

No hay conducta justa sin causa justa

ÓSCAR HORTA*

Revolucionando el *jus in bello*

Si tuviésemos que apuntar a una noción básica en la teoría de la guerra justa¹, pocas ideas podrían optar a ser candidatas de forma tan clara como la distinción clásica entre *jus ad bellum* y *jus in bello*. Sin embargo, ni siquiera esta se ve libre de controversias. De hecho, el objetivo principal de McMahan en *Killing in War*² es precisamente el de argumentar que debemos rechazarla. McMahan sostiene que el que una conducta sea moralmente injustificable en una guerra no puede deberse sólo a la forma en la que se combate, sino que depende también de la razón por la que ello se hace. En otras palabras, que no es posible actuar conforme a los requerimientos del *jus in bello* si no se han satisfecho asimismo los relativos al *jus ad bellum*: entre los condicionantes para que una guerra sea luchada de modo justo se cuenta el que sea luchada por una causa justa.

Esto no implica, por supuesto, una reducción del *jus in bello* al *jus ad bellum*. Quienes luchan por una causa justa tienen unos ciertos condicionantes morales a la hora de combatir. Pero quienes luchan por causas injustas no están ya de partida no cumpliendo lo que realmente debería constituir, dice McMahan, el *jus in bello*.

La crítica a la asunción de la igualdad moral de los combatientes

Una idea como esta supone echar por tierra la idea de la «igualdad moral de los combatientes» (cuyo defensor más visible en la actualidad quizás haya sido Michael Walzer)³. McMahan defiende que los combatientes que luchan por una causa injusta no pueden tener un mismo derecho a combatir y, en definitiva, a matar, que quienes lo hacen por una causa justa. No puede considerarse que quienes combaten por una causa injusta estén libres de la responsabilidad en la defensa de esta, incluso aunque luchen llevados por condiciones notables de coerción. Con esto, reacciona McMahan de nuevo contra los planteamientos clásicos

Fecha de recepción: 22 febrero 2010. Fecha de aceptación: 9 abril 2010.

1 Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología / Rutgers University. Seminary Place 3, New Brunswick, 08901 NJ, Estados Unidos. OHorta@dilemata.net. Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación FFI2008-06414-C03-01/FISO.

2 Una presentación de la teoría de la guerra justa y de varios enfoques alternativos a esta (pacifismo, belicismo y realismo político) puede encontrarse en L. García Soto: *Paz, guerra y violencia*, Espiral Maior, A Coruña, 2006.

3 J. McMahan: *Killing in War*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

3 Véase en particular M. Walzer: *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York, Basic Books, 1977; *Arguing about War*, New Haven, Yale University Press, 2004.

sobre la materia, que han defendido la transmisión de responsabilidad del combatiente a sus mandos (por distintos motivos, en el caso Agustín de Hipona, por ejemplo, simplemente en virtud de la autoridad de estos últimos, en el caso de Hobbes, por considerarse que la autoridad tendría un mayor conocimiento del modo en el que se debe obrar)⁴. De esta manera, los principios que clásicamente se ha considerado que han de regir el *jus in bello* se deben aplicar realmente sólo en el caso de quienes luchan por una causa justa. Quienes combaten por una causa injusta, de forma general, no podrán comportarse de forma justa en la guerra, aun cuando satisfagan los requisitos que cabe exigir a quienes lo hacen por una causa justa. Sólo en ciertos casos podrá su acción acomodarse a este. Ello sucederá cuando actúen para evitar que sus oponentes, aun cuando luchen por una causa justa, actúen de modos que vulneren el *jus in bello*⁵.

