

POR UN NUEVO PARADIGMA MORAL ANTE CONFLICTOS INTERESTATALES Y MUNDIALES

El autor expone y valora las dos tradiciones históricas presentes en el cristianismo: la pacifista y la de la violencia armada como “mal menor”. Repasa y califica, luego, los cuatro paradigmas usados históricamente para pensar la moralidad de la guerra: la guerra justa, la legítima defensa, la ingerencia humanitaria y la guerra preventiva. Finalmente, considerando invalidados todos ellos ante la conciencia contemporánea por los avances técnicos y sociales, defiende la necesidad de un nuevo paradigma, para el cual propone unos elementos metodológicos y unas exigencias imprescindibles en orden a enfocar moral y éticamente los conflictos interestatales. Importante bibliografía reciente en el original.

Hacia el cambio de paradigma en la moral de la respuesta a los conflictos interestatales y mundiales, Moralia 30 (2007) 79-111.

La vida moral teologal y el discurso ético teológico actúan en el campo de fuerza creado por la tensión entre el Reino de Dios y la historia humana. Tanto la *decisión moral* del cristiano como el discurso *teológico-moral* tienen la pretensión de que la historia humana sea transformada por los valores del Reino de Dios. En la presente reflexión, concretamos el Reino en el valor evangélico de la *paz*; y la *historia* humana se refiere a la respuesta que se da a los conflictos interestatales y mundiales. Resulta relativamente fácil conocer el ideal evangélico de la paz y la realidad fáctica de dichos conflictos. La dificultad estriba en dar una respuesta, praxis y discurso, que articule la interacción de las dos polaridades.

Llamo *paradigma* al conjunto

teórico de palabras conceptos, símbolos y razonamientos con el que se piensa la mediación histórica del valor mesiánico de la paz dentro de una determinada realidad humana de conflictos interestatales y mundiales.

La tesis que trato de presentar es que necesitamos un cambio de paradigma en la consideración teológico-moral de la respuesta a este tipo de conflictos. Tres son los pasos en el itinerario mental que propongo para llegar a la tesis enunciada: 1) Análisis de la historia de la actitud y de la praxis del cristianismo ante estos conflictos. 2) Análisis de los paradigmas modernos utilizados para pensar desde el catolicismo la moralidad de las respuestas a los conflictos interestatales y mundiales. 3) Descripción del nuevo paradigma que

considero necesario para alumbrar el valor de la paz en la situación

presente y futura de la humanidad.

ACTITUDY PRAXIS DEL CRISTIANISMO HISTÓRICO ANTE LOS CONFLICTOS SOCIALES

Pluralidad de las tradiciones históricas

A lo largo de su historia, el cristianismo ha tenido conciencia de que podía y debía emitir juicios y realizar prácticas para hacer presentes los valores (mesiánicos y evangélicos) en las situaciones de conflicto social. Los obispos estadounidenses en su pastoral colectiva *El Desafío de la Paz* (3/5/1983) reconocieron que “la tradición católica sobre la guerra y la paz es larga y compleja, y abarca desde el Sermón de la Montaña hasta las declaraciones del Papa Juan Pablo II”. Pero recuerdan que su desarrollo no ha sido lineal y que las respuestas a cuestiones complejas rara vez han sido únicas o simplistas.

Podemos organizar la diversidad de las expresiones de la tradición católica sobre la paz y la guerra en dos grandes grupos. El primero lo formarían las expresiones que optan por *estrategias de carácter pacifista*. El segundo, por las que prefieren *estrategias de racionalización o moralización de la violencia*, como un “mal menor” a fin de solucionar el “mal mayor” de los conflictos sociales. No raras veces las dos opciones dispa-

res se han dado simultáneamente. Veámoslo.

En el cristianismo primitivo

Las actitudes fueron variadas y a veces contradictorias. Hubo actitudes y prácticas no-violentas: algunos cristianos entendieron que el evangelio de Jesús prohibía toda muerte y el uso de las armas. No pocos sufrieron martirio por negarse a cumplir con las exigencias idolátricas o por temor a derramar sangre, inherentes al servicio militar imperial.

Luego, con el paso de religión perseguida a religión oficial, el cristianismo convivió fácilmente con las estructuras e instituciones militares. Tertuliano fue el primero en constatar gozosamente la presencia de cristianos en los ejércitos imperiales. Aunque, tras su paso al montanismo, fue el más furibundo adversario del servicio militar por considerarlo incompatible con las exigencias de la fe.

