



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**LA FILOSOFÍA DE LA GUERRA EN EL IDEALISMO ALEMÁN.
UNA SISTEMATIZACIÓN DEL CONCEPTO DE LA GUERRA EN
CLAUSEWITZ Y FICHTE**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:
JOACIM HERNÁNDEZ SÁNCHEZ**

**ASESOR:
LUIS AVELINO SÁNCHEZ GRAILLET**



CIUDAD UNIVERSITARIA, CD.MX., 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

| | |
|---|----|
| Introducción..... | 4 |
| Capítulo I. Las teorías de la guerra | 9 |
| I.I La teoría de la guerra justa..... | 9 |
| I.I.I Los orígenes de la guerra justa..... | 9 |
| I.I.II Principios de la guerra justa..... | 12 |
| I.I.III La decadencia de la guerra justa | 16 |
| I.II. La teoría de la guerra moderna | 18 |
| I.II.I El cambio en la legitimidad de la guerra | 18 |
| I.II.II Distinción entre la teoría moderna y guerra justa..... | 23 |
| I.II.III La relación entre la guerra y el Estado..... | 25 |
| I.III El lugar de la guerra en la historia | 26 |
| I.III.I La justificación histórica de la guerra | 26 |
| I.III.II La guerra como mal aparente y como mal necesario | 28 |
| Capítulo II. Clausewitz..... | 33 |
| II.I La naturaleza de la guerra | 33 |
| II.I.I Breve relato de su vida y estructura de la obra | 33 |
| II.I.II Violencia y sentimiento..... | 35 |
| II.I.III El genio bélico..... | 37 |
| II.I.IV El instrumento político..... | 39 |
| II.I.V Guerra absoluta y guerra real | 41 |
| II.II Las influencias en su teoría de la guerra | 43 |
| II.II.I La guerra ilustrada | 43 |

| | |
|--|----|
| II.II.II El entorno intelectual..... | 46 |
| II.III Las implicaciones de su teoría de la guerra | 49 |
| II.III.I La guerra moderna..... | 49 |
| Capítulo III. Fichte | 52 |
| III.I El concepto de la guerra | 52 |
| III.I.I El sistema de Fichte..... | 52 |
| III.I.II La guerra en los Fundamentos del derecho natural..... | 56 |
| III.I.III La guerra en la Doctrina del Estado..... | 60 |
| III.II Influencias en su teoría de la guerra..... | 65 |
| III.II.I La Revolución francesa..... | 65 |
| III.II.II La promesa de la paz perpetua..... | 66 |
| III.II.III Maquiavelismo y la guerra contra Napoleón | 70 |
| III.III Las implicaciones de su teoría de la guerra..... | 73 |
| III.III.I El principio de libertad en la guerra | 73 |
| III.III.II La guerra revolucionaria..... | 75 |
| Conclusiones..... | 77 |
| Referencias | 83 |

Introducción

El propósito de este trabajo es pensar la guerra. Enfocar la tarea filosófica al fenómeno de la guerra. Pero ¿por qué debería ocuparse la filosofía de la guerra? ¿No es un asunto de otras disciplinas como la política o la sociología? La guerra es un asunto severo debido a sus consecuencias. La guerra es una actividad humana violenta que resulta en la muerte de seres humanos. Con esta presentación se puede comenzar y darle la importancia que requiere para que la filosofía se encargue de ella.

Como toda actividad humana es propensa a una valoración ética. De la guerra se pueden emitir juicios éticos. La respuesta más sensata sería, que la guerra es un mal, que debe ser erradicada. No obstante, ésta ha sido la respuesta de muchos pensadores a lo largo de la historia. Pero la guerra sigue aquí. Incluso se puede afirmar, por su permanencia, que esta concepción de la guerra como un mal no es compartida.

Ahora bien, al formular juicios éticos sobre la guerra estamos presuponiendo que sabemos de lo que se trata esta actividad y por lo tanto podemos valorarla. Sin embargo, al decir que la guerra es una manifestación de violencia nos estamos adentrando en una reflexión filosófica sobre la guerra. Una de sus tareas debe ser encontrar lo que la distingue de otras formas de violencia, y si la violencia es un rasgo esencial de la guerra. Pues como saber si algún tipo de violencia es una guerra. Si lo es, cómo darle un valor. Incluso en la guerra, la violencia no se manifiesta como un suceso incontrolable carente de gobierno. Incluso en la guerra deben existir los principios necesarios y permanentes que le otorgan su particularidad. Sólo cuando determinamos un concepto de la guerra podemos asegurar que cierta manifestación de violencia se ha identificado como una guerra.

Las respuestas a estas cuestiones no pueden ser respondidas por aquellas disciplinas. Éstas no se enfocan en el cuestionamiento de los principios u opiniones generales sobre la guerra. Sólo la filosofía puede cuestionarlas. De este modo, sólo la filosofía puede conducirnos al cambio en la concepción de esta actividad y encaminarnos a encontrar una solución.

De estas reflexiones se sigue que el objeto de la filosofía de la guerra es tanto la determinación del concepto de la guerra, como la reflexión ética sobre esta actividad y los argumentos para sustentar aquellos juicios. Pero este trabajo tiene unos alcances también particulares. Tomar como punto de reflexión las teorías de la guerra de dos pensadores, un militar y un filósofo, que presentan una relación cercana. Nos referimos a Carl von Clausewitz y Johann Gottlieb Fichte. Personajes coetáneos que las circunstancias los colocaron con un enemigo en común. Que se evocaron a pensar la guerra en un intento de salir adelante en tiempos complicados.

Fichte publica en 1807 el llamado *Ensayo sobre Maquiavelo*. En este texto, señala la importancia del pensamiento de Maquiavelo para la época actual. Eran momentos precarios debido a la guerra. Napoleón había derrotado e invadido a los Estados alemanes. Prusia se negaba a reconocer la amenaza, evitando todo contraataque al invasor. En el *Ensayo*, Fichte afirma que la desconfianza ante las intenciones de un Estado vecino e invasor es la mejor virtud para el manejo del Estado. Que en una situación de necesidad como la que los alemanes están viviendo, se requieren acciones extraordinarias, no vacilantes. En un fragmento del texto, cuando Fichte analiza *El arte de la guerra* de Maquiavelo hace un llamado a que algún lector capacitado en el arte de la guerra le comparta sus observaciones sobre la obra del autor florentino. Clausewitz lee con atención este texto de Fichte y responde a su solicitud.

La importancia de Clausewitz radica en la trascendencia de su obra *De la guerra*. Acotar este estudio a él es debido a que no es posible pensar la guerra moderna sin mencionar a Clausewitz. Ciudadano de Prusia que hizo carrera en el ejército desde niño es un autor inevitable cuando se tiene que pensar la guerra. Ignorado en su tiempo, fue hasta su muerte cuando se publica aquella obra. A partir de las victorias de Helmut von Moltke en la guerra franco-prusiana, el nombre de Clausewitz pasó a figurar en los estudios militares. Moltke declara que leyó *De la guerra* e influyó en sus estrategias. Pero no sólo para los teóricos de la guerra nacional, por lo tanto, reglamentada. También para los grandes revolucionarios del siglo, Marx, Engels, Lenin, Mao, se inspiraron en su pensamiento. En la actualidad, su tratado es la base de la gran mayoría de teorías militares de las grandes potencias. Valga como

ejemplo, el manual de combate de los marines del ejército de los EE. UU. es una reinterpretación de *De la guerra*. Abordaremos la vida de Clausewitz este trabajo¹. Bastan de momento esta presentación para explicar la importancia de elegirlo el análisis de la filosofía de la guerra.

El militar prusiano envía correspondencia a Fichte. Una carta donde le explica aquellos escollos sobre el uso de la artillería y de la infantería. De esta única correspondencia entre estos personajes surge una interrogante sobre el tratamiento de la guerra, la concepción que presentan ambos. Clausewitz señala que el arte de la guerra de los alemanes se encuentra en decadencia, que otro espíritu debe animar aquel arte. ¿A qué espíritu se refiere, cuál es el problema con el anterior? ¿Qué concepto de la guerra maneja cada pensador y en qué puntos de comparación se pueden establecer? Sobre todo, ¿cuál es la enseñanza del concepto de la guerra de Maquiavelo para que ambos la consideren oportuna? Clausewitz era un conocedor de Maquiavelo. Coincide con Fichte en que sus enseñanzas presentan valía para la época actual. Pero ¿qué tipo de principios para la guerra son aquellos de los que hablan? ¿qué ideas filosóficas sostiene dichos principios y conceptos de la guerra? El desarrollo de este trabajo intenta dar respuestas a estas interrogantes.

Para tener una base sobre la cual exponer el análisis de la guerra es necesario establecer aquellas conceptos propios de la teoría de la guerra, teorías que implican ciertas concepciones sobre la guerra. La teoría de la guerra justa contiene un concepto de la guerra que se sostiene mediante ciertos postulados que son constantes en el análisis filosófico sobre la guerra. La guerra moderna, por otra parte, mantiene sus diferencias con aquella teoría clásica, pero se presentan los caracteres con los que se analiza la teoría de la guerra justa, con sus respectivos cambios. Así pues, estas teorías de la guerra implican una naturaleza de la guerra y una formulación del valor que la guerra tiene para ese momento específico. Lo mismo que los argumentos que se ofrecen para sustentar tales afirmaciones.

Por tanto, este trabajo se encuentra dividido de la siguiente manera. El primer capítulo introduce a los conceptos esenciales de la guerra mediante el análisis de las dos teorías principales, la teoría de la guerra justa y la teoría moderna, a veces

¹ Capítulo II, apartado II.I.I.

llamada, de la guerra limitada. A partir de sus conceptos es posible dar respuesta a aquellas preguntas sobre la guerra. La teoría de la guerra justa fundamenta el concepto de la guerra en su uso. La teoría moderna establece una conexión con la política de manera distinta a la teoría clásica. Aunque las categorías con las que se habla en ambas teorías lucen con una estructura similar, son con éstas que Clausewitz y también Fichte formulan sus teorías de la guerra. En paralelo a estas teorías conviene analizar la relación guerra-historia. La época de Clausewitz y Fichte se enfocó en un análisis a profundidad de fenómeno histórico. La filosofía de la historia es una tendencia del pensamiento que surge en el periodo del idealismo alemán. Como tal, no es posible hablar de sus conceptos de la guerra sin explorar la relación que presenta la filosofía de la historia y la guerra. Por tanto, el análisis de la relación guerra e historia es imprescindible.

En el segundo capítulo se analiza el pensamiento de Clausewitz. El texto principal al que nos enfocaremos es *De la guerra*, su obra principal. En particular, nos limitaremos a su teoría de la guerra que se expone en los libros I, II, y XVIII. La teoría de la guerra de Clausewitz se basa por un lado en el corpus del pensamiento militar. No obstante, también contiene numerosos conceptos que escapan a este campo. Se presentan como reflexiones abstractas que, resultan incomprensibles a sus colegas militares. Abordaremos el origen de esta teoría de la guerra a partir del paradigma militar contra el que reacciona. El concepto de la guerra de la Ilustración. Clausewitz se ve influenciado por el idealismo. Sus teorías contienen ese rechazo al seco pensamiento ilustrado. Del mismo modo, se analizarán las similitudes al pensamiento alemán de su época. Tanto en el ámbito militar como en el filosófico.

En el último capítulo analizaremos el pensamiento de la guerra sobre Fichte. En especial, en *Los fundamentos del derecho natural según la doctrina de la ciencia* y en *La doctrina del Estado*. En el primer texto, Fichte aborda el asunto de la guerra desde el derecho de gentes. Esto es, las primeras formulaciones de las leyes que se deben aplicar entre las naciones. Se aborda el problema de establecer reglas para la guerra en este marco legal. En el segundo texto, la guerra es expuesta dentro de un enfoque político distinto. Se intenta dar una justificación desde el punto de vista concreto. La justificación de la guerra comienza desde la perspectiva de una nación que defiende

su existencia. La guerra toma un enfoque distinto en sus fines y alcances. El contexto de este cambio en la justificación de la guerra se origina en los conflictos políticos de Europa de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX. La invasión napoleónica a los territorios alemanes impulso un sentimiento distinto en la vida intelectual alemana. Algunos a favor, algunos en contra del invasor. Pero la incursión de los ejércitos detonó una nueva reflexión sobre lo nacional, el papel del pueblo en la guerra y la forma de la guerra misma.

La publicación del *Ensayo sobre Maquiavelo* revela otras conexiones entre ambos pensadores. Por lo que el análisis de las relaciones es imprescindible. Esto con el propósito de averiguar que ideas tomó Fichte de Maquiavelo. No solo en lo político sino en sus reflexiones sobre la guerra.

Así pues, el contenido de este trabajo abarca las teorías sobre la guerra que proporcionan el contexto conceptual para analizar abordar las filosofías de la guerra entre ambos pensadores. Finalmente, nos enfocamos en la comparación de Clausewitz y Fichte. En la secciones de las conclusiones se realiza una recapitulación de las ideas más importantes. En seguida, se expone una comparación entre las conceptos de la guerra de Clausewitz y Fichte con el propósito de señalar tanto las similitudes como las diferencias entre ambos pensadores. Sobre todo, qué reflexiones aportan a filosofía de la guerra.

Capítulo I. Las teorías de la guerra

I.I La teoría de la guerra justa

I.I.I Los orígenes de la guerra justa

Son tres los principales pensadores de la antigüedad que dieron forma a la teoría de la guerra justa: Cicerón, Agustín y Aquino. La idea nuclear en sus reflexiones es que la guerra puede ser un medio justo para obtener un bien igualmente justo. Otro punto que los caracteriza es que los criterios para establecer las condiciones que ameritan hacer la guerra presentan un mayor desarrollo que aquellos criterios para establecer la conducta adecuada durante la guerra. Esto es, los criterios *ius ad bellum* presentan un mayor enfoque que los criterios *ius in bello*².

Marco Tulio Cicerón afirmaba que la guerra era un medio legítimo para mantener la paz y para expandir el imperio (Bellamy, 2009, p. 47). Cuando la seguridad de la nación estaba en peligro, era legítimo iniciar una guerra para su conservación. La existencia de la república romana suponía para Cicerón la garantía de que los ciudadanos vivieran en paz y felicidad. Otra causa justa, se presentaba cuando el propósito era expandir el orden y justicia, la *pax romana*, las guerras de conquista también estaban justificadas (Bellamy, 2009, p. 47). Sobre la conducta en la guerra, sus recomendaciones se pueden sintetizar en una apelación a causar la menor brutalidad posible al enemigo.

Por otra parte, el *ius gentium* (derecho de gentes) fue una práctica influyente en la tradición de la guerra justa. Suponía la existencia de reglas universales para la guerra basadas en el acuerdo. Este tratado de naciones de la antigüedad suponía que el acuerdo en el que se encontraban era una relación de naciones civilizadas y no bárbaras (Brunstetter, O'Driscoll, 2018, pp. 9-10). Se basaba en el reconocimiento mutuo que les permitía suponer que las otras naciones respetarían las leyes de la

² Los criterios *ius ad bellum* e *ius in bello* representan las categorías fundamentales de la guerra justa. Designan, respectivamente, las condiciones que ameritan recurrir a la violencia y las reglas que deben seguirse una vez que se ha tomado la decisión de iniciar una guerra.

guerra y que sus conflictos adoptarían la forma establecida. Así pues, las guerras entre los miembros de la comunidad se emprendían debido a una demanda de retribución y para reestablecer el orden (Brunstetter, O 'Driscoll, 2018, p. 14). Bajo estas consideraciones, el *ius gentium* permitía hacer una distinción entre tipos de guerra. Se despreciaban ciertas guerras que se iniciaban por razones injustas y las guerras que se aceptaban se adecuaban a la forma establecida por el acuerdo.

Cicerón diferenciaba aquellas guerras libradas dentro del tratado de naciones y aquellas libradas contra los bárbaros, las que se encontraban fuera de los lineamientos del *ius gentium*. En esta situación, la guerra era más una lucha por la supervivencia que la resolución de un conflicto. Cicerón declaraba que las reglas que aplican para las guerras justas no aplicaban del todo para las guerras de supervivencia (Bellamy, 2009, p 47). Recordemos, la autodefensa es uno de los criterios para la declaración de una guerra. No obstante, la noción de que la guerra pueden conducir al exterminio y que ésta se convierte en una defensa de la misma existencia supone un cambio en las reglas. Esto se puede expresar como un intercambio entre justicia y necesidad dentro de la teoría.

Por otra parte, después de la decadencia del imperio romano y expansión del cristianismo, los padres de la Iglesia se encontraron con el problema de justificar el uso de la violencia en la guerra a partir de las escrituras. El Nuevo Testamento no daba una respuesta definitiva a esta cuestión. En cambio, el Antiguo testamento presentaba un Dios de guerra (Bellamy, 2009, p. 49). No obstante, el periodo que continua a Constantino se caracteriza por la aceptación de la guerra como medio legítimo para defender el cristianismo (Clark, 2015, p. 35). Es decir, se dio lugar el cambio de una postura pacifista debido a la necesidad de establecer una teoría que justifique la guerra basada en la doctrina cristiana.

Las ideas centrales en Agustín de Hipona sobre la guerra se enfocan en los criterios necesarios para la declaración. Agustín establece un dualismo entre la disposición interna y la acción externa como base de la justificación. De la que se desprenden criterios como la guerra en pro del bien y la retribución. El punto de partida de Agustín son las preguntas ¿está justificado matar en defensa propia? ¿Se justifica matar en la guerra? El problema no se encontraba en el acto mismo, sino en la

disposición interna del sujeto (Bellamy, 2009, p. 56). La acción debía estar libre de motivaciones como el odio, la avaricia y el ansia de poder. Cuando el propósito, en cambio, era castigar la fuente del mal, la acción era legítima.

Agustín creía no sólo en la defensa del mundo espiritual, también sostenía que la defensa del mundo terrenal era de primer orden. Para él, la vida en comunidad conduce a la virtud que es el medio para el acercamiento a Dios. Así pues, la guerra es justa cuando se basa en una intención correcta, busca retribuir un mal, mantener la paz, mantener el orden, o cuando es ordenada directamente por Dios (Bellamy, 2009, p. 59). En otras palabras, el sentido de justicia en la guerra era una síntesis de varios criterios que derivaban de los fundamentos de cristianismo. Al mismo tiempo, estos se reflejan en sus recomendaciones sobre la conducta en la guerra: respetar los acuerdos y mostrar misericordia (Bellamy, 2009, p. 60). Dichos acuerdos son las reglas establecidas entre los combatientes, y que dictaban la conducta durante el conflicto.

El pensamiento de Agustín parte de la guerra considerada como un mal cuando se hace por las intenciones incorrectas. A pesar de su valoración negativa, puede ser justificada cuando se hace en pro del bien. Fundamento del *ius ad bellum*, la guerra es justa cuando es motivada por un bien mayor. En este caso, se trata de las leyes divinas, que se presentan como leyes superiores en la escala valorativa de la doctrina cristiana. Sin duda, Aquino toma las ideas de Agustín, las amplía con elementos ulteriores, pero también un ligero cambio de enfoque.

Los conceptos principales de Tomás de Aquino son la doctrina del doble efecto y las condiciones *ius ad bellum*. Al complementarse estos conceptos con la noción de la proporcionalidad, Aquino comenzó a plantear una perspectiva enfocada en la conducta de la guerra, cuestión que ocupaba un segundo plano en las reflexiones de los pensadores de la guerra que le precedieron.

Aquino establece tres condiciones para la justicia en la guerra: la justa causa, la autoridad legítima y la intención correcta. La doctrina del doble efecto plantea que todas las acciones tienen dos posibles resultados: uno intencional y el otro no intencional (Bellamy, 2009, p. 75). La justicia de un acto de guerra no sólo depende de la intención correcta, se deben cumplir dos condiciones: las consecuencias nocivas del acto no deben ser deseadas y debe existir una proporcionalidad entre el bien que

se busca y el mal causado, entre la intención y el acto. Es decir, aquella relación de la proporcionalidad debe coincidir con la intención deseada (Bellamy, 2009, p. 75). Al razonamiento del doble efecto debe agregarse la justa causa, castigar el mal, y la intención correcta, buscar el bien (Bellamy, 2009, pp. 76-77).

El discurso de la guerra justa avanza desde las ideas de Cicerón y se desarrollan en Agustín y Aquino. Cuestiones como la idea de la guerra como un medio para un fin, el respeto a las leyes, y la búsqueda de la paz son comunes a los tres pensadores. En sus reflexiones encontramos las bases conceptuales de la guerra justa.

I.I.II Principios de la guerra justa

Existen dos categorías principales de la teoría de la guerra justa: *ius ad bellum* e *ius in bello*. La primera establece las condiciones que ameritan iniciar una guerra. El segundo, señala la conducta que debe seguirse durante el conflicto. El criterio *ius ad bellum* puede entenderse también como las condiciones bajo las cuales la guerra puede emprenderse de manera justa (Clark, 2015, p. 36). Afirmación que implica la exposición de las causas que ameritan iniciar la guerra, en otras palabras, se requiere una argumentación para fundamentar los motivos para hacer la guerra.