La cuestión de fondo en función de la cual McMahan plantea este problema viene a ser la de si hay una diferencia entre la moral a seguir en el transcurso de una guerra y la moral a seguir en cualquier otro ámbito. La teoría tradicional de la guerra justa vendría a asumir que sí la hay. De lo contrario, la división entre *jus in bello* y *ad bellum* chocaría fuertemente con nuestras actitudes en la vida diaria. McMahan reacciona contra esta idea. Por este motivo, considera que no hay nada de especial en una situación en la que se está librando una guerra que permita la entrada en juego de excepciones morales que no se aceptarían en otros contextos. Si alguien nos agrede injustificadamente (por ejemplo, con el fin de robarnos cuando andamos por la calle) parece impropio considerar que hemos de juzgar separadamente el motivo por el que nos agrede y el modo en el que, si nos defendemos, nuestro agresor pelee con nosotros. No consideramos que la conducta del agresor pueda adecuarse a un cierto criterio moral de comportamiento apropiado si la agresión se ajusta a ciertos cánones, aunque no se deba a una causa justa. No habría así razón, opina McMahan, para considerar de forma distinta lo que ocurre cuando se libra una guerra. En este punto, parece que los argumentos de McMahan dan de lleno en el clavo. Ninguna de las teorías que normalmente aceptamos en ética normativa nos proporciona una cláusula para considerar que la excepcionalidad de las condiciones que se dan cuando se combate una guerra establezca excepciones al seguimiento de sus prescripciones. Esta idea muestra un sentido en el que la teoría de la guerra justa puede ser omniabarcante: en la medida en que, una vez es entendida de este modo, puede tener como objeto no sólo los conflictos bélicos en el sentido más tradicional, sino cualquier otra clase de enfrentamiento violento. Incluso aunque entendamos como violencia cualquier clase de acción que cause un daño de forma deseada por el agente, o aceptada por este como resultado de una desconsideración de su receptor.

El problema de la inocencia

Asimismo, y de modo estrechamente relacionado a lo dicho en los puntos anteriores, otra cuestión de gran importancia que McMahan examina es la relativa a quienes son susceptibles

4 Agustín de Hipona: *La Ciudad de Dios*, Madrid, Gredos, 2007; Th. Hobbes: *Leviathan*, London, Penguin, 1981.

5 Ejemplifica esto McMahan con el bombardeo de Hiroshima y Nagasaki. En su opinión, en la II Guerra Mundial Japón luchó por una causa injusta y Estados Unidos por una causa justa. Sin embargo, el bombardeo de estas ciudades habría sido contrario al *jus in bello*. De este modo, una hipotética acción japonesa para impedir este habría estado justificada (J. McMahan, *Killing in War*, p. 16).

de ser atacados en una guerra y quienes no lo son. Esta diferencia, se asume normalmente, radica en su inocencia. Pero ¿cómo se determina esto? En la actualidad se ha defendido de forma mayoritaria (por ejemplo, por Walzer y Thomas Nagel)⁶ la idea de que los inocentes en una guerra son aquellos que no pueden constituir una amenaza. Y se asume que estos son los civiles. Sin embargo, McMahan apunta que esta idea es cuestionable. Lo que diferenciaría al inocente del no inocente en este sentido no sería el hecho de vestir un uniforme y encontrarse bajo la disciplina de un ejército o grupo armado. Un ejército débil, o sin una intención de emprender acciones hostiles, no constituiría una amenaza real. Y, por otra parte, en una guerra puede haber quien represente una amenaza muy seria para su enemigo pese a no formar parte de un grupo armado (McMahan pone el ejemplo de los científicos que trabajaron en el Proyecto Manhattan). Esto vendría a mostrar que la división entre fuerzas militares y civiles, un eje fundamental en la teoría clásica de la guerra justa, no sería del todo apropiada incluso asumiendo una idea de inocencia como la sostenida por Nagel y Walzer.

Pero este no es el eje de la cuestión. Hay más que indicar. Lo fundamental aquí es que esta concepción contemporánea de inocencia resulta a su vez cuestionable. McMahan nos recuerda que teóricos clásicos como Francisco de Vitoria y Francisco Suárez⁷ la rechazaron, a favor de una concepción de inocencia en línea con la que la mayoría aceptaríamos en el ámbito de la moralidad en general. Conforme a esta, es inocente quien no ha sido responsable de algo que vuelva legítimo que se le ataque. De aquí se sigue que hay combatientes que son inocentes y combatientes que no lo son. Así, no es moralmente permisible atacar a las fuerzas enemigas si estas luchan por una causa justa y de modo justo. Y, del mismo modo, podría haber civiles que no sean inocentes, si hubiesen actuado de una cierta forma que les pusiese en una situación de responsabilidad tal que hiciese que otros estuviesen a su vez legitimados para combatir contra ellos.

