

El concepto de guerra justa. Especial atención a su doctrina en la China contemporánea

The concept of just war. Special attention to its conception in contemporary China

Borja García Vázquez
 Universidad Autónoma de Nuevo León
 ORCID ID 0000-0003-0055-6917
borjagarcia131@gmail.com

Cita recomendada:

García Vázquez, B. (2020). El concepto de guerra justa. Especial atención a su doctrina en la China contemporánea. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 18, pp. 64-82.

doi: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2020.5264>

Recibido / received: 02/09/2019
 Aceptado / accepted: 23/01/2020

Resumen

Los razonamientos que llevan a justificar las guerras basan sus causas en motivaciones éticas análogas en diferentes religiones que exceden el marco occidental. Con el auge y difusión del marxismo, la ideología se convirtió en un elemento de cohesión social, ocupando posiciones anteriormente limitadas a la teología, permitiendo la delimitación de la guerra justa desde esta posición, la cual, asumida por la República Popular China, ha dado origen a una variante oriental en la que se conjuga la tradición de Sun Tzu con el legado marxista-leninista y su desarrollo posterior por Mao y sus sucesores.

Palabras clave

Guerra justa, guerra y marxismo, guerra y leninismo, guerra y maoísmo.

Abstract

The reasonings that lead to justify wars have certain origins in similar ethical motivations in different religions that exceed the Western framework. With the rise and spread of Marxism, ideology was changed into an element of social cohesion, occupying positions previously limited to theology, the delimitation of the just war from this position, which, assumed by the People's Republic of China, has given rise to an oriental variant in which the tradition of Sun Tzu is combined, with the Marxist-Leninist legacy and its subsequent development by Mao and his successors.

Keywords

Justwar, war and marxism, war and leninism, war and maoism

SUMARIO. 1. La justificación de la guerra. 2. La guerra justa desde el plano religioso. 3. La guerra justa desde el plano ideológico. 4. La guerra justa con características chinas. 5. A modo de conclusión. Bibliografía.

1. La justificación de la guerra

Aznar Fernández-Montesinos (2011a, p. 61) recoge en su obra la definición dada por Ekaterina Stepanova, al comprender que la guerra existe cuando en una disputa entre dos bandos se producen más de 1.000 muertos. El estado de guerra contiene dos perspectivas: hay guerra cuando se lucha, pero también se puede luchar sin existir el estado de guerra en sentido jurídico (Halajczuk & Del R. Moya Domínguez, 1999, p. 529). Es por ello que la existencia de una guerra, no se limita a la declaración formal de inicio de las hostilidades, sino al puro desarrollo de la lucha y al número de víctimas que esta produzca.

De Martens (1894, p 174) afirmaba que el objetivo inmediato de la guerra era la restauración de la paz, solo alcanzable mediante la observación de las leyes y costumbres de la guerra. Bello (1946, p. 245) sostenía que siendo el estado natural del hombre la paz, esta era el único motivo legítimo que podía tener la guerra. De acuerdo con Reuter (1987, p. 442) fue en el siglo XIX cuando surgió el concepto técnico de guerra, entendida como “lucha armada entre dos o más Estados que exige la aplicación de reglas particulares en el conjunto de sus relaciones mutuas, así como en sus relaciones con terceros”.

Walzer (2001, p. 79) expresaba que «debe darse la bienvenida a cualquier regla que limite la intensidad y la duración del combate o el sufrimiento de los soldados». En el plano internacional, la guía tendente a respetar unos mínimos y encauzar los combates bajo una normativa, lo encontramos en las convenciones o tratados militares. MacIntyre (2015, p. 6) expresa que los acuerdos internacionales como la Convención de Ginebra de 1864, creadora del Comité Internacional de la Cruz Roja, la Convención de la Haya de 1907 y la Convención de Ginebra de 1949, al comenzar a delimitar la guerra como un acto declarativo reglado, insufló «nueva vida al concepto de guerra justa».

Un ejemplo clásico de este tipo de acuerdo internacional lo encontramos en el Pacto General para la renuncia de la guerra –conocido como pacto Briand-Kellog, por los nombres de quienes surgió la iniciativa, el Ministro de Relaciones Exteriores de Francia, Briand, y el Ministro de Relaciones Exteriores de Estados Unidos, Kellog, los cuales hicieron una propuesta general de suscripción a todos los países del mundo– de 27 de agosto de 1928 (Cruchaga Tocornal, 1944, p. 125) , en cuyo artículo 1 se establecía que «las altas partes contratantes solemnemente declaran en nombre de sus respectivas gentes que ellos condenan la guerra como recurso para la solución de controversias internacionales, y renuncian a ella como instrumento de la política nacional en sus relaciones con otros (Estados)» (Berber, 1936, p. 68).

Fue la terminología y la concisión empleada por el Pacto, lo que provocó, en opinión de Reuter (1987, p. 444) que fuese incierto su alcance lo que hizo que sus miembros firmantes «no consideraron que el Pacto les hubiera privado del derecho a recurrir a la fuerza armada en defensa de ciertos intereses fundamentales». El pacto Briand-Kellog dio inicio a una corriente de pensamiento internacional de la cual España formó parte, incorporándose al ordenamiento interno por medio de la

Constitución española de 1931, cuyo artículo 6º establecía “España renuncia a la guerra como instrumento de la política nacional” (Cortes Constituyentes, 1931). Posteriormente, esta posición se mantuvo en la Carta de las Naciones Unidas, de 1945, al disponer su artículo 2 que «los miembros de la Organización, en sus relaciones internacionales, se abstendrán de recurrir a la amenaza o al uso de la fuerza o al uso de la fuerza contra la integridad territorial o la independencia política de cualquier Estado (...)» (Naciones Unidas, 2020).

Estos esfuerzos internacionales llevaron, tal y como indica Reuter (1987, p. 444) a que el recurso a la fuerza armada dejase de ser «en principio, legítimo en tanto que elemento de la soberanía del Estado», aunque finalmente prevaleció la idea contraria: «el recurso a la fuerza armada debe de estar justificado por el derecho internacional, en caso contrario está prohibido». Por ello, a pesar de los planteamientos previos, como expresa Aznar Fernández-Montesinos (2011b, p. 20) se creó un «Derecho Internacional de los Conflictos Armados» que no es sino un enmascaramiento de la realidad por medio de un cambio de nombre.

En su obra, De Martens (1894, p. 169) recogía las palabras de un antiguo oficial de la marina francesa, quien decía que «en tiempo de guerra, los convenios internacionales y el Derecho de gentes, fueron y serán siempre considerados como nulos. La fuerza es la que reina. El vencedor puede siempre permitírsele todo si es poderoso: puede arruinar a su adversario». No obstante, esta reflexión –ejemplificadora sobre como transcurren las relaciones internacionales, pese a la existencia de un cuerpo normativo, que trata de impedir los excesos provocados por la disparidad de fuerzas– la motivación argumentativa sobre el comienzo de las guerras ha sido y sigue siendo un elemento clave para garantizar el respaldo de aquellos que van a combatir.

En el transcurso de la historia se han sucedido opiniones a favor y en contra de las acciones bélicas. En este sentido, Fuller (1923, pp. 64-65) sostenía la idea de que la guerra cumple tres objetivos: militar –la derrota del enemigo– económico –aumentar la prosperidad de la nación– y ético –realzar el carácter nacional, es decir, el respeto del país frente al enemigo y las naciones neutrales–. Por su parte, para Bello (1946, p. 246), las causas de la guerra eran: razones justificativas –todas aquellas injurias inferidas o manifiestamente amagadas, y la imposibilidad de obtener reparación o seguridad, sino por medio de las armas– y motivos de conveniencia –o de utilidad pública–.

En palabras de Baños (2018: 183) «si la conflictividad y la guerra son igual de antiguas que el ser humano, también lo es el intento de explicarlas y justificarlas». En este sentido Bobbio (1998, p. 51) señalaba que los modos en que la guerra ha sido, o no, justificada pueden contenerse en tres categorías: 1) teoría belicista, por la cual todas las guerras están justificadas; 2) pacifistas, ninguna guerra es justa; 3) y finalmente la teoría de la guerra justa, donde sólo algunas guerras son justas.