Se ha establecido que existen tres tipos de criterios que sustentan el *ius ad bellum*: sustanciales, prudenciales y procesales (Bellamy, 2009, p. 191). Los criterios sustanciales incluyen la intención correcta, la causa justa, la proporcionalidad y el último recurso. Los criterios prudenciales abarcan toda consideración sobre la expectativa razonable. Por último, los criterios procesales abarcan la autoridad legítima y la declaración adecuada.

En cuanto a los criterios sustanciales, la intención correcta sostiene que la guerra debe iniciarse en pro del bien y nunca por engrandecimiento personal ni por odio al enemigo (Bellamy, 2009, p. 192). La causa justa se da manera efectiva en los casos de auto defensa, retribución y restitución (Clark, 2015, p. 37). Esto es, es justo iniciar una guerra cuando se responde a una agresión, cuando se trata de la respuesta a una ofensa o cuando el orden justo se ha perdido. En la teoría de la guerra justa, la

causa justa presenta un sentido unívoco: se tiene la causa justa o no se tiene (Bellamy, 2009, p. 193). Se entiende que en una disputa entre enemigos sólo uno de los dos debe poseer la causa justa. La proporcionalidad implica una relación entre las motivaciones y los fines de la guerra. Se respeta el principio de proporcionalidad cuando el daño global que se puede causar es menor que el daño causado por el mal que se intenta corregir (Bellamy, 2009, p. 193). Criterio en el que se pueden señalar nociones de prudencia: si los efectos de la guerra son demasiado nocivos, la consideración de iniciar una guerra puede ser rechazada desde un inicio. El último recurso es una consideración de las acciones que pueden conducir al fin que se busca. Implica que la guerra sólo debe iniciarse cuando las otras posibilidades han sido evaluadas y descartadas (Clark, 2015, p. 37). Este concepto debe entenderse como la evaluación y elección de la estrategia más viable. No quiere decir que se han “agotado” todos los posibles recursos para resolver el conflicto y que la guerra es el único en el inventario para la resolución; indica que se ha evaluado concienzudamente las opciones que pueden llevar al fin deseado y que se elegido la guerra porque es la única con la que se puede lograr tal fin (Bellamy, 2009, p. 194). En los criterios sustanciales se incluye uno de los conceptos más asociados a esta teoría de la guerra, la causa justa. El uso de este término se extiende en el discurso moderno cuando se refiere a las guerras. No obstante, no es el único que caracteriza a la teoría de la guerra justa. Los criterios restantes presentan una importancia particular que también ha determinado los contenidos de esta teoría.

El énfasis en los criterios prudenciales permite establecer restricciones que haría justificable las guerras en otras circunstancias. La expectativa razonable consiste en lo siguiente: dado que la guerra siempre implica algún tipo de mal, incluso para quien la inicia, no es prudente comenzarla sin la esperanza o cálculo favorable sobre obtener la victoria (Bellamy, 2009, p. 194). En la guerra es posible el caso en el que los combatientes del bando que inicia la guerra sufran mayores pérdidas. Si no se contara con un análisis de las probabilidades del éxito, aquellos males se sumarían a los males ya causados por del infractor, males que se pretende retribuir.

Ahora bien, son dos los tipos procesales, autoridad legítima y declaración adecuada, el primero establece que sólo las autoridades superiores, los reyes,

príncipes o gobernantes sin una autoridad superior sobre ellos, poseen el poder o la razón sobre la justicia para hacer la guerra (Bellamy, 2009, p. 195). Si tomamos en cuenta el principio de la causa justa, es necesario que la guerra sea juzgada por una autoridad superior y ajeno al conflicto con el propósito de dar cuenta de la causa justa. Los gobernantes eran la única autoridad legítima que no debían rendir cuentas a ninguna autoridad terrenal superior. Aún más, el principio de la autoridad legítima era una manera de reforzar la autoridad política de los reyes y soberanos, así como el orden feudal. Ahora, la declaración adecuada complementaba el principio anterior. Además de señalar la autoridad que daba la razón a la justicia en la guerra, la declaración adecuada marcaba la transición del estado de paz al estado de guerra. Gracias a esto, otorgaba la oportunidad al acusado de la restitución pacífica (Bellamy, 2009, p. 195).

El *ius ad bellum* contiene el aparato conceptual mediante el cual se argumenta la justificación de la guerra. El contenido de sus postulados confiere valor ético a la decisión de iniciar una guerra. Esta valoración confiere fundamento a la teoría, pues la base de una guerra justa se encuentra en su adecuación a las normas que previamente se han designado como deseables. Su importancia se hace evidente al tomar en cuenta que sus categorías presentan injerencia en la actualidad.

Por otra parte, el *ius in bello*, regula la conducta en la guerra. Contiene tres elementos: discriminación, proporcionalidad y prohibición. En conjunto, buscan establecer límites al nivel y a la naturaleza de las acciones en la guerra bajo la premisa: no debe hacerse más mal que el bien que conlleva hacer la guerra (Clark, 2015, p. 37). El primer elemento es la discriminación de blanco: no se debe dañar intencionalmente a los no combatientes. Después, la prohibición se enfoca en los medios y en las formas del combate, para reafirmar que durante el conflicto se respeten las normas establecidas (Bellamy, 2009, p. 195). Con medios nos referimos a las armas; con las formas, a la manera de utilizar las armas o tácticas dentro del terreno durante el combate. Este último elemento expresa la preocupación por mantener la conducta establecida de la guerra mediante la prohibición de estratagemas que la convención de la guerra considera deshonorosas. Por último, el principio de proporcionalidad: el daño causado durante los ataques debe ser proporcional al objetivo (Bellamy, 2009,

p. 195). Con la distinción de que los objetivos en este caso se limitan a los resultados prácticos del combate, la obtención de la victoria. Por supuesto, en esta idea de proporcionalidad se entiende que los actos de guerra, incluso siendo justos, debe reducirse al mínimo posible.

De modo global, el énfasis de la teoría recae en los criterios *ad bellum*, en tanto que criterios *in bello* presentan poco desarrollo. No obstante, se comenzó a presentar a lo largo del tiempo la idea de que una guerra iniciada por motivos justos puede degenerar en la injusticia si no se conduce adecuadamente. Aquino, por ejemplo, sostiene que aun con intenciones correctas los actos pueden tener consecuencias negativas (Bellamy, 2009, p. 196). Así pues, sobre la relación del *ius ad bellum* y el *ius in bello*, Clark (2015) la expresa de la siguiente manera:

Cada uno de estos principios es, por sí mismo, objeto de un considerable interés filosófico. La búsqueda de principios fundamentales para justificar el recurso de la guerra ha sido tanto una campaña para agregar significado moral a la empresa de la guerra, como una búsqueda de principios restrictivos con los cuales desterrar aquellas guerras que no cumplen con el criterio de la justicia. Estos dos grupos de principios dentro de la guerra justa nos ha mostrado la función doble de la tradición de la guerra justa: tanto como una forma de permisibilidad, como una forma de restricción. Ambos presentan un interés intrínseco cuando se consideran por separado. No obstante, también es cierto que los asuntos más problemáticos han surgido del intento de describir cómo es que ambos se relacionan (p. 37).³

En otras palabras, las categorías de la guerra justa determinan las formas de violencia que cumplen los requerimientos del concepto de guerra. Sólo mediante el apego a las normas de inicio, por causas que se argumentan justas, y a las de su aplicación, ciertos fenómenos violentos son consideradas como una guerra. Esta teoría, por lo tanto, es una reflexión para establecer los elementos esenciales del fenómeno bélico. Elementos que son tanto permisivos como restrictivos. La guerra consiste en aquella situación donde ciertos actos de violencia se hacen permisibles, pero que en otro momento se encuentran prohibidos. Al mismo tiempo, una vez que se ha declarado y dado comienzo, no todo es permitido. Incluso en una situación de guerra, su

³ La traducción es mía.

conducción demanda restricciones a determinados actos (matar rehenes, atacar no combatientes, utilizar armas prohibidas).

Ahora, ¿mediante esta reflexión es posible afirmar que existen elementos permanentes y necesarios en la guerra? Bellamy (2009) argumenta que sí: existen dos principios absolutos en la guerra justa, la justificación de las acciones y la inmunidad de los no combatientes (p. 205). Los agentes que hacen la guerra tienen la obligación de argumentar los motivos de sus acciones dentro del consenso de una comunidad política. Asimismo, ha sido generalmente aceptado durante diversas épocas que esta comunidad rechaza cualquier tipo de agresión a los no combatientes. Si no se respetan las normas mencionadas, aquello que se hace no es una guerra, sino el uso de la fuerza bruta.

En síntesis, el *ius ad bellum* y el *ius in bello* son los principios que definen la teoría de la guerra justa. En los principios para su declaración se manifiesta la preocupación por demostrar que la guerra se fundamenta en categorías éticas, reestablecer el bien y castigar el mal. A su vez, el aspecto normativo para la práctica refleja estos preceptos. Si bien, se considera un mal, la guerra debe hacerse con la menor brutalidad posible y a la busca de un bien mayor. Por lo tanto, podemos afirmar que la guerra justa es una teoría del mal menor (Bellamy, 2009, p. 24). Sus elementos esenciales se enfocan en argumentar la existencia de males “mayores” que posibilitan la elección del menor. Su postura también se localiza opuesta al pacifismo, que busca un rechazo total a toda acción bélica. De modo que la guerra es un medio para lograr un fin último y no un fin en sí mismo.

I.I.III La decadencia de la guerra justa

Son dos los factores que originaron la decadencia de la guerra justa: la caída de las instituciones que sustentaban la práctica de esta teoría (Iglesia, código de caballería) y el problema de establecer la justicia en la guerra que resulta en la confusión entre la justicia y la fuerza.

Los cambios en la visión del mundo que sucedieron entre el siglo XV y XVI tuvieron un papel importante en la decadencia de la teoría. Por un lado, la decadencia

de la Iglesia que postulaba una visión divina del mundo con su universalismo moral (Clark, 2015, p. 52). Por otro lado, la caída del código de caballería debido al surgimiento de nuevos medios para hacer la guerra. El código de caballería era una institución que reglamentaba la conducta de la guerra con base en las escrituras y las órdenes del soberano (Bellamy, 2009, pp. 78-79). Los miembros del gremio debían conducirse en la guerra de cierta forma y sólo obedecían al llamado del señor feudal en el momento requerido. La llegada de la pólvora y las armas de fuego socavaron el código de caballería, con estas nuevas formas de matar la institución inevitablemente comenzó a dejar de ser requerida y entrar en el olvido.

Ahora bien, el objetivo de esta doctrina es distinguir entre guerras justas e injustas. Es una manera de resolver una disputa que no acude al diálogo, sino a la fuerza. Es el medio para satisfacer una demanda. En una concepción de la guerra donde es un medio para hacer valer una pretensión, el punto principal es establecer una causa justa (Bobbio, 1982, p. 98). En los criterios sustanciales del *ius ad bellum* podemos encontrar que su rasgo común es ser una respuesta a un agravio, es un acto de sanción (Bobbio, 1982, p. 99). Tiene como fin reestablecer el derecho y castigar al culpable. Esta concepción de la guerra como un juicio hace posible descubrir los fallos en la teoría que la condujeron a su decadencia.

Todo proceso judicial debe cumplir dos condiciones: un conocimiento de causa, una condición de imparcialidad (Bobbio, 1982, p. 52). El primero se enfoca en los criterios para establecer el concepto de justicia que se aplica en el proceso. El segundo, asume que existen un juez externo al proceso que emitirá un juicio imparcial sobre la disputa. A pesar del número de criterios sobre el *ius ad bellum*, la teoría de la guerra justa ha fracasado en el intento de establecer un conjunto de criterios aceptados de manera universal (Bobbio, 1982, p. 53). Frecuentemente, los participantes utilizaban criterios particulares que apoyaban su propia causa. Sobre la imparcialidad en el proceso, quien decidía sobre la justicia en la guerra era una de las partes interesadas (Bobbio, 1982, p. 53). Como resultado de la ausencia de los elementos certeza e imparcialidad, era posible refutar los criterios que la teoría establecía como fundamentos: el sentido unívoco de la teoría y la expectativa razonable, que se establecía principalmente para evitar el triunfo de la injusticia.

Debido a la naturaleza de la guerra, la violencia como recurso para resolver la disputa, siempre existía la posibilidad de un resultado contraproducente. A saber, que el fuerte sea el injusto (Bobbio, 1982, p. 53). Así que, por medio de la fuerza la teoría podía sustentar los fines no del justo, sino del injusto. A esto debemos sumar los cambios técnicos que sucedieron en los instrumentos de la guerra que propiciaron aceleraron, estas contradicciones de la teoría.

Tanto los fallos internos de la teoría de la guerra justa, así como los cambios históricos produjeron un recelo sobre la veracidad de la teoría. Posteriormente, estas contradicciones condujeron inevitablemente a su abandono. Este proceso ocurrió en paralelo al desarrollo de la modernidad. Es decir, acaeció gradualmente desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII. Su decadencia culminó con las guerras de revolución y el advenimiento de la guerra moderna.

I.II. La teoría de la guerra moderna

I.II.I El cambio en la legitimidad de la guerra

El siglo XVI produjo una serie de cambios que impactaron en el mundo político. Se perdió la hegemonía de la Iglesia y ésta dio paso a nuevas teorías que fundamentaron las formas de gobierno modernas. El origen tanto del soberano como del poder político ya no provenía de un origen divino, sino que surgía de las relaciones entre los grupos humanos. En otras palabras, la teoría política ahora se origina desde el hombre mismo. En este contexto, comenzó a gestarse una nueva teoría de la guerra con fundamentos en este nuevo objeto político: el Estado.

La teoría de la guerra justa se fundamentaba en un criterio absoluto de la justicia para sustentar el recurso de la guerra. El abandono de este criterio condujo a la nueva teoría política a reconsiderar las causas de la guerra. Como resultado se planteó un nuevo concepto de legitimidad para el uso de la fuerza basado en la autoridad política (Clark, 2015, p. 52). Este nuevo criterio para la declaración de la guerra es el Estado mismo debido a su importancia como garantía de la seguridad del individuo y su función reguladora en las relaciones entre individuos.

Para analizar este cambio en la concepción de la guerra es necesario considerar las bases de las teorías políticas de los filósofos fundadores del Estado moderno, Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes. En el pensamiento de Maquiavelo es posible localizar este recelo por los valores del pensamiento cristiano. Maquiavelo afirmó que la importancia del poder político se encuentra en su conservación más que en consideraciones sobre el bien y el mal, o en la forma de conducirse del soberano:

Quien renuncie a lo que se hace en aras de lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su conservación; y es que un hombre que quiera hacer en todo profesión de bueno, acabará hundiéndose entre tantos que no lo son. De ahí que un príncipe que se quiera mantener necesite aprender a ser no bueno, y a hacer uso de ello o no, dependiendo de la necesidad. (Maquiavelo, 2011, p. 51)

Esto es, las acciones del soberano deben basarse en la condición efectiva de las cosas, no en ideales con buenas intenciones. Esta realidad efectiva implica una postura negativa sobre la condición humana: “De los hombres cabe en general decir que son ingratos, volubles, falsos, cobardes y codiciosos; y que mientras los tratas bien son tuyos, te ofrecen su sangre, sus bienes, su vida y sus hijos, como dije antes, más siempre y cuando no los necesites” (Maquiavelo, 2011, p. 56). Por lo tanto, el soberano debe presuponer que todos los hombres se conducirán de esta manera con el propósito de generar las condiciones sociales de bienestar. Debe aprender a ser severo e incluso inclemente cuando sea requerido. En esto consiste la virtud política de Maquiavelo: saber ser malo en la necesidad.

Este pesimismo antropológico se extiende a la condición de los Estados⁴. El príncipe debe mantener un Estado fuerte para evitar ser superado por el Estado vecino. Pues, en el pensamiento de Maquiavelo, el Estado adyacente siempre buscará la manera de perjudicar para su beneficio. Entonces, en tal condición y con las recomendaciones sobre la dirección del Estado, el soberano debe ser instruido en asuntos de la guerra: “Un príncipe, por tanto, no debe tener otro objetivo ni más pensamiento, ni tomar otro arte como propio, aparte de la guerra” (Maquiavelo, 2011, p. 48). ¿Por qué la importancia de que el soberano sea instruido en el arte de la guerra

⁴ Maquiavelo es el primero en introducir el término “Estado” en la filosofía política.

y la relación entre la conducción del Estado y la guerra? Porque en una situación donde las relaciones entre Estados no se basan en cuestiones del bien o el mal, la fuerza es la única garantía para la conservación del poder político. Se debe carecer de confianza en todo momento de las intenciones del Estado adyacente para conservar el Estado propio. En Maquiavelo, la existencia de la justicia se limita a la situación del soberano con los súbditos. Entre los Estados la condición es de anarquía (Bellamy, 2009, p. 104). Debido a tal situación, el soberano debe mantener en estrecha relación la política y la guerra. Debe acrecentar el poder del Estado, así como sus habilidades en la guerra para el momento que sea requerido.

Hemos señalado que una de las nociones representativas del pensamiento de Maquiavelo es que reconoce la conexión entre la política y la guerra. Él se encontraba al tanto de los cambios que sufría la forma de la guerra y sostenía que los cambios no eran aislados. Al contrario, eran el resultado de los cambios de la realidad política y social (Paret ed., 1986, p.11). Es en el contexto de estos cambios, el origen de los Estados modernos, que los criterios *ius ad bellum* de la guerra justa son considerados inapropiados y se proponen nuevos. Para Maquiavelo, la única causa legítima para hacer la guerra era la necesidad, en el momento en que el Estado se encuentra amenazado es lícito iniciar la guerra. Y cuestiones sobre la conducta en la guerra se reducen a la prudencia (Bellamy, 2009, p.104). Es decir, el soberano debe hacer uso de la severidad en la cantidad que las circunstancias lo requieran y sólo en los momentos necesarios.

Esta nueva consideración del *ius ad bellum* con fundamento en el Estado se refleja en el pensamiento de Hobbes. Su análisis del poder político y del Estado parte de una posición originaria, el estado de naturaleza: “De todo ello queda de manifiesto que, mientras los hombres vivan sin ser controlados por un poder común que los mantenga atemorizados a todos, están en esa condición llamada guerra, guerra de cada hombre contra cada hombre” (Hobbes, 2011, p. 104). Por ser una condición anterior al Estado, no existe autoridad sobre los hombres. Así que las voluntades individuales y su deseo de bienestar personal son un derecho fundamentado en la fuerza de cada individuo. Una condición precaria pues a falta de tal autoridad el conflicto es perpetuo. Ésta es una condición de lucha constante donde las nociones

de bien y mal, justo e injusto, no tienen valor normativo o no tienen el poder de frenar las acciones de los hombres: “De esta guerra de cada hombre contra cada hombre se deduce también esto: que nada puede ser injusto. Las nociones de lo moral y lo inmoral, de lo justo y de lo injusto no tienen allí cabida” (Hobbes, 2011, p. 106). Entonces, las condiciones para la creación del Estado surgen del estado de naturaleza donde el derecho del individuo es su propia fuerza porque no existe autoridad y por tanto no existen leyes. Las nociones de lo bueno y lo malo se reducen a lo que es provechoso para el hombre particular. Una condición como tal está condenada al estancamiento del desarrollo de la comunidad.

Esta condición obliga a los miembros de la comunidad a establecer un *Leviatán*, una autoridad superior que limite la libertad de cada individuo y al mismo tiempo garantice la seguridad de todos:

El único modo de erigir un poder común que puede defenderlos de la invasión de extraños y de las injurias entre ellos mismos, dándoles seguridad que les permita alimentarse con el fruto de su trabajo y con los productos de la tierra y así llevar una vida satisfecha, es el de conferir todo su poder y toda su fuerza individuales a un solo hombre o a una asamblea de hombres que, mediante una pluralidad de votos, puedan reducir las voluntades de los súbditos a una sola voluntad. (Hobbes, 2011, p. 142)

Por un lado, el estado de naturaleza es una condición de libertad total. Hace imposible el desarrollo de cada individuo debido a la constante amenaza entre cada miembro de la comunidad pues todos ejercen su libertad sin límites. La instauración de una autoridad reduce la libertad de cada individuo, pero hace posible el bienestar de todos. Beneficio que surge de la instauración de leyes que aplican a todos sus miembros de la comunidad. Asimismo, esta garantía de seguridad no se reduce a la convivencia entre los miembros del Estado. Esta garantía también abarca la defensa ante otras comunidades.