Lo que realmente se está reflejando aquí es, de nuevo, la convergencia entre las razones para que una guerra sea justa y para que sea luchada de forma justa. La causa justa es un elemento determinante de la inocencia de los combatientes. Esta idea proporciona un fuerte argumento, a todos quienes la encontremos convincentes, para repensar la consideración de qué es lo que determina la inocencia, y, asimismo, para revisar la idea del estatuto igualitario de los combatientes en una guerra. Y no sólo eso, sino que tales razones se retroalimentan entre sí. Hemos visto que la consideración en términos de responsabilidad de la inocencia en la guerra va en línea con las convicciones que la mayoría tenemos de forma general en otros ámbitos. Esto nos proporciona un fuerte argumento a favor de esta concepción. Y lo que sucede, entonces, es que tal argumento viene a su vez a reforzar la propia idea de que la determinación del *jus in bello* no puede ser independiente de la del *jus ad bellum*.

Conclusiones controvertidas

Como hemos visto, las posiciones que defiende McMahan pueden resultar muy controvertidas en distintos puntos. Aquí me voy a centrar únicamente en examinar tres objeciones

6 Véase Walzer, *Just and Unjust Wars*, Th. Nagel «War and Massacre», *Philosophy and Public Affairs*, 1972, 1, pp. 123-144.

7 F. de Vitoria: *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975; F. Suárez: *Guerra, intervención, paz internacional*, Madrid, Espasa-Calpe, 1956.

fundamentales que cabe plantear a la posición que defiende. La primera radica en la idea de que quienes combaten en una guerra cargan sobre sí la responsabilidad relativa a la justicia de las acciones bélicas. La segunda descansa en el problema de definir de forma objetiva cuáles causas son justas y cuáles no, si es que tal distinción tiene realmente sentido. Esta cuestión constará de dos dimensiones, una de carácter metaético y otra de carácter práctico y epistémico. Indicaré aquí que ninguna de estas objeciones es insalvable. En tal sentido, el planteamiento de la cuestión que aquí defenderé será favorable, en términos generales, a los posicionamientos de McMahan. Pero apuntaré, con todo, que para llegar a tal conclusión serán necesarias ciertas tomas de posturas con las que McMahan no estaría de acuerdo (aunque no lo plantee expresamente en su libro). Algunas, porque resultarían demasiado comprometidas, otras, porque lo serían demasiado poco. Asimismo, plantearé las limitaciones con que se puede encontrar la aplicación del enfoque de la guerra justa aquí planteado en la práctica a la vista de cuáles son las situaciones de hecho con las que nos encontramos en el mundo real.

El rechazo del parcialismo y la cuestión de la inocencia

Comencemos con la primera de las objeciones. Esta tiene que ver con la asignación de responsabilidad a los combatientes. McMahan se enfrenta aquí a la posición defendida, entre otros, por Walzer, y atribuye esta de forma generalizada a todos aquellos que combaten en una guerra. No es que lo haga porque no preste atención al hecho de que la voluntariedad con la que se participa como combatiente en una guerra puede variar. McMahan considera en este libro casos como el de quienes se ven llevados a luchar en una guerra en circunstancias que habrían hecho enormemente dificultoso o arriesgado para ellos o ellas el no hacerlo. Encuentra que, sin embargo, esto no les priva de responsabilidad. Quienes combaten por causas justas no hacen nada que les responsabilice para ser atacados (siempre y cuando, claro está, su conducta se adecue al *jus in bello*). Por este motivo, no puede haber nada que justifique que sean agredidos. Así, quienes los atacan se comportan de forma injustificada.

Muchos rechazarán la posición aquí defendida por McMahan. En concreto, lo harán muchos de quienes acepten posiciones claramente parcialistas en ética. En una situación como la descrita, en la que para un combatiente forzoso no luchar puede suponer sufrir daños enormes, parece difícil que este no se vea justificado en sus actos por una teoría que permita a los individuos dar un valor extra a sus propios intereses sobre los de los demás. De este modo, la posición que aquí asume McMahan es sostenible, pero sólo a condición de asumir una posición dispuesta a rechazar en una gran medida nuestros impulsos parcialistas. Y ello parece que puede constituir un compromiso muy notable, que limite ostensiblemente el grado de aceptación que pueda tener su teoría. Téngase en cuenta que esto no implica necesariamente asumir el imparcialismo como tal. El propio McMahan no asume este planteamiento (considera, por ejemplo, que tenemos motivos para poner los intereses de nuestros familiares por encima de los de desconocidos). Sin embargo, entiende que nuestros intereses prudenciales autodirigidos, o aquellos dirigidos a quienes queremos, no justifican una parcialidad en nuestro favor a la hora de luchar en una guerra. Esto se entiende a la luz de la consideración de McMahan de que la guerra no es una situación moralmente especial. Podemos tener una justificación a la hora de poner la satisfacción de nuestros intereses o los de nuestros seres queridos, cree McMahan, por delante de la de los intereses de otros, si, por