Durante los tres primeros siglos, la iglesia oficial no tomó posición ni a favor ni en contra del servicio militar. Todavía hacia el 305, el Concilio de Elvira, que re-

guló la actuación de los cristianos en diversos oficios, no dice nada sobre la milicia. Pero ya poco después, el concilio de Arlés (314) obligaba a los soldados a servir fielmente al Imperio. Se amenaza con la excomunión a “aquellos que arrojan las armas en tiempo de paz”.

En la edad media

A los pueblos germánicos les era connatural el hacer la guerra. La iglesia, en aquel mundo, convivió con estrategias sociales de violencia aportando justificaciones, orientaciones y limitaciones (teoría de la “guerra justa” de Tomás de Aquino), pero no eliminó la realidad bélica. Se justifican determinadas guerras religiosas (las Cruzadas) y se bendicen profesiones vinculadas a la guerra (san Bernardo), surgen las Órdenes Militares, se cristianizan los valores de la milicia y se extiende el ideal del “soldado cristiano”.

Pero en la edad media también hay ecos del pacifismo evangélico (san Francisco de Asís). La iglesia utilizó su poder supranacional para limitar las nuevas armas y la intensidad del conflicto bélico (el II Concilio de Letrán prohibió usar la ballesta contra los cristianos, aunque no contra los infieles).

Aparecen también instituciones a favor de la paz. El movimiento *Paz de Dios*, promovido por los cluniacenses y reconocido en el Sínodo de Charroux (989) con sus

milicias y estandartes de paz, protegía las propiedades de la iglesia, al pueblo inerme y a su base agraria contra los desastres de la guerra. También surgieron las *Asambleas de Paz y la Tregua de Dios*. En Toluges (condados catalanes), bajo la presidencia e inspiración del abad Oliva, se produjo la primera de estas asambleas, que se consolidaron por Europa, aceptadas por los concilios de Niza (1041) y Narbona (1032, 1043 y 1054).

En la edad moderna

Por una parte, prosigue el apoyo a las estrategias de la racionalización de la violencia, principalmente con la teorización de la “guerra justa” tanto por los teólogos del renacimiento tomista y de la escuela de Salamanca (F. de Vitoria) como por los teólogos de la Compañía de Jesús (F. Suárez, F. de Molina).

Pero, por otra, los humanistas cristianos como Luís Vives y Tomás Moro se decantaron a favor de la paz y en contra de la guerra. Erasmo defendió el pacifismo en su *Querela pacis* (1517). Basándose en Tertuliano, Lutero sostuvo un pacifismo absoluto, de modo que los cristianos no podían tomar las armas ni siquiera ante un ataque turco. Vitoria defendía la “guerra justa” y comentaba, irónico, que Lutero no había convencido ni siquiera a sus compatriotas. Pero tras una disertación sobre “el derecho de guerra” (*De iure belli*), en junio

de 1539, Vitoria terminó su discurso con una reflexión más bien a favor de estrategias pacifistas: “las más de las veces, entre los cristianos, toda la culpa es de los príncipes. Porque los súbditos pelean de buena fe por sus príncipes...”

En la edad contemporánea

Son conocidas las posturas cristianas a favor de las estrategias de violencia, pero también existen estrategias de signo pacifista. Recor-

remos testimonios tan cualificados de personas no cristianas como el Mahatma Ghandi o de cristianos de otras confesiones, como Martin Luther King. En el Vaticano II resonaron voces pacifistas (entre otras, la de Hélder Cámara). El mismo concilio asumió las aspiraciones de quienes, por motivos de conciencia se oponían a la guerra y al servicio militar (*Gaudium et spes*, 79). De la *objección de conciencia* se ha pasado a la aceptación de la *insumisión*, con una carga de pacifismo mayor.

BALANCE COMPARATIVO DE LAS TRADICIONES

“La paz en la tierra [es] la suprema aspiración de toda la humanidad” (*Pacem in terris*, n. 1). También es y ha sido la aspiración compartida por las dos grandes estrategias adoptadas por el cristianismo. Desde este objetivo común se tiene que hacer una valoración comparativa entre las dos estrategias. La tradición pacifista, a mi modo de ver, está más cercana al mensaje evangélico de la paz y expresa mejor las exigencias del Reino de Dios. Desde la paz mesiánica, como referente, es la más lógica. La tradición vinculada a la racionalización de la violencia, sobre todo en los conflictos interestatales y mundiales, es más sensible a los reclamos de la historia concreta. Atiende a la presunción del principio de legítima defensa. Sus estrategias son históricamente más funcionales y eficaces y tie-

nen una aceptación mayoritaria.