Por tanto, al soberano también le incumbe la protección contra otros Estados: “Va anejo a la soberanía el derecho de hacer la guerra y la paz con otras naciones y Estados, es decir, el derecho de juzgar cuando esa decisión va en beneficio del bien público” (Hobbes, 2011, p. 149). Es evidente que el Estado propio es sólo uno entre

muchos otros. En un mundo de diversas comunidades políticas, los soberanos ostentan las mismas obligaciones con sus comunidades. Por ende, es asunto suyo defender al Estado cuando considere que es amenazado. Esta igualdad en valor de las obligaciones de cada soberano conduce a un problema en las relaciones entre Estados:

Por lo que se refiere a las funciones de un soberano con respecto a otro soberano, las cuales están comprendidas bajo la ley comúnmente denominada ley de las naciones, no necesito decir nada en este lugar, porque la ley de las naciones y la ley de naturaleza son una y la misma cosa. Y cada soberano tiene el mismo derecho en procurar la seguridad de su pueblo que el que pueda tener cualquier individuo particular en procurar la seguridad de su propio cuerpo. (Hobbes, 2011, p. 287)

La fundación del Estado establece una autoridad superior para que regule las relaciones entre individuos. No obstante, a los Estados no los regula ninguna autoridad superior. La salida del estado de naturaleza arroja el problema de un segundo estado de naturaleza, no entre individuos, sino entre Estados. Del mismo modo que aquella condición primigenia, no existe autoridad que determine lo bueno o lo justo. En cuanto a las relaciones internacionales, para Hobbes, cada soberano tiene derecho a hacer la guerra si considera que así mantiene la seguridad de los individuos de su comunidad. En él, el Estado por sí mismo es causa legítima para declarar la guerra.

En esta nueva visión del mundo, la política moderna estableció que el bien del Estado es el único criterio de legitimidad para la guerra. La noción de que para iniciar una guerra se requieren criterios morales fue remplazada por la que sostiene que se requieren criterios políticos y estratégicos. Como consecuencia, se inicia un proceso de cambio en el concepto de la guerra donde el principal objetivo es limitar las inclemencias de la guerra. Este cambio de enfoque en las categorías de la guerra, del *ius ad bellum* al *ius in bello*, es una característica de la guerra moderna.

I.II.II Distinción entre la teoría moderna y guerra justa

Existen ciertas divergencias entre la teoría de la guerra justa y la teoría de la guerra moderna: la relación *ius ad bellum* y el *ius in bello*, el escepticismo ante los fundamentos morales absolutos y la apelación al sentido de “comunidad” en oposición al de “humanidad”.

En la relación entre las categorías *ad bellum* e *in bello*, se debe considerar dos elementos: el cambio en la importancia de cada una y la separación de ambas categorías. Por una parte, la teoría de la guerra justa consideraba que el *ius ad bellum* y el *ius in bello* se encontraban en una relación jerárquica (Bellamy, 2009, p. 201). Era necesario, en primer lugar, que el *ius ad bellum* se presentase para poder considerar el *ius in bello*. Los principios *ius ad bellum* eran considerados esenciales y primeros en orden en la declaración de una guerra justa. No obstante, la teoría moderna de la guerra invirtió estas consideraciones.

Con el cambio en la legitimidad de la guerra y la nueva teoría política, ya no era posible determinar un criterio último de justicia ni un bando justo. Así pues, el enfoque de reflexión se inclinó hacia la conducta de la guerra. Ahora ya no se trataba de determinar la justicia en un conflicto, sino de limitar sus efectos perjudiciales. En una condición donde cada soberano se encuentra con la capacidad para iniciar una guerra legítima la única solución se encaminaba a establecer reglas precisas sobre las restricciones durante la práctica de la guerra (Clark, 2015, p. 57). En la conducción de la guerra se comenzó a aplicar reglamentaciones estrictas para ambos bandos, en cualquier condición. Ahora bien, aquello que motiva ciertas limitaciones nos indica los fundamentos de la teoría. A diferencia de la teoría clásica, en la guerra moderna predominan los motivos utilitarios (Clark, 2015, p. 59), la limitación de las acciones se reduce al cálculo de riesgos y al cálculo de ventajas estratégicas o prudenciales. Es decir, la limitación se prescribe en vista a un fin práctico, no en la concordancia de ciertos valores.

En cuanto a la distinción conceptual de cada teoría, es posible afirmar que la guerra moderna pertenece al campo de la política mientras que la guerra justa pertenece al campo de la ética (Clark, 2015, p. 66). Los conceptos de la guerra justa,

buena voluntad, bien común, se caracterizan por ser propios de la ética. Al mismo tiempo, en la guerra moderna existe mayor peso a las nociones de estrategia, necesidad militar y prudencia. En la guerra moderna los objetivos de la política juegan un papel principal en los juicios de la legitimidad de la guerra (Bellamy, 2009, p. 186). Por ejemplo, el criterio de legitimidad para el inicio de la guerra se sustenta en todo aquello que resulte en un bien para el Estado que recurre a la guerra. Lo mismo sucede con la conducta, en la que los efectos nocivos se limitan con base en la prudencia política.

Sobre la distinción entre lo humanitario y lo comunitario, el pensamiento sobre el que se desarrolló la teoría de la guerra justa, el cristianismo, buscaba el establecimiento de una sociedad universal. Cada individuo es hijo de Dios por lo que todos pertenecen a una gran masa llamada humanidad. La misma imagen del Estado implica cierto rechazo a la concepción de humanidad entendida como la reunión de todos los individuos en un mismo grupo sin distinciones. Desde el momento en el que se establecen los límites de los Estados, también se establecen las distinciones entre comunidades. Éstas permiten la aplicación de las leyes y de los derechos a un determinado grupo. Esta separación se expresa adecuadamente en la teoría moderna mediante el concepto de parcialidad nacional (Bellamy, 2009, p. 186). Se espera de los soberanos que sus decisiones sobre la guerra coloquen la seguridad de sus ciudadanos por encima de la seguridad del Estado adversario. Pero esta parcialidad no sólo se expresa de parte del soberano, los ciudadanos esperan que sus gobernantes den prioridad a sus propias vidas antes que a las de los extranjeros. Los lazos que unen a la comunidad tienen más peso en las reglas de la guerra que un sentido abstracto de humanidad.

Las diferencias entre la teoría de la guerra justa y la teoría de la guerra moderna son apreciables tanto en sus bases conceptuales, así como en las justificaciones para hacer la guerra y las justificación para la conducta en la guerra. No obstante, es valioso resaltar las similitudes entre ambas. Pues no presentan una separación total una de otra. En cada caso de lo que se trata es hallar justificación para el uso de la violencia

para un determinado fin. La teoría moderna obtiene sus fines del Estado. Consideración que señala la vinculación entre la guerra, la política, y su agente que es el Estado.

I.II.III La relación entre la guerra y el Estado

La guerra y el Estado mantienen una relación recíproca. La guerra es un medio para los fines del Estado, éste canaliza sus recursos para mantener saludable al aparato bélico. El mantenimiento de la guerra en las mejores condiciones posibles plantea la consideración de los inicios y fines de la guerra dentro del Estado mismo.

Es ampliamente aceptado que la guerra es un fenómeno que sucede entre los Estados. En este parecer, el Estado le confiere su esencia (Clark, 2015, p. 71). Para este concepto actual de la guerra, la autoridad legítima es un elemento definitorio. Bajo el juicio de la autoridad legítima, un acto de violencia se convierte en un acto de guerra. En otras palabras, son los Estados los que determinan las formas de violencia que cumplen con las normativas de la teoría y merecen el estatuto de actos de guerra (Clark, 2015, p. 74). Son los Estados junto con el consenso interestatal aquellos que determinan qué es una guerra, cuándo debe iniciarse y cómo debe hacerse.

Este vínculo entre la guerra y el arte del Estado nos conduce a una afirmación sobre el origen de la guerra. La teoría moderna sugiere que la guerra tiene sus orígenes y fines en el Estado. (Clark, 2015, p. 72). La guerra tiene su génesis en las relaciones políticas. El Estado moderno es una forma de estas relaciones. Asimismo, la guerra tendría hipotéticamente su término, la erradicación de todas las guerras, en una situación donde el Estado desaparezca. Esta afirmación de la génesis de la guerra se encuentra en la teoría de Hobbes, por ejemplo. Del estado de naturaleza surge el Estado. Cada comunidad sale del estado de naturaleza y se genera una serie de Estados diferenciados uno de otro. El Estado asegura el bien de los ciudadanos, pero también crea la misma condición anterior ahora en la sociedad de Estados, el segundo estado de naturaleza. De esta segunda condición surge la guerra con objetivos enfocados en las necesidades de la comunidad política sobre los intereses de las comunidades ajenas a esta institución.

Otra versión posible sugiere que la guerra no surge de la fundación de todos los Estados, sino sólo de aquellos Estados defectuosos. La tesis de la paz democrática (Clark, 2015, p. 73). Ésta afirma que existen evidencias históricas para suponer que los Estados totalitarios son más propensos a la guerra que los Estados democráticos. Por tanto, la tarea de la paz democrática sería extender esta forma saludable de gobierno a todas las comunidades del mundo. Si pensamos en el proyecto de la paz perpetua de Kant, encontraremos los atisbos de los orígenes de esta tesis. El proyecto de Kant era la formación de una federación de Estados que extendieran su forma de gobierno. Para Kant, esta forma de gobierno, el republicanismo, era la forma que garantizaba la disminución de las guerras en cantidad y en intensidad. La forma de gobierno que eventualmente conduciría a la paz perpetua.

Existe una consideración más que interviene en esta relación: es el Estado el que se origina de la guerra (Clark, 2015, p. 73). Sólo a condición de que la guerra se entienda en su acepción simple, es decir, como conflicto. A partir de éste se origina el Estado. Cuando esto sucede, es necesaria una autoridad superior que regule la convivencia mediante la coacción. Así se entiende el estado de guerra de Hobbes: una condición de conflicto perpetuo del que nace una autoridad para regular la vida social. O incluso el pesimismo de Maquiavelo: la naturaleza conflictiva del hombre le obliga a fundar el Estado para ocultarla y mantenerla controlada.

I.III El lugar de la guerra en la historia

I.III.I La justificación histórica de la guerra

La guerra es un asunto recurrente en la historia. La historia, como cierto tipo de conocimiento cuyo objeto son las acciones humanas en el tiempo y cuyo fin es el autoconocimiento (Collinwood, 1952, p. 21), tiene la obligación de volverse hacia la guerra para obtener algún tipo de saber sobre el fenómeno y sobre aquellos que hacen la guerra. Debido a su historicidad, la guerra es un asunto obligado de la filosofía de la historia.

De las distintas concepciones de la filosofía de la historia, nos incumbe aquella formulada durante los siglos XVIII y XIX. Esta corresponde al contexto filosófico de Clausewitz y Fichte, el romanticismo. Una de las características de la visión histórica del romanticismo es su rechazo y contraposición a la visión histórica de la Ilustración. Ésta consideraba a las épocas pasadas como algo “oscuro y bárbaro” (Collinwood, 1952, p. 107), como un periodo atrasado en la razón, algo sumido en la ignorancia. En cambio, el romanticismo miraba el pasado con admiración como algo de valor por tratarse de un pasado propio (Collinwood, 1952, p. 109). El pasado era para ellos una expresión del espíritu y de los logros humanos. A pesar de esta simpatía por el pasado, el movimiento romántico no arraigó en un intento de revivirlo, sino de superarlo. Otro de los elementos que caracterizan al pensamiento histórico del romanticismo es “la concepción de la historia como progreso, como desarrollo de la razón humana o de la educación de la humanidad (Collinwood, 1952, p. 109). A saber, consideraban que la historia junto con la razón humana es un movimiento continuo hacia una condición mejor.

Por historicismo se entiende la tesis que afirma que la historia es un movimiento con arreglo a un fin que se puede realizar mediante leyes universales y necesarias (Bobbio, 1982, p. 61). Esta posición adjudica al filósofo de la historia la labor de descubrir tales leyes y ordenar los hechos conforme a éstas. Es decir, considera la historia como algo encaminado a un punto de llegada. Como resultado, la reflexión sobre la historia debe analizar los acontecimientos históricos, darles una explicación y un lugar en la línea del movimiento histórico. Por supuesto, esto implica establecer el lugar de la guerra en todo este movimiento.

El problema del paso de un estado de cosas que, para fines prácticos, llamaremos “peor” a uno “mejor” y el lugar de la guerra en esta transición puede ejemplificarse en el concepto del estado de naturaleza. Este concepto político presenta implicaciones en la filosofía de la historia. Existen dos maneras de comprender a la comunidad posterior al nacimiento del Estado, como sociedad civil y como sociedad civilizada. La primera es aquella comunidad que ha designado una serie de leyes que permiten la convivencia pacífica. La segunda, es aquella condición que supone el paso de la condición hostil y perjudicial del estado de naturaleza, al beneficio material e

intelectual que supone una sociedad con leyes. En ésta, la vida humana cambia a una condición racional y próspera en comparación a la anterior. Así es como describe Kant (2014) el estado de naturaleza:

Del mismo modo que miramos hoy con profundo desprecio el apego de los salvajes a la libertad sin ley, con la lucha continua en lugar de la sumisión, a una fuerza legal constituible por ellos mismos, y la preferencia de una libertad desenfrenada sobre la racional, considerado tal como barbarie, primitivismo y degradación animal de la humanidad, consideramos obligado pensar que los pueblos civilizados (reunidos cada uno en un Estado) tendrían que apresurarse a salir cuanto antes de una situación tan infame. (p. 315)

Es evidente el valor negativo de la condición previa al Estado, Al mismo tiempo, la condición subsiguiente al Estado es una condición de civilización por el hecho de contar con leyes racionales, una condición favorable en la situación del hombre.

La justificación histórica de las guerras intenta buscar el significado de la guerra en el devenir de las leyes históricas. Se busca explicar la aportación de la guerra a un determinado fin. La cuestión es saber si la guerra representa un obstáculo o una vía para lograr el fin de la historia.

Para dar cuenta de esta relación entre guerra e historia, es necesario considerar la manera en que el pensamiento histórico justifica la guerra. Son dos sus nociones principales: la guerra como mal aparente y como un mal necesario (Bobbio, 1982, p. 62). La primera establece que la guerra es mal que esconde un bien. La segunda establece que la guerra es un mal que deriva en un bien.

I.III.II La guerra como mal aparente y como mal necesario

La guerra considerada como un mal aparente se basa en la afirmación de que las acciones humanas tienen un sentido oculto. Entonces, la tarea de la filosofía es develar aquel sentido de la historia. Es, por tanto, un problema de interpretación. (Bobbio, 1982, p. 62). La perspectiva de la historia en esta teoría es providencialista: el curso de la historia es dirigido por una sabiduría superior. El camino histórico se encuentra determinado de antemano por esta sabiduría.

Por otra parte, la guerra considerada como un mal necesario afirma que todos los hechos que tienen lugar en la historia derivan de una necesidad teleológica: la guerra es un mal que debe ocurrir porque es el medio para alcanzar un fin deseable (Bobbio, 1982, p. 65). Esta teoría es finalista: el fin que se busca pone en movimiento los hechos causales. En otras palabras, un mal teleológicamente necesario implica que es requerida una argumentación sobre los medios empleados para lograr el fin al que se apunta. Por tanto, corresponde a una justificación de la guerra.

En las consideraciones preliminares de las *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita*, Kant (2014) afirma que “las acciones humanas, se hallan tan determinadas como cualquier otro suceso natural según leyes universales de la naturaleza” (p. 329). Es decir, las acciones humanas, en apariencia libres, son guiadas por un plan superior. Este plan es desconocido para los hombres:

Poco imaginan los hombres (en tanto que individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertir —como un hilo conductor— la intención de la Naturaleza, que les es desconocida, y trabajan en pro de la misma (Kant, 2014, p. 330).

Sucede así que la historia de la humanidad luce caótica, pues no se puede apreciar un orden en ésta. Y es que los hombres al creer que actúan libremente cada uno sigue su propio parecer. Pero esta falta de orden debe al desconocimiento de aquel plan de la Naturaleza, plan que se manifiesta incluso cuando cada cual se conduce de acuerdo con su voluntad.

En este orden de las cosas, al filósofo no le queda otro recurso —puesto que no puede presuponer en los hombres y su actuación global ningún propósito racional propio— que intentar descubrir en este absurdo decurso de las acciones humanas una intención de la Naturaleza, a partir de la cual sea posible una historia de creaturas tales que, sin conducirse con arreglo a un plan propio, sí lo hagan conforme a un determinado plan de la Naturaleza (Kant, 2014, p. 330).

Ahora, ¿cuál es este plan arcano y cuál es el sentido de la guerra en él? El plan oculto de la Naturaleza apunta a la instauración de ciertas condiciones legales y políticas que permitan el desarrollo de las disposiciones humanas. En este plan, la guerra funge como un medio para lograrlo:

Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y, a tal fin, exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas las disposiciones de la humanidad (Kant, 2014, p. 339).

El plan oculto apunta a establecer las condiciones que permitan administrar de manera universal el derecho (la libertad de todos mediante la limitación de la libertad de todos), una aplicación del derecho tanto en el interior de los Estados como en las relaciones interestatales. Para Kant, el problema político de su tiempo es la libre decisión de los soberanos para iniciar una guerra. Decisión que conduce a una inestabilidad permanente en cuanto las relaciones internacionales pues la posibilidad de la guerra es mayor en una situación en la que cada soberano tiene la capacidad de declarar una guerra cuando así le parece adecuado⁵.

Aunque el problema de la situación de las naciones es la guerra, que se puede considerar una condición indeseable, de ésta surge la constitución que Kant desea establecer:

A través de la guerra y sus exagerados e incesantes preparativos, mediante la indigencia que por esta causa ha de acabar experimentando externamente todo Estado incluso en tiempos de paz, la Naturaleza les arrastra, primero a intentos fallidos, pero finalmente, tras muchas devastaciones, tropiezos e incluso la total consunción interna de sus fuerzas, a lo que la razón podría haberles indicado sin necesidad de tantas y tan penosas experiencias, a saber: a abandonar el estado sin ley propio de los salvajes e ingresar a una confederación de pueblos, dentro de la cual aun el Estado más pequeño pudiera contar con que tanto su seguridad como

⁵ La inestabilidad de la que habla Kant se debe al auge del realismo político y el abandono de una teoría que presenta un criterio absoluto de la justicia en la guerra. La creación de un juez universal sobre la guerra es su proyecto de la paz perpetua.

su derecho no dependieran de su propio poderío o del propio dictamen jurídico, sino únicamente de esa gran confederación de pueblos (*foedus amphictyonum*), de un poder unificado y de la decisión conforme a la voluntad común (Kant, 2014, pp. 336-337).

En lo que se refiere a las relaciones entre Estados, la guerra les conduce a abandonar aquella condición resultante de la formación de las comunidades políticas, el segundo estado de naturaleza cuyo problema es que carece de un juez que determine la causa justa.

El punto en común de estas concepciones es el bien resultante de la guerra. Ya sea porque este bien en primer momento es algo desconocido, o porque es el resultado de la acción de la guerra. En todo caso, la guerra es un instrumento para el devenir histórico.

Debajo de ambas justificaciones históricas de la guerra subyace una concepción optimista de la historia. La idea del progreso es un elemento distintivo de este optimismo. Sus respectivos corolarios: la guerra es un elemento insustituible del progreso y éste avanza a través de una gradual eliminación de las guerras (Bobbio, 1982, p. 47). En el pensamiento de Kant, en primer momento la guerra cumple la función de motivar la salida del estado de naturaleza entre hombres y Estado. Aunque después, cuando la guerra ha cumplido su función y el devenir histórico se acerca cada vez más a su fin último: “la guerra se convertirá también en una empresa arriesgada, dada la repercusión que toda quiebra estatal tiene para los otros Estados” (Kant, 2011, p. 341). En este momento se anuncia el abandono repentino de la guerra.

Por otra parte, resulta oportuno señalar que esta visión optimista de la historia parte del polo opuesto, de una concepción pesimista de la condición humana. ¿Cuál es la fuerza que impulsa a los hombres para salir del estado de animalidad? La maldad de la naturaleza humana, los elementos irracionales (Collinwood, 1952, p. 123). Este pesimismo queda equilibrado, como ya hemos visto, con un optimismo desmesurado hacia el poder de la razón: “La Naturaleza sigue aquí un curso regular que conduce paulatinamente a nuestra especie desde el nivel inferior de la animalidad hasta el nivel supremo de la humanidad” (Kant, 2011, p. 338).

Como resultado, la justificación histórica de la guerra culmina en una teoría del fin de todas las guerras. Al anunciar un orden, una dirección y un fin racional en la historia, también se ha anunciado el propósito y fin de las guerras. Se ha cerrado su ciclo.

Capítulo II. Clausewitz

II.I La naturaleza de la guerra

II.I.I Breve relato de su vida y estructura de la obra

Carl Philipp Gottlieb von Clausewitz nació el 1 de junio de 1780 en la comunidad de Burg, cerca de Magdeburgo, en Prusia. Fue el tercer hijo de Friedrich Gabriel von Clausewitz, exmiembro del ejército prusiano. A los doce años su padre le enlistó en el ejército (Stoker, 2014, p. 4). Ésta era una práctica común en el ejército de Prusia, reclutar muy jóvenes a aquellos que llegarían a ser oficiales

En enero de 1793 Clausewitz marchó hacia su primera batalla. Durante la guerra de la Primera Coalición, las tropas francesas acamparon cerca del Rin. El regimiento de Clausewitz se dirigió al lugar para entablar combate (Stoker, 2014, p. 11). Fungía como abanderado en su pelotón cuando el 2 de febrero del mismo año presencié su primera batalla. Los continuos conflictos y su intención de hacer carrera militar lo llevaron a profundizar sus estudios.