Esta última categoría será la que ocupe nuestro análisis en el presente artículo, ya que el sentido moral ha sido determinante en la creación de instrumentos para tratar de limitar los efectos perniciosos de los enfrentamientos bélicos, sin afectar con ellos a su legitimidad. Por esta razón, Baños (2018, p. 29) entiende que la argumentación a la utilización de la fuerza se limita a discernir por qué el bando contendiente hace un uso correcto de su capacidad –«todas las partes enfrentadas siempre piensan que el bien, la justicia y la razón están de su parte, siendo el otro el errado, el que actúa de modo ilegítimo y perverso»– siendo este razonamiento el que le lleva a afirmar que toda guerra «se da entre formas análogas de entender el bien». El sentido ético en la declaración de la guerra constituye el objeto de nuestro estudio,

mostrando la evolución de la noción de guerra justa desde sus orígenes en distintas tradiciones religiosas, centrándonos posteriormente en su evolución concreta en la ideología marxista-leninista, finalizando con la adopción de estos postulados por la República Popular China –RPCh– exponiendo las consecuencias reales en los conflictos bélicos experimentados por este país desde su fundación.

2. La guerra justa desde el plano religioso

Bouthoul (1984, p. 124) consideró que fue el judaísmo quien percibió la guerra como algo negativo –equivalente a «castigo de Dios»– al transitar desde los antiguos modos de combatir entre los distintos pueblos a los que se enfrentaban los hebreos, hasta la aparición de los grandes imperios, que pusieron fin a la exaltación guerrera. En el curso de la historia se ha tratado de limitar el efecto nocivo de la guerra, gracias a su restricción basada en la justicia de la contienda; ya en el siglo XIX Bluntschli (1871, p. 258) diferenciaba sobre este razonamiento exponiendo que «la guerra es justa cuando el derecho internacional autoriza para apelar a las armas; injusta, cuando es contraria a los principios de este derecho».

Con precedencia a la evolución del Derecho internacional contemporáneo, desde el plano religioso se desarrollaron los condicionantes para delimitar la noción de guerra justa. Juan de Mariana (1845, p. 34) decía «¿Qué cosa más horrenda que la guerra, que todo lo destruye, todo lo abrasa, y con la que todo perece? Con la paz, pequeños imperios llegan a engrandecerse, y con las turbulencias, los más grandes desaparecen».

Luis de Molina –siglo XIV– tal y como expresaba Fraga Iribarne (1947, p. 80) se mostraba opuesto a las contiendas bélicas, al considerar estas como «una gran calamidad humana» que exclusivamente podían admitirse «a título de legítima defensa en caso de agresión injusta o para restaurar el derecho violado, y siempre como último remedio, es decir, después de agotados todos los recursos pacíficos para evitarla».

Las primeras manifestaciones de este Derecho aparecen en la Edad Media, para tratar de humanizar la guerra por medio de instituciones de carácter consuetudinario, como la *Tregua Dei* –tregua de Dios– (Seara Vázquez, 1971, p. 288) con la finalidad de lograr un cese temporal del ejercicio del derecho de la guerra (Universidad de Granada, 2004, p. 1127) por lo que cualquier asesinato cometido entre la tarde del jueves y la tarde del domingo, conllevaba la excomunión (Cardini, 1996, p. 78). Igualmente, como señala Walzer (2001, p. 215), durante la Edad Media los casuistas católicos desarrollaron el principio del doble efecto, por el cual quedaba permitido realizar un acto en el que existiesen probabilidades de producirse consecuencias funestas –la muerte de personas no combatientes– siempre que se cumplieran las siguientes condiciones: 1) Que sea un acto de guerra legítimo; 2) Que su efecto directo sea moralmente aceptable; 3) Que la intención sea buena; 4) Que el efecto positivo sea lo suficientemente bueno como para compensar la realización del negativo.

Estas condiciones pueden apreciarse en el pensamiento cristiano desarrollado por el trabajo teológico de Santo Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria y Luis de Molina, quienes detallaron el alcance y los límites de la guerra justa. Santo Tomás analizó en su obra *Suma Teológica* cuáles eran los requisitos para que una guerra pudiese ser considerada justa, distinguiendo tres elementos: 1) La declaración de guerra solo incumbe al príncipe, por ser su competencia el defender el bien público, y por estar capacitado para convocar a la colectividad, y poder hacer valer su derecho ante un tribunal superior; 2) Se requiere causa justa, que quienes son atacados lo

sean por alguna causa objeto de merecimiento; 3) Se requiere que sea recta la intención, entendiéndose como encaminada a promover el bien o a evitar el mal (De Aquino, 1990, p. 338).

Por su parte, Francisco de Vitoria consideró que «la única causa justa para hacer la guerra es la injuria recibida» argumentando que «la guerra ofensiva se hace para vengar una injuria y escarmentar a los enemigos (...) pero no puede haber venganza donde no ha precedido una injuria y una culpa» (De Vitoria, 2007, p. 178). Como señalaba Cruchaga Tocornal, Francisco de Vitoria «fue el primer pensador que escribió sobre la guerra, su justicia e injusticia» quedando sus teorías contenidas en el conocido como «Tres Cánones de Vitoria» siendo estos:

1º. El príncipe tiene autoridad para declarar la guerra. No debe buscar ocasiones ni causas para ello sino, a ser posible, mantenerse en paz con todos, como lo manda San Pablo a los romanos. A la guerra se debe recurrir, como a la fuerza, cuando se hayan agotado todos los demás medios; 2º. Si por razones justas se llega a declarar la guerra, en ella se debe procurar, no la ruina del enemigo, sino la reparación del daño y la defensa de la patria para asegurar una paz estable; y 3º. Terminada la guerra, el vencedor debe proceder con moderación cristiana. Debe contentarse con la reparación del daño, limitando el castigo a los verdaderos culpables, sin olvidar que es inicuo que las locuras de los reyes vengan a pagarlas los pueblos (1944, p. 178).

Luis de Molina, tal y como recogía Fraga Iribarne (1947, p. 77) opinaba que no podía hacerse una guerra justa, si con ella se provocan «otras guerras con perjuicio y devastación de los cristianos, dando de este modo ocasión a los enemigos de la Iglesia para ocupar las tierras cristianas y devastar la Iglesia». Como considera Fraga Iribarne (1947, p. 80) Luis de Molina, oponiéndose a otros movimientos cristianos distintos del catolicismo, que advertían ilícita cualquier tipo de violencia –aunque esta fuese de carácter defensivo– sostenía que «no solo es lícito a los cristianos el guerrear (...) sino que también puede ser ello mejor que el abstenerse de la lucha. Y podrá darse tal caso, que sea pecado mortal no pelear». Siglos después Mahan (1907, p. 99) defendería que «la guerra se justifica como un elemento del progreso humano, necesario por encontrarse esta muy alejada de la perfección cristiana, y como consecuencia de esta imperfección, es susceptible de remedio».

Este pensamiento marcó la época en que se desarrolló el concepto de guerra justa, reflejado por Cervantes en su obra «Don Quijote de la Mancha», a través de las palabras ofrecidas por su ilustre personaje:

Los varones prudentes, las repúblicas bien concertadas, por cuatro cosas han de tomar las armas y desenvainar las espadas y poner a riesgo sus personas, vidas y haciendas: la primera, por defender la fe católica; la segunda, por defender su vida, que es de ley natural y divina; la tercera, en defensa de su honra, de su familia y hacienda; la cuarta, en servicio de su rey en la guerra justa; y si le quisiéremos añadir la quinta, que se puede contar por segunda, es en defensa de su patria. A estas cinco causas, como capitales, se pueden agregar algunas otras que sean justas y razonables y que obliguen a tomar las armas, pero tomarlas por niñerías y por cosas que antes son de risa y pasatiempo que de afrenta, parece que quien las toma carece de todo razonable discurso (Cervantes, 2004, p. 764).

Bobbio (1998, p. 51) expresaba que la teoría de la guerra justa en la teología cristiana vino a refutar la tesis que se atribuía a los primeros Padres de la Iglesia, de que toda guerra era ilícita, ya que pensaban que se desprendía de algunos pasajes del Evangelio el principio de la condena absoluta de la guerra. Este razonamiento no es defendible atendiendo a la explicación dada por Jaramillo Marín y Echeverry Enciso (2005, p. 17) respecto del desarrollo efectuado por Agustín de Hipona –uno de los padres de la iglesia– en torno a la justificación de la guerra en tanto «sea el único

medio para reparar una injuria», en un intento, tal y como expone Arbeláez Herrera (2012, p. 276) de armonizar el pensamiento cristiano con el uso de la fuerza por el Imperio Romano, en la detención de las invasiones de los pueblos bárbaros. Esta justificación, desarrollada adicionalmente en la Edad Media con Tomás de Aquino, abrió la posibilidad al sostenimiento de guerras bajo unas concretas circunstancias de jerarquía y justicia.

