



Guerra justa, ¿una contradicción?

Evolución histórica
y actualidad de un
concepto controvertido

JOSÉ ÁNGEL LÓPEZ JIMÉNEZ

Profesor de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales. Universidad Pontificia Comillas



GUERRA JUSTA, ¿UNA CONTRADICCIÓN?

Afganistán, Irak, Libia, Siria... En un contexto internacional azotado por los conflictos, a menudo como respuesta a un terrorismo ciego, surgen las justificaciones que amparan el uso de la fuerza armada en nombre de la justicia. ¿No se trata de una contradicción en los propios términos hablar de guerra justa? El Derecho Internacional, la Doctrina Social de la Iglesia y el papa Francisco nos ayudan a iluminar un debate de siglos que traspasa fronteras.

Los llamados desde la Santa Sede, en los diversos discursos del Papa, a los esfuerzos por establecer una cultura de paz que erradique de la comunidad internacional la conflictividad bélica y sus principales consecuencias (víctimas mortales, catástrofes humanitarias, flujos migratorios masivos de desplazados y refugiados) son constantes. Con motivo de dos manifestaciones públicas habituales, como fueron el mensaje de Francisco para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz 2017, el pasado 1 de enero, y el discurso con ocasión de las felicitaciones del cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, el 9 de enero de este mismo año, se enfatizaron estas posturas antibelicistas. Además, en un contexto internacional azotado por un terrorismo ciego que pretende utilizar el nombre y la dialéctica de la violencia descansando en un discurso manipulado de un determinado credo religioso, resulta muy pertinente repasar la doctrina de la guerra justa desde una perspectiva histórica y su conexión con la Doctrina Social de la Iglesia, así como la posición de la Santa Sede y del actual Pontífice.

¿No es una contradicción en los términos hablar de guerra justa? Las justificaciones *ad hoc* de un buen número de conflictos bélicos no se traducen –ni jurídica ni moralmente– en una suerte de impartición de justicia que ampare el uso de la fuerza. No obstante, en el ámbito del Derecho Internacional Público, es frecuente encontrarse con conceptos tan discutidos por la doctrina científica como el

derecho internacional de injerencia humanitaria o la legítima defensa preventiva. Los últimos conflictos internacionales conectados con los atentados terroristas del 11-S –Afganistán e Irak–, las mal llamadas primaveras árabes –Libia– o la atroz guerra en Siria, con componentes de conflicto civil, internacional y de creación del ISIS –que no es Estado ni tampoco islámico–, unido al auge espectacular del terrorismo yihadista en sus múltiples facetas, han colocado en el debate de la actualidad la justicia de la guerra. Desde un punto de vista histórico, cabe decir que las teorías sobre la conflictividad humana, social y, por consiguiente, en el marco de la comunidad internacional, existen desde los albores de la misma humanidad. Platón y Aristóteles diferían en su concepción sobre la inevitabilidad del conflicto, que –según el primero– estaría en la propia naturaleza

humana. La finalidad para Aristóteles estaba en la búsqueda de la paz, lo que avalaría –en buena medida– las posteriores teorías de Clausewitz en el siglo XIX sobre la guerra como una continuación de la política a través de otros medios. El aporte desde el mundo romano –más allá de las conexiones estrictamente jurídicas– vino de la obra de Cicerón, que situó los puntos referenciales clave que se han mantenido hasta la actualidad: la legitimidad, la legalidad en el inicio del conflicto y durante el desarrollo del mismo –desde la referencia, en aquel momento (siglo I a. C.), a los usos de la guerra–. Pese a preferir “la más injusta de las paces a la más justa de las guerras”, y a constatar en su obra la supremacía del derecho natural y del humanismo, en la sociedad internacional abrió el debate sobre la presencia histórica del conflicto. En su obra *De los deberes* se desprende el uso de la guerra como un recurso último e indeseable para restaurar la paz. A pesar de la concepción imperial romana, el belicismo no fue una constante en el ethos republicano.

Las consideraciones éticas respecto al uso “inevitable” de la violencia fueron recibidas y analizadas por los principales pensadores cristianos, primero desde el ámbito estrictamente teológico y, con posterioridad, complementando esta perspectiva con la jurídica.