En el otoño de 1801 ingresó en la Escuela General de Guerra de Berlín. En este instituto conoció a Gerhard von Scharnhorst, quien fue su mentor y amigo cercano. (Stoker, 2014, p. 30). Este mismo año conoce a la condesa Marie von Brühl, quien se convertiría en su esposa.

Para el año 1806, Prusia le declara la guerra a Francia y comienza su campaña contra Napoleón. Ese mismo año, Clausewitz participó en la campaña de Jena, fue hecho prisionero en Prenzlau y llevado a Francia. Después de la victoria francesa sobre Prusia, Napoleón ocupa Berlín.

En noviembre 1809 es liberado y vuelve a Prusia junto con el príncipe Augusto. Antes de la captura, Clausewitz era su asistente y continuó con el puesto tiempo después de su retorno. Fue nombrado profesor en la Escuela de Guerra de Berlín para los periodos de 1810 y 1811. (Stoker, 2014, pp. 84-85). Como uno de los mayores promotores de la reforma del Ejército prusiano, le es confiada la educación militar del príncipe heredero Federico Guillermo II. Sin embargo, descontento con el Gobierno de

su patria deserta del ejército, se traslada a Rusia y entra a las filas del ejército del Zar. El apoyo que el alto mando prusiano le dio a Francia en su campaña para invadir Rusia fue la razón por la cual Clausewitz abandonó su cargo y entregó sus esfuerzos a continuar la lucha contra del ejército francés.

La campaña rusa significó el comienzo de la decadencia de Napoleón. En 1814 se firma el armisticio, Prusia recupera su autonomía y Clausewitz se reintegra con el rango de coronel en el ejército prusiano. Participó en las batallas de Wavre y Coblenza, al mismo tiempo, en la campaña de Waterloo funge como jefe de unidad. Esta batalla marcó la derrota definitiva del ejército francés.

En 1836, Clausewitz tenía 35 años y había alcanzado el rango de coronel. Momento en el que regreso al ejército prusiano después de servir en Rusia. Dos años después, fue nombrado director administrativo de la Escuela General de Guerra de Berlín y es nombrado general brigadier, el rango más alto que alcanzó (Stoker, 2014, p. 256). Además, comienza el desarrollo de su teoría estratégica, en particular, redacta los manuscritos que integrarían *De la guerra*.

Los años siguientes, pasó la mayor parte del tiempo alejado de los combates y se dedica a las tareas administrativas del Instituto. El 16 de noviembre de 1831 se contagia de cólera (Stoker, 2014, p. 280). La enfermedad diezmo a Prusia junto con numerosos países de Europa. En un tiempo corto la enfermedad se hace grave y finalmente muere en Breslau. Tenía 51 años.

De la guerra es un análisis conceptual, no empírico, de la guerra donde se buscan los caracteres definitorios de la guerra (Fernández Vega, 1993, p. 25). Para buscar estos caracteres, Clausewitz establece el método que seguirá para comenzar con su análisis “avanzar de lo simple a lo complejo” (Clausewitz, 2005, p.17). Consiste en analizar los elementos y finalizar con el conjunto. De este modo, culmina en la definición completa de la naturaleza de la guerra, la trinidad de Clausewitz:

Así que la guerra no sólo es un auténtico camaleón, porque en cada caso concreto modifica en algo su naturaleza, sino que además, en lo que respecta a sus manifestaciones globales, en relación con las tendencias que en ella predominan, es una fantástica trinidad compuesta por la violencia originaria de su elemento, el odio y la enemistad —que han de considerarse un *ciego instinto elemental*—, del juego de las probabilidades y del azar —que la convierte en una *libre*

actividad del espíritu— y de su naturaleza subordinada de herramienta política, que la hace caer dentro del *mero entendimiento*. La primera de estas tres caras está más vuelta hacia el pueblo, la segunda más hacia el general y la tercera más hacia el Gobierno. Las pasiones que han de inflamarse en la guerra tienen que estar presentes ya en los pueblos; el alcance que el juego del valor y el talento tendrá en el reino de las probabilidades del azar depende de las peculiaridades del general y del ejército, pero las finalidades políticas incumben únicamente al Gobierno. (Clausewitz, 2005, p. 33)

La preocupación de Clausewitz por la naturaleza de la guerra se origina por las diferencias entre los casos concretos de la realidad y los postulados de la teoría. De ahí que la definición comienza por señalar las modificaciones, pero que la guerra presenta “manifestaciones globales”. Es decir, los elementos que nunca se modifican sin importar la situación concreta. Se sugiere incluso sobre un problema de fenómenos particulares y conceptos universales. El concepto universal de la guerra mantiene la esencia, pero cada guerra particular, el fenómeno, cambia constantemente en la manera de presentarse (Bentley, 2013, p. 40). Así pues, en esta búsqueda de principios necesarios y permanentes en la guerra, Clausewitz señala tres elementos: la violencia que se relaciona al sentimiento, la actividad intelectual del sujeto en la guerra, y su carácter instrumental al encontrarse subordinada a la política.

II.I.II Violencia y sentimiento

El primer elemento que se le atribuye a la guerra es la violencia y con ella el conflicto. Para hacerse una imagen simple en este momento, Clausewitz afirma que la guerra no es más que un combate individual que se eleva a nivel colectivo. En la guerra el conflicto y la violencia presentan un propósito: “La guerra es pues un acto de violencia para obligar al contrario a hacer nuestra voluntad” (Clausewitz, 2005, p.17). Desde esta definición preliminar, Clausewitz señala la distinción central de la guerra, la diferencia entre medios y fines. La violencia es sólo un medio utilizado por una voluntad que establece los objetivos.

Pero, en la violencia como un medio para ciertos fines se observa el funcionamiento del conflicto: “Tenemos que dejar indefenso al enemigo, y este es, en

su concepto, el verdadero objetivo de la acción bélica (Clausewitz, 2005, p. 17). En la guerra la victoria es la prueba de la efectividad de los medios empleados y es el sentido mismo de la guerra. Resultaría contradictorio no utilizar todos los medios posibles para lograr el objetivo propuesto. Por lo tanto, el camino que presenta mayores posibilidades de derrotar al enemigo es el uso de la violencia en todos sus alcances. Esta consideración es formulada de la siguiente manera:

Dado que el uso de la violencia física en todo su alcance no excluye en modo alguno la participación de la inteligencia, aquel que se sirve de esa violencia sin reparar en sangre tendrá que tener ventaja si el adversario no lo hace. Con eso marca la ley para el otro, y así ambos ascienden hasta el extremo sin que haya más barrera que la correlación de fuerzas inherente. (Clausewitz, 2005, p. 18)

En este primer momento únicamente se consideran las implicaciones de la definición, dado que el conflicto requiere obtener la victoria por todos los medios posibles, ésta es la forma que debería presentar la guerra. Pero en la guerra la violencia no se presenta siempre de esta manera. ¿Cuál es propósito de incluir semejante descripción de la violencia en la guerra?

Al señalar que la violencia es parte esencial se introduce un elemento adicional, el sentimiento que acompaña la violencia: “Si la guerra es un acto de violencia, pertenece necesariamente al ánimo” (Clausewitz, 2005, p. 19). Entendido como uno de los elementos inmateriales de la guerra, el sentimiento no sólo se encuentra en esta definición parcial. Clausewitz busca describir los elementos inmateriales que forman parte de la naturaleza de la guerra. Con la violencia ofrece una definición que sorprende por su consideración, dado que los teóricos de su época no consideraban estos elementos. La guerra es un fenómeno en el que la voluntad recurre a la violencia. En ella es posible que las pasiones, el odio, la enemistad, el valor, el miedo, de los combatientes se presenten y aumenten. Aunque también es posible el punto opuesto, donde la escalada de las pasiones suceda con dificultad o no suceda.

Entonces, la violencia y los sentimientos son parte de la guerra. En un conflicto, los sentimientos de los participantes se pueden inflamar hasta el punto más alto.

Clausewitz sostiene que las acciones en la guerra deben medirse desde ambos bandos:

La guerra no es la acción de una masa viva sobre una masa muerta, sino que, como un sufrimiento absoluto no sería una guerra, es siempre el choque entre dos fuerzas vivas y lo que hemos dicho del objetivo último de la acción bélica ha de ser pensado por ambas partes (Clausewitz, 2005, pp. 19-20).

Esta mutua interacción de fuerzas nos conduce a la escalada hasta el extremo, pues al desconocer la cantidad de medios que el oponente utilizará se sigue que se debe aumentar los medios propios hasta superar los de aquél. Como segundo efecto, se establece la condición de incertidumbre propia de la guerra.

Es posible que el líder militar de cualquier bando utilice la gran mayoría de los medios. Incluso es posible que pueda intentar elevarlos aún más, pero en cualquier caso no existe la garantía de que se pueda conocer con certeza el nivel de los medios y fuerzas empleados por el oponente. Este desconocimiento crea una condición en la que los resultados se encuentran en mayor o menor medida a merced del *azar*: “No hay ninguna actividad humana que esté tan constante y generalmente en contacto con el azar como la guerra” (Clausewitz, 2005, p. 29). Para superar esta condición de incertidumbre en la guerra, Clausewitz introduce el segundo elemento de la guerra.

II.I.III El genio bélico

Clausewitz acepta que en la guerra el intelecto humano es imprescindible. Para que aquella pueda conducir al objetivo que se plantea, la victoria, es necesaria la actividad intelectual para superar las dificultades inherentes a la guerra. La cantidad de información y de posibilidades hacen que el elemento en el que se mueve la guerra sea la incertidumbre. En la guerra existe una parte que depende de conocimientos medibles y precisos, pero otra que escapa de estos y que se sumerge en el azar.

Al afirmar que la guerra es un fenómeno reactivo, en el que se debe esperar una acción recíproca por parte del adversario, Clausewitz introduce niveles de complejidad en ella. La guerra es el terreno de la incertidumbre debido al

desconocimiento de los medios y aspiraciones del adversario. En la guerra es posible que determinada información sea asequible sin demasiada dificultad, el caso de los recursos propios o una estimación de los del adversario. Sin embargo, existe otro tipo de conocimientos que es imposible adquirir: las intenciones del adversario, la fuerza de voluntad que imprime en la guerra, y el grado al que se está dispuesto a llegar. Todas imposibles de conocer debido a la falta de una medición precisa. Para superar estas dificultades propias de la naturaleza de la guerra es necesario conocer el esquema del intelecto cuando éste se enfoca en la actividad bélica. Así introduce Clausewitz el concepto del genio bélico.

De manera general, se entiende por genio una capacidad mental extraordinaria. Clausewitz acepta esta definición introductoria, pero él va más allá en la descripción de las capacidades mentales para la guerra:

Tenemos que tomar en consideración toda orientación común de las fuerzas del espíritu hacia la actividad bélica que podemos considerar *como la esencia del genio bélico*. Decimos *común* porque en eso consiste precisamente el genio bélico, en que no es una sola fuerza, como por ejemplo el valor, mientras otras fuerzas del entendimiento y del ánimo faltan o tienen una orientación inútil para la guerra, sino *una reunión armónica de fuerzas*, en la que predomina la una o la otra, pero ninguna puede oponerse. (Clausewitz, 2005, p. 47)

La actividad intelectual del sujeto no se reduce al mero entendimiento, sino que se compone también de una facultad que podemos denominar sentimental. La actividad intelectual en la guerra suscita el trabajo en conjunto de las facultades intelectuales.

Clausewitz entiende por fuerzas del espíritu una serie de elementos que se pueden determinar como 'no racionales'. En algunos momentos de la obra, Clausewitz utiliza el término 'magnitudes morales' para referirse a este elemento de la guerra (Clausewitz, 2005, p. 147). Estas magnitudes morales expresan las capacidades que no pertenecen al entendimiento y por tanto que no se encuentran en el área del cálculo preciso. Por lo tanto, ambos connotan capacidades intelectuales de origen no racional.

El valor es una de las virtudes militares del general. Para superar lo inesperado se requiere "un entendimiento que incluso en esa incrementada oscuridad no carezca

de rasgos de luz interior que le lleven a la verdad y valor para seguir esas débiles luces” (Clausewitz, 2005, p. 50). Ahora bien, el trabajo en conjunto del entendimiento y del valor se combinan en la decisión. La decisión permite concretar los planes en el campo de batalla

Así es como se presenta un problema esquemático del intelecto en la guerra, a saber, la relación entre lo material y lo inmaterial, entre el sentimiento y el entendimiento. El entendimiento reúne conocimientos precisos mientras que el sentimiento provee capacidades que escapan a la medición precisa. El entendimiento en la guerra establece las formaciones que se deben seguir, las líneas de acción para el ejército, el total de recursos a emplear, el número de tropas. Por otra parte, en cuanto a las fuerzas del espíritu se puede reconocer el valor y audacia de todos los miembros del ejército, el sentimiento de nación que les une. Pero su presencia es más compleja. Lejos de ser capacidades opuestas, la combinación de ambas es vital para los resultados favorables de la guerra. La prueba de efectividad del general está representada por la armonía de sus facultades.

En esta descripción de la guerra que Clausewitz realiza, resalta un elemento muy particular de los tiempos: la inclusión del pueblo como un elemento de la guerra. La Revolución francesa aportó una nueva visión de las relaciones entre los hombres y de lo que, en consecuencia, la política debía ser. En esta escala, individuo, sociedad y nación, nos encontramos con el tercer elemento del concepto de la guerra de Clausewitz, la subordinación a la política.

II.I.IV El instrumento político

En la teoría de Clausewitz, la guerra no es un fenómeno que se sustenta a sí mismo y que se encuentra alejado de toda influencia externa. El contexto en el que se desarrolla la guerra discurre de un momento individual a uno colectivo. En su definición inicial, la guerra comienza como un acto de violencia individual, pero se extiende a múltiples casos del uso de la violencia, cambia a un nivel colectivo. Para Clausewitz (2005) la guerra no es proceso ideal, sino que toca la vida de los pueblos y por tanto su campo de acción sucede “en relación con los Estados involucrados” (p. 24). La guerra

incumbe necesariamente a los grupos humanos que la practican y a los representantes de esos grupos humanos. Por ende, la guerra es asunto de la política.

El primer elemento de la naturaleza de la guerra conduce necesariamente a la escalada hasta los extremos. El concepto originario demanda que el objetivo del combate sea la derrota del enemigo, consideración que se debe pensar para ambas partes. El resultado es la posibilidad de que ambos contrincantes usen todos sus recursos y fuerzas hasta el extremo. No obstante, existen ciertas limitaciones que Clausewitz establece. El uso hiperbólico de la violencia y de los recursos en la guerra sólo serían posibles en las siguientes situaciones:

1. Si la guerra fuera un acto completamente aislado, que siguiera de forma repentina y no tuviera que ver con la forma anterior del Estado.
2. Consistiera en una sola decisión o en una serie de decisiones simultáneas.
3. Contuviera una decisión completa en sí misma, y no repercutiera sobre ella el cálculo de la circunstancia política que le seguirá. (Clausewitz, 2005, p. 21)

En otras palabras, la guerra no surge de espontáneamente. Las causas de ésta se encuentran en las relaciones entre los grupos humanos. En algún punto, estas comunidades entran en conflicto debido a las voluntades opuestas. Durante el conflicto, los grupos toman en cuenta los posibles resultados para ellos y los adversarios, con estas bases deciden sobre la mejor manera de actuar. Este razonamiento sobre los beneficios influye en los alcances que la guerra puede presentar. Una voluntad que considere una condición futura en ruinas no imprimirá todos sus esfuerzos en la guerra.

El objeto común de estas limitaciones de la guerra es la política. Clausewitz entiende la política “como la inteligencia del Estado personificado” (Clausewitz, 2005, p. 32). El Estado es un representante de los intereses del grupo. La política reflexiona sobre las mejores acciones y resultados para la colectividad. Con estas prescripciones en mente, la política es la protectora de la comunidad. Una guerra que utilice todos sus recursos, elevada hasta el extremo, presenta la posibilidad resultar en mayores perjuicios que ventajas para el Estado que la practica. Por tanto, la inteligencia personificada del Estado debe limitarla cuando así lo considere necesario.

El concepto de la guerra de Clausewitz se puede sintetizar como un instrumento político. Desde el comienzo de la teoría se anuncia la naturaleza subordinada de la guerra. La imagen de la guerra como un instrumento de las comunidades enfocado en objetivos es antiguo, pero la novedad de Clausewitz consiste en la profundidad con la que describe esta relación. La guerra se nutre de las energías que provee la política. La política personifica cierta voluntad que establece los objetivos, la guerra el medio para lograrlos. Para Clausewitz, este es el orden de las cosas en este fenómeno, del que no existe otra forma presentarse.

II.I.V Guerra absoluta y guerra real

El concepto de la guerra de Clausewitz arriba a dos posibles concepciones, una que se deriva estrictamente del análisis conceptual, la otra que se determina mediante las interacciones que la guerra presenta con la realidad. Estas son la guerra absoluta y la guerra real.

Clausewitz entiende el término “absoluto” en su definición convencional de ‘ilimitado’. Una guerra que no manifiesta límite de ningún tipo, una manifestación de violencia sin límites cualitativos ni cuantitativos. Pero este tipo de guerra nunca se da efectivamente. Entonces, ¿cuál es el factor que delimita la guerra y así determina el tipo de guerra que se luchará? La voluntad rectora de la guerra que expresa el aspecto político.

La guerra se encuentra subordinada a la política. Para ésta, la guerra es un instrumento para ciertos fines en las relaciones entre comunidades. Para que la guerra alcance entonces el concepto absoluto es necesario que uno de los elementos de su naturaleza desequilibre la totalidad. La razón por la cual las guerras en apariencia alcanzan el concepto absoluto es la participación del pueblo. El elemento subjetivo, las pasiones que se mezclan en las acciones de la guerra. El interés del pueblo por la lucha armada cuando éste se identifica con el Estado. Las pruebas que Clausewitz aporta son todas las guerras que siguen el paradigma de la Revolución. A partir de la Revolución francesa el cambio en la constitución de los ejércitos condujo a un aumento en la intensidad de las guerras, es decir, el paso de los ejércitos profesionales a los

ejércitos nacionales. No obstante, la guerra absoluta en su sentido riguroso no se presenta en la realidad puesto que “toca la vida del Estado y por cuyas incontables sinuosidades no se puede seguir la consecuencia lógica como por un sencillo hilo de unas cuantas conclusiones” (Clausewitz, 2005, p. 638). Incluso en estas circunstancias, la guerra absoluta permanece en el mero concepto debido a las interacciones de la realidad.

Queda entonces la cuestión del porqué del concepto de la guerra absoluta. La dicotomía entre estos dos conceptos surge de la necesidad de mantener en presente las posibilidades que surgen de la teoría. “Todo eso tiene que admitirlo la teoría, pero es su obligación situar en la cúspide la forma absoluta de la guerra y emplearla como un punto de referencia general” (Clausewitz, 2005, p. 639). Una forma ideal que debe tenerse presente para las posibilidades que pueden ocurrir en la realidad.

El genio militar es quien debe tomar en cuenta estas posibilidades para emitir juicios acertados, para dirigir correctamente en la guerra. De acuerdo con la voluntad política y sus objetivos, el jefe militar debe adecuar la guerra a los fines de la política. Así pues, son posibles dos planes de acción: o se elevan los medios de la guerra para que concuerden con el objetivo político o se reducen los medios para no hacer una guerra desmesurada, alejada de la voluntad política.

En síntesis, la guerra nunca es una actividad autónoma. Se encuentra en una complicada relación de elementos objetivos y subjetivos, la teoría y la práctica. La más importante es su vínculo subordinado a la política. Como medio para un fin, la guerra siempre se encuentra sujeta a una razón moderadora. A pesar de la dicotomía en su naturaleza, entendimiento y sentimiento, la teoría de Clausewitz sugiere un concepto de la guerra que surge de motivaciones políticas. Motivaciones que se basan en juicios sobre la utilidad que puede tener determinado plan de campaña.

Clausewitz concentra las concepciones de la guerra de su época. Su teoría de la guerra surge del estudio y crítica de las teorías ilustradas, por un lado, y de las influencias del nuevo movimiento intelectual alemán de principios del siglo XIX. Así que, para ampliar la comprensión del pensamiento de Clausewitz es necesaria una revisión del contexto que le dio origen.

II.II Las influencias en su teoría de la guerra

II.II.I La guerra ilustrada

Los orígenes de la Ilustración se encuentran a mediados del siglo XVIII. Las pretensiones ilustradas demandaban que todo aspecto de la realidad estuviera dominado por la razón. Esta nueva visión del mundo presentaba una concepción mecánica de la realidad, junto con una aspiración por el dominio de la racionalidad. En efecto, la Ilustración determinó la vida humana como un fenómeno gobernado por la razón. Y la guerra formaba parte de estas intenciones. Ésta debía someterse a principios matemáticos y universales. En este apartado se exponen las principales escuelas militares de la Ilustración. Su importancia radica en su relación con la obra de Clausewitz. *De la guerra*. Él veía limitaciones en esta forma del pensamiento que reducía la totalidad a partes aisladas (Bentley, 2013, p. 39). Lo que nos conduce a considerar su obra principal como una reacción contra el pensamiento militar de la Ilustración.