En síntesis: a) Una mira más a la utopía del Reino; la otra, a la realidad inmediata histórica. b) En una, la funcionalidad es escatológica y a largo plazo; en la otra, se busca la eficacia histórica y a corto plazo. c) Una tiene un carácter más carismático y basado en sujetos individuales; la otra es más coherente con la condición humana ordinaria y se sustenta en el sujeto colectivo.

Los obispos estadounidenses reconocen en el documento citado que, si bien en los últimos 1.500 años ha dominado la doctrina de la guerra justa, en el “nuevo momento” ambas tradiciones, siendo distintas, son interdependientes y contribuyen a la visión moral completa necesaria para la consecución de la paz humana.

PRESENTE Y FUTURO DE LAS TRADICIONES

Respecto de las estrategias de signo pacifista y de la “no-violencia activa”, y sin entrar en sus presupuestos ideológicos, quiero dejar constancia de la validez global de esta alternativa frente al círculo infernal de la violencia, en especial de la bélica.

Juzgo válidas las estrategias pacifistas con tal de que: a) sean realmente “activas” contra *la violencia estructural*; b) se inserten en *la posibilidad de lo real*, sin “romanticismos o utopías fantasmagóricas”; c) actúen no sólo como una postura personal-profética sino como movimiento *social-histórico*; d) se traduzcan en un *programa*

serio de estrategias y tácticas encaminadas a vencer la violencia injusta.

Sin embargo, pienso que por sí solas no pueden alcanzar la paz en un mundo tan complejo y condicionado por estructuras de poder. Por ello, las entiendo como una opción, para algunos “carismática”, que ha de ser vivida en *referencia dialéctica* con la opción de aquellos que trabajan por la justicia y la paz utilizando otros medios menos pacifistas. De estos últimos trataré en el apartado siguiente y, luego, retornaré a la funcionalidad positiva de las estrategias pacifistas.

PARADIGMAS MORALES DE RESPUESTA A LOS CONFLICTOS INTERESTATALES Y MUNDIALES DESPUÉS DE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

La iglesia católica —en su teología moral y en su magisterio— ha pensado, valorado y orientado la guerra con diversos paradigmas que individualizamos en cuatro esquemas teóricos que corresponden a cuatro momentos históricos de muy diversa duración.

El paradigma “decreciente” de la guerra justa

La teoría moral de la “guerra justa” fraguada con elementos de

la tradición cristiana y factores de la filosofía griega (preferentemente, del estoicismo) y del derecho romano es iniciada por san Agustín. Sistematizada por santo Tomás, es desarrollada y aplicada por los teólogos renacentistas y barrocos en la nueva situación de los Estados soberanos y de la colonización de nuevas tierras. Y sin más actualización ni profundización llegó hasta la época de Pío XII.

Durante siglos, “guerra justa” ha sido la expresión peculiar de la actitud de la iglesia católica ante la guerra. Situada entre el “no” ab-

soluto a toda guerra y la consideración de la guerra como una realidad al margen de la moral y cuestión de intereses políticos, tal actitud se concreta en decidir las *condiciones* que hacen que una determinada guerra sea justa.

La teoría moral de la “guerra justa” ejerció funciones positivas: sirvió para “humanizar” la guerra mediante las limitaciones expresadas en el *ius in bello*. Es honesto reconocerlo, pero con idéntica honestidad hay que reconocer también sus ambigüedades teóricas y disfunciones prácticas. No es la menor el haber situado la “guerra” en el marco de la legítima defensa inter-individual, que ha originado una concepción “cerrada” de los Estados soberanos y retardado la creación de un organismo internacional con verdadera autoridad.

La tremenda experiencia de la II Guerra Mundial y la profundización del valor de la paz llevaron al catolicismo a replantearse la validez de la teoría de la “guerra justa”. A ello contribuyó el magisterio de Pío XII y sobre todo las tomas de postura de Juan XXIII en *Pacem in terris* (n. 127, “la guerra es contraria a la razón”) y del Vaticano II (*Gaudium et spes*, n.80 (“examinar la guerra con mentalidad totalmente nueva”).