ejemplo, hemos de optar entre beneficiar a unos o a otros. Pero esto no justificaría que matásemos a terceros si ello fuese en el interés de nuestros allegados (por ejemplo, para obtener un donante de un órgano cuyo trasplante necesita alguien de nuestra familia). Matar en una guerra a alguien que lucha por una causa justa vendría a ser, en opinión de McMahan, algo moralmente equivalente a esto. De este modo, en definitiva, aunque la posición de McMahan no implique como tal la aceptación de un planteamiento netamente imparcialista, supone adoptar posiciones que muchos seguidores del parcialismo considerarán inaceptables.

¿Un compromiso con el realismo moral?

Consideremos ahora la segunda objeción. Esta tiene que ver con los problemas que pueden surgir a la hora de saber si una guerra es justa o no. Estos pueden ser irresolubles. La cuestión tiene, como se apuntó arriba, dos dimensiones, en primer lugar, una de carácter metaético, en segundo lugar, una de tipo práctico y epistémico. Veámoslas a continuación.

En principio, los desacuerdos que surjan a la hora de considerar si una causa es o no justa pueden resultar resolubles en el marco de una teoría determinada. Si asumimos como válidos unos ciertos criterios normativos y tenemos un completo conocimiento de los hechos, podremos probablemente determinar en cada caso quién está combatiendo por una causa justa y quién no. Pero, claro está, el hecho es que para solucionar así la cuestión necesitamos saber qué criterios son realmente los apropiados. Y aquí parece claro que no vamos a llegar a un consenso⁸.

Cabría pensar, incluso, que esto vendría a resultar fatal para el proyecto de McMahan. Podría llevar a rechazar la idea de que el *jus in bello* no puede considerarse independientemente del *jus ad bellum*. El motivo sería el siguiente. Se puede indicar que en lo que toca a la conducta durante la guerra podemos, sin comprometernos con una teoría ética en concreto, establecer unas convenciones relativas a qué formas de obrar resultan moralmente aceptables. Sin embargo, en el caso de la causa para comenzar una guerra, unos criterios de este tipo serían mucho más difícil de fijar, por la complejidad de la cuestión. De hecho, incluso aunque determinemos alguna clase de convención al respecto, esta puede ser, a fin de cuentas, interpretable de forma más o menos elástica. En contraste, cabría decir, no tenemos un criterio objetivo en el que basar nuestras consideraciones acerca de cuándo es justa una guerra. Así, podríamos apuntar a una diferencia relevante entre *jus ad bellum* y *jus in bello*.

Hay al menos tres formas en las que se puede responder a esta objeción. Considero que una de ellas es insuficiente, y que otra supone un compromiso metaético excesivo, pero que, sin embargo, hay una tercera que sí resulta aceptable. Expondré estas tres respuestas a continuación.

1. *La apelación a la convención*. Un primer modo en el que se podría intentar solucionar el problema pasaría por indicar que la diferencia apuntada entre lo que sería posible convenir en el caso del *jus ad bellum* y del *jus in bello* resultaría ficticia. Problemas semejantes a los relativos a la falta de acuerdo acerca de cuándo una guerra es justa se pueden dar en lo que

8 La literatura acerca de esta cuestión es, por supuesto, extensísima. Véase por ejemplo P. Railton, 1986. «Moral Realism,» *Philosophical Review*, 95: 163-207; D. Brink: *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; G. Sayre-McCord: *Essays on Moral Realism*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

concierno a cuándo se actúa correctamente en una guerra (asumiendo, en pos del argumento, la independencia entre ambas cuestiones que McMahan cuestiona). Por otra parte, parece que resultaría posible llegar a acuerdos mínimos no sólo en lo que toca al *jus in bello*, sino también en lo que respecta al *jus ad bellum*. Siempre podrá haber una larga serie de acciones bélicas que caigan fuera de lo que establezcan nuestras convenciones acerca de las condiciones para que una guerra sea justa.