Se considera a Raymondo Montecuccolli, militar italiano del siglo XVII, como el fundador de esta corriente del pensamiento militar ilustrado. En su obra *Tratado de la guerra* plasmó el nuevo paradigma para la teoría militar. En esta obra establece medidas para las nuevas formas de la guerra y nuevas tecnologías en las armas de fuego (Gat, 1989, p. 24). Sin embargo, una idea es sobresaliente, la noción de los principios universales inspirados en la ciencia emergente. Un reflejo del contexto intelectual del que surgió este pensamiento.

A lo largo del siglo XVIII se presentó un aumento de la literatura general por toda Europa. Los textos sobre teoría militar se incluían en este aumento. Este suceso particular no sólo tenía bases militares. La Ilustración francesa estaba detrás del interés por la reflexión sobre la guerra.

Este movimiento intelectual tuvo sus orígenes en el pensamiento inglés. Aquélla se caracterizaba por ser más radical en cuanto a su postura sobre la religión. Era un movimiento intelectual totalmente ateo, por un lado. Y por otro, rechazaba las consideraciones históricas del pasado de los pueblos. Su ideal era el progreso de la

humanidad. La razón era la fuerza dominadora sobre toda la realidad del hombre: “Todas las esferas de la cultura y fenómenos naturales fueron subsumidos a al dominio intelectual, y la guerra no fue la excepción” (Gat, 1989, p. 28)⁶. Como resultado, el interés por la guerra fue el reflejo de la dominación intelectual francesa.

La repercusión práctica se expresó en los ejércitos profesionales. Eran ejércitos conformados por soldados cuya actividad exclusiva era la guerra. Estos ejércitos dejaban de recurrir a los mercenarios. Eran propiedad de los aristócratas. Como toda propiedad, su mantenimiento era costoso y se prestaba especial atención en su cuidado. Por tales motivos, las batallas se luchaban con la intención de obtener pérdidas mínimas. El resultado era que las guerras tenían objetivos limitados y se asemejaban a un duelo.

Jacques Antoine Hippolyte Comte de Guibert representa la síntesis del pensamiento militar francés. Heredero de la Ilustración, compartió sus ideales, valores, y aspiraba a sus medidas de excelencia en la razón (Gat, 1989, p. 43). Con una tradición militar de familia, desde joven formó parte del ejército francés, participó en la guerra de los Siete Años. A los 26 ya era coronel (Gat, 1989, p.44). Aportó numerosas ideas a la tradición militar, principalmente sus inclinaciones políticas y su ataque a las teorías militares anteriores.

Sus opiniones sobre la política rechazaban toda teoría que no fuera el absolutismo ilustrado, ejemplificado por Federico el Grande. (Gat, 1989, p. 45). Figura paradigmática del político que también es un militar. Sus logros fueron bien reconocidos en toda Europa lo que le otorgó cierta autoridad sobre la teoría bélica.

El gran dilema de Federico el Grande era la postura de su pensamiento. Por un lado, representaba un ejemplo para la educación militar. Consideraba que la guerra debía ser una ciencia precisa que pudiera ser enseñada. Pero, por otro lado, la asignación de oficiales en función del título de nobleza, el sistema de reclutamiento y disciplina inhumanos que se aplicaba en sus ejércitos suscitó reclamos hasta de los pensadores militares germanos. Su sistema militar reflejaba la noción del Estado máquina donde el ciudadano, o en este caso el soldado, no era más que una pieza

⁶ La traducción es mía.

abstracta de todo el engranaje. A pesar de todo, su concentración en la educación militar fue el elemento más influyente en los pensadores alemanes.

La segunda gran escuela militar de la segunda mitad del siglo XVIII pertenece a la *Aufklärung* alemana. En un comienzo, esta corriente presentaba sus bases en la escuela francesa (Gat, 1989, p. 54). No obstante, después de la Revolución el pensamiento militar alemán comenzó a presentar sus características propias. La escuela militar alemana no buscaba una perfección en el conocimiento y precisión de la teoría militar. La enseñanza militar se enfocaba en una visión personal, humana, de la guerra (Gat, 1989, p. 55). Este movimiento sostenía que la educación debía implementarse en todos sus alcances posibles. A su vez, consideraba al soldado como un individuo con un valor más elevado que el de una cifra militar, es decir, presenta un enfoque en la subjetividad y en el sentimiento que era propio del carácter individual del sujeto.

Friedrich Wilhelm von Büllow fue el máximo representante de la *Aufklärung* alemana. Su pensamiento sobre la guerra presenta dos ideas centrales. La demostración geométrica de la estrategia y la innovación táctica resultante a la introducción de recursos sociales gracias a la Revolución (Gat, 1989, p. 79). El cambio social y político de la Revolución introdujo la conscripción en masa. Ahora los ejércitos contaban con un número de soldados nunca calculado. Y Sobre todo, los ejército recurrían a un sentimiento. En el caso de la Revolución, los soldados acudían al ejército en nombre de este movimiento y de la libertad.

La teoría militar de Büllow se concentraba en su descripción de las líneas de abastecimiento. El número mayor de soldados demandaba un nuevo sistema logístico. El sistema de suministros de la teoría de Büllow era una representación geométrica en líneas y formas del movimiento de los ejércitos (Gat, 1989, pp. 80-81). Su sistema es ante todo un ejemplo de la racionalidad ilustrada llevada al extremo. Como resultado de sus teorías, se planteaba cambiar el papel de la batalla en la guerra. Si los generales ejecutaban con el intelecto adecuado las formas de la estrategia científica, el conflicto llegaría a ser innecesario. (Gat, 1989, p. 82). El resultado de la guerra se decidiría mediante una suerte de despliegue de razón y talento en el campo de batalla. Asimismo, esta forma de la guerra como una ciencia dejaba menos espacio a las

consideraciones del azar. La precisión de tal sistema reducía el espacio de acción de la imaginación del general.

La influencia de Bülow se hace patente en Clausewitz en el intento dar explicación a la relación entre la guerra y la política (Paret, 1976, p. 93). La teoría que establece cálculos de acción precisos aplicables en todas las guerras es una teoría que no toma en consideración las implicaciones políticas de la guerra. Clausewitz señala este vacío en la continuidad de la escuela ilustrada. Por el contrario, las ideas centrales de su pensamiento corresponden al nuevo movimiento intelectual alemán.

II.II.II El entorno intelectual

Los reformadores prusianos influenciaron el pensamiento político de Clausewitz y su concepción de la guerra. Los reformadores fueron un grupo de militares en búsqueda de una reforma en la ordenación de las instituciones militares del reino de Prusia. El régimen de Federico el Grande operaba bajo una estricta disciplina tanto en la vida civil, como en la vida militar. Los cargos de oficiales en el ejército eran exclusivos de la aristocracia. No era posible ascender en el ejército si se provenía de una clase humilde. Los reformadores buscaban poner fin a este sistema militar de clases. Proponían que los altos puestos militares sean designados no por la escala social sino por el mérito. Se buscaba las mejores habilidades para los puestos de mando.

Al retirar la exclusividad del mando a la aristocracia, los reformadores acercaron los asuntos militares al pueblo. Primero, con su demanda en la mejora del trato de los soldados. Segundo, al abrir los puestos de oficiales a individuos que provenían de distintos estratos de la sociedad prusiana. A su vez, un cambio en la opinión del pueblo en cuanto la importancia de la guerra fue el resultado de la observación de las guerras de Revolución. Este tipo de guerra desplegaba grandes cantidades de combatientes, involucrados en la guerra mediante un sentimiento por la libertad. La efectividad de esta forma de guerra era patente. Así que, los reformadores fueron los primeros en tomar conciencia de que la guerra estaba cambiando y esos cambios debían

acelerarse en Prusia, donde el orden social parecía más un remanente feudal. Uno de los reformadores fue especialmente atento a este cambio en la guerra. Scharnhorst, profesor y amigo de Clausewitz.

Gerhard von Scharnhorst fue no sólo un militar sino un pensador y crítico del sistema. Supo tomar en cuenta de la decadencia de este antiguo sistema y de la necesidad de uno nuevo (Paret, 2007, p. 67). La cuestión que planteaba era el enfrentamiento de las viejas ideas con las nuevas. Del encuentro entre un ejército nacional como el de Francia y uno compuesto en la forma ilustrada, como el de Prusia. Para Scharnhorst la respuesta era la renovación del mando militar mediante la educación de los oficiales (Paret, 2007, p. 68). La teoría de Scharnhorst se localiza en un punto intermedio entre los paradigmas de la guerra que representan la Ilustración y el nuevo movimiento intelectual alemán. Pero uno de los elementos que conserva de la visión ilustrada es la idea de que la guerra puede ser comprendida, un fenómeno que puede ser conocido. Como tal, la guerra puede ser enseñada y aprendida. Cuando él menciona que la educación militar de los oficiales es primordial (Gat, 1989, p. 164) señala un punto central de su pensamiento y las bases del proyecto de los reformadores.

Por otro lado, se sabe que Clausewitz recibió la influencia indirecta del pensamiento kantiano por parte de uno de sus profesores de la Escuela de guerra de Berlín, Johannes Kiesewetter (Strachan; Herberg-Rothe, 2007, p. 124). Profesor de matemáticas que diseminó el pensamiento de Kant en la Escuela de guerra. La cuestión capital es conocer hasta qué punto es posible notar la influencia de Kant en Clausewitz.

Con base en este contexto, la obra de Clausewitz imita el método kantiano de la tercer *Crítica*. Clausewitz rechazaba la aproximación científica de la guerra y en su lugar proponía una imaginativa (Strachan; Herberg-Rothe, 2007, p. 127). La naturaleza azarosa de la guerra impide que conclusiones precisas sean emitidas sobre los resultados. Al contrario, la manera en la que se debe aproximar a la guerra es la imaginación. Ésta es la capacidad de subsumir lo particular en lo general. El carácter político de la guerra confiere cierta particularidad a cada conflicto, no es posible encontrar dos guerras idénticas debido a los elementos que actúan en ella. En

tales circunstancias, la imaginación toma los detalles de la realidad para crear un esquema en concreto (Strachan; Herberg-Rothe, 2007, p. 127). De este modo, la aplicación intelectual del sujeto puede salir librado de las incertidumbres de la guerra.

El papel del general se asemeja al papel del artista. En tanto que el uso pasivo del intelecto mantiene al sujeto como un observador, el uso de la imaginación es activo, el general crea las condiciones en la práctica. Es decir, es creador (Strachan; Herberg-Rothe, 2007, p. 128). Así nos podemos dar una idea de las similitudes y el origen del concepto del genio en Clausewitz. Una armonía de facultades para la guerra de manera virtuosa. El genio bélico tiene su origen en el concepto kantiano del genio en el arte.

Por último, la correspondencia de Clausewitz y Fichte nos indica que ambos fueron influenciados por Maquiavelo. Al parecer, Clausewitz se hizo familiar con la obra de Maquiavelo durante su estancia en la Escuela de guerra (Paret, 2015, p. 80) o durante su juventud (Fernández-Vega, 1993, p. 75). La idea central que vincula a Clausewitz y Maquiavelo es la de la conexión entre la guerra y la política. Sin el estudio paralelo de la guerra y la política, Clausewitz pensaba que era imposible conocer la naturaleza de la guerra (Paret, 2015, p. 81). Clausewitz considera que las instituciones militares de Prusia son obsoletas. Por lo tanto, es necesario renovarlas. De ahí la importancia y origen de su movimiento de reformación de aquellas.

Para renovar la forma de la guerra es necesario desarrollar las habilidades de cada hombre tanto como sea posible (Paret, 2015, p. 88). El conocimiento de la naturaleza de la guerra debe determinar la forma apropiada que ésta debe presentar en una situación específica. Por el contrario, no deben hacerlo las instituciones militares ni la tradición dogmática. El conocimiento de la naturaleza de la guerra debe guiar los cambios en las instituciones. Así es como se presenta el programa de los reformadores (Paret, 2015, p. 89). La relación guerra-Estado se ve reflejada en la educación que el soberano debe poseer sobre la guerra, en los medios que el Estado provee, en las decisiones sobre hacer la guerra.

II.III Las implicaciones de su teoría de la guerra

II.III.I La guerra moderna

La teoría de la guerra de Clausewitz representa las bases de la guerra moderna puesto que señala su relación con la política. Determinación que cambia los fundamentos de la teoría clásica de la guerra, *ad bellum, in bello*. Para tal cambio, Clausewitz es influenciado por el idealismo alemán. La guerra moderna tiene en sus fundamentos la filosofía del idealismo alemán.

Se reconoce un nuevo criterio *ad bellum*: la decisión política manifestada en el Estado. La guerra es una herramienta política de la que se sirve para conseguir sus fines. Esto significa que la posibilidad de la guerra se encuentra en las direcciones que pueda tomar la voluntad política. A su vez, ésta expresa la voluntad del Estado, por ejemplo, al declarar la guerra como medio para el bienestar o supervivencia.

A su vez, los principios *in bello* se encuentran determinados por los alcances de la voluntad política. Los medios de los que se sirve la guerra, recursos, acciones, quedan limitados al objetivo establecido por la política. Su principal criterio de limitación se encuentra en la vida anterior y posterior del Estado que hace la guerra. Como se afirma, la teoría de Clausewitz sostiene que en la guerra no existe una zona libre de política (Bentley, 2013, p. 41). La conducta en la guerra queda limitada por la preocupación de la situación del Estado. Por lo que éste establece los alcances y la escalada de los medios de la guerra, siempre con fines pragmáticos.

Cuando Clausewitz aborda el asunto de la estrategia, indica cuáles son las virtudes que el jefe militar debe tener. En este punto, indica la relación del ánimo del espíritu con la guerra, y cuál es el papel de la guerra en los asuntos humanos:

En nuestros tiempos apenas hay otro medio de elevar el espíritu del pueblo en este sentido que precisamente la guerra, y la audaz dirección de la misma. Sólo con ella se puede contrarrestar esa blandura del ánimo, esa tendencia a esa confortable sensación a la que se somete un pueblo que goza de un creciente bienestar y de una elevada actividad del comercio.

Sólo cuando el carácter del pueblo y la costumbre de la guerra se sustentan mutuamente en constante interrelación puede un pueblo esperar tener un puesto asentado en el mundo político. (Clausewitz, 2015, p. 157)

Es decir, sólo mediante el uso de la fuerza para afirmar la voluntad es posible autodeterminarse como unidad política, como pueblo independiente. Un pueblo que no es capaz de gobernar su vida tanto política como cultural será un pueblo oprimido, sin libertad. Estos dos conceptos, libertad y autodeterminación, son primordiales en los sistemas del idealismo. Principios que Clausewitz comparte con Fichte.

En cuanto a la forma de la guerra, Clausewitz sostiene un cierto pesimismo. El desarrollo de la escalada parte del hecho en que es posible el uso de la violencia en todos sus alcances. Si una situación como ésta es posible es porque se presupone que el enemigo puede actuar del mismo modo. Clausewitz debe considerar que el adversario intentará aprovecharse de la situación para su beneficio. Una guerra incluso entre pueblo 'civilizados' puede escalar hasta convertirse en una demostración ilimitada de violencia. En sentido estricto, la victoria es la comprobación de toda teoría de la guerra. En el combate, el conflicto en su mínima expresión, uno de los elementos esenciales de la guerra, el fin es derrotar al adversario, sólo de este modo tiene sentido el uso de la violencia en la forma de la guerra. Se hace evidente el sentido pragmático del pensamiento de Maquiavelo.

La teoría de Clausewitz presenta un enfoque en la capacidad cognitiva del sujeto acorde al pensamiento de la época. Rechaza el pensamiento el método analítico propio de la Ilustración reconociendo sus limitaciones. En cambio, Clausewitz reconoce que el conocimiento del fenómeno es limitado. La guerra es el ámbito del azar y todo lo que sucede en la batalla es imposible de aprehender. Para dar solución a este inconveniente, Clausewitz resalta el esquema de la conciencia humana. La combinación de entendimiento y del sentimiento para los fines de la guerra resuelven el problema del escepticismo. El sujeto de la guerra puede solventar la incertidumbre mediante su actividad cognitiva, el conocimiento científico de la teoría, pero tomando en cuenta aquellas fuerzas espirituales, el valor, la moral, el vínculo político, que surgen durante la práctica de la guerra.

Clausewitz, como parte del grupo de los reformadores, se encontraba a favor de un cambio en la composición de las instituciones estatales. El pueblo debía mantenerse en contacto con los asuntos de la nación para despertar su interés y el vínculo sentimental. Este cambio también debía efectuarse en las instituciones militares. La formación de los ejércitos debía incluir al pueblo como parte de los combatientes. Los cargos militares deberían elegirse por su virtud, no por su estatus social. Esto nos sugiere que Clausewitz buscaba la unión del Estado con sus miembros. En el sentido que se buscaba en el idealismo: un vínculo entre los dirigentes y el pueblo como un organismo completo, donde ya no existen súbditos sino ciudadanos.

Capítulo III. Fichte

III.I El concepto de la guerra

III.I.I El sistema de Fichte

El punto de partida del sistema de Fichte, como el de los filósofos del idealismo alemán, es el pensamiento de Kant. La filosofía kantiana tiene en su centro un dualismo epistemológico que deriva en problemas morales. Por un lado, Kant plantea los límites del conocimiento y la reducción de su posibilidad a los fenómenos. El conocimiento sólo puede derivar del fenómeno. Éste produce en la conciencia una representación que es la base de todo el conocimiento sobre la naturaleza. Pero, por otro lado, Kant estableció al sujeto como principio supremo del conocimiento (Colomer, 1986, p. 13). El “yo pienso” kantiano es el sujeto en su necesaria relación con el conocimiento. No existe conocimiento que no tenga como correlato un sujeto que lo produzca. El pensamiento kantiano plantea, por un lado, la reducción de la realidad al campo de los fenómenos, aunque por otro, la grandeza del poder cognoscitivo del sujeto.

Por consiguiente, si se da primacía a la teoría de la representación, la reducción del pensamiento al fenómeno deja fuera de la realidad las ideas de la metafísica kantiana. El rechazo de la libertad y la religión como algo contrario a la experiencia donde todo se encuentra causalmente determinado (Colomer, 1986, p. 20). Sin un concepto de la libertad que no se pueda comprobar en la realidad no es posible la moralidad. Sin moralidad, el hombre queda restringido a la causalidad necesaria del mundo natural.

El pensamiento de Fichte parte de este dualismo y busca la reivindicación tanto de la libertad como de la moralidad como principio del pensamiento. Para dar pie a su refutación, Fichte ataca el concepto que se encuentra a la raíz del dualismo kantiano: la cosa en sí.

La problemática de la cosa en sí es que plantea la existencia del objeto como independiente a todo sujeto. La cosa en sí es externa al sujeto e incognoscible, pero se debe aceptar su existencia e influencia en el sujeto. El pensamiento de una cosa

en sí se basa en la sensación y la sensación se debe basar en la cosa en sí (Colomer, 1986, p. 17). O tenemos una conciencia de la que surge todo saber de manera espontánea, o tenemos una cosa en sí independiente del sujeto de la que se deriva el conocimiento únicamente en los alcances de la experiencia. La contradicción que Fichte señala en este planteamiento es que sabemos de una cosa en sí incognoscible sólo por las representaciones. Pero tenemos representaciones porque debemos presuponer que existe una cosa en sí de la que derivan. La línea de componentes 'representación', 'fenómeno' y 'cosa en sí', ocupan los lugares de un argumento repetitivo. ¿Cuál es la solución para dejar atrás la cosa en sí y el determinismo que ésta implica? La argumentación no es suficiente para resolver el problema. Es necesario tomar una decisión sobre el tipo de filosofía que se desea.

No es posible resolver esta disputa de manera teórica. Para Fichte la filosofía es una cuestión de elección, con un compromiso total del filósofo (Colomer, 1986, p. 47), para afirmar la libertad es necesario primero quererla, después realizarla. En Fichte, el sujeto es el agente capacitado para tal realización. Éste se convirtió en el principio epistémico y práctico en su filosofía. Para lograrlo, se debía comprobar la superioridad del yo frente al objeto. La demostración de esta superioridad se encuentra en la autoconciencia.

Si consideramos a la cosa en sí como fundamento epistémico, ésta es externa e independiente del sujeto. El sujeto sabe de ella por medio de las representaciones obtenidas a partir del fenómeno. Sin embargo, de ambos elementos del conocimiento, el sujeto y el objeto, es el sujeto el único que es capaz de verse a sí mismo (Colomer, 1986, p. 49). A diferencia de la cosa en sí, el sujeto puede pensarse a sí mismo con independencia de cualquier agente externo. La autoconciencia es la visión de la propia actividad y de la generación del pensamiento. Al respecto, Fichte (2017) afirma: "He aquí otra característica de la filosofía: es un conocimiento que ve su propio hacerse, es conocimiento genético. Antes [decíamos]: sólo el *conocimiento* es, no las cosas. Ahora: el conocimiento *se hace*" (p. 69). Al elevarse a la visión filosófica, el sujeto capta tanto la génesis del conocimiento como el lugar en que se genera, la actividad de su conciencia. Con la visión de esta génesis, el sujeto gana su independencia ante el objeto. La actividad de la conciencia es su propia observación y su resultado en la

forma del pensamiento. Sobre todo, ésta no necesita de la influencia de una cosa en sí externa para afirmar su propia actividad.