Si se considera con realismo el amplio y profundo significado de la guerra actual, la doctrina de la “guerra justa” no sirve en cuanto esquema ético para discernir la moralidad de la opción bélica por

tres razones fundamentales: a) porque la destructividad y alcance de las armas modernas más allá de toda frontera han cambiado cualitativamente el *significado* de la guerra; b) porque hoy día es preciso *hacer alumbrar* una “autoridad pública universal”, reconocida por todos, capaz de hacerse respetar, ante la cual se diriman los conflictos de los estado soberanos; y c) porque hoy falla el criterio de *proporcionalidad* entre el mal tolerado (la guerra) y el bien a conseguir (restablecer un orden vulnerable pretendidamente justo), ya que en la actualidad la guerra, no es “un mal menor” frente a otros males mayores, sino “el mal mayor”.

De los estudios recientes, especialmente del ámbito anglosajón, abundantes sobre todo a partir de los atentados terroristas del 2001 (Torres Gemelas y Pentágono), se desprende que, aun aceptando que tal teoría siga ofreciendo elementos para organizar un razonamiento moral acerca de la guerra, no constituye una tradición definitiva para entender y responder coherentemente al problema de los conflictos entre los pueblos.

El *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* (2005) no rechaza el paradigma de la guerra justa, pero tampoco lo utiliza. Citando el *Catecismo de la Iglesia Católica* (n. 2039), recoge sólo los elementos tradicionales de la doctrina de la guerra justa a propósito de la moralidad de una defensa incluso armada, en el caso de una

agresión bélica. Hay que dar, pues, por finalizado tal paradigma de la “guerra justa” y buscar nuevos planteamientos y soluciones.

El paradigma “transitorio” de la legítima defensa

Surge después del Vaticano II, coincidiendo con la última etapa de la guerra fría y la amenaza nuclear. Es decir, en un marco histórico condicionado a) por la polarización política entre el bloque comunista, dominado por la URSS, y el occidental, controlado por los EUA; y, b) por la carrera armamentística centrada en la “disuasión nuclear”, que acabará estrangulando la economía soviética.

Tanto la reflexión teológica como el magisterio pontificio y episcopal producen, en la década de los 80 del siglo XX, un cuerpo de pensamiento teológico sobre la guerra y la paz como no se encuentra en otra época de la historia de la iglesia. Hay que destacar el año 1983 y, entre otras, las intervenciones de las conferencias episcopales de EUA y de la República Federal Alemana, que ocurrieron pocos meses después de un encuentro de los presidentes de la conferencias episcopales europeas y norteamericanas convocado por la Santa Sede, en enero de dicho año, en vistas a armonizar la doctrina sobre la guerra.

El concilio Vaticano II, punto de partida de la reflexión posterior,

había restringido de manera radical la doctrina tradicional de la “guerra justa” al condenar enérgicamente la guerra total y el armamento moderno, pero reconocía a los estados el derecho a la legítima defensa (“guerra defensiva”), aunque con tales restricciones que lo hacían inoperante. El concilio (GS 79) reconocía que “mientras exista el riesgo de la guerra y falte una autoridad internacional competente y provista de recursos eficaces, una vez agotados todos los recursos pacíficos de la diplomacia, no se podrá negar el derecho de legítima defensa a los gobiernos”. Y, añadía en un acto “profético” -que conlleva un cambio fundamental en la actitud ética de los cristianos ante la guerra-, que la nueva situación creada por el incremento de las armas científicas “nos obliga a examinar la guerra con mentalidad totalmente nueva” (GS 80).

Desde el paradigma de la “justa defensa”, teólogos y magisterio elaboraron una especie de “suma ético-teológica sobre la moralidad de la guerra” que resumimos en cuatro afirmaciones fundamentales: 1. La *guerra nuclear*, bajo ningún concepto y en ninguna de sus formas puede ser considerada como un “mal menor”. 2. La *guerra convencional* no es ni racional ni moralmente justificable para dirimir litigios o restablecer un derecho violado. Y esto, con toda seguridad en la “guerra ofensiva” o de agresión; y con fuerte probabilidad en la “defensiva”. 3. La *po-*