EL APORTE AL DEBATE DE LA GUERRA JUSTA DESDE EL CRISTIANISMO

La aceptación del cristianismo en el seno del Imperio romano planteó la posición de los feligreses frente al uso de la violencia ante las oleadas de invasores. El alcance de la legitimidad de la misma ocupó a los obispos desde el Sínodo de Arlés (314). Figuras como san Basilio, san Atanasio y san Ambrosio fueron preparando el camino a san Agustín de Hipona (354-430). El intento de conciliación del mensaje de Cristo con la defensa de Roma –cuyo saqueo en el año 410 precedió a la muerte del propio san Agustín, veinte años después durante el asedio de los vándalos de Genserico– marcó su posición doctrinal. En su obra *La ciudad de Dios* justificaba la guerra como



una búsqueda final de la paz; tesis mantenida en *De libero arbitrio*. La caridad del cristianismo condena la violencia, pero, de igual forma, obliga a defender a aquellos que la sufren; por consiguiente, la restauración de la paz vendría de la mano de una suerte de legítima defensa. Nunca quedaría justificada ninguna guerra de invasión que no fuese respuesta a un ataque previo. Curiosamente, más de dieciséis siglos después, el Derecho Internacional contemporáneo que irrumpió con posterioridad a la II Guerra Mundial sentó las bases del uso de la fuerza y de la legítima defensa que, en ningún caso, podría tener un carácter preventivo –como explicaremos más adelante–.

Santo Tomás de Aquino (1224-1274) resumió en su *Suma Teológica* los aportes de Graciano y de san Agustín, atribuyendo unos requisitos concretos al concepto de guerra justa: que la declaración de la misma provenga de una autoridad soberana para dotarla de legitimidad; que esté provocada por una causa justa, por una injuria sufrida que exige ser reparada; y, por último –con un carácter más subjetivo– la recta intención de los combatientes, es decir, la búsqueda de la paz entre los verdaderos cristianos. En esta línea se estructuraba el denominado *ius ad bellum*, incluyendo la guerra justa no solo como una mera respuesta en el ejercicio de la defensa frente al ataque. También el objetivo de la obtención de una paz duradera representaba el fin último del recurso a la violencia. Como vemos, el derecho a la guerra –que no en o durante la guerra (*ius in bellum*) tenía un contenido eminentemente teológico, exento de valor, definición o contenido jurídico.

El carácter ético de la guerra necesitaba la conexión de la justicia con las causas que pudiesen desencadenarla. El pensamiento medieval alrededor del tema articulaba un grupo de causas genéricas, como la legítima defensa frente a una agresión o injuria previa, para imponer la ley natural –y el orden– frente a la barbarie; y alguna de orden particular, como el sometimiento del bárbaro al credo y la fe verdaderos (Juan Ginés de Sepúlveda, teórico de



la guerra justa frente a los indios en la conquista de América).

La importancia que la Escuela de Salamanca tuvo en el desarrollo del pensamiento teológico-jurista en el marco de la teoría de la guerra justa, así como en la creación del *ius gentium* o derecho de gentes y del embrión del Derecho Internacional clásico, fue enorme. Por primera vez, se elaboraba una estructura jurídica alrededor de una concepción de base teológica en la que se cuestionaban elementos trascendentales de la propia doctrina cristiana.

El dominico Francisco de Vitoria (1483-1546), desde su cátedra de la Universidad de Salamanca, realizó aportes esenciales en el campo de la explicación de los requisitos del uso de la guerra y durante el desarrollo de la misma. No prohibía las guerras ofensivas, siempre que fuesen el resultado de restituir la situación previa a la realización de una injuria grave o robo, y que se hubiese intentado cualquier otro tipo de medio previo de resolución. Sin embargo, si estas obedecían a una

voluntad personal –no buscando el bien común– de la autoridad/príncipe, eran puramente de conquista territorial o bien obedecían a una confrontación por profesar credos religiosos distintos, no eran legales ni justas. De hecho, la defensa de los derechos de propiedad de los pueblos indígenas del continente americano, declarando que sus posesiones no podían ser consideradas como *terra nullius* –tierra de nadie–, puesto que ya estaban en sus manos, significó una auténtica novedad. Aceptó la guerra defensiva como respuesta a las agresiones recibidas, pero elaboró un conjunto de medidas o requisitos que se debían insertar en el comportamiento de los contendientes durante la guerra: proporcionalidad en la respuesta armada, medios utilizados ajustados a los fines buscados, búsqueda de la reparación o restitución del daño, no buscar la aniquilación o destrucción del enemigo, salvaguardar a los inocentes –entendiendo a los mismos por la población civil no contendiente–. Es decir, sentando las bases del Derecho Internacional de los conflictos armados y del Derecho Humanitario.