Se cambia entonces el equilibrio del sistema kantiano. Ahora es el sujeto el que tiene primacía. Su acción pensante es independiente de toda cosa en sí. Justamente, al considerar al sujeto y su acción de ponerse a sí mismo se hace posible la existencia tanto de la libertad como de la acción moral en la realidad.

Mediante la autoposición del sujeto, Fichte vincula la filosofía teórica y la práctica en un solo principio, el de la acción libre. El sujeto se pone a sí mismo, pero es necesario que a partir de este primer momento surja no sólo el sujeto sino el objeto, la realidad completa. Para su demostración, Fichte considera tres momentos dialécticos en la producción de la conciencia.

El primer momento dialéctico se refiere a la autoconciencia y la visión genética del pensamiento. El segundo momento, es la colocación del objeto por el sujeto (Colomer, 1986, p. 52). En este segundo momento, se da el paso de la autoconciencia a la conciencia del mundo mediante la acción del sujeto, pues se necesita un mundo sobre el cual ejercer la actividad (Colomer, 1986, p. 60). La conciencia es conciencia de algo, y el pensamiento siempre es pensamiento sobre algo. La colocación del objeto como una limitación para el objeto en la conciencia es un paso necesario para la imagen del mundo, pues la actividad del sujeto necesariamente se dirige hacia algo fuera de sí mismo.

En este punto se unen especulación y acción, tanto la teórica como la práctica, pues es en espacio de la práctica donde la especulación de la conciencia se aplica. La acción del pensamiento del sujeto se amplía a la moral en el tercer momento dialéctico: la colocación de otro sujeto frente al sujeto.

A diferencia del objeto, otro sujeto no es pasivo con respecto al sujeto pensante. Los otros "yoes" se afirman del mismo modo. De ambos se espera el uso de su libertad mediante la conciencia. Así que, el encuentro de ambas libertades debe resolverse de alguna manera. La interacción de ambos es un fenómeno moral donde el actuar es el bien y la pereza es el mal (Colomer, 1986, p. 63). Las disputas entre libertades se deben resolver en el aspecto político de su filosofía.

El único medio de resolver la disputa de la libertad de todos es mediante el concepto del derecho y el medio para su realización es el Estado. El concepto del derecho hace realizable la libertad de los individuos mediante la obligación del cumplimiento de las leyes. Pero esta coerción hacia el individuo no viola la ley de la conciencia de la libertad individual, pues el derecho tiene su base en la razón práctica de la voluntad del yo que busca superar la conciencia natural (Fichte, 2017, p. 82). El derecho pues es un elemento de la racionalidad práctica del sistema de Fichte. La única instancia capaz de garantizar la libertad de todos mediante las leyes es el Estado.

El concepto de Estado Fichte representa el medio por el cual se expresa el principio de libertad. Su existencia cumple la función de garantizar la libertad. El Estado arrebató al hombre de la condición natural de la existencia, el estado de naturaleza y cada Estado tiene derecho a coaccionar al Estado circundante para hacer respetar su condición (Fichte, 1994, p. 414). No obstante, Fichte amplía esta concepción del Estado. Lo considera un órgano que otorga al individuo valor propio fuera de los mecanismos de gobierno y subordinación. El Estado orgánico se concibe como un medio para la autodeterminación del sujeto y como medio de la realización histórica de la conciencia de libertad. Si la libertad ha de ser posible en el plano histórico, el Estado es el elemento de por medio entre libertad e historia.

La libertad y la acción apuntan a la consumación de la dignidad humana en la realidad. Su confirmación sólo puede darse en el plano histórico. Fichte considera, como Kant, la historia como un progreso hacia un estado más racional, la realización de la libertad racional en la historia (Colomer, 1986, p. 78). En ésta, se desenvuelven distintas etapas que corresponden a diversos grados de racionalidad. Es tarea del filósofo superar cada etapa anterior para alcanzar este fin en la historia.

El sistema de Fichte comienza desde el principio práctico y epistemológico de la conciencia libre. Esta conciencia libre toca la realidad y afirma la moralidad desde el comienzo de su reflexión. No se trata de una posibilidad de la libertad como en la filosofía de Kant. Lo que se encuentra en el centro de su sistema es el sujeto, el yo pienso, la capacidad cognoscitiva y moral del sujeto sobre la imposición de agentes externos. Por tanto, es en la filosofía práctica que el principio de Fichte se extiende a

los demás aspectos de la realidad: la vida en comunidad del hombre y las relaciones de estas comunidades en el tiempo.

Pero los sucesos de comienzos del siglo XVIII resultaron en el enfoque a otro aspecto de la vida de los pueblos. Un aspecto que incumbe al Estado y al mismo sujeto que pertenece al Estado es la guerra. Ahora trata de considerar el significado de la guerra en las relaciones entre las comunidades políticas. Es así como Fichte aborda en cuestión filosófica el fenómeno de la guerra.

III.I.II La guerra en los Fundamentos del derecho natural

Existe una división en la concepción de la guerra en el pensamiento de Fichte. Comúnmente se afirma que existe un cambio en su justificación. Por ejemplo, se sostiene que Fichte pasa de un pacifismo a una actitud anti pacifista (Kohn, 1949, pp. 327-328). O también, que pasa del concepto clásico del derecho de guerra a uno “más fuerte de guerra verdadera” (Rivera de Rosales, 2019, p. 213). En este punto, lo primordial es señalar qué bases sostienen tales afirmaciones y en qué sentido se pasa de un rechazo a una aprobación de la guerra. En concreto, Fichte nunca rechaza la guerra. Ambas etapas señalan una valoración positiva del fenómeno. El concepto de la guerra en su primera etapa se desarrolla acotado en el derecho de gentes.

En esta misma etapa, su concepto de la guerra es una imagen de la tradición de la guerra justa. La guerra presenta justificaciones para su utilización y reglamentaciones para su conducta. Ambas, se encuentran estrechamente vinculadas a la concepción del derecho natural y a las propuestas de una Federación de naciones como forma de regulación.

Fichte aborda el asunto de la guerra como parte del derecho de gentes, en un complemento al *Derecho natural según la Doctrina de la ciencia*. En el derecho de gentes se establecen, en primer lugar, regulaciones para las relaciones entre naciones. En segundo lugar, se sugieren las condiciones que ameritan iniciar una guerra y las reglas para su conducción. En el texto, tanto los principios *ad bellum* como los *in bello* se fundamentan en la concepción de un Estado racional y soberano, así como en las relaciones basadas en la justicia que los Estados deben mantener unos con otros. Las

reflexiones sobre la guerra de Fichte parten del valor que el Estado representa para sus ciudadanos, pero también para la humanidad en general.

El Estado arrebató al hombre de la condición del estado de naturaleza para otorgarle seguridad. Esta función del Estado señala su valor intrínseco. Fichte afirma que cualquier comunidad que haya salido de estado de naturaleza y que haya fundado el Estado tiene el derecho de coacción para afirmar su soberanía. Aquel grupo humano que ha fundado un Estado tiene el derecho a la guerra para firmar su soberanía. El mantenimiento de su existencia es motivo de legitimidad para usar la coerción (Fichte, 1994, p. 411). Dicho de otro modo, se nos indica que una comunidad en estas condiciones presenta dos criterios de legitimidad, la autoafirmación y la defensa de la racionalidad intrínseca al Estado. La existencia del Estado es causa justa, es un principio *ad bellum*.

La libertad fuera del Estado es una libertad inauténtica. Sólo dentro del Estado la libertad es racional, pues sigue a la ley moral. Por tanto, sólo dentro de esta institución el hombre es verdaderamente libre (Rivera de Rosales, 2019, p. 223). Punto esencial para justificar la guerra, pues la comunidad que ha alcanzado esta condición tiene derecho a obligar al otro a entrar en esta condición (Rivera de Rosales, 2019, p. 223). Estas afirmaciones se mezclan en la justificación que se ofrece. Conservar el orden estatal es una de ellas, pero al autoafirmarse como comunidad libre también se está basando en el valor de esta condición.

Incluso, la autoafirmación frente al Estado vecino se vincula a la situación misma de la vida política de los pueblos. Al existir diversas comunidades queda claro que deben surgir diversos Estados. El asunto importante es cómo deben conducirse unos con otros. Si es que surge un conflicto, ¿qué Estado tiene la justicia de su lado? Una posible solución es el reconocimiento mutuo. Gracias a este reconocimiento, los Estados hacen respetar la seguridad del vecino, así como la independencia interna al mantener su orden legal. Así pues, la justicia en el derecho de gentes se entiende como el respeto al acuerdo normativo.

La cuestión problemática se presenta en la violación de este acuerdo:

No reconocer un Estado significa hacer pasar a sus ciudadanos por individuos que no están en absoluto dentro de una constitución jurídica; pero de ahí se sigue el derecho a sojuzgarlos. El rechazo del reconocimiento da, por consiguiente, un derecho válido a la guerra (Fichte, 1994, p. 414).

La guerra es legítima cuando uno de los Estados viola la reglamentación y agrede a otro sin causa justa. El Estado agredido tiene pleno derecho a la autodefensa. Al alterarse la relación legal entre las comunidades políticas, la situación de uno de ellos cambia y esto es lo que confiere el cambio en la conducta hacia el agresor:

El estado al que se le hace la guerra no tiene derechos, porque no quiere reconocer los derechos del Estado que le hace la guerra... el fin natural de la guerra es siempre *la destrucción del Estado contra el que se combate*, esto es, el sometimiento de sus ciudadanos (Fichte, 1994, p. 418).

A saber, la destrucción es la condición en la que el Estado enemigo no puede por ningún medio continuar la guerra. En este sentido, la destrucción marca el cambio del estado de guerra al de paz. Sólo mediante la destrucción es posible garantizar la detención del acto bélico.

El derecho de guerra que se incluye en el derecho de gentes expone ciertos principios para la guerra. Estos incluyen las condiciones para iniciar una guerra, *ius ad bellum*, y algunas máximas sobre la conducta en la guerra, *ius in bello*. La guerra solo debe iniciarse en la situación en la que un Estado viole el tratado. En la guerra deben seguirse ciertas reglas de conducta.

Por último, Fichte es atento al problema característico de la teoría de la guerra justa. ¿Cómo es posible tener la certeza de que la causa justa sea la triunfadora o que la causa que se afirma como justa, verdaderamente lo sea? Si bien, el fenómeno de la guerra es un recurso que tiene una función dentro de las relaciones en los Estados, su utilización no está exenta de una relativización de la causa justa:

La guerra sería entonces un medio seguro y completamente legítimo para preservar la legalidad en las relaciones entre los Estados, si sólo encontrar un medio gracias al cual quien defiende la causa justa fuera siempre el vencedor. Pero, dado que también entre los Estados no tiene más fuerza (Gewalt) aquél que tiene razón, bien podría ocurrir que por la guerra fuera la injusticia, tanto o incluso más que el derecho, la que resultara favorecida. (Fichte, 1994, p. 420)

La guerra configura el orden entre las relaciones políticas. Si un Estado rompe el acuerdo, es injusto, la guerra funge como un instrumento para reestablecer aquel orden previo. Pero surge un dilema, la intensidad de la fuerza no es propia de la justicia. Es posible que el injusto sea el más fuerte en un conflicto. Para garantizar el triunfo de la justicia en cada caso es necesario adoptar medidas particulares. Establecer la Federación.

Una Federación de comunidades libres es distinta a un Estado de comunidades libres. La segunda debe obligar a otros a entrar a su orden legal. En cambio, la Federación no obliga a los Estado a entrar en su legalidad. La elección de entrar y permanecer en la Federación es una elección libre. Su importancia radica en que el número:

Habría que reflexionar acerca de cómo disponer las cosas de modo tal que en él la causa justa siempre triunfara y fuera la más fuerte. La fuerza (Macht) surge de la cantidad. Así pues, varios Estados deberían *aliarse* para la defensa de una relación jurídica entre ellos, y atacar al Estado injusto con una fuerza unida. (Fichte, 1994, p. 420)

Como con Kant, Fichte propone una alianza entre Estados racionales, es decir, que siguen las condiciones de la justicia para las relaciones entre ellos. Esto nos demuestra que poco a poco se abandona la confianza en un fundamento último de la justicia en la guerra. ¿Cómo se verifica? Fichte se muestra escéptico sobre el carácter categórico de la justicia en la guerra incluso determinada por la reunión de las comunidades políticas.

¿Pero todavía no ha sido demostrada la absoluta imposibilidad de que la federación de los pueblos pronuncie un veredicto injusto? Esto no se puede demostrar, al igual que tampoco pudo demostrarse, en el derecho político, la absoluta imposibilidad de una sentencia injusta por parte

del pueblo reunido en asamblea. Mientras no aparezca sobre la tierra la razón pura en persona y asuma el cargo de juez, debe haber siempre un juez supremo, que, por ser, no obstante, finito, puede equivocarse o dar prueba de una voluntad mala. (Fichte, 1994, p. 422)

Para él, es imposible determinar la causa justa con un sentido absoluto. Con el cambio del fundamento último del poder político, que pasa de uno absoluto a uno relativo, el sentido de justicia en la guerra se vuelve conflictivo. Incluso la Federación de Estado puede emitir un juicio injusto. Aun así, se elige esta alternativa a una situación sin juez supremo. A pesar de que la Federación no es una solución completamente efectiva, es el mal menor. La Federación, con su reglamentación y legalidad entre cada comunidad es la institución de la que menos se debe temer una guerra injusta.

La noción de la guerra en esta etapa de su pensamiento concuerda con los conceptos de la teoría clásica. La guerra debe presentar reglamentaciones para su declaración y su práctica. De otro modo, no es posible considerar aquellos actos de violencia como una guerra. Fichte también propone una solución para las guerras injustas. Los Estados se encuentran en una relación en la que es imposible determinar qué causa es la más justa. La solución es un juez superior. Un Leviatán formado por todos los Estados que domine la guerra entre los miembros y las comunidades extranjeras.

III.I.III La guerra en la Doctrina del Estado

La *Doctrina del Estado* es una exposición completa del sistema de Fichte. En el texto se explica el papel de la conciencia en la génesis del conocimiento, así como los principios de la actividad subjetiva para su relación con la realidad. Nos encontramos con las bases de la filosofía teórica y de la práctica en Fichte. Para conectar la conciencia creadora del sujeto con la realización de su fin práctico en la historia, se precisa de un tipo de Estado con ciertas condiciones obligatorias dentro y fuera de éste. Es decir, las condiciones intraestatales e interestatales.

El Estado es un paso en la línea que parte del sujeto al entrar en la visión filosófica y que continúa hasta la realización del fin en la historia. Como condición de posibilidad del derecho, el Estado hace posible la libertad de todos los individuos, pues

el derecho es la libertad de todos mediante la limitación de la libertad de todos. Esto hace posible las relaciones legales y la vida racional. Pero esto sucede dentro del Estado ideal, la organización estatal que se debe instaurar. Para exponer este Estado ideal Fichte desarrolla dos visiones del Estado opuestas. Visiones que derivan en dos conceptos de la guerra distintos. Él comienza de este modo el desarrollo de ambos conceptos, la guerra en sentido natural y la guerra verdadera.

Fichte basa sus concepciones de la guerra en dos niveles: “La contraposición en la visión de la guerra se fundamenta y se sigue de una contraposición en la visión del Estado, que a su vez procede de una contraposición en la visión de la vida humana en general”. (Fichte, 2017, p. 91). La visión que se tenga de la vida humana, el pensamiento, y del Estado resulta en dos concepciones distintas de la guerra. Entonces, son posibles dos conceptos de la guerra, la guerra en sentido natural y la guerra verdadera. Cada concepto se encuentra fundamentado en la instancia anterior, la vida humana fundamenta el Estado, éste fundamenta la visión de la guerra.

En la primera concepción, la vida es el fin último, en la que tanto el Estado como la guerra sólo son medios para su manutención:

Esta vida es pues lo primero y lo supremo. A ella siguen los medios para mantenerla, para conducirla del modo más eficiente, cómodo y agradable posible: los bienes y posesiones terrenales siempre en relación con el mantenimiento y conveniencia de la vida terrena, así como el esfuerzo en el comercio y los negocios como vías para alcanzarlos. (Fichte, 2017, p. 92)

Vida y propiedad se encuentran en una amalgama inseparable en esta visión. Al declarar este tipo de vida y de Estado como inauténticos se está rechazando la forma de vida aristócrata. Las posesiones y bienes reemplazan el lugar del pensamiento como valor supremo cultural. Como la vida terrena es el bien supremo, el Estado surge como un medio para ella. En consecuencia, surge la concepción del Estado en esta visión de la vida:

El Estado existe para proteger contra el robo violento ese medio de vida llamado *propiedad*— sea cual sea la forma en que se ha acumulado—: es sólo el *medio* para tal fin, y por lo tanto, el *tercer elemento* en la serie. Primero de todo, la vida, inmediatamente después los bienes, finalmente el Estado que los protege. (Fichte, 2017, p. 92)

El Estado sólo es un espacio para asegurar la legalidad de la propiedad de cada uno sin preocuparse por la vida espiritual de la comunidad. El Estado es el instrumento en las manos de cierto grupo de individuos que lo utiliza para mantener su condición. Entonces, los conflictos bélicos serán para asegurar sus bienes. La guerra iniciada por el Estado inauténtico es en beneficio de unos cuantos: “Se trata de una guerra entre familias soberanas pues sólo tiene que ver con la protección de una propiedad que revertirá en la que salga victoriosa” (Fichte, 2017, p. 95). En esta visión de la guerra, existe una separación entre aquellos participantes y los objetivos de la guerra. El objetivo vincula sólo el fenómeno con las familias soberanas, no con los que luchan la guerra.

La guerra en sentido natural es un ataque a la concepción ilustrada de la guerra. Donde los ejércitos eran propiedad de unos cuantos señores que defienden su propiedad. Los participantes individuales de la guerra no presentaban interés en los motivos que la justificaban. Las filas de los ejércitos y el reclutamiento se hacían mediante la obligación al rey o soberano. La segunda visión de la guerra que Fichte plantea se opone a la visión natural de la guerra.

Del mismo modo que la guerra en sentido natural, una guerra verdadera se sostiene sobre dos bases, la vida y el Estado. Para exponer el concepto, Fichte describe la configuración de ambos elementos para que sea posible una guerra de este tipo: La vida es sólo un medio para alcanzar un fin mayor, el fin moral, y asegurar la libertad de cada individuo. A su vez, en esta visión, el Estado es una condición de posibilidad del derecho. El Estado ya no es un instrumento en las manos de un grupo reducido para salvaguardar sus intereses. El Estado ahora es un medio de derecho para consolidar la libertad de un pueblo.

La guerra verdadera consiste en un uso de la violencia donde su justificación se sustenta en la libertad. La libertad individual y en comunidad. De este modo, Fichte señala las condiciones que ameritan iniciar una guerra:

Aquí hay una guerra verdadera, no de familias soberanas, sino del pueblo: la libertad universal y particular de cada uno es amenazada, y sin ella el individuo ni puede ni quiere vivir en modo alguno, a menos que confiese su falta de dignidad. El combate a vida o muerte incumbe, pues,

a cada uno en persona (sin sustitución posible) ya que cada uno ha de hacerlo por sí mismo (Fichte, 2017, pp. 101-102).

Ahora no se trata de la lucha de unos cuantos, sino de un asunto que incumbe a una comunidad que observa la supresión de su libertad. Cuando este bien se ve amenazado, se deben llevar a cabo todas las medidas necesarias para su protección.

La vida individual sólo tiene sentido cuando es libre. La libertad es el fundamento de la moralidad. De manera que, la vida sólo es aceptable cuando es libre; si no es libre no es una vida digna. Una concepción como tal de la vida sólo puede presentarse como un esfuerzo constante por la libertad. Fichte (2017) la expresa como:

La vida *temporal*, decimos, es un combate por la libertad. Esto puede entenderse de dos modos: liberación de los *impulsos naturales*, libertad *interior* que cada uno ha de darse a sí mismo por sí mismo; y en relación con la libertad de los otros, libertad externa que cada individuo gana en comunidad con otros mediante acuerdo y reconocimiento de una relación jurídica. (p. 100)

En el primer caso, el sujeto tiene el deber de elevarse a la visión filosófica. Debe aprehender la operación de la conciencia y reconocer que la libertad es el fundamento. En el segundo caso, cada individuo tiene pleno derecho a la libertad. Es inevitable que las acciones libres de los sujetos choquen y se contradigan. La vida como una lucha por la libertad es el esfuerzo interminable por afirmar la libertad de uno sobre la libertad de lo demás. Condición que sólo se hace posible en el orden jurídico del Estado. La condición de libertad de cada individuo es conferida a la comunidad. Esta forma de libertad ahora es aplicable a todo un grupo humano considerados como una unidad.