Distinto es el tratamiento dado al conflicto en el islam, de acuerdo a Truyol y Serra (1970, pp. 144-145) ligado al deber religioso de *yihad* –guerra santa– a pesar de establecer una situación de guerra perpetua contra los infieles, concedía la oportunidad a los otros dos pueblos del libro –cristianos y judíos– de seguir profesando su fe a cambio del sometimiento, en un acto que de acuerdo al derecho islámico de la guerra era una declaración de la misma. Baños (2018, p. 319) explica cómo la palabra árabe *yihad* –que significa literalmente esfuerzo– tiene un doble significado religioso y militar en la tradición islámica: de una parte «como lucha contra las bajas pasiones, como la ira o la soberbia»; de otra «como defensa contra las agresiones externas». La jurisprudencia islámica, *fiqh*, no contempla la guerra como un acto de bien en sí, por producir condiciones perniciosas para las personas, salvo que sea en favor de la defensa de la religión, supuesto en que se percibe como algo beneficioso (Aznar Fernández-Montesinos, 2011a, p. 91).

El concepto de guerra justa no ha sido exclusivo de occidente, con el influjo cristiano, ni del medio oriente con el islam, encontrando esta idea en distintas tradiciones culturales, con conclusiones similares a las alcanzadas en Occidente, donde históricamente se ha distinguido entre cuándo puede dar comienzo una guerra –*ius ad bellum*– y sobre cómo conducir las hostilidades –*ius in bello*– (Lo, 2012, p. 414).

El budismo reconoce el término *dharmayuddha* –guerra justa–, recogido en la obra *Ummagga Jātaka*, o historia del túnel, que trata de explicar el uso de estrategias no violentas para ganar guerras (Deegalle, 2017, p. 1357). Traducido como «cruzada», «principios de lucha justa» (Wagenaar, Parikh, Plukker, & Veldhuyen van Zanten, 2008, p. 179) o «guerra religiosa» (Raker & Shankar Shukla, 2002, p. 614), el *dharmayuddha*, también denominado *prakasa-yuddha* es igualmente empleado en el hinduismo para denominar la guerra llevada a cabo con los principios del *dharma*, en la que se respete a los no combatientes y se garantice inmunidad a aquellos que buscan refugio, junto con otras reglas de caballería, tales como atacar solo después de haber retado a un duelo o no atacar cuando el oponente estuviese bajo los efectos del alcohol o divirtiéndose con mujeres (Sharma, 1971, pp. 383-384). Roy (2009, p. 33) indica que el *dharmayuddha* corresponde a toda guerra contra la injusticia, desde la cual, adicionalmente habrá de observarse los medios y métodos que se emplean en la misma para ser contemplada como tal. Por esta razón, podría considerarse este término como una combinación del *ius ad bellum* y el *ius in bello* occidental.

De acuerdo con Frydenlund (2013, p. 104) si bien dentro de la comunidad budista, en líneas generales se ha considerado incompatible con sus enseñanzas la justificación de una guerra, actualmente en Sri Lanka se ha desarrollado un «budismo utilitarista» sobre la base del *Mahavamsa* –texto del siglo quinto de nuestra era– bajo el cual se justifica la violencia, y por tanto puede vulnerarse el principio de la no-violencia en aquellos casos en que se perciba que el budismo está en peligro. Históricamente, son múltiples los casos en que practicantes budistas han hecho uso de la violencia. Ejemplo de ello lo encontramos en China en el año 515 con la revuelta comandada por el monje budista Faqing contra la nobleza Tabgach que había incrementado los impuestos a la población, ante lo cual Faqing comenzó a predicar la llegada de un nuevo Buda, con lo que consiguió organizar un ejército de 50.000

hombres, prometiéndoles que «cuanto más se matase, más cerca se estaba de alcanzar la santidad» siendo el asesinato “un acto de caridad en la cruzada contra la mara” (Demiéville, 2010, pp. 24-25).

Del mismo modo, como señala Block (2012, p. 130) en la década de 1970, en Tailandia se propagó la idea de guerra justa contra los comunistas al entender que quienes se oponen al Estado son una manifestación del *mara* –traducido como depravación moral– y que cualquier asesinato cometido contra esta manifestación, no es equivalente al asesinato de un ser humano. Actualmente encontramos la persecución del grupo étnico rohingya –minoría musulmana– por el Estado de Myanmar –anteriormente conocido como Birmania, y donde el 90% de su población es budista–, cuyo conflicto se remonta a la Segunda Guerra Mundial, durante la ocupación de Birmania por Japón –que apoyaba a los budistas, frente a los musulmanes, que eran apoyados por el Reino Unido– y que, con la independencia del país, comenzó la represión de este grupo (Rengel, 2017). Esta situación ha provocado que, en el año 2018, 700.000 refugiados de esta etnia hayan cruzado a la vecina Bangladesh, en lo que Andrew Gilmour, asistente del Secretario General de la ONU calificó de «limpieza étnica» (United Nations Human Rights, 2018), siendo un supuesto más acerca del uso de la violencia sistemática, justificada por medio de la religión, en este caso budista.

El *dharmayuddha* se encuentra igualmente en la religión sikh, donde se concibe como guerra santa, justificada cuando sea «en defensa de la virtud y contra la opresión», debiendo cumplirse para ello las condiciones que estableció el Gurú Gobind Singh: solo debe acudir a la guerra –desde el *ius in bello*– como último recurso, sin ánimo de revancha, sin que se produzca conquista de territorios, empleando para ello la menor fuerza posible para lograr el objetivo, por medio de guerreros disciplinados –nunca mercenarios– que combatan por una causa justa (Pániker, 2007, p. 118).

En el taoísmo, el texto *El maestro del depósito oculto*, citado por Cleary (2008, p. 17) –en la traducción que efectúa del *Libro de las tradiciones familiares* escrito por Yagy Munemori– en su obra *El alma del samurái* dice «Los reyes sabios de la antigüedad contaban con milicias de justicia; no evitaron la guerra. Cuando la guerra es verdaderamente justa se utiliza para eliminar a soberanos brutales y rescatar a los desgraciados». Desde el plano religioso taoísta la guerra solo se concibe como una medida humanitaria que podría compararse a los requisitos actuales de proporcionalidad en la ejecución de acciones armadas, la cual, como explica Rodríguez Gómez (2014, p. 234) conlleva que «el recurso a la fuerza militar debe ser menor que aquellos ocasionados por la actuación que se busca remediar».

En el moísmo, otro movimiento oriental, vemos como su fundador, el maestro Mozi, efectuó una crítica a la consideración de las invasiones de Estados como acto de justicia, en una comparación al delito capital, contemplado por los gobernantes como un acto injusto y castigable, en contraposición a la guerra, que entiende como una gran falta de justicia en la cual los reyes «ni saben ni condenan, por el contrario, lo alaban y lo llaman justicia» en vez de condenar tales actos como injustos (Mozi, 2012, p. 73).

En concreto, el filósofo lo describía en los siguientes términos:

Asesinar a uno se califica de injusticia e, indefectiblemente, se castiga con la muerte. Según esto, matar a diez será crimen diez veces mayor y merecerá ser castigado con diez penas capitales. Asesinar a cien será injusticia cien veces más grave y merecerá cien penas capitales. Esto lo saben muy bien los reyes del mundo y lo condenan calificándolo de injusticia. Ahora bien, al tratarse de una injusticia mucho mayor, la de

atacar a otro estado, no lo reconocen por malo, sino que lo elogian y lo juzgan acción justa (Mo Ti, 1987, p. 66).