sesión de armas nucleares. Poseer no es lo mismo que usarlas, ni siquiera tener intención de usarlas. Pero la posesión de armas nucleares forma parte de la llamada “estrategia de disuasión”. Los obispos franceses aceptaban la posesión de ellas (no su uso), pero otros muchos consideraban más acertada la postura de los obispos españoles contraria a tal posesión. 4. Sobre el concepto, finalidad y eficacia de la *estrategia de “disuasión”* se discutió mucho. Sobre su moralidad, Juan Pablo II decía en su mensaje a las Naciones Unidas (7 de junio de 1982): “en las circunstancias presentes, una disuasión basada en el equilibrio, no ciertamente como un fin en sí misma sino como una etapa en el camino de un desarme progresivo, quizás pueda ser juzgada todavía como moralmente aceptable”. No se trata, pues, de una justificación de la disuasión, sino de la proclamación de la urgencia moral de caminar hacia el desarme real.

En conclusión, el principio de la “legítima defensa” fue perdiendo vigencia al ir demostrándose cada vez menos moral y más político y belicista. Los discursos de Juan Pablo II ante el cuerpo diplomático con motivo de la guerra del Golfo (“la guerra es una aventura sin retorno”) y ante la guerra de los Balcanes evidencian el cambio. Opino, pues, con N. O’Brien (2003) que este Papa “ha cambiado las reglas del juego”, y, como dicen otros teólogos, con Juan Pablo II concluye definitivamente la

tradición de la guerra justa, incluyendo en ella el paradigma de la legítima defensa. A pesar de lo dicho, el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* sigue formulando el principio moral de la “legítima defensa” sobre todo en la hipótesis de que “estalle la guerra”.

El paradigma “fugaz” de la ingerencia humanitaria

Un profundo cambio en el escenario mundial propició por breve tiempo un nuevo paradigma. Con la caída del muro de Berlín (1989) y la “implosión” de la URSS (1991) desapareció la “política de bloques” que mantenía el mundo dominado por dos superpotencias. En consecuencia, diversas naciones o grupos étnicos se sintieron más libres para dirimir sus conflictos de forma violenta (guerra de los Balcanes, conflictos interétnicos africanos y revueltas en Asia). Pero, a la vez, la guerra del Golfo fue el primer gran signo de la plena hegemonía militar (y política) adquirida en el mundo por los Estados Unidos.

En este nuevo contexto mundial de realidades bélicas, a la moral católica no le ha parecido justo dejar que las naciones diriman sus conflictos mediante acciones bélicas (guerra de agresión o invasión), pero tampoco que una potencia hegemónica se convierta en el “guardián mundial”. Lo primero porque no sólo los *finés* preten-

dados pueden no ser plenamente justos, sino porque los *medios* utilizados engendran males inmensos (genocidios, odios raciales, etc.). Y lo segundo porque, bajo la apariencia de restaurar un orden vulnerado, se mantienen las injusticias dentro del país invadido y se aprovecha la guerra para aumentar la hegemonía (geoestratégica, económica, militar y política) de la potencia invasora.

La solución que propuso la moral católica para ambas situaciones fue una nueva figura ético-jurídica que debía tener como *objetivo* el bien de la población civil, así como el bien común de la población mundial. Desde esa premisa, debía superar tanto la “guerra de agresión” (de naciones o grupos étnicos) como la “defensiva” de las superpotencias y restablecer la justicia mediante métodos menos violentos. El sujeto de esta solución tiene que ser la *autoridad suprema mundial*. Y el nombre de tal actuación, *ingerencia humanitaria*. Existe abundante literatura sobre ella, tanto desde el punto de vista del derecho internacional como del moral filosófico y teológico.

El recurso a la ingerencia humanitaria arranca de la Guerra del Golfo (1991) y sobre todo de la de los Balcanes. Otras intervenciones han sido las de la ONU en Somalia (1992), Ruanda (1994) y Bosnia-Herzegovina (1994-1995), todas ellas a través de resoluciones del Consejo de Seguridad. En su defecto, la OTAN, apoyada por la

Unión Europea, intervino en el conflicto de Kosovo (1999).

Pero el resultado real de tales experiencias no ha sido excesivamente positivo. Ha habido escándalos lamentables por parte de las tropas que han intervenido y la imparcialidad no ha sido la nota prevalente en la intervención. A pesar de todo, se ha recordado que pensadores eminentes ya justificaron formas de intervención en defensa de los inocentes (en el s. XVI, Vitoria y Suárez) y para combatir la tiranía en un país vecino (Grocio y Pudendorf, en el s. XVII).