Francisco Suárez (1548-1617) y Hugo Grocio (1583-1645) acabaron por sistematizar los preceptos establecidos por Vitoria, añadiendo elementos como los siguientes: la guerra justa podía darse en los dos bandos contendientes (Suárez); la razón de la justicia de la guerra está en el derecho de los estados a la autodefensa (Grocio, *De iure belli ac pacis*) y puede darse con carácter anticipatorio a la injuria si la amenaza es inminente y clara. Se opuso abiertamente al origen o a las motivaciones religiosas como factor desencadenante de guerras. La recta intención como requisito en una guerra de intervención queda también justificada frente a las violaciones del derecho de gentes o la manifiesta injusticia del soberano hacia sus súbditos. En esos momentos, Europa estaba anegada por la Guerra de los Treinta Años (1618-1648).

El absolutismo y la consolidación de los estados como entidades soberanas se tradujeron en una visión más pesimista de las relaciones internacionales. Relaciones que eran entendidas como caracterizadas por

GUERRA JUSTA, ¿UNA CONTRADICCIÓN?

una situación de guerra continuada por acaparar poder, y para cuyos principales teóricos (**Maquiavelo**, **Bodino**, **Hobbes**) la preocupación por el derecho en la guerra –*ius in bellum*– resultaba intrascendente. De hecho, los modelos pacificadores de la comunidad internacional, mediante una suerte de proyectos de cooperación institucionalizada (**Rousseau**, **Kant** en *La paz perpetua*), no acaban con la percepción anteriormente mencionada de que “la guerra es la continuación de la política por otros medios” (general Clausewitz, *De la guerra*).

El siglo XIX viene casi a opacar completamente el concepto de guerra justa. Constatada la imposibilidad de erradicarla como práctica en las relaciones entre los estados –hasta el punto de que estaba permitida por el Derecho Internacional vigente en ese momento y hasta el final de la II Guerra Mundial–, la preocupación se centró mucho más en tratar de paliar los efectos de las contiendas bélicas. La fundación de instituciones como la Cruz Roja irá creando el clima favorable y el terreno abonado para que, tras la catástrofe que supuso la I Guerra Mundial, el fracaso de la Sociedad de Naciones y del Pacto de Briand-Kellogg (1928) –prohibiendo el recurso a la guerra como instrumento de solución de controversias– y el estallido de una nueva contienda mundial, se revisase por completo el uso de la fuerza armada en el Derecho Internacional Público contemporáneo.

El desarrollo del Derecho Internacional Humanitario –*ius in bellum*– desde la I Convención de Ginebra (1864) hasta los Convenios de Ginebra de 1949 –con sus Protocolos Adicionales (1977)– han permitido diferenciar a la población civil de los combatientes en el marco de un conflicto. Cuestión que en una época de terrorismo indiscriminado y ciego –si es que existe otro tipo de terrorismo– cobra una importancia decisiva.

EL USO DE LA FUERZA ARMADA EN EL DERECHO INTERNACIONAL CONTEMPORÁNEO

Tras la II Guerra Mundial, el recurso a la guerra como medio de solución de controversias quedó abolido por primera vez en la historia. Así como

la amenaza de su uso, quedando relegado en último término para unos supuestos muy concretos y con unos requisitos muy precisos: legítima defensa individual o colectiva (artículo 51 de la Carta de Naciones Unidas) y con la autorización del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas para responder a los actos de agresión y las amenazas o quebrantamientos de la paz (artículo 39). Como podemos ver, se recogen las causas contempladas en el debate, varios siglos atrás, sobre la guerra justa y el *ius ad bellum*, de tal forma que el debate en cuestión se zanjó aplicando una vía estrictamente jurídica.

