

CUADERNOS DE HISTORIA 1

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS
UNIVERSIDAD DE CHILE DICIEMBRE 1981



LOS ORIGENES DE LA DOCTRINA DE LA GUERRA JUSTA. CICERÓN Y LA TRADICIÓN ROMANA. *Julius Kakarieka S.*

La guerra es, para Cicerón, una dura necesidad. Los hombres deberían hacer todo lo posible por evitarla, en vista de tantos sufrimientos y estragos materiales que ocasiona. Además, la guerra como medio para dirimir los conflictos que surgen entre distintas naciones, atenta, en el fondo, contra la dignidad misma del hombre, porque lo rebaja al nivel de las fieras y niega su racionalidad. La moderación y el uso de los recursos de la inteligencia, en vez de la fuerza, deberían ser la norma general de comportamiento en situaciones conflictivas. "Existiendo dos maneras de combatir —dice Cicerón—, basada una en la discusión, que es propia del hombre, y otra en la fuerza, patrimonio de los animales, sólo ha de recurrirse a la última cuando no sea posible emplear la primera" (*De los deberes*, I, 11, 34)¹.

Este pasaje tiene una íntima relación con las consideraciones que hace el mismo autor, dentro de otro contexto, en torno a los dones particulares que la naturaleza ha conferido al hombre y que lo colocan muy por encima de otras especies. Allí se encuentra, entre otros, el don de la inteligencia estrechamente unido al del lenguaje: "nuestro instrumento para la exhortación y persuasión, para consolar a los afligidos y calmar los temores de los que estaban aterrorizados, para poner freno a la pasión y apagar la concupiscencia y la ira". Es importante señalar también que el lenguaje tiene como función hacer factible la construcción de un orden superior de valores morales: "La facultad de la palabra es la que nos ha unido con las ataduras de la justicia, la ley y el orden civil, y es la que nos ha apartado del salvajismo y la barbarie" (*Sobre la naturaleza de los dioses*, II, 59, 148)².

¹Traducción de Agustín Millares Castro. Ed. El Colegio de México, 1945. El título de la versión original: *De officiis*. Para este trabajo ha sido utilizada la edición bilingüe de *The Loeb Classical Library*. Heinemann, Londres, reimpr. 1961.

²Traducción de Francisco de P. Samaranch. Ed. Aguilar Argentina. Buenos Aires, 1970.

Es aconsejable, por tanto, agotar todos los medios pacíficos, todos los resortes de la persuasión antes de entrar en un conflicto bélico. La guerra no sólo es peligrosa por la furia destructora que desencadena, sino también por sus giros imprevisibles: su desenlace desbarata, muchas veces, nuestros mejores cálculos. "De donde resulta que la prudencia en tomar sabias resoluciones es preferible al valor para ejecutarlas" (*De los deberes*, I, 23, 80).

Cicerón reconoce, sin embargo, que pueden darse situaciones en que no quedará otra opción que empuñar las armas. Si se llega a este extremo, los hombres responsables sabrán actuar en forma decidida y valerosa y no demostrarán ningún temor ante los riesgos que la guerra involucra para sus vidas: "Cuando la ocasión y las circunstancias lo exijan fuerza es llegar a las manos y anteponer la muerte a la esclavitud y el oprobio" (*ibíd.*).

En términos muy parecidos, se expresaba también Polibio (más de un siglo antes), al hablar de la relación entre la paz y la guerra. La conducta sumisa e indigna de sus compatriotas griegos, en su propia época y en algunos momentos críticos del pasado, le obligaban a formular el siguiente juicio: "Yo admito que la guerra es cosa terrible, pero no creo que haya que soportar cualquier afrenta con tal de no hacerla. . . La paz, en efecto, es un bien muy noble y útil si está acompañada por el respeto de la justicia, pero unida a la maldad y a la vileza es entre todos los males el más torpe y dañino" (*Las Historias*, IV, 31)³.

Consecuente con su llamado a la moderación y sensatez, insiste Cicerón que el fin que persigue la guerra (cuando se torna inevitable) debe ser la paz. "Una acción bélica ha de emprenderse de tal modo, que no se proponga otra finalidad que la paz (*bellum autem ita suscipiatur, ut nihil nisi pax quaesita videatur*)" (*De los deberes*, I, 23, 80). Desde luego, no se trata de una paz que se busque a cualquier precio, dejando de lado toda consideración de la justicia y de la seguridad futura. Lo que propone el autor es, en lo posible, una paz justa y realista, en que "no se oculte ninguna acechanza" (*op. cit.*, I, 11, 35).

La actitud de Cicerón frente a la guerra, tal como se desprende de los pasajes citados, denota, con toda claridad, la ausencia del *ethos* belicista. Significativamente, esta fue también la actitud general de los romanos en los mejores tiempos de la República. Pueblo de campesinos firmemente apegados a su terruño, los romanos eran soldados sólo por obligación. Cuando las circunstancias lo exigían, podían ser buenos soldados, pero sin ostentar, en ningún momento, ese entusiasmo por las aventuras bélicas, ese afán de bravura y proezas, que caracterizaba, por ejemplo, a los antiguos germanos. Lo que prima entre los romanos, al juzgar por sus leyendas y anales históricos, es, ante todo, el deseo de servir a la patria en forma fiel y disciplinada, aceptando cualquier sacrificio, inclusive el de la vida, si su defensa lo demandaba.

Esta faceta de la mentalidad romana podría ser ilustrada con la certera observación que hace al respecto el historiador británico F.E. Adcock: "Ningún pueblo ha sobrepasado a los romanos en éxitos bélicos totales, pero no puedo recordar, en cuanta literatura latina he leído, ninguna glorificación de la gue-

³Traducción de Genaro Godoy Arriaza. Ed. Andrés Bello. Santiago, 1970.

rra. "Deleitarse en la batalla" hubiese parecido a los romanos algo así como una forma de intoxicación, y ellos miraban la guerra como cualquier otra especie de trabajo serio, como algo que se debe hacer sobriamente para hacerlo bien. Como todos los hombres sensibles, pensaban que la paz es mejor que la guerra, pero también, como casi todos los hombres sensatos, pensaban que la victoria es mejor que la derrota"⁴.

Sería oportuno destacar también, dentro del mismo contexto, otro rasgo peculiar de la mentalidad romana. La guerra tenía para este pueblo algunas características muy similares a las de un pleito judicial. Esto se ve tanto en los procedimientos usados por los romanos para entrar en guerra (presentación de las reclamaciones, conminación, declaración oficial de las hostilidades, etc.), como también en la acción bélica misma, que se asemeja, en ciertos aspectos, a la ejecución de una sentencia. En todo momento, la conducción de la guerra debía ceñirse a las normas fijadas por el *Derecho fecial* (Derecho sacro) y otras prácticas ancestrales que permitían establecer una clara distinción entre la *guerra justa* (*bellum justum piumque*) y el simple bandidaje llevado a cabo por los salteadores.

La doctrina de Cicerón sobre la guerra, como veremos, parte de la misma tradición romana. En una época del ocaso de la República, en que la vigencia de la antigua escala de valores estaba visiblemente declinando, emprende nuestro autor una magna tarea de darle una nueva vida, en el plano teórico por lo menos, a lo que había sido la práctica corriente de muchas generaciones de sus antepasados.

En términos generales, podríamos señalar que el problema de la guerra justa presenta en el esquema ciceroniano tres aspectos fundamentales:

1. la legitimidad de la causa;
2. la observancia de los requisitos legales al iniciar la acción bélica;
3. el comportamiento acorde con los usos establecidos durante el desarrollo del conflicto mismo.

Estos tres puntos constituirán el objeto principal de nuestra indagación.

1. LA LEGITIMIDAD DE LA CAUSA

La consideración de la causa constituye, sin duda, la parte medular de la doctrina de Cicerón sobre la guerra justa. En un conocido pasaje de "La República", que cita y comenta San Agustín (y que se salvó, justamente, debido a esta circunstancia), encontraremos señaladas como válidas estas dos razones para justificar la guerra: la defensa propia y el cumplimiento de los compromisos contraídos con los aliados. Según la cita textual: "Cualquier Estado rectamente ordenado no debe emprender guerra alguna si no es en

⁴*Las ideas y la práctica política en Roma*. Traducción de F. Rubio Llorente. Instituto de Estudios Políticos. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1960, pág. 23.

Observaciones similares sobre la actitud romana frente a la guerra se encuentran también en: JOSEPH VOGT, *Der Aufstieg Roms. Römische Republik* I. Herder-Taschenbuch. Freiburg, 1962, págs. 104-5; ERNST MEYER, *Römischer Staat und Staatsgedanke*. Artemis Verlag, Zürich, 1961, págs. 272-3.

defensa de sus pactos o de su supervivencia (aut pro fide, aut pro salute)" (*La Ciudad de Dios*, XXII, 6, 2)⁵

Al mencionar el "Estado rectamente ordenado" (civitas optima), quiere advertirnos el autor que las razones dadas por él pueden tener plena vigencia solamente cuando se trata de los Estados bien constituidos y dirigidos en forma responsable. Sería vano pedir el mismo comportamiento a las Repúblicas deshechas por la anarquía y las guerras fratricidas, como fue el caso de la propia Roma en los días de Cicerón; o a esas hordas de saqueadores que aparecían continuamente en la frontera, y que se juntaban sólo para la guerra y el pillaje.