Fichte (2017) entiende por pueblo: “A una comunidad de hombres unidos por una historia común que se desarrolla hacia la institución de un reino. Su autonomía y libertad consiste en proseguir su desarrollo según el curso iniciado por ellos mismos para llegar a ser un reino” (p. 101). El deber de un pueblo es por tanto afirmar su libertad en el momento en que ésta se ve amenazada, de lo contrario se encuentra en riesgo su autodeterminación. Para tal propósito, Fichte aporta las características de una guerra verdadera, la que sirve a la tarea del pueblo que lucha por su autonomía.

Ahora, acerca de la forma en la que la guerra debe adoptar. Fichte no expresa reglas precisas al modo del *ius in bello*. No obstante, se puede interpretar el nivel de restricción que es aplicable en función del fin de la guerra verdadera:

Aquello por lo que se combate no admite división: la libertad es o no es. Ni aproximación ni conformidad con la violencia. La muerte antes que eso... Movilización de todas las fuerzas, combate a vida o muerte, ninguna paz sin victoria total, o sea, sin una garantía completa contra toda obstrucción de la libertad (Fichte, 2017, p. 102).

De manera opuesta a las reglas de la guerra en los *Fundamentos*, Fichte parece sugerir escasas restricciones para una guerra de este tipo. En la *Doctrina del Estado* y su noción de guerra verdadera, este tipo de restricciones lucen como cuestiones de menor importancia. Una movilización completa del pueblo conduciría una aplicación elevada de la violencia.

Así pues, se establecen dos características principales para la guerra verdadera: que sea una guerra de liberación, que sea una guerra del pueblo. En la primera, su justificación se basa en el fundamento del sistema de Fichte. La libertad es el ideal superior. La libertad es la afirmación de la vida moral, que supera así a la vida empírica, sus fines, el egoísmo y la propiedad (Rivera de Rosales, 2019, p. 235). En el caso de la segunda, la guerra se encuentra justificada por la soberanía del pueblo. Ningún pueblo debe inmiscuirse en la vida de otro pueblo, pues impide su desarrollo e historia (Rivera de Rosales, 2019 p. 236). Estas justificaciones encuentran su origen en los fundamentos de su pensamiento. La filosofía práctica como principio del sistema, así como la concepción de la historia en un devenir constante y la comunidad orgánica representada por el Estado.

El concepto de la guerra verdadera se opone no sólo a las concepciones ilustradas de la guerra, sino a la concepción del absolutista del Estado. La participación del pueblo en la guerra identifica a éste con el Estado. En las guerras de la ilustración, los ejércitos eran propiedad de la aristocracia. Los ejércitos peleaban bajo un salario, pero en completa indiferencia ante los asuntos políticos. En la visión de Fichte, la guerra era un asunto perteneciente al pueblo pues su bienestar se encuentra vinculado al del Estado. A su vez, la forma que Fichte sugiere para hacer la guerra distingue las

concepciones. La guerra ilustrada era una lucha limitada, con reglas bien establecidas. La concepción de la guerra de Fichte elimina esta visión y prefiere una guerra del pueblo.

III.II Influencias en su teoría de la guerra

III.II.I La Revolución francesa

Para los filósofos del idealismo alemán, la Revolución francesa fue un acontecimiento único que, a pesar de tener un origen en un pueblo en particular, pertenecía a toda la humanidad (Colomer, 2006, p. 19). La tarea de estos filósofos consistió en apropiarla, en difundirla. Desde Kant, la Revolución era vista como un acontecimiento que rectificaba el paso de un estado racionalidad progresiva. En su pensamiento histórico, Kant declara que ésta es la prueba de que la historia avanza de hacia un estado mejor. El origen de la Revolución es la lucha de un pueblo por su libertad frente a la tiranía, que se presenta como inspiración para el idealismo.

Con este significado, como un estandarte de libertad, este acontecimiento fue para los pensadores alemanes el ideal de humanidad que se estaba buscando (Colomer, 2006, p. 45). Significó la prueba de que la historia se encuentra en camino hacia un progreso sostenido. Aquel ideal se caracterizaba por la liberación del hombre frente a la autoridad monárquica. Para Fichte, el nuevo estado de cosas tenía dos fundamentos: libertad e igualdad (Rivera de Rosales, 2019, p. 227). En su pensamiento, la oposición a la monarquía como movimiento histórico conduce a la superación de la concepción ilustrada del Estado.

La libertad de la que habla Fichte es la libertad universal en cuestión del derecho. Fichte plantea la igualdad social pura y simple (Colomer, 2006, p. 45). La relevancia de esta afirmación es que Fichte es uno de los primeros en considerar el concepto de los derechos universales. La Revolución representa las ideas cosmopolitas de su filosofía (López-Domínguez, 1995, p. 198), la lucha de un pueblo para obtener su autodeterminación es una noción que debe pertenecer a toda la

humanidad sin excepción. A este momento histórico lo complementa su visión del papel del Estado en la comunidad.

¿Cuál es la implicación política de esta afinidad con el acontecimiento? La Revolución es la señal de que Fichte busca la superación del Estado. Como consecuencia de la Revolución, el nuevo Estado presenta tres características: no existen súbditos, sino ciudadanos; se suprime la monarquía-aristocracia para dar paso a la igualdad de todos ante la ley, y la participación del pueblo en los asuntos del Estado (Rivera de Rosales, 2019, pp. 228-231). En el acontecimiento, la monarquía ilustrada es derrocada por el pueblo. A este momento histórico le sigue idealmente la instauración de un gobierno que represente los valores revolucionarios. Estos son los momentos dialécticos del Estado: la paz originaria, la monarquía y la libertad que surge de la Revolución (Colomer, 2006, p. 46). Aunado a las pretensiones de universalidad, se revelan los planes de Fichte en el ámbito político. Superar la monarquía era sólo un paso en el devenir político de la humanidad. El siguiente paso se encuentra en la superación del Estado. Si bien, durante la primera etapa el Estado es necesario, en el avance de racionalidad del hombre eventualmente se prescindirá de éste. Los sucesos revolucionarios apuntan a estos pasos en el pensamiento político de Fichte.

La Revolución fue una inspiración y prueba de que la moralidad basada en la libertad no sólo era posible sino necesaria para toda la humanidad. Alentó las pretensiones de universalismo presentes en la teoría de Fichte. La instauración de una filosofía basada en la libertad, si bien, primero deben realizarse en la comunidad, deben posteriormente extenderse a la humanidad completa por demanda de la ley moral presente en el sujeto.

III.II.II La promesa de la paz perpetua

Durante el siglo XVII surgió un debate en torno a la posibilidad de terminar con todas las guerras. Las discusiones dilucidaban sobre la paz como el único estado de la humanidad. Esta idea se origina con el Abbe de Saint Pierre, la que Kant se dedica a continuar. Su desarrollo de la paz perpetua fue de gran influencia en el pensamiento histórico del idealismo.

Kant sugiere que el estado de paz es una conquista. Para poder llegar al estado de paz interminable se necesita una Federación de pueblos republicanos, pues esta forma de gobierno es menos propensa a la guerra (Kant, 2014, p. 317). La Federación regulará los conflictos entre Estados, no permitirá guerras injustas. La situación de los Estados durante la época era considerada como un segundo estado de naturaleza (Kant, 2014, p 315). Sin un orden superior que dicte lo justo, la fuerza era la única justicia. La Federación era una salida pues establecía criterios aceptables para todos en cuanto a la legitimidad de hacer la guerra.

Esta idea es posible sólo si se considera la historia humana como un progreso. Recordemos que para Kant la historia humana es un arreglo acorde al plan de la Naturaleza. Únicamente de este modo es posible la garantía de la paz perpetua. En este plan, las civilizaciones interactúan y mediante el conflicto, del que una de sus expresiones es la guerra, entran gradualmente a un estado de civilización. La guerra funciona como un recurso para el avance histórico, hasta que se consigue un nivel óptimo de civilización. A partir de ese momento, el número de guerras, la cantidad en la que suceden irá decreciendo. Así continuará hasta el punto de su desaparición, el fin de todas las guerras, la muerte natural de las guerras.

Pero debemos señalar otras interpretaciones de la paz perpetua como idea para nuestro estudio. Hemos mencionado que para Kant la guerra es un mal aparente. Asimismo, *La paz perpetua* puede leerse como una teoría de la guerra justa (Krimmer; Anne Simpson. Eds., 2011, p. 241). En el texto encontramos las causas que ameritan hacer la guerra y las guías para su conducta. La Federación fungirá como única autoridad legítima para designar las guerras justas que deben hacerse y señalar aquellas injustas para impedir las o reprimirlas. Por otro lado, señala conductas específicas que deben evitarse para que no se pierda la confianza en el enemigo, así como para evitar las guerras de exterminio, que causan mayores males de los que resuelven.

Adicional a esto, la guerra es un mecanismo del que se sirve la naturaleza para el avance de las civilizaciones al propiciar el intercambio entre pueblos (Kant, 2014, p. 324). Mediante las guerras las culturas se someten y sobresalen para dar paso a una condición legal. Si no sucedieran las guerras, la humanidad se encontraría estancada

en una comodidad pacífica que le impediría desarrollarse. Así pues, hasta no lograr la paz perpetua, la guerra es medio de civilización y civilizatorio que empuja a la humanidad a superar sus límites.

Estas consideraciones sobre la idea de la paz perpetua se presentan en el pensamiento de Fichte. En el primer caso, durante la primera etapa de su pensamiento, Fichte se encuentra a favor de la federación de pueblos. La función de la Federación de pueblos es “exterminar por la fuerza al Estado disidente, aquel que no respete la independencia o la legalidad de cualquier Estado de la Federación” (Fichte, 1994, p. 420). Hemos mencionado que Fichte considera a la Federación como el único medio para salir del segundo estado de naturaleza. Mediante el acuerdo entre naciones, además, se establece la reglamentación de la guerra. De este modo se establecen las condiciones para la designación de una causa justa.

Respecto a la filosofía de la historia de Fichte, se encuentra una confianza activa en el progreso. Como Kant, él también considera que la historia humana es un devenir con arreglo a un plan en el cual se desarrolla un concepto fundamental que es la libertad (Collinwood, 1952, p. 129). La libertad racional se realiza en el estado de derecho. Para realizar la libertad en todos los Estados del mundo es necesaria la Federación. Al realizarse la Federación y extenderse a todo el planeta “se abre camino la paz perpetua” (Fichte, 1994, p. 423). La paz perpetua se presenta en la relación jurídica entre Estados donde la guerra sólo es el medio para la preservación de la paz, no el fin (Fichte, 1994. P. 423). Para la llegada a este estado de legalidad la guerra es necesaria. El significado de la guerra se invierte en esta línea de pensamiento y no se presenta como el mayor de los males de la humanidad.

La guerra presenta un significado oculto en el pensamiento histórico. La guerra se dirige a un fin determinado. Se presenta como un mal aparente que se complementa con la idea de la paz como un bien aparente. La concepción negativa de la paz se presenta en el momento que Fichte señala el peligro de confiar en las intenciones del invasor:

(1) Al subestimar la fuerza de carácter y los recursos de nuestro enemigo nos adormecemos: consolarnos así constituye el patriotismo de sujetos miserables y pusilánimes, (2) Al tener alguna esperanza sobre sus intenciones y proyectos presentándolos con indulgencia, como si

la providencia misma hubiera dispuesto para él unos planes que serían tan infantiles como estos mismo intérpretes de la voluntad divina: consuelo de perezosos que, considerado estrictamente, incluso constituye abyección y crimen. (Fichte, 2017, pp. 104-105)

Fichte se refiere aquí al enemigo francés que ha invadido los territorios alemanes. En tales circunstancias, la confianza en las intenciones de Napoleón significaría posponer o negar los planes de guerra. Una actitud antibelicista pero que tendría como resultado la conquista de los territorios alemanes. La paz considerada de este modo sería un mal debido a que detendría el avance de un pueblo en su autodeterminación y del avance de la historia en conjunto. Es el rechazo por la paz que menciona Kohn (1949) en la que el rechazo de la paz representa la confirmación del ideal moral (p. 339). La paz analizada de este modo, y considerada un mal, complementa el supuesto de que la guerra es un mal que esconde un bien. De este modo, la guerra conduce al fin moral de la filosofía de Fichte. La paz como bien aparente y la guerra como mal aparente.

La guerra como movimiento histórico representa un bien para el pueblo que la emprende como la manifestación de un objetivo justo y racional. Presenta estas características porque se emprende para obtener el bien supremo en la filosofía de Fichte:

La vida sólo tiene valor si es libre; como la derrota me priva de la libertad no he de vivir si no es como vencedor. La muerte es con mucho preferible a la carencia de libertad. Esto es seguro: si merezco una vida de esclavo pierdo mi derecho a la vida eterna —cosa que gano justamente por la muerte... Movilización de todas las fuerzas, combate a vida o muerte, ninguna paz sin victoria total, o sea, sin una garantía completa contra toda obstrucción de la libertad. (Fichte, 2017, p. 102)

Bajo estas consideraciones, mediante la guerra se obtiene la condición de autodeterminarse mediante la libertad. Aquella vida eterna es la vida moral que se anhela, que se persigue mediante la idea. Incluso, si se considera que esta concepción de la guerra y el conflicto puede conducir a la acumulación de poder de una sola nación, esta acumulación de poder conduce al avance de la humanidad en general (Paret, 2015, p. 79). ¿Cómo es posible? La nación victoriosa es la encargada de guiar a las naciones restantes al ideal. Con estas premisas, el combate hasta la muerte

mediante la guerra es un bien, incluso un deber, para el hombre que comparte esta visión de la vida y del pensamiento.

La guerra en este sentido es un medio de moralidad porque empuja a las civilizaciones hacia un estado mejor mediante el conflicto. En cambio, la paz abandona a los pueblos en un estancamiento sin avance de la racionalidad. Entonces, la única paz deseable es aquella paz perpetua que representa el fin histórico y moral del ser humano. Para lograr esta paz perpetua la guerra es un medio legítimo cuando su objetivo concuerda con aquella paz. En síntesis, es posible señalar también en el pensamiento de Fichte la concepción de la guerra como un mal aparente y de la paz como un bien aparente.

III.II.III Maquiavelismo y la guerra contra Napoleón

El *Ensayo sobre Maquiavelo*, que coincide con la segunda etapa de su pensamiento sobre la guerra, Fichte declara su respaldo al pensamiento de Maquiavelo. Fichte señala que las ideas del florentino deben ser un ejemplo para la época actual. Su concepto de la política y la respectiva implicación en la guerra serán de utilidad para su pueblo en las circunstancias actuales. Concepciones políticas se enfocarán de la defensa en contra de la figura de Napoleón.

En este texto, encontramos una defensa de las ideas de Maquiavelo ante la opinión general de la época. Fichte afirma la valía del pensamiento político de Maquiavelo para la época actual de este modo:

El principio fundamental de la política de Maquiavelo y —lo añadimos sin vergüenza— también de la nuestra, así como según nuestro parecer, de toda teoría del Estado que se precie de tal, está contenido en las siguientes palabras de Maquiavelo (*Discursos*, libro I, capítulo 3): 'Quienquiera que funde una república (o en general un Estado) y le de leyes, debe presuponer que todos los hombres son malos y que sin ninguna excepción darán rienda suelta a su maldad tan pronto como encuentren una ocasión segura para ello'. (Fichte, 1986, p. 95).

El pesimismo antropológico es la postura inicial de Fichte. Por un lado, Fichte acepta la desconfianza hacia el otro pues ésta conlleva beneficios para la comunidad. En este

caso, se presupone que el otro tiene intenciones de conquista para nuestro territorio. Cuando esto sucede, la comunidad se fortalece para impedir cualquier ataque. La desconfianza en las acciones del otro es lo que empuja a imponer la voluntad mediante la violencia.

¿Cuál es la razón de este pesimismo? La negación de la buena voluntad es parte de la virtud en la dirección del Estado. En una situación en la que la fuerza es la única justicia, mantenerse dispuesto a la lucha, ser precavido ante las intenciones del otro son las virtudes del hombre común y del soberano, respectivamente. Fichte (1986) señala:

No basta con defender tu propio territorio, sino que has de conservar los ojos permanentemente abiertos sobre todo lo que puede tener influencia sobre tu situación y no has de tolerar que algo cambie en tu perjuicio dentro de los límites de tu influencia, y no debes desaprovechar ningún momento en el que puedas cambiar algo en tu beneficio, pues puedes estar seguro de que el otro hará lo mismo tan pronto como pueda, y si te descuidas, estarás en desventaja frente a él.
(p. 100)

Una de las medidas preventivas es la predisposición a la guerra que surge de la postura inicial de desconfianza. Una defensa fuerte del Estado se basa en esta posición inicial. Dado que la tarea del gobernante es el bien del Estado, la preparación para la guerra y permanecer acostumbrado a una situación de guerra es una actividad saludable para el Estado (Paret, 2015, p. 85). En esta afirmación convergen los fundamentos de la guerra moderna. No hay juez supremo, la justicia es la legitimidad que cada uno decide para su propio beneficio. En un mundo competitivo, la virtud es la preparación para la guerra y la culminación de esta virtud es la obtención de una fuerza superior para la victoria. Por otra parte, existe otro motivo por el cual el gobernante no debe permanecer inerte ante las circunstancias. Motivo que subyace en el campo de acción del hombre.

Estas reflexiones describen el pensamiento político de Fichte, e incluso el carácter de toda su filosofía. Maquiavelo declara que la opinión general sostiene que el mundo se encuentra abandonado a la Fortuna y a Dios, y que todo empeño en cambiarlo es vano. Pero, “a fin de preservar nuestro libre albedrío, juzgo que quizá sea

cierto que la fortuna sea árbitro de la mitad de nuestro obrar, pero que el gobierno de la otra mitad, o casi, la deja para nosotros” (Maquiavelo, 2011, p. 83). Ante una situación adversa, una postura activa es un bien para el hombre y en este caso el Estado. La actitud de gobernante debe ser: “El príncipe que todo lo basa en la fortuna se hunde con el mutar de la misma. Creo además que prospere aquel cuyo proceder prospere con la calidad de los tiempos” (Maquiavelo, 2011, p. 84). En sus comentarios sobre Maquiavelo, en particular sobre este capítulo de *El príncipe*, Fichte (1986) afirma:

La mejor estrella que puede iluminar la vida de un héroe es la convicción de que no existe el infortunio y de que todo peligro es vencido con un ánimo firme y con un arrojo que no escatima nada, ni siquiera, si es necesario, su propia vida (p. 133).

Es decir, para Fichte, el valor del pensamiento de Maquiavelo también se encuentra en su rechazo del determinismo y la exhortación a la libertad. Las causas externas al sujeto, ya sea que tengan influencia o no, deben ser vencidas por la voluntad o al menos se debe actuar como si pudieran ser vencidas por la voluntad.

Este pensamiento que rechaza la inactividad y opta por la actividad presenta un segundo elemento complementario. Una teoría política como ésta debe dirigir su desconfianza hacia un sujeto en particular. Por lo que se añade otro elemento a la teoría de la guerra, la enemistad. En el pensamiento de Fichte, esta enemistad señala el cambio en su concepción de la guerra (Kohn, 1949, p. 325). Con la invasión francesa se presenta la oportunidad de dirigir estos sentimientos hacia un enemigo en común. Fichte anima a sus compatriotas a dejar a un lado la pereza y las falsas ideas ilustradas para dar paso a la acción y defender la tierra natal.

Fichte es el filósofo de la enemistad contra Napoleón. Pudo expresar en su filosofía los sentimientos que animaron las guerras de liberación en contra de Napoleón que resultaron en una enemistad y en la legitimidad nacional (Schmitt, 1969, pp. 16-17). En la figura de Napoleón encuentra el objeto de aplicación de toda la teoría de la enemistad. Por un lado, Napoleón representa una traición a los valores de la Revolución, para traer violencia y esclavitud (Rivera de Rosales 2019, p. 231). Por otro lado, su presencia en los territorios alemanes amenazaba las bases del idealismo, la

libertad. En esta ocupación salía a la luz otro tipo de enemistad la ideológica, el idealismo alemán frente a la ilustración francesas (Schmitt, 1969, p. 20). Dentro de estas confrontaciones, surge la oportunidad de la realización del ideal del comunitario. La enemistad provee las bases para la unificación.

Todas estas desconfianzas en la figura del otro convergen dentro del momento histórico. Esta enemistad que surge a partir del mecanismo de los Estados y comunidades tiene otra función. En el momento que una comunidad tiene la capacidad de designar un enemigo alcanza el estatus político y por ende de estado de derecho (Schmitt, 2014, p. 69). La acción recíproca de la política y la guerra. Una comunidad sólo es soberana en el momento en el que puede declarar de manera legítima una guerra, cuando una comunidad es capaz de declarar categóricamente una guerra, el hecho mismo de hacerlo le confiere un estatus político. Todas estas ideas se coordinan en el pensamiento de Fichte y la enemistad dirigida hacia el invasor francés.