Fenwick (1963, p. 617) opinaba que, desde el ámbito religioso, el concepto de guerra justa fue abandonado a comienzos del siglo XX, comprendiéndose desde entonces que la defensa nacional era la única guerra justa, pero siendo imposible delimitar si la defensa es referida a la anticipación de un ataque, o a un acto de agresión. La gran corriente de pensamiento que mantuvo viva la idea de guerra justa fue el comunismo, una ideología muy ligada a los recursos, al encontrar su campo de actuación entre grupos de agricultores y trabajadores de la industria.

3. La guerra justa desde el plano ideológico

Henri-Lévy (1978) sostenía que «el marxismo es la religión de esta época» donde «el materialismo, en sus textos consagrados, desempeña la vieja función» y «el Capital configura el moderno derecho canónico», estableciendo un paralelismo con el cristianismo, siendo estos los motivos que le llevan a considerar el movimiento comunista, como análogo a una iglesia. En el mismo sentido se manifestaba el escritor estadounidense Whittaker Chambers, citado por Allitt (2003, p. 22) quien definía el comunismo como «una gran fe» cuya visión del «hombre sin Dios» rivalizaba con la visión cristiana.

Sirvan de ejemplo las palabras pronunciadas de quien fue secretario general del Partido Comunista de España, Santiago Carrillo, entrevistado para *El País* por Jesús Rodríguez en 2011:

Ser comunista era algo más que ser de un partido; suponía tener fe. Había en nosotros mucho de romanticismo. El comunismo tenía un componente religioso, con sus santos, sus mártires y su Meca, que era Moscú. No nos planteábamos más. Queríamos extender la revolución. Cuando perdimos esa fe, todo se desmoronó (Rodríguez, 2011).

El materialismo que aplica el marxismo en su estudio de la realidad – haciéndose extensible a la ideología comunista– niega toda posibilidad de existencia de entes incorpóreos, como sostenían Buharin & Preobrazhensky (1922, p. 248) lo que los llevaba a mantener que «en la práctica, no menos que en teoría, el comunismo es incompatible con la fe religiosa». A pesar de la naturaleza filosófica de estos movimientos, disponen de elementos que llevan a algunos autores a considerar el comunismo una religión no secular.

El sociólogo Raymond Aaron defendió la naturaleza religiosa del marxismo, como recuerda Gordon (2011) al identificar la religión con las promesas de perfección absoluta y los deseos basados en ideas poco realistas, sobre los que se asienta el carácter utópico del comunismo (pp.141-142) llegando a describir el marxismo como una fe (p. 149). Khazanov (2008, p. 121) expresa que a pesar del rechazo del marxismo hacia lo sobrenatural y lo trascendental, este cuenta con características religiosas, como «la salvación» y «la percepción teleológica del proceso histórico impulsado por fuerzas externas al hombre».

Althusser (1988, p. 43) exponía que los orígenes de la filosofía se encontraban en la religión, con nociones similares –aunque distintas en la forma de dar respuesta– respecto del «origen, fin o destino del hombre, de la historia y del mundo». Teniendo en cuenta esta evolución histórica, puede llegar a entenderse la similitud del comunismo con un movimiento religioso. Para Kula (2005) el comunismo es equivalente a una religión en tanto que difunde la predestinación humana para lograr

«el paraíso socialista» y la visión cíclica del tiempo, en tanto se logra esta meta, «un purgatorio» que deben sufrir las generaciones presentes por el bien futuro (p. 372) siendo su conocimiento transmitido por iniciados, y que al igual que en la religión católica, existe autoridad acerca de «cuál es la fe verdadera» (p. 373).

Si tomamos el comunismo como una religión sin Dios, comprenderemos que no es extraño ver cómo se habla en esta doctrina política sobre el concepto de guerra justa en sus principales autores, como continuadores de una larga tradición doctrinal, pero adaptada a las necesidades de su corriente de pensamiento, sin abandonar un sentido ético. Desde el plano comunista, Marx (2010, p. 61) defendía que la única guerra justificada de la historia es toda aquella mantenida por los esclavizados contra los esclavizadores. Lenin (1978, p. 17) consideraba la guerra como «una cosa extraordinariamente heterogénea, diversa y compleja» cuya legitimidad se encontraba cuando una nación oprimida combatía a una nación opresora.

La noción política clásica de la guerra se la debemos a Clausewitz, quien de acuerdo con De Martens (1894, p. 169) defendía que “la guerra no es más que la continuación de las relaciones políticas existentes entre los Estados”. Continuando con esta afirmación, Baños (2018, p. 36) recoge la reflexión de Lenin al expresar que «la política es la expresión concentrada de la economía», y conjugándola con la idea de Clausewitz de que «la guerra es la continuación de la política por otros medios”, puede llegarse a la conclusión de que “la guerra también es una continuación de la economía».

Lenin (1978, p. 23) entendió la guerra en un sentido crítico ante los movimientos pacifistas, al comprender la lid íntimamente ligada al capitalismo y como continuación de las políticas de los tiempos de paz, al expresar que economía y política constituyen una unidad indivisible en torno a la creación de contiendas entre Estados. Clausewitz (2014, p. 40) afirmaba que «la guerra no es más que un combate singular ampliado (...) un acto de violencia para obligar al contrario a hacer nuestra voluntad», siendo idéntica idea la sostenida por Lenin (1978b, p. 512) creyendo que la guerra se da cuando Estados querellantes se encuentran en una igualdad de condiciones que impide someter la voluntad del contrario por la amenaza militar. La legitimidad de la guerra, y su consideración de justicia, va a ser para Lenin cuando se produzca desde una perspectiva proletaria y de lucha por la emancipación, al objeto «de fortalecer y extender el socialismo», único caso en que “esa será una guerra legítima y sagrada” (Shub, 1977, p. 604). Y si bien afirmaba que una revolución proletaria podría poner fin a todas las guerras, sería iluso pensar que, si su triunfo se ceñía a un país, pudiese «poner fin a todas las guerras de una vez para siempre» (Lenin, 1978c, p. 45).

El marxismo-leninismo ha conceptualizado la guerra justa como la liberación de los oprimidos, cuya justificación residiría en eliminar a los explotadores, y obligar a los Estados a abandonar esas prácticas, lo que podría interpretarse a través de sus principales herederos ideológicos: el trotskismo, con el fomento de la revolución mundial o el apoyo a otras revoluciones en Estados extranjeros; y el estalinismo, a través de la lucha y consolidación de un proyecto socialista nacional.

Trotsky (2015, p. 140) se oponía a las luchas nacionalistas, expresando su oposición a la declaración de la Primera Guerra Mundial, pues pensaba que al intervenir el proletariado en esta –identificada como «enemigo mortal de sus verdaderos intereses» – si bien mostraba la fortaleza del trabajador, al ser «capaz de desplegar tanta abnegación y sacrificio en una guerra que considera justa», sólo lograba que la clase dominante consolidase más su poder. Estos motivos llevaron a Trotsky a plantear la guerra civil como medio para lograr que el proletariado se hiciera

con el poder, aprovechando las situaciones de antagonismo, y desde la creación de un Estado propio, comenzar una revolución mundial:

Si nuestra astucia dio resultados cien por ciento, ello se debió a que no era una invención artificiosa de avisadísimos estrategas que querían burlar la guerra civil: esa astucia nacía naturalmente de las condiciones de la reina del régimen oportunista, de sus flagrantes contradicciones. Los soldados no querían marchar al frente. Nosotros le dimos a este estado de ánimo una expresión política, un fin revolucionario y una máscara legal (Trotsky, 1972, p. 72).

Por el contrario, el estalinismo sólo postulaba la construcción de un Estado socialista. Aunque reconocía la proyección internacional del leninismo, negaba que para su triunfo fuese necesaria una revolución mundial, criticando la teoría de los socialdemócratas, quienes veían «como una utopía la toma del poder por el proletariado en un solo país, si no va acompañada al mismo tiempo de la revolución victoriosa en otros países» (Stalin, 1953, p. 23), auto referenciándose sobre cómo en su escrito sobre *Los fundamentos del leninismo* había ofrecido una visión acertada al respecto:

Además, antes se creía imposible la victoria de la revolución en un solo país, suponiendo que, para alcanzar la victoria sobre la burguesía, era necesaria la acción conjunta de los proletarios de todos los países adelantados o, por lo menos, de la mayoría de ellos. Ahora, este punto de vista ya no corresponde a la realidad. Ahora hay que partir de la posibilidad de este triunfo, pues el desarrollo desigual y a saltos de los distintos países capitalistas en el imperialismo, el desarrollo, en el seno del imperialismo, de contradicciones catastróficas que llevan a guerras inevitables, el incremento del movimiento revolucionario en todos los países del mundo; todo ello no sólo conduce a la posibilidad, sino también a la necesidad del triunfo del proletariado en uno u otro país (Stalin, 1926, p. 23).