La defensa del Estado contra la agresión externa ha sido considerada en todos los tiempos como causa legítima para librar guerras. En la Antigüedad grecorromana, presentaba esta acción caracteres más dramáticos quizás que en nuestros días. Porque combatir por la patria significaba, al mismo tiempo, combatir por los hogares, tumbas ancestrales y aras sagradas de los dioses. Todo un universo de valores estaba amenazado de destrucción en el caso de una derrota. De ahí la fuerza peculiar del patriotismo antiguo, capaz de infundir al ciudadano un ardor y un espíritu de sacrificio difícilmente igualados en nuestra época.

En este sentido, el testimonio de Cicerón es tan patético como el de cualquier otro autor de su tiempo: "Al recorrer con la razón y el pensamiento los distintos tipos de sociedades, echaremos de ver que ninguna es tan importante o preferible como la que nos une con la República. Padres, hijos, parientes y amigos nos son queridos, pero sólo la patria abarca todos los amores. ¿Qué hombre de bien no iría por ella al encuentro de la muerte, si, obrando así, habría de servirla?" (*De los deberes*, I, 17, 57).

Estos argumentos de índole afectivo están reforzados en su análisis por algunas consideraciones filosóficas de mayor envergadura. La supresión de un Estado no es equiparable, en ningún caso, a la muerte de un individuo. Este último está destinado a morir más tarde o más temprano; su muerte, por tanto, es un acontecimiento "natural". La vida del Estado, en cambio, escapa a las leyes biológicas de la decadencia y se sitúa en un plano muy diferente; su destino es durar indefinidamente. "Los particulares se sustraen mediante una muerte pronta a estas penas que sienten aún los necios, es decir, a la pobreza, destierro, cadenas, azotes. En cambio, el castigo propio de las ciudades es esa muerte que parece libera a los particulares del castigo. Porque la constitución de la ciudad exige que ésta sea eterna. De suerte que no hay muerte natural para el Estado, como la hay para el hombre, en quien la muerte no sólo es necesaria, sino muchas veces hasta deseable. (Debet enim constituta sic esse civitas, ut aeterna sit. Itaque nullus interitus est rei publicae naturalis, ut hominis, in quo mors non modo necessaria est, verum etiam optanda persaepe)". (*La República*, III, 23, 34).

De modo que la destrucción violenta de un Estado sería comparable a una

⁵Obras de San Agustín. BAC Ed. bilingüe. Tomo XVII. Trad. de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuentes Lanero. Madrid, 1978; CICERÓN, *De república* III, fragm. 24.

catástrofe. Dentro de sus propias dimensiones, es como un cataclismo cósmico. "La ciudad, cuando se suprime, se destruye, desaparece; algo así (si comparamos las cosas pequeñas con las grandes) como si toda esta máquina del mundo se abatiera y se derrumbara" (*ibid*).

La experiencia de su propia historia les enseñaba a los romanos, en forma muy elocuente, lo que significaba encontrarse de repente al borde de la catástrofe. Los recuerdos de las angustias vividas durante las invasiones de los galos, de Pirro y, sobre todo, de Aníbal no fueron olvidados jamás. En efecto, Roma estuvo a punto de ser borrada del mapa. Sin embargo, la misma experiencia histórica demostraba también, en forma no menos ejemplar, el valor del temple de las personalidades dirigentes y la fuerza del patriotismo y de la disciplina del pueblo romano. El monto de las pérdidas en vidas humanas que la República fue capaz de soportar durante la II Guerra púnica, por ejemplo, difícilmente encuentra un parangón en los anales de la Historia antigua. Este fue el precio de la supervivencia.

Al referirse al pasaje de Cicerón citado más arriba, hace San Agustín la siguiente acotación: "Es claro, pues, que él sostenía que la ciudad debe emprender una guerra por la supervivencia que la hace eterna, aun a costa de la muerte y sucesión de los individuos; como es perenne la sombra del olivo o del laurel con la caída de unas hojas y el brote de otras" (*La Ciudad de Dios*, XXII, 6, 2). De un modo similar, se nos presenta la perennidad de los Estados; es comparable a la de esos árboles de hojas siempre verdes que incesantemente renuevan su follaje⁶.

La fidelidad a los tratados (*fides*) es la otra razón que hemos visto invocada por Cicerón para justificar la guerra. En el mundo romano, se daba muchísima importancia al cumplimiento, lo más fiel posible, de las obligaciones contraídas con otros Estados. La palabra empeñada tenía un carácter sagrado.

El significado de la *fides* puede ser entendido adecuadamente si la consideramos dentro del contexto de valores que regían la moral pública de Roma en la época anterior a la crisis final de la República. *Fides* representaba, esencialmente, la confianza en la rectitud y honorabilidad de quienes cumplían alguna función social o política; en gran parte, se extendía a aquellos aspectos de las relaciones humanas que no estaban reglamentados por la ley y que, por tanto, se hallaban entregados al arbitrio de las personas. Junto con *virtus* y *pietas* (otros

⁶La idea de la perennidad de Roma, tal como aparece expresada aquí, guarda mucha similitud con el patético discurso que Tito Livio pone en boca de Escipión Africano: "¡Como! ¿muriendo yo, creáis que moría la República, que conmigo sucumbía el poder del pueblo romano? ¡Ah! ¡Júpiter Optimo Máximo no hubiese permitido que la duración de una ciudad fundada bajo sus auspicios y por mandato de los dioses, para que fuese eterna, dependiere de este cuerpo frágil y mortal! Flaminio, Paulo Emilio, Graco, Postumio Albino, M. Marcelo, T. Quincio Crispino, Cn. Fulvio, los Escipiones, mi padre y mi tío, generales ilustres todos, han muerto en esta sola guerra, y el pueblo romano les ha sobrevivido y sobrevivirá a otros mil, aunque otros mil cayeran bajo el hierro y la enfermedad". En: *Décadas de la Historia Romana*, XXVIII, 28. Traducción de Francisco Navarro Calvo. Ed. Joaquín Gil, Buenos Aires, 1944 (t. II, pág. 1218).

dos elementos básicos del código moral romano), dominaba la *fides* todo el ámbito de la vida social, desde la familia hasta la economía y el ejército.

Convertida en divinidad (en una época que resulta difícil de precisar), recibió la *fides* un templo en el Capitolio, al lado del templo de Júpiter, según destaca el propio Cicerón (*De los deberes*,) III, 29, 104). Se la honraba como una garante de buena fe en todos los asuntos de orden público. Su título oficial era *fides populi romani*. En calidad de tal, protegía, junto con el dios Término, los límites de los campos y los hitos fronterizos. Al mismo tiempo, se le atribuía la función de custodia de las relaciones internacionales. Todos los tratados se hallaban bajo su resguardo⁷.

En relación con la *fides*, deberíamos poner de relieve el valor que se asignaba en la sociedad romana al juramento. Este venía a sellar todo compromiso que se asumía tanto en la vida pública interna, como también en las relaciones internacionales. El que quebrantaba el juramento incurría en el delito de perjurio, considerado en Roma como uno de los delitos más graves. "Nuestros antepasados, dice Cicerón, consideraron, en efecto, el juramento como el más estrecho de todos los vínculos. Así lo están indicando los preceptos de las Doce Tablas, las leyes sagradas, los pactos concluidos con el enemigo, las notas de infamia y penas que infligían los censores, quienes nada castigaban con tanto rigor como la violación de un juramento". (*De los deberes*, III, 31, 111).

Lo que daba toda su gravedad al juramento era su carácter religioso. Al jurar se invocaba a los dioses como testigos y garantes de la fe empeñada. Por esta razón, no cabía ninguna clase de excusas ni subterfugios para anular el compromiso asumido. Según la expresión de Cicerón, "el juramento es una afirmación religiosa (est enim ius iurandum affirmatio religiosa), y la promesa que se hace poniendo a Dios por testigo, debe cumplirse" (*ibíd*, III, 29, 104). Esta norma es válida para cualquier clase de tratado que se firme bajo la invocación de la divinidad, a menos que se trate de una extorsión hecha por los piratas (en este último caso, como vemos, no rige la misma obligatoriedad).

