency, human security and the War on Terror”, *Security Dialogue*, Vol.42, N°2, pp. 21-37.
- Holliday, Ian. 2003. “Ethics of intervention: Just War Theory and the challenge of the 21st century”, *International Relations*, Vol.17, N°2, pp.115-133.
- Huizinga, Johan (2000). *Homo ludens*. Madrid, Alianza Editorial.
- Ibarz Pascual, Enric (2008). “La guerra justa en la era del terror”, *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, N°81, pp. 233-259.
- Hoffman, Stanley (2005). “Intervention et droits de l’homme”, en Andréani, Gilles y Pierre Hassner (dir.) *Justifier la guerre? De l’humanitaire au contre-terrorisme*. Paris, Presses de Sciences Po.
- Huntington, Samuel (1993). “The clash of civilizations?”, *Foreign Affairs*, Vol. 72, N°3, pp. 22-49. [En línea] Disponible en [http://www.hks.harvard.edu/fs/pnorris/Acrobat/Huntington_Clash.pdf]
- Ignatieff, Michael (2004). *The lesser evil. Political ethics in an age of terror*. N. Jersey,

Princeton University Press.

Kant, Immanuel (1940). *Por la paz perpetua*. Barcelona, Editorial Sopena.

Lizza, Ryan (2011). "The consequentialist. How the Arab Spring remade Obama's foreign policy", *The New Yorker*, mayo. [En línea] Disponible en [http://www.newyorker.com/reporting/2011/05/02/110502fa_fact_lizza?currentPage=all]

Lyotard, Jean-François (1998). "Los derechos de los otros", en Shute, Stephen y Susan Hurley (eds.) *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993*. Madrid, Trotta.

MacKinnon, Barbara (2004). *Ethics. Theory and contemporary issues*. Belmont, Wadsworth.

Mellon, Christian (2005). "Guerre Juste: l'Église Catholique actualize son héritage", Andréani, Gilles y Pierre Hassner (dir.) *Justifier la guerre? De l'humanitaire au contre-terrorisme*. Paris, Presses de Sciences Po.

Milliken, Jennifer y Keith Krause (2002). "State failure, state collapse, and state reconstruction: concepts, lessons and strategies", *Development and change*, Vol. 33, N°5, pp. 753-774.

Moriarty, Michael (2001). "Zizek, religion and ideology", *Paragraph*, Vol. 24, N°2, pp.125-139.

Rahman I Doi, Abdur (2002). *Shari'ah: The Islamic Law*. Kuala Lumpur, Noordeen.

Ramel, Frédéric y David Cumin (2002). *Philosophie des Relations Internationales*. Paris, Presses de Sciences Po.

Rawls, John (1979). *Teoría de la justicia*. México, Fondo de Cultura Económica.

Rawls, John (1998). "El derecho de gentes", en Shute, Stephen y Susan Hurley (eds.) *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993*. Madrid, Trotta.

Richmond, Oliver (2011). "Resistencia y paz postliberal", *Relaciones Internacionales*, N°16, pp.13-46. [En línea] Disponible en [http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/index.php?journal=Relaciones_Internacionales&page=article&op=view&path[]=267&path[]=232]

- Rorty, Richard (1998). "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad", en Shute, Stephen y Susan Hurley (eds.) *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993*. Madrid, Trotta.
- Said, Edward (2001). "The clash of ignorance", *The Nation*, octubre. [En línea] [Disponible en <http://www.thenation.com/article/clash-ignorance?page=0,2>]
- Saint-Pierre, Héctor (1999). *A politica armada. Fundamentos da guerra revolucionária*. San Pablo, UNESP.
- Schmitt, Carl (1987). *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un Prólogo y tres Corolarios*. Madrid, Alianza Editorial.
- Schwarz, Rolf (2005). "Post-conflict peacebuilding: the challenges of security, welfare and representation", *Security Dialogue*, Vol. 36, N°4, pp. 429-446.
- Tomás de Aquino (1883). *Suma Teológica*. Madrid, Moya y Plaza.
- Walzer, Michael (2002). *Reflexiones sobre la guerra*. Barcelona, Paidós.
- Walzer, Michael (2006). *Just and unjust Wars. A moral argument with historical illustrations*. N. York, Basic Books.
- Walzer, Michael (2008). *Terrorismo y Guerra justa*. Barcelona, Katz Editores.
- Zalaquett, José (2005). "La desobediencia civil en John Rawls y la ética de medidas de excepción y de medidas extremas". Ponencia para el encuentro sobre "El pensamiento filosófico, político y jurídico de John Rawls", organizado en Valparaíso, Chile.
- Zizek, Slavoj (2003). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, Fonde de Cultura Económica.
- Zizek, Slavoj y Ana Lía Hounie (comp.) (2004). *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires*. Buenos Aires, Editorial Paidós.

Documentos oficiales

- Bush, George W. (2001). "Discurso del Presidente George W. Bush ante el Congreso de los Estados Unidos (21/09/2001)". [En línea] Disponible en [<http://www.filosofia.org/his/20010921.htm>]

- Bush, George W. (2002). "Discurso del Presidente George W. Bush sobre el Estado de la Unión (26/01/2002)". [En línea] Disponible en [<http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html>]
- Obama, Barack (2009a). "Discurso en la Universidad de El Cairo (4/06/2009)". [En línea] Disponible en [http://www.fund-culturadepaz.org/spa/DOCUMENTOS/Conferencias/2009/Discurso_Obama_El_Cairo_040609.pdf]
- Obama, Barack (2009b). "Discurso en la Ceremonia de Entrega del Nobel de la Paz (10/12/2009)". [En línea] Disponible en [<http://www.diariodigital.com.do/articulo,48041,html>]
- NSS (2002). *The National Security Strategy of The United States of America*. [En línea] Disponible en [<http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/nsc/nss/2002>]
- NSS (2006). *The National Security Strategy of The United States of America*. [En línea] Disponible en [<http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/nsc/nss/2006>]
- NSS (2010). *The National Security Strategy of The United States of America*. [En línea] Disponible en [http://www.whitehouse.gov/sites/default/files/rss_viewer/national_security_strategy.pdf]
- ICISS (2001). *The Responsibility to Protect. Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty*. [En línea] Disponible en [<http://responsibilitytoprotect.org/ICISS%20Report.pdf>]
- ONU (2004). "A more secure world: our shared responsibility. Report of the High-level Panel on Threats, Challenges and Change". Resolución de la Asamblea General de Naciones Unidas A/59/565. [En línea] Disponible en [http://www.un.org/spanish/secureworld/report_sp.pdf]
- United States Department of the Army (2006). *Counterinsurgency: FM 3-24*. [En línea] Disponible en [<http://www.fas.org/irp/doddir/army/fm3-24.pdf>]
- Corte Penal Internacional (2002). *Estatuto de la Corte Penal Internacional*. [En línea] Disponible en [http://untreaty.un.org/cod/icc/statute/spanish/rome_statute%28s%29.pdf]

Comunicación personal:

Prof. Susana Mangana, especialista en estudios árabes e islámicos.