El estalinismo, dominante tras la muerte de Lenin en 1924, se cimenta sobre la construcción del socialismo en un solo país, a diferencia del trotskismo, que aboga por la revolución mundial. Sirva de ejemplo del estalinismo las palabras del general soviético Gueorgui Konstantínovich Zhúkov, al describir lo que supuso la segunda guerra mundial desde la perspectiva nacional de la Unión Soviética:

La Gran Guerra Patria fue una magna confrontación militar entre el socialismo y el fascismo, una batalla de todo el pueblo contra el avieso enemigo de clase, atentador a lo más entrañable para los soviéticos: los logros de la Gran Revolución Socialista de Octubre y el poder soviético. El Partido Comunista alzó a todo nuestro país, a nuestro multinacional pueblo al decisivo afrontamiento armado contra el fascismo (Zhukov, 1971, p. 531).

Va a ser el modelo de construcción del socialismo desde una visión nacionalista la que arraiga en China a partir del pensamiento desarrollado por Mao Tse-Tung, al igual que ocurriese previamente con Stalin, quien tras su muerte, con el comienzo de la desestalinización impulsada por Nikita Khrushchov en 1956, llevaría a la ruptura de las relaciones políticas entre ambos países, con críticas del dirigente chino hacia su homólogo soviético, por discrepancias respecto de la aplicación del marxismo-leninismo:

Al repetir sus violentos ataques contra Stalin, los líderes del PCUS tenían como objetivo borrar la influencia indeleble de este gran revolucionario proletario entre el pueblo de la Unión Soviética y en todo el mundo, y allanar el camino para negar el marxismo-leninismo, que Stalin había tenido defendido y desarrollado, y para la aplicación total de una línea revisionista (Tse-Tung, 1963).

4. La guerra justa con características chinas

Mao Tse-Tung (1977) mantuvo la misma distinción que sus predecesores ideológicos, al concebir como justa toda guerra de carácter revolucionario. Así puede leerse en su homónimo *Libro rojo*: «Todas las guerras progresistas son justas, y todas las que impiden el progreso son injustas» (p. 45) por lo que, para el autor, dentro de su pensamiento de lucha entre antagonismos debía oponerse «la guerra a la guerra, oponer la guerra justa a la guerra injusta, siempre que ello sea posible» (p. 48).

Desde el final de la lucha contra la ocupación japonesa en la Segunda Guerra Mundial y el final de la guerra civil, China ha hecho uso de la fuerza en la guerra de Corea, en la guerra contra India de 1962, durante los incidentes del río Usuri de 1969 (el conocido como enfrentamiento sino-soviético), o la guerra contra Vietnam en 1979. Todos estos supuestos son considerados por Ríos (2010, p. 240) como una respuesta ante aquellas situaciones en que China se ha mostrado incapaz de convencer o atraer a su causa a otros Estados.

La participación china en Corea se puede interpretar, en el contexto de la época, como una intervención motivada por el miedo a la expansión del imperialismo estadounidense en las regiones colindantes, donde si bien la ideología representó un importante rol, no fue la única cuestión que propició el apoyo sínico, estando fundamentado adicionalmente en su seguridad territorial ante la previsión de un enfrentamiento inevitable con EEUU (Yufan & Zhihai, 1990, p. 115). Como concreta Kim (2016, p. 1026) a pesar de que Mao promovió la revolución en Asia, siempre que el interés nacional entró en conflicto con la ideología, prevaleció el primero.

Esta dicotomía es observable analizando el supuesto de la invasión de Tíbet en octubre de 1950 –denominada por China como «Liberación pacífica de Tíbet» – a fin de integrar esta región en su sistema comunista, mediante la destrucción de la teocracia budista gobernante –centralizada en la figura del Dalai Lama– a través de la pérdida de liderazgo del clero y la nobleza, combatiendo los grupos contrarrevolucionarios, y fomentando los matrimonios entre chinos y tibetanos (Niemi, 1958, pp. 105-106) a fin de lograr una homogeneidad nacional, que impidiese el surgimiento de elementos disruptivos, en tanto que la población «no quería ser liberada, por no sentirse oprimida», a pesar de la retórica mantenida por China, quien sostenía que las fuerzas imperialistas de Estados Unidos y Reino Unido, en complicidad con el gobierno indio, estaban suministrando armas en Tíbet, para futuros ataques a China (Levi, 1954, p. 1).

La retórica comunista en torno a la justificación de la agresión va a ser en relación a la defensa revolucionaria y antiimperialista –aunque en ella puedan albergarse intereses geoestratégicos–. La invasión de Tíbet en 1950 y la eliminación de los grupos rebeldes en 1959 respondió a la necesidad de garantizar el dominio chino en la región, que se deterioró con el asentamiento del Dalai Lama en la India – a pesar de que este país había reconocido la invasión en 1954– (Devereux, 2009, p. 72) comenzando disputas entre ambos, que desembocaron en la guerra sino-india de 1962.

Mao empleó los dos conceptos con que se designa la guerra justa en China, el clásico *yizhan*, utilizado por Sun Tzu, y el contemporáneo *zhengyi zhanz*, sin que haya distinción alguna entre ambos términos, más allá de la antigüedad del primero, usado en la obra de *Los siete clásicos militares* (Lo, 2012, p. 413). En este ámbito, debemos destacar el concepto chino de *tianxia* –literalmente “todos bajo el mismo cielo”– (Mierzejewski, 2012, p. 67) bajo el cual se han amparado las acciones punitivas contra Estados vasallos, donde en la medida en que no se interfiera en la

política nacional de estos, sería considerada una guerra justa, como ocurrió con la guerra sino-vietnamita de 1979 ante su alianza con la URSS y la invasión de Camboya –aliada de China– (Noesselt, 2016, p. 181).

Igual argumentación sería la sostenida en el conflicto sino-soviético de 1969, que enfrentó a los principales Estados del denominado bloque comunista durante la guerra fría. La desestalinización provocó el rechazo frontal de Mao hacia sus homólogos soviéticos a quienes denominó despectivamente como «Una dictadura burguesa, una dictadura de la gran burguesía, una dictadura fascista alemana, una dictadura hitleriana. Son una panda de bribones peores que De Gaulle» (Tse-Tung, 1964). Fue en este escenario en el que Mao comenzó un conflicto fronterizo con la URSS, el 2 de marzo de 1969, por el control de las islas Zhembaos, en el río Ushuri, que delimitaba la frontera entre ambos países, área de tensión desde comienzos de 1960 (Denney Jr., 1969, p. 1) ante la disconformidad por la posesión soviética de dichas islas, argumentando que el Tratado de Pekín de 1860, firmado entre la dinastía Qing y los zares, era «un tratado impuesto a los chinos por los imperialistas» (Denney Jr., 1969, p. 3) existiendo desacuerdo en cuanto a la demarcación territorial entre los dos gobiernos.

Esta situación de ruptura puso en tela de juicio la supuesta solidaridad socialista internacional, habiéndose interpretado desde políticas realistas, como expresa Farley (2017) donde ante situaciones conflictivas, la afinidad ideológica no es superior a los intereses geoestratégicos, postura que se confirma en Kissinger (2016, p. 228) al describir la política aperturista de China con los Estados Unidos, en lo que califica un “jaque mate” por Mao a la Unión Soviética.

El sucesor de Mao, Deng Xiaoping, el padre de la modernización, el aperturismo económico y el denominado socialismo con características chinas, llevó a cabo una política de distanciamiento con el gobierno de su antecesor, pero no de olvido. China nunca ha vivido un proceso similar a lo ocurrido tras la muerte de Stalin en la Unión Soviética, con el informe secreto de Nikita Khrushchov en el XX Congreso del Partido, el 25 de febrero de 1956. Ello explica por qué los ideales de Mao han sobrevivido entre los dirigentes del Partido comunista chino –PCCh– hasta la actualidad.