La fórmula de juramento más antigua conocida por los anales romanos nos la proporciona Tito Livio, al hablar del tratado de paz y alianza concertado entre Roma y Alba. Su tenor nos da la pauta acerca de la seriedad con que se asumían los compromisos internacionales. Leídas las condiciones que estipulaba el tratado, dice el historiador, el heraldo (fecial) romano prestó el siguiente juramento:

"Oye, Júpiter; oye, heraldo del pueblo albano; oye, pueblo albano: El pueblo romano no será jamás el primero en violar las condiciones y las leyes. Las condiciones, escritas en estas tablillas o en esta cera, se os acaban de leer desde la primera a la última sin dolo ni astucia. Desde hoy todos las conocen bien, y no será el pueblo romano el primero que se aparte de ellas. Si ocurriese que por deliberación pública o por indignos subterfugios fuese el primero en infringirlas, entonces, oh Júpiter Máximo, hiérole como voy yo a herir a este puerco, y

⁷Excelente exposición sobre este y otros aspectos de la vida pública romana en: PIERRE GRIMAL, *La civilisation romaine*. B. Arthaud. París, 1960 (en especial, cap. III: Vida y costumbres).

hazlo con tanto más rigor cuanto más grande es tu poder". Dicho esto, hirió con una piedra al puerco. Los albanos por su parte repitieron las mismas fórmulas y pronunciaron el mismo juramento por boca de su dictador y de sus sacerdotes". (*Décadas*, I, 24).

Fórmulas parecidas se pronunciaban también más tarde. Sólo la ceremonia de herir al puerco parece haber desaparecido tempranamente. Polibio, por ejemplo, no la menciona; destaca, en cambio, el uso del juramento por Júpiter Piedra como forma usual para sellar un tratado. (*Las Historias*, III, 25).

Con profunda admiración habla Cicerón de la entereza moral demostrada por sus antepasados en el cumplimiento de las obligaciones contraídas mediante los pactos. Incluso la palabra dada al enemigo en plena guerra tenía para ellos una validez inamovible, en especial, si estaba respaldada por un juramento. El caso más célebre fue el de Régulo, uno de los héroes más renombrados de la I Guerra púnica. Régulo, exconsul romano, siendo cautivo de los cartagineses, fue enviado a Roma para gestionar un canje de prisioneros y, después de haber cumplido con su misión (y haber aconsejado a los romanos a no aceptar las proposiciones del enemigo), retornó al cautiverio. El sabía perfectamente qué trato iba a recibir a su regreso. Pero, "a pesar de las súplicas de parientes y amigos, que se esforzaban por retenerlo, prefirió volver a un suplicio seguro, que no faltar a la palabra empeñada al enemigo" (*De los deberes*, I, 13, 39; más detalles en: *ibid.*, III, 27, 100-101 y III, 31, 111).

Este es un caso de heroísmo excepcional. Pero no es el único en la historia romana. Además, se dan también varios casos de devolución al campo enemigo, hecha por el propio Senado romano, de aquellos ciudadanos que eran portadores de proposiciones inaceptables para Roma. La única excepción a la obligatoriedad general de los juramentos, que admite nuestro autor, son los acuerdos que los gobiernos o los particulares se ven obligados, a veces, a concertar con los piratas. Aquí, no hay perjurio en no cumplir lo prometido. "No hay engaño, por ejemplo, en no pagar a un pirata el rescate ofrecido, incluso con juramento, porque el pirata no es enemigo de guerra, sino común a todos los hombres, y con él no rezan ni la buena fe, ni los juramentos (nam pirata non est ex perduellium numero definitus, sed communis hostis omnium; cum hoc nec fides debet nec ius iurandi esse commune) (*ibid.*, III, 29, 107)⁸.

El prestigio internacional que alcanzó Roma en la época del apogeo de la República se debió, en forma destacada, al constante empeño de sus dirigentes por cumplir limpia y concienzudamente las obligaciones contraídas con otros Estados, tal como lo exigía la *fides* del pueblo romano. Los que suscribían un pacto con Roma sabían que no iban a ser burlados en su buena fe; y los que establecían los vínculos de alianza podían tener plena certeza de que no serían abandonados a su suerte en el momento crítico.

La defensa de los aliados era una obligación que la *fides* imponía en forma

⁸Más adelante se explicará la diferencia que se hacía entre los términos *hostis iustus* y *hostis communis*. Este último era equiparado al delincuente común, y por tanto, no podía haber con él pactos ni juramentos válidos.

perentoria e ineludible. Al deber moral se unían aquí las estipulaciones de orden jurídico. Los agravios que sufriera cualquiera de los *socios* debían ser considerados como propios y, al igual que los propios, requerían una adecuada reparación. La acción armada se emprendía en defensa del Derecho.

Cicerón enfatiza estos aspectos de la política romana, dándoles un matiz quizás excesivamente idealista: "Mientras el imperio romano, afirma, se mantuvo en pie con beneficios y no con injusticias, hacíanse las guerras o para ayudar a los aliados o en procura de la supremacía, y sus resultados eran clementes, salvo en caso de necesidad. Era el Senado puerto y refugio de reyes, pueblos y naciones. Nuestros magistrados y generales cifraban toda su gloria en defender las provincias y aliados con equidad y buena fe. Y así, más que los amos del mundo, éramos sus protectores (*itaque illud patrociniū orbis terrarū verius quam imperium poterat nominari*) (*ibíd.* II, 8, 26).

El párrafo citado contiene varias facetas. Junto con subrayar la tradicional fidelidad de los romanos a los pactos de alianza, apunta hacia el dominio que Roma ejerció sobre los aliados. En otra ocasión, se expresa Cicerón en términos más tajantes: "Nuestro pueblo, defendiendo a los aliados, se adueñó del mundo entero" (*La República*, III, 24, 36)⁹.

El complejo problema histórico que plantea la conquista romana no puede, desde luego, ser objeto de un análisis en esta oportunidad. Nos interesaría, sin embargo, poner en claro, de pasada por lo menos, los principios o pautas de que se sirvió Roma para montar su vasta red de alianzas en la península. Esta red que constituyó la base de su espectacular expansión ulterior.

Roma pocas veces les brindó a los llamados *socios* un trato igualitario; los consideró más bien como protegidos suyos, una especie de clientes que, por diversas razones (en muchos casos, después de haber sido vencidos en la guerra), se habían colocado bajo su tutela o patrocinio. Cicerón, hemos visto, no encuentra otro término más apropiado que *patrociniū*, para definir la posición hegemónica de su ciudad.

Los socios estaban sujetos, en caso de una guerra, a la prestación de la ayuda militar, cuyo monto fijaba el *fodeus*; pero seguían libres del pago de los tributos. Roma, a su vez, se consideraba obligada a respetar la autonomía interna de sus aliados y cumplir concienzudamente sus deberes de protectora. La vieja idea de la *fides* que gobernaba las relaciones del poderoso patricio con sus clientes, ofrecía las mejores pautas para la conducción de la política externa.

Con todos sus defectos, el sistema de alianzas romano pudo resistir muchos embates históricos. La prueba más dramática que debió soportar fue la invasión de Aníbal. Las derrotas sufridas en los campos de batalla (Trasimeno, Cannas, etc.) fueron tan demoledoras, que parecía ya que Roma iba a sucumbir completamente bajo los golpes. Y, sin embargo, en un momento tan fatídico (y contrariamente a los cálculos de Aníbal), la mayoría de los aliados romanos mantuvieron una lealtad inquebrantable. Fueron, en realidad, muy pocos los que se pasaron al bando enemigo.

⁹De republica. The Loeb Classical Library. Heinemann. Londres, reimpr. 1961.

Al comentar la relevancia histórica de este hecho, formula Tito Livio algunos juicios en torno a la política de alianzas seguida por Roma; juicios que, significativamente, coinciden con los que hemos visto ya expresados por Cicerón. La hegemonía romana, lejos de ser opresiva y nefasta le parece haber sido más bien beneficiosa. De otra manera, los itálicos no habrían demostrado tanta fidelidad a su protectora en medio de las duras vicisitudes de la II Guerra púnica. "Ni aquel terror, dice el historiador, cuando todo estaba abrasado por el fuego de la guerra, quebrantó la fidelidad de los aliados, y era porque estaban gobernados por un poder justo y moderado y porque la superioridad de sus dominadores, que es la mejor prenda de sumisión, les hacía fácil la obediencia" (*Décadas*, xxiii, 13)¹⁰.

En sus consideraciones sobre el comportamiento de los romanos tanto en la paz, como en la guerra, hace Cicerón continuamente una distinción entre su propia época y los tiempos anteriores. El apogeo de las glorias de Roma, para él, pertenecía ya al pasado. Fue en el período que se extiende desde la invasión de Pirro hasta la victoria sobre Aníbal, cuando el pueblo romano demostró su mayor madurez e hizo gala de sus mejores cualidades morales. En los tiempos posteriores, hubo, por cierto, grandes hazañas bélicas y un impresionante aumento del poderío, pero ya no se percibe ningún aumento de la gloria ni de la virtud. En las guerras de conquista de corte netamente imperialista, en que se embarcó la República con un ímpetu creciente, se multiplican toda clase de perfidias, abusos y procedimientos brutales. Y se pierden, en forma muy notoria, la tradicional rectitud y moderación.