Fruto de la experiencia, y para seguir manteniendo el juicio positivo, se pide que la ingerencia cumpla, al menos, las siguientes condiciones para que sea una *auténtica intervención humanitaria*: 1) que haya violaciones graves y masivas de los derechos humanos; 2) que las víctimas soliciten la intervención; 3) que sea el último recurso debido a la obstinación del Estado violador; 4) que la intervención la hagan varios Estados, nunca uno sólo (para evitar enfrentamiento directo entre dos Estados); 5) que el motivo de la intervención sea estrictamente humanitario y no se mezclen otras razones.

La categoría de ingerencia humanitaria tuvo una acogida notablemente positiva por parte de la iglesia católica como muestran los discursos de Joan Pablo II (en la FAO, 1992; ante el cuerpo diplo-

mático, 1993; en la Jornada Mundial de la Paz de 2000, etc.) y otras actuaciones vaticanas. La Conferencia Episcopal de Estados Unidos (17/12/1994) aceptaba “el derecho y el deber de intervención humanitaria en casos excepcionales, a través de medios coherentes con la doctrina católica sobre la no-violencia y la guerra justa, cuando se encuentre amenazada la supervivencia de poblaciones enteras”.

Aunque el paradigma de la ingerencia humanitaria no sea, hoy por hoy, una solución completa a los conflictos estudiados, ofrece elementos valiosos para organizar un paradigma más holístico, como “una pieza dentro de un cuadro más amplio de solución moral a los conflictos” (Juan Pablo II, Jornada de la Paz 2000). El *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* recoge la ingerencia como alternativa a la acción bélica preventiva.

El paradigma “unilateral” de la guerra preventiva

En los inicios del s. XXI, los atentados del terrorismo internacional (Nueva York y Washington, 2001; Madrid, 2003; y Londres, 2005) y la guerra de Irak (2003) han conmocionado la conciencia colectiva de la humanidad. Se ha replanteado el tema de la guerra con nuevos interrogantes éticos, no sólo sobre el fenómeno terrorista en sí, sino sobre

la moralidad de la respuesta. El discernimiento que los teólogos católicos han hecho de las dos respuestas que se han dado muestra que, aun aceptando que el derecho internacional prevea la posibilidad de defenderse ante el terrorismo internacional, la mayor parte de ellos no consideran válido el recurso a la guerra justa. Otros, desde la ética filosófica, siguen pensando que puede iluminar la situación.

Valoración de la respuesta de castigo (Afganistán, 2001)

El presidente G. W. Bush presentó la invasión de Afganistán (octubre–diciembre, 2001) como una acción “defensiva” de los Estados Unidos. La respuesta de la moral católica no fue clara ni compacta. La jerarquía católica del país le manifestó su solidaridad con la decisión por “el derecho moral y la obligación sacrosanta de defender el bien común contra los ataques terroristas”. Le advertía, con todo, que “cualquier acción militar debe respetar los principios morales”, en alusión a la obligación de “protección de la población civil inocente”.

Pero Juan Pablo II se fue decantando cada vez más por la solución del diálogo, como se aprecia en diversas intervenciones suyas (en el rezo del ángelus del 23/9/2001, en sus viajes a Kazajistán y a Armenia), y especialmente en el Mensaje para la cele-

bración de la Jornada Mundial de la Paz del 1 de enero de 2002. En él se apela a la “necesidad del perdón”. Y termina con la afirmación síntesis: “no hay paz sin justicia, no hay justicia sin perdón: esto es lo que quiero anunciar... a creyentes y no creyentes, a los hombres y mujeres de buena voluntad, que se preocupan por el bien común de la familia humana y por su futuro”. Algunos observadores vieron cierta tensión entre el pensamiento del Papa y la actitud de la curia vaticana.

Valoración de la guerra preventiva (ejemplificada en la intervención en Irak, del 19 de marzo de 2003)

Las naciones invasoras pretendieron “justificar” su actuación y ganarse la opinión pública con “razones” (la existencia de armas de destrucción masiva, ante todo) que se mostraron, luego, sin consistencia real. Las “dificultades” que han seguido a una “invasión” relámpago también han mostrado la endebles de las llamadas razones “morales” a favor de esa guerra.