Esta respuesta, aunque parece convincente para ciertos casos, no soluciona el problema. Resulta insuficiente, en la medida en que todavía habrá toda una serie de motivos para iniciar una guerra sobre cuya legitimidad se dé un desacuerdo.

2. *La asunción del realismo moral*. La segunda forma en la que se puede responder a esta crítica pasaría por asumir posiciones realistas, en función de las cuales sí existiría un criterio objetivo para juzgar las acciones bélicas justas e injustas. Esta sería la que defendería McMahan. El problema para su aceptación, por supuesto, radica en que el realismo moral es una posición enormemente controvertida, que muchos podrán encontrar difícilmente aceptable.

3. *La asunción de la evaluación de la cuestión desde cada posición normativa*. A la luz de lo visto hasta aquí cabe preguntarse: ¿podemos dar por buena la argumentación de McMahan si no aceptamos un punto de vista realista moral? Lo que, de modo más amplio, puede ser planteado del modo siguiente: ¿depende su argumentación, o al menos una parte de ella, de una determinada posición metaética o puede ser planteada de forma general?

Creo que la respuesta que hemos dar a esto es negativa. La teoría de McMahan no está necesariamente comprometida con esta posición. Únicamente requiere un planteamiento absolutista normativo, lo que supone un requisito mucho más fácil de cumplir. La asunción de un punto de vista antirrealista e internista de las razones para actuar conlleva la asunción de un punto de vista relativista en metaética, en la medida en que supone que no existen razones universales para actuar⁹. Pero no implica, ni mucho menos, un punto de vista relativista en ética normativa. Lo que viene a sostener el relativismo normativo es que las prescripciones morales no tienen por qué aspirar a resultar convincentes de forma universal. Esto es, que no tenemos que ver como deseable que las prescripciones que aceptamos como válidas sean también aceptadas por el resto. Conforme a esta forma de relativismo, no tendríamos ningún patrón normativo con el que juzgar qué causas son justas y qué causas injustas¹⁰. Algo, que, por supuesto, no se deriva de un punto de vista relativista metaético, posición que tiene que ver únicamente con la ontología de las prescripciones, no con su contenido.

Así, el rechazo del realismo moral no implica el del absolutismo. Una cosa es decir que en principio no hay razones objetivas para asumir necesariamente una determinada prescripción. Otra diferente es que la asunción de que tal prescripción no tenga valor universal.

9 Véase por ejemplo J. L. Mackie: *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin, 1977.

10 El relativismo normativo resulta difícilmente consistente, debido a que sólo se sostiene si la prescripción de que no han de existir prescripciones universales es ella misma universal. Véase la explicación de Bernard Williams en su *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978. Williams, hay que destacar, defiende, como es sabido, el internismo de las razones para actuar. Véase B. A. O. Williams: *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. (De hecho, se puede incluso indicar que la propia definición de prescripción necesariamente implica la universalidad: incluso aunque una prescripción se formule en términos hipotéticos, en la medida en que sea una prescripción implica que, siempre y cuando se den unas ciertas condiciones, se ha de obrar en todo caso de un determinado modo).

En este sentido, la teoría de McMahan nos podrá resultar válida en la medida en que rechazemos un planteamiento relativista en ética, no en metaética, y reconozcamos que lo que determina que una causa sea justa es nuestro punto de vista normativo. Pero no nos tendrá que llevar a aceptar un compromiso con el realismo. Ciertamente, McMahan no es sólo un absolutista moral, sino también un realista que cree que hay guerras justas y guerras injustas no en función de una u otra teoría, sino en función de lo que es correcto en sí mismo. Pero no necesitamos estar de acuerdo con McMahan en esto para aceptar sus consideraciones normativas. Así, podemos entender que, dado un determinado sistema normativo, hay guerras que son justas y guerras que son injustas, al igual que dado un determinado sistema normativo hay conductas justas e injustas en una guerra. En otras palabras, podemos decir, de manera general, que la propuesta de McMahan tiene pleno sentido dentro de cada sistema normativo determinado.

Con esto damos cuenta del problema que surge del hecho de que los combatientes pueden luchar por una causa que nosotros consideremos injusta pero que ellos crean que es justa. Pero habría también una segunda cuestión relacionada con la anterior. Esta radica en que los combatientes pueden estar luchando por una causa injusta de manera ignorante. Ello (a no ser que la ignorancia fuese responsabilidad suya) los eximiría de responsabilidad moral¹¹. Serían, por tanto, inocentes.