El mismo cambio de conducta se ve también en el trato que se dispensa a los antiguos aliados. Son cada vez más frecuentes los atropellos a sus derechos e incluso a su autonomía interna, a pesar de la tremenda carga militar que tienen que seguir soportando en defensa de los intereses de Roma. El resultado final de esta nefasta política, como bien lo sabemos, fue la llamada *Guerra social*, el levantamiento de los *socios* itálicos contra Roma.

2. LOS REQUISITOS LEGALES PARA INICIAR LA GUERRA

El enfoque de nuestro problema quedaría muy incompleto si consideráramos solamente las causas o los motivos de los conflictos. La tradición romana exigía también, y de un modo perentorio, la observancia de ciertos requisitos formales para iniciar la acción bélica. Requisitos que, como veremos más adelante, estaban estrechamente ligados al antiguo Derecho sacro, y sin los cuales ninguna guerra podía ser considerada como *justa*.

El punto de vista de Cicerón en esta materia, al igual que en otros casos, se ajusta totalmente al código tradicional. Lo encontramos expresado con mucha claridad y firmeza: "Ninguna guerra puede ser considerada justa si no ha sido proclamada y declarada formalmente, y si previamente no se había exigido la

¹⁰Ya anteriormente Polibio había destacado la singular fidelidad de los aliados de Roma durante la invasión de Aníbal, ver: *Las Historias*, iii. 90.

reparación (nullum bellum iustum habetur nisi denuntiatum, nisi indictum, nisi repetitis rebus)" (*La República*, III, 24, 35).

La entrada en la guerra, por tanto, debe ir acompañada de ciertos procedimientos legales que, como ya lo hemos mencionado anteriormente, tenían mucho en común con un proceso judicial. He aquí algunas precisiones que ofrece Cicerón en este respecto: "Las normas de equidad que deben observarse en la guerra están integérrimamente consignadas en nuestro Derecho feacial, y por él se ve que ninguna guerra es justa sino cuando se hace para recobrar lo propio y cuando ha sido previamente intimada y declarada" (*De los deberes*, I, 11, 36).

El Derecho feacial que invoca aquí nuestro autor, era un conjunto de normas ancestrales, cuya aplicación estaba a cargo de un colegio de sacerdotes llamados *feciales* (en total 20 personas). Colegios parecidos existían también en otras ciudades de Italia. Al igual que los *heraldos* entre los griegos, presidían los feciales todas las ceremonias sagradas a que daban ocasión tanto la declaración de guerra, como la firma de los tratados de paz y de alianza. Su deber era velar para que se cumplieran todos los requisitos establecidos por la ley sacra, y cuyo propósito era demostrar, ante los hombres y los dioses, de que la acción que se emprendía era justa o, al menos, correcta.

Especialmente importante era, según el modo de pensar romano, contar con el favor de los dioses, porque el éxito o el fracaso en la guerra dependía, en definitiva, de su voluntad. Por esta razón, no se debía descuidar ninguno de los deberes de la equidad y justicia que la religiosidad popular había establecido en nombre de la divinidad, y cuyo cumplimiento estaba rodeado de una serie de ritos y fórmulas sagradas. La gran preocupación de los romanos, consistía, por tanto, en no omitir ninguna formalidad fijada por la tradición.

Es verdad que Cicerón, al igual que muchos intelectuales de su tiempo (imbuidos de la filosofía estoica o epicúrea), se distancia en gran medida de la religiosidad popular; la encuentra recargada de supersticiones de la más variada especie. No obstante, no pierde de la vista, en ningún momento, los grandes valores de orden moral que el vínculo religioso representa dentro de su universo: "Pues el mundo es como si fuera la mansión común de los dioses y los hombres, y la ciudad pertenece a ambos; porque solamente ellos poseen el uso de la razón y viven por medio de la justicia y de la ley" (*Sobre la naturaleza de los dioses*, II, 62, 154). Es en esta comunidad superior de los dioses y los hombres donde se fundamenta el derecho natural (*ius naturale*), indispensable, a su vez, para la formulación tanto del derecho de gentes (*ius gentium*), común a todos los hombres, como del derecho civil (*ius civile*), propio de la comunidad ciudadana.

El cumplimiento fiel y escrupuloso de las normas que fijaba el Derecho feacial en caso de un conflicto, era para los romanos una especie de garantía de que no se cometería ninguna clase de arbitrariedad culpable al declarar la guerra. Según las certeras palabras de Plutarco, los feciales fueron instituidos "para

que fuesen árbitros y moderadores acerca de las causas por las que puede hacerse la guerra sin temor de injusticia" (*Camilo*, 18)¹¹.

Acerca de las funciones desempeñadas por los feciales en los procedimientos de la declaración de guerra la mejor información nos la proporciona Tito Livio. Con su habitual acuciosidad y el amor al detalle consigna el historiador romano todos los ritos y fórmulas arcaicas que se usaban en distintas gestiones previas a la iniciación de las hostilidades. De un modo general, podemos distinguir aquí tres fases:

En la primera, se enviaba a un fecial (por lo común, al llamado *pater patratus*, jefe mismo del colegio sacerdotal) al territorio del enemigo, a fin de exponer los agravios sufridos y pedir la satisfacción¹². Tito Livio describe esta misión en los siguientes términos: "Llegado el fecial al límite del territorio de los agresores, se cubre la cabeza con un manto de lana, y dice: "Oye, Júpiter; oíd, habitantes de esta frontera (y nombra al pueblo a que pertenece); oye tú también, justicia: yo soy el legado del pueblo romano, y vengo encargado por él de una misión justa y piadosa; que se dé fe a mis palabras". Expone en seguida las ofensas, y tomando a Júpiter por testigo, añade: "Si yo, el legado del pueblo romano, violo las leyes de la justicia y de la religión al pedir la restitución de esos hombres y de esas cosas, no permitáis que vuelva a ver mi patria". Esta fórmula la recita al atravesar la frontera, la dice al primeró que encuentra, la repite al entrar en la ciudad enemiga y también a su llegada a la plaza pública, aunque cambiando algo la entonación o las palabras de juramento. Si pasados treinta días, plazo prescrito solemnemente, no obtiene satisfacción, anuncia la guerra con esta fórmula: "Escucha, Júpiter; y tú Juno, Quirino, y vosotros todos los dioses del cielo, de la tierra y del infierno, escuchad: yo os tomo por testigos de la injusticia de ese pueblo (y lo nombra) y de su negativa de restituir lo que no le pertenece. Pero los ancianos de mi patria deliberarán acerca de los medios de reconquistar nuestros derechos".

La segunda fase del procedimiento la constituía un debate en el Senado romano al regreso del fecial. En el caso de que fuera negativa la respuesta del enemigo, se pedía a cada uno de los senadores su parecer sobre el asunto. Si el interrogado estaba a favor de la guerra, respondía entonces: "Creo que la guerra es justa y legítima para hacer valer nuestros derechos, y doy pleno y completo consentimiento". Habiendo un acuerdo en este sentido (por el voto de la mayoría), la guerra quedaba decidida. En la época republicana, se agregó un nuevo trámite: pedir un pronunciamiento de la Asamblea por Centurias que

¹¹*Vidas paralelas*. Traducción de Antonio Sanz Romanillos en: *Biógrafos Griegos*, Ed. Aguilar, Madrid, 1973.

¹²Albert Grenier insiste en que los feciales en sus misiones al territorio enemigo, iban siempre de a dos. El *pater patratus* se hacía acompañar por el *verbenarius*, portador de las hierbas sagradas recogidas en el Capitolio (las que servían para efectuar el ritual necesario para la firma del tratado de paz). Ver: *Religion romaine en: Mana. Introduction á l'histoire des religions*. T. III, págs. 162-3. Como este punto no es esencial para nuestro tema, dejaremos de lado la controversia y seguiremos la versión transmitida por Tito Livio.

representaba al pueblo; pero, por regla general, el pueblo se limitaba a ratificar el dictamen del Senado.

Cumplidos todos estos requisitos, se enviaba al *pater patratus* a la frontera con el encargo de romper las hostilidades. Esta era la tercera y última fase del procedimiento fijado por la ley para la declaración de guerra. El enviado iba premunido de un dardo de hierro o de un asta endurecida al fuego y ensangrentada; al llegar a la frontera y en presencia de por lo menos tres testigos, pronunciaba en nombre del Senado y del pueblo romano, la fórmula declaratoria de la guerra, y, a continuación, arrojaba el dardo ensangrentado al territorio enemigo. (*Décadas*, I, 32).

El sentido que tenían todos los ritos descritos más arriba era afirmar de que se había hecho todo lo que ordenan las leyes sacras, y que no existía, por tanto, ningún obstáculo por parte de los dioses para iniciar la acción bélica. Acto seguido, el cónsul, en traje sacerdotal, hacía un sacrificio en el Capitolio y abría solemnemente el templo de Jano. Sólo después de haberse cumplido estas formalidades, la guerra podía ser considerada como justa y legítima.