Frente a la postura justificadora surgió otra radicalmente contraria y descalificadora tanto en la conciencia colectiva como en el discurso razonado. Éstas fueron las principales manifestaciones desde el punto de vista colectivo: 1) Un movimiento ciudadano internacional: se dijo que el 15/2/2003 se ma-

nifestaron 110 millones de personas contra la guerra de Irak. 2) La reflexión ética, sobre todo en Norteamérica, se centró en la decisión de la administración de Bush de invadir Irak. 3) La Iglesia católica se manifestó, en Juan Pablo II, en abierta oposición al uso de la fuerza armada justificado como “guerra preventiva”. 4) Episcopados de naciones con evidente peso político internacional se unieron a la actitud de Roma y crearon una compacta oposición a la guerra de Irak. Los obispos de EUA declararon: “es difícil justificar el recurso a la guerra contra Irak” (Declaración del 13 de noviembre de 2002). Los episcopados de Francia (15 de octubre de 2002); de Inglaterra y Gales (15 de noviembre de 2002), de Alemania... 5) Parecida postura aparece en la Reflexiones del Consejo Nacional de las Iglesias de Cristo de USA (16 noviembre de 2002).

Tales posturas eclesiales, además de basarse en los valores evangélicos, tenían en cuenta la Resolución del consejo de Seguridad de la ONU (resolución 144 del 8 de noviembre de 2002) que no legitimaba la intervención militar.

Abundaron también las reflexiones de los teólogos cuyo balance puede sintetizarse así: 1) No se acepta la categoría moral de “guerra preventiva”. 2) La teología moral católica se opuso a la moralidad de la guerra preventiva, en concreto a la intervención en Irak. Se mantenía así la opinión

prevalente desde Pío XII que sólo se podía aceptar la guerra defensiva, nunca la ofensiva. 3) El *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* matiza la valoración de guerra preventiva y presenta como alternativa una ingerencia legitimada por “una decisión de los organismos competentes”.

Tras cuarenta años, la afirmación “en nuestra época...resulta absurdo sostener que la guerra es un medio apto para restablecer el derecho violado” (*Pacem in terris*, n. 127) resuena con plena actualidad. La guerra es un mal en sí misma.

HACIA EL PARADIGMA DE LA “CONSTRUCCIÓN Y DEFENSA DE UN ORDEN MUNDIAL JUSTO”

El escenario mundial ha cambiado de forma espectacular. En la primera década del siglo XXI, somos plenamente conscientes de ello por lo que se impone la necesidad de buscar una “seguridad global de todos los Estados” y la creación de un nuevo orden mundial que pueda abordar el problema de los conflictos internacionales.

El cristianismo tiene mucho que ofrecer para orientar el camino de la humanidad en este momento decisivo y, en concreto, para pensar la respuesta válida a dichos conflictos. Esta respuesta debe ser pensada mirando al pasado y volcados hacia el futuro.

A) El pasado ofrece una gran riqueza de perspectivas para la reflexión teológico-moral que hay que aprovechar. Pero sabiendo que ninguno de los paradigmas históricos será capaz de dar respuesta a la nueva situación conflictiva de la humanidad. Si “a vino nuevo, odres nuevos”, también a conflic-

tividad nueva, paradigma moral nuevo. Es decir, debemos iniciar una nueva “tradicón” para enfocar moralmente la conflictividad humana.

B) Se suele decir que los moralistas y los estrategas son más expertos en comprender la última guerra que la siguiente. Por ello, para configurar un nuevo paradigma se precisa de una gran sensibilidad prospectiva para construir imaginarios nuevos y recuperar la carga utópica y escatológica del evangelio. Y así saber buscar estrategias nuevas para evitar la próxima (y definitiva) guerra.

A partir de tales opciones metodológicas, hay que pensar un nuevo paradigma de “construcción y defensa de un orden mundial justo”. Los últimos *Mensajes* pontificios de la Jornada mundial de la Paz componen una auténtica *suma* teológica y ética sobre la paz (y sobre la guerra). En ellos se ofrecen los elementos necesarios para construir el nuevo paradigma pos-

tulado. De la *Declaración* de los obispos estadounidenses de 1983 tomaré las propuestas más significativas. Lo expondré dividiendo los elementos o factores que configuran el nuevo paradigma en tres apartados, a saber, las reformas institucionales necesarias, las exigencias de la justicia internacional y la superación de la violencia ideológica.