Xiaoping (1984, p. 85) requería de los cuadros militares, junto con el conocimiento moderno de los modos de hacer la guerra, que tuviesen a su vez «una ideología sana». Esta alusión ideológica de los militares es de plena adhesión al pensamiento marxista-leninista propugnado por el PCCh, dando muestra de la importancia que ocupaba en las fuerzas armadas el dogma comunista. La idea de guerra en Deng Xiaoping se aprecia desde el pragmatismo político que caracterizó al dirigente chino. En la década de 1970, concebía la lucha como la necesidad de estar preparados para cualquier contienda contra los hegemónicos –estadounidenses– a quienes atribuía la capacidad para “crear un pequeño incidente tomándolo como pretexto para encender la mecha de una guerra” (Xiaoping, 1984, p. 102).

Xiaoping siempre mantuvo la idea de que la contienda contra los estadounidenses llegaría a materializarse en el futuro, y no serían ellos quienes propiciasen las condiciones para el inicio de las hostilidades. Su predecesor, Mao Tse-Tung, se había mantenido indiferente ante la cuestión creyendo que la demografía china era motivo suficiente para garantizar la supervivencia ante cualquier ataque, aunque sin olvidar la inferioridad armamentística en que se encontraban frente a los estadounidenses. Pese a ser consciente de las circunstancias, Mao sostenía el siguiente argumento:

Primero, no queremos la guerra y, segundo, si alguien nos invade, le daremos un resuelto contragolpe (...) mientras no desaten la guerra, podrán prolongar un poco su existencia en este planeta. Cuanto más temprano la desaten, más pronto serán barridos de la faz de la tierra (Tse-Tung, 2013, pp. 152-153).

Mao mantuvo una postura defensiva respecto a la previsible guerra contra los estadounidenses, descritos como «un tigre de papel» que habría de ir minando progresivamente: «Siempre que procedamos paso a paso y de modo concienzudo, conseguiremos finalmente el éxito» (Tse-Tung, 2013, p. 158). En igual sentido, Xiaoping (1984) sostuvo un pensamiento dirigido a la preparación del país, continuando la creencia de que tarde o temprano China se vería forzada a enfrentarse militarmente a Estados Unidos: «Si bien se puede aplazar el estallido de una guerra de grandes dimensiones, es difícil prever con toda certeza lo que puede pasar por casualidad y a escala local» (Xiaoping, 1984, p. 102).

Deng Xiaoping temía la capacidad de reacción y resiliencia del país para afrontar los incidentes que los pudiesen llevar a una guerra mundial, o a un conflicto interno, motivo entendible de acuerdo con la complejidad social del país, multiétnico a pesar de la aparente unidad exterior, y multirregional, como puede comprobarse atendiendo a las diferencias existentes entre las zonas interiores y las zonas económicas especiales –como Hong Kong o Macao– o el irresoluto conflicto con Taiwán. Además, era consciente del considerable desarrollo tecnológico-militar con que contaba occidente frente a China. Si bien el país estaba dotado del arma nuclear, su capacidad real –tanto militar como económica– era muy inferior a la del resto de occidente, motivos que le llevaban a exhortar la preparación interna, y desarrollar la capacidad económica de la nación, sin olvidar el previsible enfrentamiento final.

Un tiempo relativamente largo de paz será favorable para la modernización de nuestro ejército, la elevación de su capacidad combativa y sus preparativos para enfrentar la guerra. Aquí quiero señalar que, aun en el supuesto de que logremos diez o veinte años de paz para modernizar los equipos bélicos de nuestro ejército, las armas de que dispondremos entonces serán aún inferiores a las del enemigo, porque éste no permanecerá dormido mientras nosotros progreseemos. Entonces, aun con equipos inferiores tendremos que vencer en la guerra a un enemigo mejor pertrechado; esta situación fundamental no podrá cambiar por completo. Nuestras experiencias del pasado demuestran que, aun contando con equipos inferiores, podemos vencer a un enemigo superior, porque nuestra guerra es una guerra justa, una guerra popular (Xiaoping, 1984, pp. 102-103).

Con el relevo de Deng Xiaoping, los diferentes dirigentes chinos que se han ido sucediendo en el cargo se han centrado en el desarrollo económico de China. Tanto las formulaciones teóricas de Jiang Zemin, con la «triple representatividad», como «la concepción científica del desarrollo» planteada por Hu Jintao, se han limitado a la expansión comercial y el crecimiento económico, sin hacer alusión al conflicto bélico. Como expresaba el propio Jiang Zemin, «nadie en China ni en ningún otro país desea ver ninguna nueva guerra caliente o guerra fría» (Zemin, 2002, p. 216). El conflicto no le interesa a China, opinión ya manifestada por el propio Deng Xiaoping, sobre lo beneficioso que sería la paz para el país, constituyendo una línea de pensamiento continuada por los dirigentes del PCCh hasta la actualidad.

El preámbulo de la Constitución de la República Popular China, de 1982, reformada por última vez en 2018, expresa cómo China se encuentra bajo el liderazgo del PCCh, con la guía del marxismo-leninismo y el pensamiento desarrollado por todos sus dirigentes desde Mao; siendo el elemento más importante la reforma del artículo 1 cuya nueva redacción ha establecido “el liderazgo del Partido Comunista de China”. Si bien Xi Jinping defendió sus ideas durante su etapa de vicepresidente, al

sostener que «China no exporta revolución» (Moore, 2009) durante su mandato se ha mostrado como un tradicionalista, al reforzar el papel de liderazgo del PCCh y abogar por el retorno al estudio marxista-leninista (Stephan & Muscat, 2018). El PCCh es el elemento que lidera todo, incluidas las fuerzas armadas. Así se expresaba Xi Jinping el 11 de marzo de 2013, en el XII Congreso Nacional Popular:

Debemos centrarnos en la tarea clave de construir unas fuerzas militares fuertes que puedan luchar para ganar, asegurándonos que los soldados sean capaces de luchar, los oficiales de comandar, y de que las tropas estén bien entrenadas (...) deberíamos promover nuestro desarrollo militar y nuestra preparación para satisfacer las necesidades de la guerra, estar preparados para luchar en todo momento y condición (Jinping, 2014).

La preparación de la sociedad ante un posible conflicto sigue estando presente en el discurso del presidente, comportando una línea continuista –y moderada– del pensamiento de Deng Xiaoping, pero mientras que en el ámbito interno predomina la planificación, en el ámbito internacional solo se busca la paz, como se comprueba en distintos discursos de Xi Jinping. El 28 de enero de 2013 en el XVIII Comité Central del PCCh, dice «la nación china ama la paz. Abolir la guerra y alcanzar la paz ha sido la aspiración más apremiante y profunda del pueblo chino desde la llegada de los tiempos modernos»; el 1 de abril de 2014, en Brujas –Bélgica– en el College of Europe, «todos necesitamos paz, multilateralismo y diálogo, en lugar de guerra, unilateralismo y confrontación (...) China está lista para trabajar con la Unión Europea para dejar que la luz del sol de la paz aleje la sombra de la guerra»; o en la 5ª reunión de los líderes del BRIC, celebrada en Durban –Sudáfrica– el 27 de marzo de 2013, «lo que necesitamos es paz y cooperación, no guerra y confrontación» (Jinping, 2014).

La política tendente a optar prioritariamente por la negociación es visible en las relaciones existentes entre la República Popular China y la República de Taiwán. En opinión de Lango (2014, p. 139) pese a tener por finalidad conseguir la unificación de la isla de Formosa con su homólogo continental, China está limitada por el principio del último recurso, interrelacionado al concepto de guerra justa. Este consiste en la obligación moral de desplegar todos los medios no militares razonables, para lograr un objetivo, antes de recurrir a la fuerza armada; por lo que China está constreñida a la negociación en tanto carezca de justificación para declarar una guerra. Huntington (2015, p. 262) citaba un informe de las fuerzas armadas chinas, en el que aludiendo a un posible enfrentamiento con Taiwán se reflexionaba acerca de cómo «debe haber límites para las peleas entre los miembros de una misma familia».

Bajo esta premisa, el componente identitario de la nación china es un elemento a considerar en el estudio de su dialéctica del conflicto, influida desde sus orígenes por las nociones estalinistas del socialismo en un solo país, manteniéndose vigente el sostén ideológico marxista-leninista en la prédica de sus dirigentes. Por esta razón, se pueden concebir distintos escenarios en que se emplee esta narrativa para usar la fuerza.