Cabe agregar que con la paulatina desacralización de la vida pública romana y, además, con la enorme extensión del área de los conflictos bélicos, se redujo sensiblemente el papel de los feciales. Los historiadores de las Guerras púnicas y macedónicas ya no los mencionan como portadores de las reclamaciones de Roma o como encargados de hacer declaración de guerra. Esta función cumple habitualmente los legados designados por el Senado. Como una especie de reminiscencia de otros tiempos se implantó la costumbre de efectuar una parte del ritual en Roma misma. El *pater patratus* quedó encargado, cada vez que se declaraba una guerra, de lanzar el dardo ensangrentado contra una parcela del templo de Belona, escogida para este efecto como territorio enemigo¹³. Sin embargo, aunque el ritual se hubiera modificado y perdido en gran parte, las normas del Derecho fecial seguían aplicándose al igual que antes, a juzgar por los datos que nos proporcionan Polibio y Tito Livio.

Cicerón está plenamente consciente del papel que desempeñó la institución de los feciales en la política exterior de Roma, sobre todo en los tiempos del ascenso de la República, y, por esta razón, en su proyecto de una Constitución ideal, que plantea en "Las leyes", le asigna la misma responsabilidad que le cupo en la época ancestral. Con lo cual le rinde un elocuente tributo. En forma sucinta lo expresa así: "Para ratificar los tratados de paz, de guerra y de treguas, sean jueces y embajadores los feciales; discutan ellos las razones de la guerra" (*Las leyes*, II, 8, 21)¹⁴.

¹³ENRIQUE CASAS Y GASPAS, *Ritos de guerra. La guerra en los pueblos primitivos y salvajes*. Ed. Aguilar, Madrid, 1950, pág. 233.

¹⁴Traducción de Alvaro D'ors. Edición bilingüe. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1953. Completar con II, 14, 34. Es necesario agregar también, como un hecho significativo, el que Octaviano Augusto, entre los múltiples cargos que se hizo conferir después de la toma del poder en Roma, no desdeñó el de sacerdote fecial, según consta en su *Testamento*, cap. 7. (Ver: *Hechos del Divino Augusto*, en: *Biógrafos y Panegiristas Latinos*. Trad. de Francisco de Samaranch, Ed. Aguilar, Madrid, 1969).

Ahora bien, dentro de la tradición romana tan dignamente representada por Cicerón parecen tener justificación solamente las guerras defensivas, y no habría lugar, por tanto, a las guerras de carácter imperialista. Con todo, habla también nuestro autor de las guerras en que "se lucha por la supremacía y se tiene la gloria como objetivo". A continuación, sin embargo, añade que incluso en estas guerras "es absolutamente necesario que intervengan esas mismas causas que antes hemos señalado como justas" (*De los deberes*, I, 12, 38). Ello implica, por supuesto, el cumplimiento de todos los requisitos establecidos por el Derecho fecial.

De ahí podríamos inferir, interpretando el pensamiento de Cicerón, que algunas guerras calificadas como *justas* en su origen, pueden transformarse, por fuerza de las circunstancias, en guerras "por la supremacía", esto es: en guerras de conquista. Al admitir esta eventualidad, trata de poner el autor romano ciertas cortapisas: allí donde no se lucha por la supervivencia sino por el engrandecimiento del Estado, el comportamiento debería ser más moderado y más humano. Porque al igual que en las contiendas cívicas, se debe establecer aquí una distinción entre el enemigo (*inimicus*) y el *competidor* (*competitor*). De ahí deriva también la diferencia entre los métodos que se emplean en la lucha. Al enfrentarse con el enemigo, se combate por la existencia misma; en cambio, con el competidor "la disputa versa sobre los honores y la dignidad" (*ibíd.*). Razón por qué en este último caso no se justificaría un proceder inmoderado y brutal.

En resumen, podríamos afirmar que las guerras puramente imperialistas, esto es, sin ningún título jurídico y sin limitaciones de ninguna especie (como, por ejemplo, las que han librado Alejandro Magno, Napoleón y algunos estadistas de nuestra propia época) no encuentran cabida en la doctrina ciceroniana.

3. EL COMPORTAMIENTO DURANTE LA GUERRA

Su definición de la guerra justa Cicerón la amplía sustancialmente, al agregar a la causa justa y a las formalidades del Derecho fecial el requisito de la *justicia* para el desarrollo de la contienda misma. En un pasaje de "Las leyes", lo expresa en los siguientes términos: "Hagan las guerras justas con justicia, no sacrifiquen a los aliados, modérense a sí mismos y a los suyos, aumenten la gloria de su pueblo y regresen a la patria con honor (*duella iusta iuste gerunto, sociis percunto, se et suos continento, populi sui gloriam augento, domun cum laude redeunto*)" (*Las leyes*, III, 3, 9).

Desde esta perspectiva, la victoria puede celebrarse como legítima solamente cuando la conducta del vencedor ha sido acorde con ciertos principios morales y ciertos usos establecidos. Las consideraciones que veremos a continuación, constituyen indudablemente, una importante contribución al desarrollo del Derecho internacional.

En primer término, es necesario insistir que, en la tradición romana, al concepto de la *guerra justa* está estrechamente vinculado el del *enemigo justo* (*hostis iustus*). Esta categoría se aplicaba a aquellos Estados a los que la guerra

había sido declarada según todas las normas del Derecho fecial. Ello suponía una serie de obligaciones de orden moral para con las personas que formaban parte de la nación enemiga.

“Hay ciertos deberes —sostiene Cicerón— que es necesario observar incluso con aquellos de quienes hemos recibido una ofensa. La venganza y el castigo tienen, en efecto, sus límites (Sunt autem quaedam officia etiam adversus eos servanda, a quibus iniuriam acceperis. Est enim ulciscendi et puniendi modus)” (*De los deberes*, I, 11, 33). Además, en este caso, tiene también su plena vigencia y obligatoriedad la fe que se ha jurado (*ibid.* III, 29, 107). Como ya lo hemos visto en una oportunidad anterior, la palabra empeñada rige tanto para con los amigos, como también para con los enemigos.

No se aplica, sin embargo, el mismo trato a los piratas y bandoleros (como ya lo hemos destacado anteriormente). “Porque el pirata no es enemigo de guerra, sino común a todos los hombres, y con él no rezan ni la buena fe, ni los juramentos (nam pirata non est ex perduellium numero definitus, sed communis hostis omnium; cum hoc nec fides debet nec ius iurandum esse commune)” (*ibid.*, III, 29, 107). Fue, en cambio, opina Cicerón, perfectamente válido y debió ser cumplido el acuerdo concertado entre Régulo y los cartagineses. “Régulo no debió violar con un perjurio los pactos y convenciones de la guerra, porque entonces se trataba de un enemigo regular y legítimo (cum iusto enim et legitimo hoste res gerebatur), declarado tal por el Derecho fecial y por otras muchas leyes” (*ibid.*, III, 29, 108).

Por esta razón, la guerra que se libra contra los piratas es una guerra sin cuartel. Aquí, no cabe la aplicación de la *clementia*, ni la aceptación de una rendición honorable (*deditio in fidem*). El fin de la lucha es la destrucción total del adversario.

Por otra parte, conviene destacar también que, según las normas del derecho de guerra romano, ningún ciudadano debía matar al enemigo si no se hallaba bajo el mando de un *imperator*, es decir: si no estaba integrado en el ejército en forma prescrita.

Esto implicaba, en primer término, la condición de contar con los *auspicios*, cuyo ritual se efectuaba bajo las órdenes del comandante en jefe, y que servían para cerciorarse del favor de los dioses para la campaña que se emprendía. Si los auspicios resultaban claramente desfavorables, la campaña se suspendía. A los *auspicios* se agregaba el juramento que debían prestar los soldados alistados. Como ya su propio nombre (*sacramentum*) lo indica, esta “promesa” tenía un carácter marcadamente religioso, implicaba una *sacratio*. De modo que actuar prescindiendo de estos dos requisitos, habría significado una ofensa para los dioses, con lo que se comprometía, en forma grave, la justicia de la causa de Roma.

A modo de ilustración, relata Cicerón la siguiente anécdota histórica, la que es plenamente inteligible sólo dentro del ámbito de la tradición romana:

Al quedar disuelta una de las legiones que se hallaban bajo el mando del cónsul Popilio en Grecia, un hijo de Catón el Viejo estaba entre los soldados dados de baja. El joven, sin embargo, en vez de conformarse con la licencia y

volver a casa, quiso seguir en las filas, acompañando al cónsul en su campaña contra el rey Perseo de Macedonia (año 171 a.C.). Al saber esta noticia, mandó Catón dos cartas: una a Popilio y otra a su hijo, con las exhortaciones que Cicerón estima muy instructivas:

“Escribió Catón a Popilio haciéndole ver que si consentía que su hijo siguiese en las filas, le sería preciso obligarlo con nuevo juramento, porque, extinguido el primero, no le era lícito combatir *justamente* al enemigo: hasta tal punto se observaban entre los antiguos con escrupulosidad las leyes de la guerra”. Se conservaba igualmente la Carta del anciano Catón a su hijo Marco, en la cual le amonestaba, según refiere Cicerón, “a no entrometerse en ningún combate, por entender que, no siendo soldado, carecía de derecho para tomar las armas contra el enemigo (*negat enim ius esse, qui miles non sit, cum hoste pugnare*)” (*ibíd.*, I, 11, 36).