Las necesarias reformas de las instituciones internacionales

La conciencia católica reciente, tanto el magisterio como la reflexión teológica, considera importante el papel de las instituciones internacionales para solucionar conflictos y promover la paz. Las intervenciones de los Papas ante la ONU (Pablo VI en 1965 y Juan Pablo II en 1995) son certificaciones y signos reales de tal aprecio. El discurso de Juan Pablo II, con todo, expresa una crítica a la ONU (ya iniciada por Juan XXIII) referida a su real capacidad de liderar con autoridad un movimiento a favor de la paz mundial.

Todo ello aboca a propuestas de signo positivo, de las que conviene nombrar las siguientes: 1) *Las Naciones Unidas deben situarse en el centro del nuevo orden mundial* para abordar los problemas que los Estados, cualesquiera que sea su potencia, por sí solos no pueden resolver. 2) *Hay que apoyar y fortalecer la institución,*

la consolidación y la labor de otras instancias previas: asociaciones regionales o continentales (como la Unión Europea), las grandes potencias si usan su liderazgo para el bien común universal e, imprescindiblemente, la sociedad civil mundial. 3) *Se debe ir hacia la creación de una autoridad pública mundial.* Juan XXIII se había manifestado a favor de ella (*Pacem in terris* 137) y el Vaticano II la requería “reconocida por todos [y] con poder eficaz para garantizar la seguridad, el cumplimiento de la justicia y el respeto de los derechos” (GS 84). Precisamente la ausencia de tal autoridad hacía inevitable y legitimaba el instituto ético-jurídico de la guerra, según los moralistas clásicos.

Las exigencias irrenunciables de la justicia internacional

No puede haber paz si no hay justicia. Es preciso reconvertir la “economía de guerra” en “inversión de paz”. Juan Pablo II se refirió a este aspecto del problema en su intervención de 1983 en Denver. De sus palabras se deduce que para el Papa hay dos exigencias que son de interés estratégico para la paz: el “desarrollo pleno de los pueblos, que los saque de la pobreza, la injusticia y la explotación hacia una existencia más digna” y “un mayor respeto de la persona humana y la defensa de los *derechos humanos*”.

Un auténtico plan estratégico para la paz implica trabajar en ambos frentes.

Los obispos estadounidenses ofrecen valiosas aportaciones sobre el significado de tales exigencias y recalcan que “la promoción y defensa de los derechos humanos es condición indispensable para un orden mundial justo” y que “sólo importantes cambios en el orden económico mundial tendrán el deslizamiento de la riqueza de los pobres hacia los ricos”.

Al pedir que el nuevo paradigma tenga en cuenta la justicia mundial (derechos humanos, desarrollo de los pueblos y respeto a la creación), la reflexión cristiana actualiza y desarrolla una intuición de los teólogos clásicos, en especial de Francisco de Vitoria. Éste, en *De potestate civili*, afirma que, “siendo una república parte de todo el orbe (*pars totius orbis*), si la guerra fuese útil a una república con daño del orbe o de la cristiandad, pienso que por eso mismo sería injusta”. Y propone como ejemplo una hipotética guerra justa y útil entre España y Francia, “pero con daño y fractura de la cristiandad... en cuyo caso deberá desistirse de esta guerra”. En nombre de Vitoria, pienso que toda guerra hoy va en contra de la utilidad debida a la humanidad en su conjunto.

Superación de la violencia ideológica

Una de las grandes amenazas para la paz está vinculada a la violencia de carácter ideológico sobre todo las violencias nacionalistas, raciales o étnicas, o la violencia religiosa.

Desde la genuina vivencia religiosa y desde la correcta reflexión teológica, es preciso desensmascarar la falsa justificación religiosa de la violencia, desarmar la religión en su estructura interna y en el diálogo con las restantes religiones. Algunas, como el judaísmo, el cristianismo y el islamismo han de someter a una auténtica purificación sus tradiciones para conjurar de ellas el “espíritu de la violencia”, revisando, por ejemplo, las justificaciones de la violencia que parasitan en el mundo bíblico.

También las propuestas de diálogo interreligioso o la de una ética convergente de las grandes religiones, como la que defiende H. Küng, ponen una base firme para la paz y alejan el espectro funesto de las guerras de religión. En palabras de Juan Pablo II, “el nombre del único Dios tiene que ser cada vez más, como ya es de por sí, un nombre de paz y un imperativo de paz”.

Condensó: ÀNGEL RUBIO GODAY