Por una parte, ante una posible desavenencia interna, aludiendo a la supresión de elementos contrarrevolucionarios –como se vio en Tíbet– en pos de lograr la homogeneidad de la nación y de su pensamiento. Fundamento de esta reflexión se encuentra en los campos de reeducación que el país está empleando contra los musulmanes de la etnia uigur en la provincia de Xinjiang, en los que podrían estar internadas alrededor de 2 millones de personas (United Nations Human Rights Office of the High Commissioner, 2018) y en la detención y secuestro de universitarios auto declarados marxistas, que han participado en huelgas contra el gobierno, desde

posiciones no sostenidas por el PCCH, quien abandonó oficialmente la idea de la lucha de clases en 1978 (Yang, 2019).

Por otra, ante algunos de los Estados de la región con los que mantiene disputas por la explotación de las zonas marítimas –como Vietnam o Filipinas– no puede descartarse el empleo del *tianxia*, acorde a la posición de potencia regional/mundial que ostenta China; como tampoco es posible desechar la idea de que cualquier intento de contención por los Estados Unidos en el Pacífico, así como de apoyo a los Estados fronterizos, llevaría al país a propugnar cualquier uso efectivo de la fuerza, como una defensa contra las agresiones imperialistas, en un ejercicio de su peculiar visión de la guerra justa.

Es lo ocurrido, a menor escala, con las protestas de Hong Kong en 2019, que fueron interpretadas desde posiciones favorables a la República Popular China, como una agresión imperialista estadounidense, según anunciaba Morley (2019), al aludir el empleo de banderas occidentales entre los manifestantes y pancartas solicitando la intervención humanitaria del presidente Donald Trump, y de acuerdo con Flounders (2019) por la amplia difusión que estaban dando los medios occidentales, ofreciendo una imagen emancipatoria, cuando se trataba de un acto de secesión que atentaba contra la soberanía de la nación.

5. A modo de conclusión

El comunismo no está acabado, como tampoco lo está su noción de la guerra justa. La evolución experimentada por el concepto a través de los siglos no ha sido abandonada ante la necesidad de justificar los estragos provocados por las guerras. Si bien la religión ha sido la fuente ética que ha permitido el refinamiento de este instrumento internacional, posteriormente, diferenciado por matices, desde la perspectiva política el marxismo desarrolló su propia visión, respecto de cuáles son los condicionantes bajo los que puede hablarse de guerra justa.

Existen unos lineamientos que han sido adaptados y reformulados desde la óptica china, y a pesar de no haberse propiciado las circunstancias para alegar su uso expreso, podría considerarse la existencia de una noción de guerra justa exclusivamente china, que se entendería como la legítima protección de su revolución –o sus intereses– por si se llega a un conflicto –considerado inevitable– contra el imperialismo capitalista/occidental, ante el cual conscientemente se están preparando. Por ello, con independencia del fundamento material que puede subyacer en todo conflicto, existen elementos suficientes para considerar una noción de guerra justa derivada del pensamiento marxista-leninista, que ha sido interpretada por el PCCh a través de las doctrinas de sus dirigentes, desde Mao Tse-Tung hasta Xi Jinping.

Bibliografía

- Allitt, P. (2003). *Religion in America since 1945: a History*. New York, USA: Columbia University Press.
- Althusser, L. (1988). *Filosofía y Marxismo*. Ciudad de México: Siglo veintiuno editores.
- Arbeláez Herrera, A. (2012). La noción de la guerra justa. Algunos planteamientos actuales. *Analecta Política* (1, 2), pp. 273-290.
- Aznar Fernández-Montesinos, F. (2011a). *Entender la guerra en el siglo XXI*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid (UCM).

- Aznar Fernández-Montesinos, F. (2011b). *La ecuación de la guerra*. Madrid, Editorial Montesinos.
- Baños, P. (2018). *Así se domina el mundo: desvelando las claves del poder mundial*. Ciudad de México: Ediciones Culturales Paidós.
- Bello, A. (1946). *Principios de Derecho Internacional*. Buenos Aires: Atalaya.
- Berber, F. (1936). *Locarno: a Collection of Documents*. United Kingdom: William Hodge & Company Ltd.
- Block, T. (2012). *A fatal Addiction: War in the Name of God*. New York: Algora Publishing.
- Bluntschli, M. (1871). *Derecho Internacional*. Ciudad de México: Imprenta dirigida por José Batiza.
- Bobbio, N. (1998). *El problema de la guerra y las vías de la paz*. (J. Binaghi, Trad.) Barcelona: Ediciones Altaya.
- Bouthoul, G. (1984). *Tratado de Polemología*. Madrid: Ediciones Ejército.
- Buharin, N., & Preobrazhensky, E. (1922). *The ABC of Communism*. London: The Communist Party of Great Britain.
- Cardini, F. (1996). The Warriors and the Knight. En J. Le Goff, *Medieval Callings* (pp.75-112). Chicago: The University of Chicago Press.
- Cervantes, M. (2004). *Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Santillana Ediciones Generales.
- Clausewitz, C. (2014). *De la guerra*. Madrid: La Esfera de los Libros, S.L.
- Cleary, T. (2008). *El alma del samurái - Una traducción contemporánea de tres clásicos del Zen y el Bushido a cargo de Thomas Cleary*. Barcelona: Kairós.
- Cruchaga Tocornal, M. (1944). *Derecho Internacional*. Santiago de Chile: Nascimento.
- De Aquino, T. (1990). *Suma de Teología III* (Vols. Parte II-II (a)). Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- De Martens, F. (1894). *Tratado de Derecho Internacional*. Madrid: La España Moderna.
- De Vitoria, F. (2007). *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*. Madrid: Tecnos.
- Deegalle, M. (2017). Warfare (Buddhism). En K. T. Sarao, J. D. Long, K. T. Sarao, & J. D. Long (Edits.), *Buddhism and Jainism* (pp.1355-1381). GX Dordrecht, The Netherlands: Springer Netherlands. doi:10.1007/978-94-024-0852-2
- Demiéville, P. (2010). *Buddhism and War*. En M. Jerryson, & M. Juergensmeyer, *Buddhist Warfare* (págs. 17-58). Oxford: Oxford University Press.
- Denney Jr., G. (4 de marzo de 1969). *USSR/China: Soviet and Chinese Forces Clash on the Ussuri River*. *The National Security Archive*. Recuperado de <https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB49/sino.sov.1.pdf>
- Devereux, D. (2009). The Sino-Indian War of 1962 in Anglo-American Relations. *Journal of Contemporary History*, 44 (1), pp. 71-87.
- Farley, R. (6 de marzo de 2017). Was the Sino-Soviet Split Borne of Ideology or Geostrategic Consideration? *The Diplomat*. Recuperado de <https://thediplomat.com/2017/03/was-the-sino-soviet-split-borne-of-ideology-or-geostrategic-consideration/>
- Fenwick, C. (1963). *Derecho Internacional*. Buenos Aires: Bibliográfica Omeba.
- Flounders, S. (16 de agosto de 2019). *Follow the Money Behind Hong Kong protests*. *Mundo Obrero*. Recuperado de <https://www.workers.org/2019/08/43303/>
- Fraga Iribarne, M. (1947). *Luis de Molina y el Derecho de la Guerra*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Frydenlund, I. (2013). Canonical Ambiguity and Differential Practices: Buddhism and Militarism in Contemporary Sri Lanka. En V. Tikhonov, & T. Brekke, *Buddhism and violence: Militarism and Buddhism in Modern Asia* (pp. 95-119). New York: Routledge.
- Fuller, J. (1923). *The Reformation of War*. London: Hutchinson & Co.