Aplicando al caso las normas ancestrales, el hijo de Catón, al ser licenciado, se encontró en la misma situación que cualquier legionario que haya cruzado, de regreso a Roma, el límite sagrado de la ciudad (*pomoerium*) y la puerta del triunfo. Ello significa que debía ser calificado como *desanctoratus*, es decir: privado del carácter sacro y, por tanto, desligado de todos los vínculos contraídos con los poderes divinos al iniciarse la campaña¹⁵.

Al proyectar los efectos de estas creencias al plano puramente profano y político, deberíamos señalar que en el ámbito jurídico romano no podía haber cabida para la acción de los francotiradores. A través de su ritual religioso, afirmaba la sociedad su convicción de que la guerra era un asunto demasiado serio para poder dejarla a iniciativas e impulsos ocasionales de los particulares.

Otro problema que se presenta a continuación es el de la observancia de un código de honor en la guerra. Si bien es verdad que el propósito de los combatientes es alcanzar la victoria, ésta puede quedar empañada por la crueldad, la perfidia y otros actos reprochables desde el punto de vista moral. Desde muy antiguo, existe entre los pueblos la preocupación (plasmada en múltiples usos y ritos ancestrales) por asegurar, también en la guerra, la vigencia de ciertas normas éticas y de cierta honorabilidad.

El sentido del honor, en el mundo romano, complementa en muchos aspectos al de la *fides*. Abarca, al igual que ésta, una gama muy amplia de actitudes que no están sujetas a una reglamentación formal, sino tan sólo a la sanción de la opinión pública o de la propia conciencia.

La fe empeñada, según la costumbre romana (ya lo hemos visto), debía ser cumplida en su integridad; y esto era igualmente válido si se trataba de los amigos y aliados o de los enemigos. El que quebrantaba su promesa o juramento, aunque no se expusiera a ninguna clase de sanciones legales, cometía una falta grave contra el sentido del honor; y cuando se trataba de las personas que desempeñaban funciones públicas, sus actos involucraban también el honor del Estado. El elogio que tributa Cicerón a Régulo, obedece ante todo, a las

¹⁵Ver: GASTON BOUTHOU, *Les guerres. Eléments de polemologie*. Ed. Payot, París, 1951, págs. 364 y 372.

razones de este orden. Régulo habría podido no retornar al cautiverio cartaginés, pero con ello habría comprometido el honor de su patria. (*De los deberes*, III, 32). Se dieron casos similares también durante la II Guerra púnica. Otros prisioneros romanos, menos ilustres que Régulo, demostraron la misma entereza moral, retornando al cautiverio cartaginés después de haber cumplido con su encargo ante el Senado. Y cuando uno de estos mensajeros trató de burlar su juramento para quedarse en Roma, fue devuelto por orden del mismo Senado, según la versión que Cicerón recoge de Polibio (*Las Historias*, VI, 58).

La entrega de los propios ciudadanos al enemigo, cuando se trataba de salvar el honor de la República, fue una práctica bastante usual en Roma. Algunas veces incluso fue usada como una especie de coartada para eludir el cumplimiento de compromisos molestos asumidos por los jefes militares en campaña. Así fueron devueltos a los samnitas los cónsules Tito Veturio y Espurio Postumio, que habían pactado el acuerdo de paz después del desastre de Caudio (las famosas horcas Caudinas). Junto con los cónsules, fueron entregados al enemigo los dos tribunos de la plebe que habían participado en la misma negociación.

El sentido del honor tenía para los romanos también una faceta propiamente militar, y que consistía en el acatamiento de ciertas reglas de "juego limpio" en la lucha. El éxito obtenido en la guerra no necesariamente iba aparejado de honor. El empleo de la perfidia, de la traición y de cualquier clase de vileza, aunque resultara provechoso, no podía ser considerado como digno en una guerra justa. La pauta que debía determinar el verdadero valor de la acción bélica, era la *virtus*, esto es: la valentía y la firmeza demostradas en una lucha abierta. Sólo así comprenderemos las alabanzas que prodiga nuestro autor al cónsul Cayo Fabricio quien en la guerra contra Pirro (una de las guerras más peligrosas que tuvo que afrontar Roma) desechó de plano la propuesta, ofrecida por un desertor, de eliminar al rey griego mediante el veneno. De resultar el complot, se habría puesto fin a la guerra inmediatamente; pero una acción tan inicua habría dañado gravemente el prestigio de Roma. Las consideraciones que hace Cicerón en torno a este episodio merecen, por su elocuencia, una cita textual:

"(Durante la guerra) vino a los reales de Fabricio un desertor y le ofreció, a cambio de una recompensa, regresar al campamento de Pirro, tan secretamente como había venido, y darle muerte por medio de un veneno. La respuesta del general romano fue hacerlo conducir junto al monarca a buen recaudo, acción que mereció el elogio del Senado. A no haberse tenido en cuenta más que la apariencia de la utilidad, ¿podía darse otra que fuera mayor? Un solo tráfuga, en efecto, ofrecía la oportunidad de acabar con una guerra dura y con un adversario de importancia. Pero; ¡qué deshonor, qué vergüenza hubiese sido vencer por el crimen y no por el valor a un enemigo con el cual se luchaba por la gloria!". Más adelante, agrega: "Si combatimos por la gloria, destiérrese el crimen, con el que aquélla es incompatible; y si lo hacemos cueste lo que cueste, por el poder, tampoco éste puede ser un bien, cuando se lo consigue con infamia (Si gloriae causa imperium expetendum est, scelus absit,

in quo non potest esse gloria; sin ipsae opes expetuntur quoquo modo, non poterunt utiles esse cum infamia)" (*De los deberes*, III, 22, 86-87)¹⁶.

El sentido del honor de los romanos encontró una réplica no menos notable en el comportamiento de Pirro. Agradecido por el gesto, ordenó el rey la devolución inmediata de todos los prisioneros que tenía en su poder, sin exigirles ningún rescate. Esta generosidad no fue olvidada por las generaciones posteriores. Cicerón la destaca como una actitud noble y digna de un rey, y no encuentra una mejor forma de celebrarla que citando los versos del poeta Ennio (*Annales*, L.VI):

No pide precio Pirro, ni presentes
Admite, que no es tráfico la guerra:
Rieguen los alentados combatientes
Con sangre, no con oro aquesta tierra:
Muestra el valor quién son los más valientes,
Que es decisión que la fortuna encierra:
Y estos que hoy perdonó su suerte buena
Llevadlos, yo os los doy en hora buena¹⁷.

Cicerón se ve obligado a reconocer que, en su época, de la antigua "caballeridad" romana ya no quedaba prácticamente nada. En la ética bélica, al igual que en otros campos (como ya lo hemos visto), estaban predominando otra mentalidad y otras formas de conducta, que significaban un alarmante descenso de nivel. Las venerables costumbres de los antepasados habían perdido su vigencia. La conducta de un Fabricio o de un Régulo, que causaba arranques de asombro y admiración entre los contemporáneos de Cicerón, en aquellos tiempos lejanos se daba como algo normal, es decir: lo que comúnmente se esperaba de un romano. Por esto al referirse, una vez más, a la acción de Régulo, sostiene el autor: "Su vuelta a Cartago nos produce hoy admiración, pero en aquellos tiempos le era imprescindible obrar así, por lo cual más que Régulo es merecedora de la época en que le tocó vivir" (*De los deberes*, III, 11).

Esta nostalgia de otros tiempos podría ser ilustrada también con algunos ejemplos que nos proporciona Tito Livio en sus "Décadas". El historiador nos presenta el hondo drama de la generación de la II Guerra púnica, que se resistía admitir, sin más ni más, el nuevo ethos bélico, junto con los nuevos métodos políticos, que rápidamente estaban desplazando a las antiguas tradiciones patrias. Como la mejor muestra al respecto podría servirnos un debate que tuvo lugar en el Senado de Roma en el curso de la III Guerra macedónica (171-168 a.C.), y que gira en torno a las tácticas usadas por los legados romanos en contra del rey Perseo. Los romanos habían empleado toda clase de estratagemas y engaños para obtener ventajas sobre el adversario, pero este modo de proceder, aunque exitoso, motivó una seria preocupación entre los senadores

¹⁶Tito Livio comenta el mismo episodio en las *Décadas*, XIII, 45. El hecho fue ampliamente celebrado en Roma.