La influencia de Maquiavelo en Fichte es evidente en la actitud pesimista, así como en las consideraciones sobre las relaciones entre comunidades. Se debe desconfiar del otro para poder mantener el orden y bienestar dentro de las propias fronteras. Cuando se presenta la condición en la que designa un enemigo, la comunidad puede considerarse política. Su condición ante la comunidad de Estado se vuelve legítima como un Estado de derecho. Con base en tales posiciones, los deseos de universalidad quedan relegados a segundo plano. El bienestar debe comenzar por la comunidad, por lo particular, en oposición a lo universal. Se presenta una relación recíproca entre el Estado y la guerra: el Estado otorga legitimidad a la violencia por tratarse de la seguridad, ésta otorga la prueba de que el Estado se encuentra en condiciones de mantener el orden tanto dentro como fuera de sus fronteras.

III.III Las implicaciones de su teoría de la guerra

III.III.I El principio de libertad en la guerra

El concepto de la guerra de Fichte se encuentra dividido por dos etapas. En la primera, su concepto de la guerra es una variación de la tradición de la guerra justa. En la

segunda, su concepto basa exclusivamente la legitimidad de la guerra en la libertad. Si comparamos la segunda etapa con la teoría de la guerra clásica, en la teoría de la guerra justa la libertad no representaba ninguno de los principios *ius ad bellum*. El concepto del pueblo también es algo nuevo en este concepto de la guerra. En el pueblo recae cierta autoridad para la declaración de la causa justa. La autoridad legítima en la teoría clásica se encontraba bien diferenciada en el agente soberano, por lo que ninguna otra podía presentarse como legítima. La segunda etapa del pensamiento de Fichte se vincula en mayor medida a la teoría moderna de la guerra. Aunque en ésta, el soberano era la autoridad legítima.

Este es sólo un momento dentro del sistema de Fichte, pues nos encontramos con la superación del Estado. A pesar de que éste es un medio para el desarrollo de la racionalidad, el Estado y el soberano como figuras de autoridad en su momento deben dar paso a una forma distinta de gobierno. Se señala así la visión histórica de Fichte y su postura optimista por un lado y pesimista por otro (Kohn, 1949, p. 330). Si bien, se parte de un punto incierto en la condición humana y política, la guerra en el movimiento histórico conduce al fin racional. En este momento, el pueblo es la categoría portadora de la causa de la guerra en tanto que funge como un medio legítimo para eliminar todo impedimento en su desarrollo de un pueblo hasta su fin último.

Si analizamos el sistema en su totalidad, esta tendencia hacia la guerra se respalda en el esquema de la conciencia. En el tercer momento de la génesis de la conciencia, el sujeto se encuentra con otros sujetos. La dinámica del sujeto en ese momento es la afirmación de la propia libertad sobre la del otro. Se debe limitar la libertad del otro. Con la instauración del Estado, esta limitación es racional mediante el orden jurídico. De modo que es implausible hablar de conquista por la fuerza. No obstante, cuando se pasa al nivel político, y por tanto al de la guerra misma, queda claro que la comunidad debe afirmarse incluso mediante el conflicto. No sólo por necesidad de una legítima defensa. En Fichte, el cumplimiento de la tarea moral, que implica hacer la guerra para mantener la autonomía, también implica hacer para difundir la racionalidad de esta tarea. Se difunde en la forma del Estado racional.

Aquellos pueblos faltos de un orden civilizado son el blanco de las guerras y conquistas para establecer un mundo de la razón.

III.III.II La guerra revolucionaria

En la dialéctica histórica de Fichte, el Estado despótico e ilustrado debe ser reemplazado por un Estado nacional, el soberano y los ciudadanos. Su concepción de la comunidad política es la del organismo en la que las partes son el fin en sí mismo. La guerra abre el camino en este movimiento histórico. Al mismo tiempo, la guerra del pueblo de Fichte es un intento de invertir el orden jurídico. En última instancia, se busca un cambio en la autoridad del Estado en su orden interno.

Existen distintas relaciones que se pueden presentar entre la guerra y el derecho. En una de ellas denominada guerra-fuente, ésta funciona como una forma de rechazo al orden jurídico establecido. En su lugar, el uso de la fuerza mediante la guerra establece un nuevo orden jurídico (Bobbio, 1982, p. 104). El concepto de la guerra verdadera de Fichte presenta este intento de establecer un nuevo orden en dos sentidos, tanto para las condiciones externas de Estado, tanto para las internas.

Los criterios de la guerra que se establecen en la teoría de Fichte apuntan a una subversión más que a una continuación de los criterios clásicos. La autoridad legítima es ahora la decisión del pueblo, y la causa justa es la amenaza de su libertad. En cuanto a los criterios *in bello*, Fichte hace un llamado al pueblo en armas. La participación del pueblo fue una característica de las guerras desde la Revolución. No obstante, las características de la lucha de liberación colocan a los combatientes más como partisanos que como combatientes regulares.

El carácter del partisano se encuentra definido por la motivación política, por su irregularidad y por la defensa del suelo (Schmitt, 1966, pp. 25-32). El partisano combate por una causa política, no combate de la forma clásica de los ejércitos regulares, siempre lo hace en defensa de los intereses del lugar de origen. Este era el recelo del Estado prusiano, el de un pueblo armado. Justamente, cuando Fichte establece su concepto de la guerra verdadera, esta tiene la particularidad de ser revolucionaria al intentar superar el Estado absolutista prusiano.

Bajo estas premisas, el concepto de la guerra de Fichte presenta un objetivo revolucionario más que uno conservador. Se busca defender la tierra natal mediante los medios que sean necesarios, usando el fervor del pueblo. El pueblo al convertirse en el principal elemento de la guerra determinaría en adelante la imagen convencional de este fenómeno, la guerra nacional. Mediante este nuevo orden, Fichte apunta a cambiar el orden despótico e instaurar el Estado ideal que conduzca al fin racional.

Conclusiones

Hemos analizado aquellas teorías que nos permiten dar una respuesta a las interrogantes filosóficas sobre la guerra. La teoría de la guerra justa es un marco de referencia para analizar dos categorías principales, las condiciones que ameritan hacer la guerra y la conducta que debe seguirse una vez que ha comenzado el conflicto. Estos criterios permiten un análisis del concepto de la guerra. Históricamente, aquellas manifestaciones de violencia que no cumplen con el *ius ad bellum* y el *ius in bello* han sido designadas como guerras injustas. En la actualidad, fallan la prueba del concepto y son designadas bajo otra categoría, como violencia política. La guerra justa es una teoría que establece los criterios mediante los cuales una guerra puede llamarse justa, en el sentido de seguir las reglas, sin ser por ello un fenómeno intrínsecamente bueno. Por el contrario, esta teoría otorga a la guerra el significado del mal menor, que es aceptable cuando se le compara con otros males.

Del mismo modo, esta tradición no es la única que nos permite reflexionar sobre la guerra. En su estrecha relación con los asuntos del Estado, la guerra moderna tiene sus fundamentos en la filosofía política moderna. Cuando se separa el origen del poder político y el fin de la política, la guerra moderna establece nuevos criterios para la guerra. La guerra ahora es una decisión del soberano para mantener el orden y la seguridad del Estado. Las conductas que deben seguirse durante la batalla se encuentran determinadas por las consideraciones que el realismo político le confiere. Maquiavelo declaraba que las medidas de la guerra debían ser acordes únicamente a la necesidad. Si se llega a cierto nivel de crueldad, es sólo porque así lo requiere la situación. La guerra moderna desvió la importancia de los principios de la guerra de los conceptos abstractos del bien y justicia, hacia los intereses particulares de una determinada comunidad. A su vez, remarca una desconfianza en las intenciones del grupo opuesto al propio. Desconfianza que se basa en la precaución hacia el ser humano, y en la previsión del bien particular. Estas ideas sobre la guerra denotan el lugar que el sujeto obtuvo con la guerra moderna. La libertad es el ejemplo principal de esa tendencia moderna en la guerra y el pensamiento.

Fichte y Clausewitz se encuentran entre estas tendencias de pensamiento sobre la guerra. Como Maquiavelo, concuerdan en la formación de un ejército nacional y en que la guerra es uno de los medios primordiales para el funcionamiento sano de un Estado, siempre que se encuentra respaldada a la comunidad. La relación entre los tres pensadores queda señalada en la afirmación de la superioridad del espíritu sobre la forma (Paret, 2015, pp. 89-90). Esto es, la correspondencia entre el pueblo y los asuntos del Estado mediante un sentimiento. Este nuevo espíritu rechaza las formas anteriores que criminalizaban al combatiente del pueblo. Este nuevo espíritu propone la formación del ejército nacional, el pueblo vinculado al Estado por el sentimiento de la unidad nacional. Sentimiento que lo impulsa a participar voluntariamente en la guerra, ya no por obligación.

Con respecto a Clausewitz, éste remarca la importancia del pueblo. Su participación es lo que ha conferido el carácter hiperbólico de las guerras actuales. A su vez, la política como la inteligencia personificada del Estado establece el plan de acción de la guerra tomando en cuenta los beneficios y peligros que pueden sucederse para el Estado. Clausewitz como parte de los reformadores, aprobaba la vinculación del pueblo en los asuntos del Estado. De este modo era posible despertar aquel sentimiento que impulsaba las fuerzas de la guerra mediante el pueblo. El patriotismo en el sentido de Clausewitz se vincula a la guerra como un elemento que la sustenta.

De forma paralela, Fichte con su concepto de la guerra verdadera vincula la guerra con la vida del pueblo. La guerra por la libertad de un pueblo es la forma de legitimidad más elevada. En esta relación, el Estado como organismo de todos los individuos debe hacer uso del ejército configurado por los ciudadanos para asegurar su autonomía. Incluso, es el deber del ciudadano hacerse de las armas para la defensa de su tierra natal. El sentimiento por la nación hace más efectiva su defensa, al suponer que el soldado-ciudadano entrega todo por su tierra natal. Se formula entonces el *ius ad bellum* de la teoría de Fichte: la libertad del sujeto transportada a la libertad como autonomía de las comunidades es la causa justa para la guerra. Y al hacer uso de la fuerza mediante la guerra es como se mantiene la autonomía del Estado, que por sí mismo es un bien que legitima la guerra para asegurar su conservación.

Al atribuir tal función a la guerra en el ámbito de las relaciones entre comunidades, Clausewitz y Fichte implican que la existencia y función de la guerra responde a la desconfianza en la buena voluntad del otro. Si bien se puede suponer que en su interior aquel puede tener buenas intenciones, en la práctica no es virtuoso aceptarlo, sobre todo en lo que respecta a las comunidades, mantener esta posición. Por tanto, no es posible hacerse respetar mediante los principios éticos sino mediante la fuerza. El primer elemento de la guerra en la teoría de Clausewitz es una muestra de esta condición inevitable de la guerra. La violencia en todos sus alcances es la efectividad más elevada para los fines de la guerra, imponer la propia voluntad. Aunque la política le establece limitaciones, no se debe olvidar que esta dinámica de la guerra siempre puede presentarse en la realidad, las guerras de exterminio, la escalada hasta los extremos. En el caso de Fichte, él afirma que en las relaciones entre las comunidades no es posible establecer un criterio absoluto de la justicia y que es posible que se haga la guerra por motivaciones injustas. Esto resulta en un terreno político incierto de desconfianza mutua. El único factor para hacer valer la voluntad y mantener la seguridad política es la fuerza. La propuesta de la Federación se basa en este principio. Si no es posible establecer la justicia absoluta, se puede lograr un mundo pacífico mediante la dirección de aquellos Estados racionales. Para que puedan mantener el orden, necesitan de la unión, que es la fuerza. No sería requerido un Leviatán de Estados si la desconfianza no fuese la postura inicial de las especulaciones bélicas.

En este sentido es posible destacar que, en función de las teorías de la guerra de Clausewitz y Fichte, la guerra es el resultado de la condición precaria de las relaciones entre grupo humanos. Si se puede presuponer la guerra, es porque las condiciones para ésta se presentan. La existencia de la guerra se vincula a la existencia de las relaciones entre grupos humanos. Su existencia depende de la política, así como su eliminación. Para tal motivo, primero se debe evaluar su deseabilidad de la una y de la otra.

El contexto histórico en el que Clausewitz y Fichte formulan su pensamiento sobre la guerra presenta una clara aprobación del fenómeno. Desde Kant, la guerra ha pasado a contener un valor positivo en la realidad. Si bien, es un mal, lo es sólo

en apariencia, porque nuestra falta de conocimiento sobre el movimiento de la historia impide que observemos el papel de la guerra en este movimiento. La guerra activa a las naciones y las obliga a entrar en una suerte de comercio por la fuerza. Posición que se complementa con una concepción negativa de la paz. Ante la invasión napoleónica, que ofrecía paz mediante la conquista de los Estados alemanes, la reacción de Fichte es rechazo de esta paz y de repudio por quien la acepte (Kohn, 1949, p. 339). El caso de Clausewitz no se encuentra lejos de esta postura. En cuanto el valor de la guerra, los resultados son el avance de cada nación y la dispersión de esta racionalidad hacia toda la extensión planetaria. En general, el entorno intelectual alemán de finales del siglo XVII y principios del XVIII otorgaba este tipo de virtudes a la guerra. En esta concepción, la guerra como un mal disfrazado, se encuentra presente en Fichte, que la designa como un medio deseable para llevar la civilización a todos los territorios.

En paralelo a esta concepción, enmarcada en el sistema de Fichte, se puede afirmar que la guerra es un bien pues es una expresión de la actividad de la conciencia de la teoría de Fichte. El sujeto es en esencia actividad. En el caso de las relaciones intersubjetivas, la afirmación de un sujeto sobre el otro es el resultado de este carácter activo. Para considerarse moral, el sujeto debe esforzarse en su actividad subjetiva, que es denominada como el bien moral. La guerra es un bien en este sentido pues es el modo de afirmarse ante la realidad. Dado que todos los humanos y sus grupos tienden a estos deseos de expansión, tanto la guerra como su confirmación, la victoria, señalan al individuo virtuoso: aquel que se impone y autoafirma.

Clausewitz y Fichte comparten la idea que sostiene la autoafirmación como un valor positivo en la política. Para Clausewitz, la guerra y su óptima conducción es el medio para hacerse de un lugar en el mundo político. Para que una comunidad se gane un lugar en esta consenso, es necesario obtenerlo mediante la fuerza desplegada en la guerra cuando es necesario recurrir a ésta. En el caso de Fichte, este es propósito de los *Discursos*, un llamado a un pueblo que ha perdido su autonomía. Sin ésta, dicho pueblo ha perdido la influencia en el curso de la historia (Fichte, 2013, p. 234). La actividad expresada en la guerra tiene la función de mantener la soberanía ante otras naciones. En un mundo competitivo donde sólo se puede

apelar a la demostración de la fuerza, la victoria demuestra la racionalidad presente en la comunidad, en el pensamiento.

Existe un pesimismo en ambos pensadores. En el sentido político, no se puede descartar esta posición inicial sobre la naturaleza humana. En tanto que no es posible confiar en la bondad humana, lo más indicado en las relaciones entre las comunidades es el recelo ante el otro y la apreciación del bien personal. En Clausewitz y en el segundo momento del pensamiento de Fichte, los principios *ad bellum*, es decir, las motivaciones de la guerra no surgen de consideraciones sobre la justicia como en la teoría clásica; surgen de la preocupación por la condición particular, la del Estado prusiano y la condición alemana. Para poder garantizar un bien particular es necesario desconfiar del otro, ser precavido ante sus intenciones, permanecer alerta, con un aparato militar en plena forma para los casos de necesidad. En última instancia, sus teorías afirman una virtud que tiene como caracteres principales, no la bondad, sino la fuerza y la determinación.

En el pensamiento sobre la historia de Fichte es posible encontrar una postura inicial pesimista que contrasta con una final optimista. El movimiento histórico deviene de una posición inferior a las etapas posteriores. El ser humano debe organizarse para abandonar las condiciones deplorables en las que se encuentra para arribar a una condición racional que se obtiene en la etapa final histórica. Ésta es la realización última de todo el potencial humano, la humanidad realizada. En el pensamiento de Fichte, la guerra surge de la dialéctica de condiciones históricas. Para que una etapa supere a la anterior, para que el Estado despótico de paso al Estado racional, es necesaria la revolución, la instauración de un nuevo orden político-jurídico que se logra como un subproducto de la guerra. En su concepto de la guerra verdadera, la guerra del pueblo admite al ciudadano como parte integral del Estado y por tanto como creador del nuevo orden.

En el caso del primer Fichte, las comunidades que han alcanzado el orden estatal tienen el deber moral de expandir este orden a todos los territorios de la humanidad. Los pueblos considerados bárbaros, por no ser parte de este orden político racional, deben ser integrados al mismo, por la fuerza si es necesario. Los pueblos racionalmente superiores deben guiar a los otros pueblos en el decurso histórico.

El interés filosófico en la guerra resalta al señalar todas estas relaciones. Además de la pregunta por la esencia de la guerra, y una vez que se ha determinado su naturaleza, los vínculos con la ética, la política y la historia la ubican con los asuntos filosóficos. Valga como ejemplo el caso de su relación con la política, la guerra surge de forma en que nos relacionamos entre comunidades. En este sentido, la relación es indisoluble y la idea de un final de todas las guerras es posible solo con el fin de toda la política. En el caso histórico, la guerra como un medio, apunta a que el significado de la guerra es aquella prueba que se debe superar para la realización de nuestro ideal como humanidad. Todas estas ideas se relacionan desde el momento en que comenzamos a pensar la guerra.

Referencias

- Aron, R. (2009). *Sobre Clausewitz*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bellamy, A.J. (2009). *Guerras justas: de Cicerón a Iraq*. México: Fondo de Cultura Económica
- Bentley, B. (2013). Clausewitz and the Blue Flower of Romanticism. *Canadian Military Journal*, 13(4), 36-44. Recuperado de <http://www.journal.forces.gc.ca/vol13/no4/index-eng.asp>
- Bobbio, Norberto. (1982). *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Madrid, España: Gedisa.
- Brunstetter, D., O' Driscoll, C. (eds.). (2018). *Just War Thinkers. From Cicero to the 21st Century*. Nueva York, E.E. U.U.: Routledge
- Clark, I. (2015). *Waging War: A New Philosophical Introduction*. Oxford: Clarendon Press.
- Clausewitz, Carl von. (2014). *De la guerra*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- Collinwood, R.G. (1952). *Idea de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Colomer, E. (1986). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Vol. 2: *El idealismo de Fichte, Schelling y Hegel*. Barcelona: Herder.
- Gat, A. (1989). *The Origins of Military Thought: from the Enlightenment to Clausewitz*. Oxford: Oxford University Press.

- Fernández Vega, J. (1993). *Carl von Clausewitz. Guerra, política, filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Almagesto
- Ferrer, D. (ed.). (2019). *A Filosofia da história e da cultura em Fichte*. Coímbra, Portugal. Coimbra University Press.
- Fichte, J. G. (2017). *Lecciones de filosofía aplicada. Doctrina del Estado*. Madrid, España: Sígueme.
- (2013). *Discursos a la nación alemana*. Madrid, España: Gredos.
- (1994). *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. España, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (1986). *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*. Madrid: Tecnos.
- Hobbes, T, (2011). *El leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid, España: Gredos.
- Kant, I. (2014). *Hacia la paz perpetua*. Madrid, España: Gredos.
- (2014b). *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. Madrid, España: Gredos.
- Krimmer, E., Anne Simpson, P. (Eds.). (2011). *Enlightened War: German Theories and Culture of Warfare from Frederick the Great to Clausewitz*, Nueva York: Camden House.
- Kohn, H. (1949). The Paradox of Fichte's Nationalism. *Journal of History of Ideas*, 10. doi.org/10.1017/S0034670500047148

López-Domínguez, V. (1995). *Fichte: Acción y libertad*. Madrid, España: Ediciones Pedagógicas.

Maquiavelo, N. (2011). *El príncipe*. Madrid, España: Gredos.

Paret, P. (ed.). (1986). *Makers of Modern Strategy. From Machiavelli to the Nuclear Age*. Nueva Jersey, E.E. U.U.: Princeton University Press

----- (2007). *Clausewitz and the State. The Man his Theories, and his Times*. Princeton, Nueva Jersey, E.E. U.U.: Princeton University Press

----- (2015). Machiavelli, Fichte, and Clausewitz in the Labyrinth of German Idealism. *Machiavelli and the Making of German Identity. Ethics and Politics* 17(3), 78–95. Recuperado de <https://www.openstarts.units.it/handle/10077/12187>

Schmitt, C. (2014). *El concepto de lo político*. España: Alianza.

----- (1969). Clausewitz como pensador político o el honor de Prusia. *Revista de Estudios Políticos*, 163, 5-30.

----- (1966). *La teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Stoker, D. (2014). *Clausewitz His Life and Work*. Nueva York: Oxford University Press.

Strachan, H., Herberg-Rothe, A. (eds.). (2007). *Clausewitz in the Twenty-First Century*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.