- Gordon, D. (2011). In Search of Limits: Raymond Aron on 'Secular Religion' and Communism. *Journal of Classical Sociology*, pp.139-154.
- Halajczuk, B., & Del R. Moya Domínguez, M. (1999). *Derecho Internacional Público*. Buenos Aires: Ediar Sociedad Anónima Editora.
- Henri-Lévy, B. (1978). *La barbarie con rostro humano*. Barcelona: Monte Ávila Editores.
- Huntington, S. (2015). *El choque de civilizaciones*. Ciudad de México: Ediciones Culturales Paidós.
- Jaramillo Marín, J., & Echeverry Enciso, Y. (2005). Las teorías de la guerra justa, Implicaciones y limitaciones. *Revista científica Guillermo de Ockham*, pp. 9-29.
- Jinping, X. (2014). *The Governance of China*. Beijing: Foreign Languages Press.
- Juan de Mariana. (1845). *Del Rey y de la Institución de la dignidad real*. Madrid: Imprenta de la Sociedad Literaria y Tipográfica.
- Khazanov, A. (2008). Marxism–Leninism as a Secular. En R. Griffin, R. Mallett, & J. Tortoise, *The Sacred in Twentieth-Century Politics* (pp. 119-142). London: Palgrave Macmillan, London.
- Kim, D. (2016). China's Intervention in the Korean War Revisited. *Diplomatic History*, 40(5), pp. 1002-1026.
- Kissinger, H. (2016). *Orden Mundial*. Ciudad de México: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Kula, M. (2005). Communism as Religion. *Totalitarian Movements and Political Religions*, pp. 371-381.
- Lango, J. (2014). *The Ethics of Armed Conflict*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lenin, V. (1978). *Obras completas. Tomo XL*. Madrid: Ediciones de Cultura Popular.
- Lenin, V. (1978b). *Obras completas. Tomo XLII*. México, D.F.: Ediciones de Cultura Popular S.A.
- Lenin, V. (1978c). *Obras completas. Tomo XXXVI*. Madrid: Ediciones de Cultura Popular.
- Levi, W. (1954). Tibet under Chinese Communist Rule. *Far Eastern Survey*, 1-9.
- Lo, P.-C. (2012). The Art of War Corpus and Chinese Just War Ethics Past and Present. *The Journal of Religious Ethics*, pp. 404-446.
- MacIntyre, A. (2015). Military Ethics: A Discipline in Crisis. En A. MacIntyre, *Routledge Handbook of Military Ethics* (pp. 3-14). London: Routledge.
- Mahan, A. (1907). *Some Neglected Aspects of War*. London: Sampson Lw, Marston & Company.
- Marx, K. (2010). Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la guerra civil en Francia en 1871. En v. autores, *La comuna de París* (pp. 5-71). Ciudad de México: Ediciones Akal.
- Mierzejewski, D. (2012). The Quandary of China's Soft-Power Rhetoric: The "Peaceful-Rise" Concept and Internal Debate. En H. Lai, & Y. Lu, *China's Soft Power and International Relations* (pp. 64-82). New York: Routledge.
- Mo Ti. (1987). *Política del amor universal*. (C. Elorduy, Trad.) Madrid: Editorial Tecnos.
- Moore, M. (16 de febrero de 2009). *China's 'Next Leader' in Hardline Rant*. *The Telegraph*. Recuperado de <https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/asia/china/4637039/Chinas-next-leader-in-hardline-rant.html>
- Morley, D. (12 de septiembre de 2019). *The USA is No Friend of Hong Kong*. In *Defence of Marxism*. Recuperado de <https://www.marxist.com/the-usa-is-no-friend-of-hong-kong.htm>
- Mozi. (2012). *Contra el arte de la guerra*. Barcelona: Proteus.
- Niemi, M. (1958). Recent Trends in Chinese Communist Control of Tibet. *Far Eastern Survey*, pp. 104-107.

- Noesselt, N. (2016). China and Socialist Countries: Role Change and Role Continuity. En S. Harnisch, S. Bersick, & J.-C. Gottwald, *China's International Roles* (pp.171-187). New York: Taylor & Francis.
- Pániker, A. (2007). *Los sikhs: historia, identidad y religión*. Barcelona: Kairós.
- Raker, J., & Shankar Shukla, R. (2002). *English-Hindi, Hindi-English, Standard Dictionary*. New York: Hippocrene Books.
- Rengel, C. (10 de julio de 2017). *¿Quiénes son los rohingyas y por qué los persiguen?* *Huffington Post*. Recuperado de: https://www.huffingtonpost.es/2017/09/08/quienes-son-los-rohingyas-y-por-que-los-persiguen_a_23201473/
- Reuter, P. (1987). *Derecho Internacional Público*. Barcelona: Bosch.
- Ríos, X. (2010). *China en 88 preguntas*. Madrid: Los libros de la catarata.
- Rodríguez Gómez, E. (2014). Guerra justa. *Eunomía, Revista en Cultura de la Legalidad* (nº6), pp. 224-237.
- Rodríguez, J. (11 de diciembre de 2011). La última brigadista. *El País*. Recuperado de: https://elpais.com/diario/2011/12/11/eps/1323588417_850215.html
- Roy, K. (2009). Norms of War in Hinduism. En V. Popovski, G. Reichberg, & N. Turner, *World Religions and Norms of War* (pp. 30-59). Tokyo: United Nations University.
- Seara Vázquez, M. (1971). *Derecho Internacional Público*. Ciudad de México: Porrúa.
- Sharma, R. (1971). *A Socio-Political Study of the Valmiki Ramayana*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Shub, D. (1977). *Lenin (2): 1917/1924*. Madrid: Alianza.
- Stalin, I. (1953). Cuestiones del leninismo. En I. V. Stalin, *Obras, tomo VIII* (pp.7-33). Moscú: Lenguas Extranjera. Recuperado de: <https://www.marxists.org/espanol/stalin/obras/oe15/Stalin%20-%20Obras%2008-15.pdf>
- Stephan, M., & Muscat, S. (7 de marzo de 2018). *In Xi's China, the Party Morphs into the State*. *Merics, Mercator Institute for China Studies*. Recuperado de: <https://www.merics.org/en/blog/xis-china-party-morphs-state>
- Trotsky, L. (1972). Lecciones de Octubre. En G. Procacci, *La revolución permanente* (pp. 27-89). Córdoba: Ediciones Pasado y Presente.
- Trotsky, L. (2015). *La guerra y la internacional*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Truyol y Serra, A. (1970). *Fundamentos de Derecho Internacional Público*. Madrid: Tecnos.
- Tse- Tung, M. (1977). *Citas del presidente Mao Tse Tung*. Pekín: Ediciones en lenguas extranjeras.
- Tse-Tung, M. (13 de septiembre de 1963). *On The Question Of Stalin*. Obtenido de Marxist.org: <https://www.marxists.org/subject/china/documents/polemic/qstalin.htm>
- Tse-Tung, M. (11 de mayo de 1964). Some Interjections At A Briefing. The State Planning Commission Leading Group. *Marxist. org*. Recuperado de: https://www.marxists.org/reference/archive/mao/selected-works/volume-9/mswv9_18.htm
- Tse-Tung, M. (2013). *Sobre la práctica y la contradicción*. Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- United Nations Human Rights. (6 de marzo de 2018). Myanmar: Senior UN Human Rights Official Decries Continued Ethnic Cleansing in Rakhine State. *United Nations Human Rights*. Recuperado de: <https://ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=22761&LangID=E>
- United Nations Human Rights Office of the High Commissioner. (13 de agosto de 2018). *Committee on the Elimination of Racial Discrimination reviews the report of China*. *United Nations Human Rights Office of the High Commissioner*. Recuperado de: <https://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=23452&LangID=E>

- Universidad de Granada. (2004). *Enciclopedia de paz y conflictos*. Granada: Universidad de Granada.
- Wagenaar, H., Parikh, S., Plukker, D., & Veldhuyen van Zanten, R. (2008). *Allied Chambers Transliterated Hindi - Hindi- English Dictionary*. New Delhi: Allied Publishers.
- Walzer, M. (2001). *Guerras justas e injustas: un razonamiento moral con ejemplos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Xiaoping, D. (1984). *Textos escogidos de Deng Xiaoping (1975-1982)*. Beijing: Ediciones en lenguas extranjeras.
- Yang, Y. (14 de febrero de 2019). Inside China's Crackdown on Young Marxists. *Financial Times*. Recuperado de: <https://www.ft.com/content/fd087484-2f23-11e9-8744-e7016697f225>
- Yufan, H., & Zhihai, Z. (1990). China's Decision to Enter the Korean War: History Revisited. *The China Quarterly* (121), pp. 94-115.
- Zemin, J. (2002). *On the "Three Represents"*. Beijing: Foreign Languages Press.
- Zhukov, G. (1971). *Memorias y meditaciones. Tomo II*. La Habana: Instituto Cubano del Libro.