¹⁷Traducción de Manuel de Valbuena en: CICERÓN *Los oficios* I, 12. Clásicos Jackson. T. 24. Buenos Aires, 1949.

de la generación vieja. La falta de escrúpulos y de sentido del honor chocaba todavía a las conciencias.

El historiador nos ofrece aquí una de sus páginas más elocuentes:

“Considerable parte del Senado aprobaba aquella conducta como obra maestra de política; pero los ancianos, que conservaban el recuerdo del antiguo modo de obrar, decían: “Que no veían en aquella legación la política romana”. Los antiguos no hacían la guerra por medio de emboscadas y ataques nocturnos, con fugas simuladas y repentinos regresos contra un enemigo desprevenido; no buscaban la gloria de la astucia en vez de la del verdadero valor; declaraban la guerra antes de hacerla; proclamaban y hasta fijaban a veces el lugar del combate. Esta lealtad fue la que les impulsó a denunciar al rey Pirro a aquel médico que atentaba a su vida, o a entregar cargado de cadenas, a los faliscos, al traidor que les traía los hijos del rey. Esta era la política romana, tan distinta de la mala fe púnica y de la intriga de los griegos, para quienes es más glorioso engañar al enemigo que vencerlo con las armas en la mano. Sin duda, habrá circunstancias en que será más ventajoso apelar a la astucia que a la fuerza; mas, para que una victoria sea definitiva y completa, es necesario arrancar al vencido la confesión de que no por artificio y casualidad, sino en campal batalla y guerra abierta, ha sido derrotado. Esto era lo que decían los ancianos que no aprobaban las modernas prácticas. Pero en el Senado el partido de la conveniencia venció al del honor, aprobándose la primera legación de Marcio...” (*Décadas*, XLII, 47).

El extenso pasaje que nos permitimos citar muestra claramente cómo se estaban produciendo en la sociedad romana las rupturas con la antigua ética de guerra y con los valores ancestrales en general. A partir del término de la II Guerra púnica, es cada vez más notorio el cambio en el modo de ser y de pensar de los romanos. “La mala fe púnica y la intriga de los griegos”, tan opuestas a la *virtus* y al *honor* de los antepasados de Tito Livio, se estaban convirtiendo en prácticas corrientes, sin que las críticas o los lamentos de los tradicionalistas pudieran impedirlo. La época de la llamada “guerra cortés” llegaba a su fin.

El sociólogo francés Roger Caillois, que ha estudiado más a fondo el fenómeno de la “guerra cortés” en la historia, pone de relieve sus limitaciones y su relativamente corta duración. “Sus leyes tan delicadas, dice, no tienen sentido más que entre las personas del mismo nivel y de igual cultura, educadas en los mismos convencionalismos y que se jactan de respetar”¹⁸.

Esos convencionalismos existieron, por ejemplo, en la China clásica (siglos anteriores a Cristo), y durante el apogeo de la caballería cristiana en el Occidente europeo. Se dieron también, en el caso de Roma, en el período que abarca las guerras de unificación de Italia y la fase inicial de las Guerras púnicas. Así, podemos ver que mientras los romanos tuvieron que vérselas con los pueblos étnica y culturalmente afines (pueblos cuyas costumbres, creencias y formas de

¹⁸ *La cuesta de la guerra*. Traducción de Rufina Bórquez. Fondo de Cultura Económica. Breviarios, México. 1975, pág. 37.

vida presentaban una marcada semejanza), les fue posible acatar ciertas reglas comunes tanto en la paz como en la guerra. Sin embargo, al enfrentarse con los cartagineses y, después, con otros pueblos de cultura diferente, en las guerras de ultramar, resultó cada vez más engorroso mantener las mismas normas de conducta que eran usuales anteriormente. Y así los romanos optaron finalmente por abandonarlas en aras de un éxito fácil y seguro.

El factor que gravitó posteriormente, de un modo muy nefasto, sobre la conducción de la guerra, fueron también las luchas internas que, desde la época de los Gracos, iban tomando caracteres cada vez más violentos. Los vaivenes de la política interna repercuten siempre sobre el manejo de los asuntos externos, determinan sus enfoques y sus métodos. Aquí, estamos en presencia de una serie de guerras civiles, sangrientas y despiadadas (tal como suelen serlo todas las luchas fratricidas). En medio del envilecimiento general a que se llegó finalmente, era difícil de esperar que en las guerras externas se aplicaran métodos diferentes de las que eran usuales en la guerra civil.

Por esta razón, cuando insiste Cicerón en que los tiempos pasados fueron mejores que el presente (su propio presente), deberíamos darle pleno crédito. El pasado, visto desde una cierta distancia y embellecido por la leyenda, siempre produce la sensación de que haya sido mejor; pero, en este caso, lo fue efectivamente.

Por último, debemos destacar, en este capítulo, la preocupación que Cicerón demuestra continuamente por el trato que debiera darse a los vencidos; trato que en la Antigüedad se caracterizaba por su extrema dureza. En sus consideraciones, como veremos, se entretienen en forma muy palpable dos elementos básicos: *clementia*, norma heredada de la tradición romana, y *humanitas*, postulado ideal de los estoicos.

En un discurso que Polibio atribuye a T. Quincio Flaminio, héroe de la Segunda Guerra macedónica (200-197a.C.), encontramos ya claramente expresadas las pautas fundamentales que deberían guiar la conducta de los vencedores con los vencidos: "Hombres valientes deben ser duros y tenaces en el campo de batalla, de un ánimo indomable en la derrota, pero razonables, moderados y clementes en la victoria". A esta declaración de principios, el general romano agregaba: "Los romanos no han destruido a ningún enemigo contra quien han luchado por primera vez. Esto puede ser demostrado incluso con su conducta con Aníbal y los cartagineses, por cuya causa habían sufrido pruebas espantosas; y aunque habrían podido hacer con ellos lo que se les antojaba, no cometieron en realidad ninguna acción irreparable" (*Las Historias*, XVIII, 37)¹⁹.

Lamentablemente, estas sabias máximas de la política romana serán abandonadas por los círculos dirigentes de la República dentro de un lapso muy corto. Una creciente avidez de conquistas y el afán de dominio que se apoderan de las generaciones más jóvenes, impulsarán a Roma a acometer acciones cada vez más violentas. Transcurrido medio siglo solamente, presenciamos una

¹⁹Traducido de la edición alemana: POLYBIOS, *Geschichte*. Artemis Verlag. Zürich, 1963, t. II.

brutal destrucción de Cartago y de Corinto (año 146) y, más tarde (133), la de Numancia. Acciones verdaderamente "irreparables", y que marcan ya los hitos de una política imperialista, completamente disociada de la tradición ancestral.

Con todo conviene señalar que los principios éticos que habían servido de guía a muchas generaciones, jamás serán borrados de la conciencia del pueblo romano; y al llegar la época de Augusto, cobrarán un nuevo vigor para orientar la política de pacificación del orbe. Las memorables palabras de Virgilio son, para nosotros, uno de los mejores testimonios:

Tú, acuérdate, romano de gobernar el mundo:
 éstas serán tus artes, dictar leyes de paz a las naciones
 perdonar al vencido y domar con la guerra a los soberbios.
 (*Eneida*, VI, 850)²⁰.

En Cicerón encontramos el mismo punto de vista (expresado con cierta anterioridad). La práctica de la *clementia* con los vencidos es, para él, una de las mayores honras del pasado romano y, al mismo tiempo, la expresión más acabada del sentido de la *humanitas*. Sería contrario a la justicia y, por tanto, inhumano, destruir a un enemigo que ha dejado de defenderse, entregándose a la clemencia del vencedor, aunque haya luchado largo tiempo y encarnizadamente. "Y así —dice— como estamos obligados a mirar por los vencidos en el campo de batalla, así también debemos acoger benignamente a quienes, deponiendo las armas, se entregan a la generosidad de los jefes, aunque el ariete haya comenzado ya a derribar sus murallas" (*De los deberes*, I, 1, 35).

Por tanto, merecen grandes elogios aquellos generales romanos (de los tiempos pasados) que han sabido tratar a los vencidos en forma tan justa y moderada, que se granjearon incluso su confianza y amistad: "Hasta tal punto estuvo vivo entre nuestros antepasados el culto de la justicia, que aquellos que recibían bajo su palabra las ciudades o naciones sujetas por armas, quedaban después, según la primitiva costumbre, por sus patronos (o protectores)" (*ibid.*).