Aquí estamos ante una objeción más problemática. Si aceptamos esta concepción de la responsabilidad, tendremos que pasar a sostener que puede haber inocentes defendiendo causas injustas. Ello, sin embargo, no tendría que igualar necesariamente nuestra justificación a la hora de atacar a un combatiente por una causa justa y uno inocente por una causa injusta. Lo que aquí se precisaría sería que rompiésemos el vínculo entre inocencia y susceptibilidad de ser atacado. Un combatiente no inocente sería más susceptible de ser atacado que uno inocente, pero el inocente podría seguir siéndolo, incluso aunque fuese inocente, si la causa que defiende es injusta. Un motivo para esto podría ser que quienes estuviesen siendo atacados por tal inocente serían inocentes que, a su vez, estarían legitimados para defender su justa causa. Otro sería, directamente, que la lucha contra una causa justa pueda justificar que se combata contra inocentes.

La dificultad de reconocer causas justas

Lo dicho en el punto anterior podría solucionar la parte metaética de la cuestión. Sin embargo, esta no agota el problema. Podrían también entrar en el examen de esta cuestión problemas de tipo práctico, que afectan en general a otras cuestiones en ética. Un ejemplo claro de esto lo constituirían las dificultades planteadas por la llamada doctrina del doble efecto. Una guerra podría ser justa en lo que toca a la causa para librarla y a sus efectos directos, pero tener consecuencias indirectas más o menos previsibles terribles, equivalentes a las de otra guerra que pudiésemos considerar injusta. ¿Sería permisible, en ese caso, luchar tal guerra?

11 Véase sobre esto por ejemplo G. Rosen, «Culpability and Ignorance», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2003, 103, pp. 61-84.

Estos problemas prácticos se suman otros de tipo epistemológico. En concreto, podemos considerar la dificultad constituida, no ya por el hecho de que las razones alegadas para comenzar una guerra y las razones reales para hacerlo puedan variar significativamente –como sin duda bien sabemos que ocurre–, sino también porque estas últimas no agotan todas las razones que pueda haber a favor o en contra de un cierto conflicto. Es perfectamente posible que la causa por la que una guerra sea comenzada sea injusta, pero que, sin embargo, haya otras razones por las que sería justo luchar esa guerra. Y viceversa. Y no sólo eso. El hecho es que en una guerra hay varios agentes, y ello complica la cuestión, pues todo lo dicho puede no solamente suceder en el caso de uno de los bandos que combaten en una guerra, sino en el de todos ellos. Hay quien podría querer sostener, por supuesto, que todas las guerras son injustas. Pero tal afirmación es consistente únicamente si consideramos la conducta en la guerra, no si de lo que hablamos es de la causa. Pues por cada agresión injusta, habría al menos una causa justa: la que defendería el fin de tal agresión. El problema radicaría en lo apuntado líneas arriba: todas esas causas justas podrían estar también siendo libradas sin dejar de seguir intereses ligados a causas injustas.

Ante esto, ¿cómo vamos a evaluar tales causas? En aquellos casos en los que parezca más o menos claro que, en conjunto, una causa es injusta (o justa, claro está), la teoría aquí presentada será fácilmente aplicable. Pero lo más probable es que en gran parte de los casos no sea fácil llegar a tal conclusión.

Filosofía teórica y filosofía práctica

Para terminar, comentaré la cuestión con la que McMahan abre su libro, a pesar de que no la desarrolle a lo largo de este. McMahan comienza la introducción de su libro apuntando el modo en el que Wittgenstein luchó como voluntario en una guerra que McMahan no duda en tildar de «estúpida», en la que, además, las reivindicaciones efectuadas por parte de la potencia a favor de la cual Wittgenstein luchaba no eran razonables.

Lo que con esto nos está diciendo aquí McMahan es que uno de los filósofos teóricos más influyentes en nuestra época fue incapaz de trasladar ni tan siquiera una parte mínima de sus logros al respecto al plano práctico en una dimensión enormemente importante, actuando en este de modo, a su entender, desastroso. Esto resulta realmente preocupante para McMahan. Y parece que con razón.