No hay cosa que repugne más las reglas de la humanidad, que una *severitas* innecesaria que se traduce frecuentemente en actos de crueldad ciega y desenfrenada. Nuestro autor no llega tan lejos como para pedir la suspensión de todo castigo al enemigo postrado. El saqueo, por ejemplo, estaba tan arraigado en las costumbres bélicas de la Antigüedad, que no era posible pensar siquiera en su prohibición. Además, el sentido de la responsabilidad colectiva que prevalecía en aquellos tiempos, no obligaba a hacer distinciones entre los culpables y los inocentes. Todos, por igual, debían afrontar la ira del vencedor, y el castigo podía ser la muerte, la deportación, la esclavitud, la destrucción total de la ciudad, etc. En contra de estas prácticas inhumanas, insiste Cicerón en que los jefes militares adopten todas las providencias posibles para que el daño resulte mínimo para la población: "Cuando se presente el caso de decidir sobre el arrasamiento o la destrucción de una ciudad es preciso examinarlo detenida-

²⁰Traducción de Javier de Echave-Sustaeta en: *Virgilio*. Ed. Labor, Barcelona, 1956, pág. 237.

mente, a fin de no proceder con temeridad o crueldad; por eso la obligación de un jefe magnánimo, tras de madura reflexión, es castigar a los culpables, conservar al pueblo, y observar en todas las circunstancias lo justo y lo honesto (Idque est magni viri, rebus agitatis punire sotes, multitudinem conservare, in omni fortuna recta atque honesta retinere)" (*De los deberes*, I, 24, 82).

En muchos casos es la apariencia de la utilidad la que impulsa a los dirigentes a ejecutar acciones reñidas con la rectitud moral y la justicia. Los sentimientos de venganza o la codicia nublan a veces las mentes de tal modo, que los hombres pierden la capacidad de discernir lo que es verdaderamente útil. Para Cicerón, ninguna acción que es humanamente indigna puede resultar provechosa, si la enfocamos dentro de un contexto amplio y medimos todas sus consecuencias para el futuro. Lamentablemente, en la vida política se procede, con demasiada frecuencia, en el sentido contrario: "La apariencia de utilidad es causante de muchísimas injusticias en el gobierno de la República, como ocurrió con la destrucción de Corinto por los nuestros. Más duramente aún obraron los de Atenas cuando mandaron cortar los pulgares a los eginenses, poderosos por su escuadra, pareciéndoles útil conducirse así porque dada la proximidad de Egina al Pireo, constituía una perpetua amenaza. Pero la crueldad nunca puede ser útil, porque nada hay que tanto se oponga a la naturaleza, que siempre debe ser nuestra guía (Sed nihil, quod crudele, utile; est enim hominum naturae, quam sequi debemus, maxime inimica crudelitas)" (*De los deberes*, III, 11, 46).

El mundo humano se sustenta, en el fondo sobre los valores espirituales y morales que emanan del Logos eterno. Ellos constituyen la parte fundamental de nuestra "naturaleza". Cicerón, discípulo de Platón y de los estoicos, lo subraya enfáticamente: "En definitiva, esa honestidad que pedimos a un espíritu elevado y magnánimo, es resultado de las fuerzas del espíritu y no de las del cuerpo" (*De los deberes*, I, 23, 79).

Finalmente, tenemos que destacar que para Cicerón, fiel intérprete de la tradición jurídica romana, la rendición del adversario (deditio) debe asumir la forma de un tratado que defina, en términos precisos, las relaciones entre el vencedor y el vencido. La mejor solución en este caso sería, indudablemente, un tratado de alianza.

Hemos visto ya, en una oportunidad anterior, que, para Cicerón, el fin de la guerra debe ser la paz; en lo posible, una paz justa y estable. Según sus propias palabras, es necesario "que la guerra emprendida tenga por objeto la consecución de una vida pacífica y exenta de injusticias (quare suscipienda quidem bella sunt ab eam causam, ut sine iniuria in pace vivatur)" (*De los deberes*, I, 11, 35). Sin embargo esta paz resultaría incompleta, si la conducta del vencedor no fuera acompañada, en alguna medida, de la moderación y benevolencia para con los vencidos. De ahí una segunda proposición que postula no sólo la obligación moral de respetar la vida del pueblo vencido, sino también la conveniencia de concederle todos los derechos que merezca. Es justo, afirma el autor, "que una vez alcanzada la victoria, se preserve la existencia de quienes no fueron crueles ni bárbaros en la lucha. Así procedieron nuestros antepasa-

dos con los tusculanos, ecuos, volscos, sabinos y hérnicos, a quienes concedieron incluso el derecho de ciudadanía" (*ibid.*).

El comportamiento de los romanos en las guerras contra los pueblos hermanos del Lacio y, más tarde, contra otros itálicos se aleja muchísimo de las prácticas corrientes en la Antigüedad. Los usos en boga y aceptados como acordes con el derecho de guerra, permitían en aquel entonces toda suerte de violencia contra los vencidos sin hacer distinción entre los culpables y los inocentes. En principio, los vencidos no podían considerarse dueños ni de sus bienes ni de sus personas (*vae victis!*). Jenofonte, por ejemplo, lo expresa con la siguiente fórmula: "Existe una ley eterna entre todos los hombres, que cuando una ciudad fuese tomada por las armas, todos los bienes y personas que están en ella pertenecen a los conquistadores" (*La Ciropedia*, VII, 5, 73)²¹.

La historia de Grecia y de Oriente brinda numerosísimos ejemplos para ilustrar el uso que se hacía de aquella dura e inhumana ley. Roma también la aplicó, en forma despiadada, en ciertos momentos de su expansión imperial. Ahí están los casos de Cartago, Corinto y Numancia. Cicerón los menciona en su análisis, pero, inexplicablemente, no los trata con la misma ecuanimidad: mientras lamenta, muy dolido, la destrucción de Corinto, se abstiene de cualquier juicio condenatorio al referirse a la suerte de Cartago y de Numancia (*De los deberes*, I, 11, 35, III, 11, 46), las que fueron destruidas en circunstancias muy parecidas y sin que hubiera mediado, por parte del adversario, algún acto de provocación que justificara tal barbarie. Cartago y Numancia defendían su libertad en la misma forma como lo había hecho Roma, un tiempo atrás, durante las invasiones de Pirro y de Aníbal.

Con todo, dejando de lado estas incongruencias, podríamos afirmar que, dentro de un contexto general, la política que responde de un modo más cabal a las convicciones del autor será aquella que asegure la convivencia pacífica entre los pueblos y que esté cimentada en el Derecho y la buena fe recíproca. Los reiterados elogios que tributa a la conducta observada por sus antepasados en las guerras de Italia, pueden ser invocados como la mejor muestra de sus principios.

Cicerón, hemos visto, aboga por una serie de limitaciones al Derecho de guerra, tal como era entendido en su época. Sus proposiciones ostentan un carácter marcadamente humanitario al estilo de los pensadores estoicos. Para que podamos apreciar debidamente la magnitud del aporte ciceroniano, deberíamos establecer un parangón con los puntos de vista expresados por Platón sobre la misma materia.

El gran filósofo ateniense proponía prácticamente las mismas normas de conducta para con los vencidos (la misma moderación en el trato, los mismos objetivos de la reconciliación, etc.); sin embargo, los alcances de su doctrina no iban más allá del ámbito puramente helénico. La plena dignidad humana que nosotros estamos habituados a atribuir a toda persona, Platón confiere aquí

²¹Traducción de Demetrio Frangos. Ed. Universidad Autónoma de México. 1947.

solamente al hombre griego. Y, por tanto, cuando condena los actos de brutalidad y salvajismo que se cometían, sobre todo contra la población civil, lo hace en nombre de la solidaridad de la raza helénica y no de la humanidad. En las guerras contra los *bárbaros* no rigen los mismos principios humanitarios que deberían ser acatados entre los griegos: "Sostendremos, dice, que los griegos han de combatir con los bárbaros y los bárbaros con los griegos, y que son enemigos por naturaleza unos de otros y que esta enemistad ha de llamarse guerra... Mientras que (cuando se libra una guerra entre los griegos) debía ser bastante para los vencedores el privar de sus frutos a los vencidos en la idea de que se han de reconciliar y no han de guerrear eternamente".

Las obligaciones que tienen los griegos unos con otros están puntualizados con toda la precisión en el pasaje que sigue: "Los traerán, pues, benévolamente a razón sin castigarlos con la esclavitud ni con la muerte, siendo para ellos verdaderos correctores y no enemigos.... De ese modo, por ser griegos, no talarán a Grecia ni incendiarán sus casas ni admitirán que en cada ciudad sean todos enemigos suyos, lo mismo hombres que mujeres y niños; sino que sólo hay unos pocos enemigos, los autores de la discordia... Antes bien, sólo llevarán la reyerta hasta el punto en que los culpables sean obligados a pagar la pena por fuerza del dolor de los inocentes" (*La República*, v, 470a-471b)²².

Fue un mérito especial de la escuela estoica (Panecio, Poseidonio y otros) y de su discípulo Cicerón el haber ampliado el horizonte, llegando hasta formular la idea de la humanidad antes del advenimiento del Cristianismo. Por ser todos nosotros hijos del mismo Logos, tenemos un vínculo natural no sólo con nuestros parientes y compatriotas, sino con todo prójimo en general. De modo que las normas de orden moral que se establezcan en nuestros códigos, deberían tener la misma validez para todos los hombres, no importa a qué raza o nación pertenezcan.

²²Edición bilingüe. Traducción y notas de José Manuel Pabón. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1949. 3 vols.