Otros supuestos, sin embargo, sí nos retrotraen a la vieja teoría sobre la justicia o injusticia de la guerra. El denominado derecho de injerencia humanitaria o las llamadas intervenciones humanitarias constituyen un debate abierto –muy lejos de resolverse– sobre la ética y la legalidad o ilegalidad del uso de la guerra para evitar o para hacer que cesen violaciones masivas de derechos humanos entre grupos vulnerables. El ejemplo más evidente fue la intervención de la OTAN en 1999 en Serbia para que no se reprodujese en Kosovo lo que aconteció en Bosnia-Herzegovina entre 1992 y 1995 (como el genocidio en Srebrenica). Episodio que se hizo pasar por los principales líderes políticos del momento como un ejercicio de guerra justa y que fue condenado por Juan Pablo II.

El ejercicio del derecho de autodeterminación de los pueblos en situación de dominio colonial, incluso a través de la guerra, también queda avalado por el Derecho Internacional por medio de la Carta de Naciones Unidas y de diversas resoluciones de la Asamblea General y del Consejo de Seguridad. Por último, la defensa de nacionales residentes en el extranjero y cuyos derechos humanos esenciales se encuentren en peligro también constituye un supuesto más que discutido de uso legal de la fuerza (basta recordar que sancionaría el comportamiento del Kremlin, por ejemplo, en Crimea y en los distritos orientales de Ucrania, en clara violación de las normas internacionales).

La era de la escalada del armamento nuclear y la política de bloques

enfrentados durante la Guerra Fría significó un posicionamiento firme de la Iglesia católica después del Concilio Vaticano II. Juan XXIII, en su encíclica *Pacem in terris*, abogó por el fin de la carrera armamentística y el control de la energía nuclear con fines bélicos –en plena crisis de los misiles en Cuba, en 1962–. La constitución pastoral del Concilio, *Gaudium et Spes*, dedica nueve puntos al tema de la guerra (GS 82-90). Para que no quede margen para la duda, el título del apartado es “Prohibición absoluta de la guerra. La acción internacional para evitar la guerra”. Y, entre cosas, dice así: “Bien claro queda, por tanto, que debemos procurar con todas nuestras fuerzas preparar una época en que, por acuerdo de las naciones, pueda ser absolutamente prohibida cualquier guerra”.

Como recordaba Francisco, en el mencionado Concilio la paz es un proceso, “jamás es una cosa del todo hecha, sino un perpetuo quehacer”. La institución de la Jornada Mundial de la Paz por parte de Pablo VI se creó con el objetivo expresado por él mismo de que “con su justo y benéfico equilibrio domine el desarrollo de la vida futura”. Juan Pablo II, pieza clave en la diplomacia de la Santa Sede en la desactivación de la política de bloques, refrendó en numerosas ocasiones el rechazo a la violencia y la búsqueda de la paz en la sociedad internacional a través del diálogo de una política activa de paz. En su discurso ante la Asamblea General de Naciones Unidas, el 5 de octubre de 1995, abogó por una transformación cualitativa de la organización que sirva para poner fin “no solo a las guerras de combate, sino también a las guerras frías”. En una crítica dura a una institución carente de credibilidad –acababa de acontecer la masacre de Srebrenica–, instó a la “superación del frío estado de una institución administrativa para convertirse en un centro moral donde todas las naciones del mundo se sientan como en casa y desarrollen una conciencia común de ser una familia de naciones”.

Durante la Guerra Fría, filósofos como Bertrand Russell o Norberto Bobbio desmantelan cualquier explicación justificativa de guerra justa, careciendo de sentido hasta la legítima defensa en la era del

armamento nuclear. La única salida, a su juicio, pasa por un pacifismo militante que haga calar la opción disuasoria. En caso contrario, no hay futuro para la humanidad ante una eventual guerra nuclear. La aportación más decisiva e influyente –también controvertida– al debate sobre la guerra justa en las últimas décadas ha sido la realizada por Michael Walzer, especialmente con su obra *Guerras justas e injustas*. En síntesis, Walzer considera como un mal necesario el uso de la guerra para defenderse de agresiones, limitando el empleo de la violencia porque, en definitiva, los daños afectan directamente al ser humano. Pese a mostrarse contrario a la presencia norteamericana en Vietnam, aboga por las intervenciones ante situaciones moralmente intolerables. No obstante, se muestra muy crítico con aquellas acciones militares que, camufladas bajo el “carácter humanitario”, obedecen solo a intereses muy concretos en materia de política exterior de las grandes potencias, arrinconando los principios que deben presidir este tipo de actuaciones.

La guerra justa y la guerra santa se han entremezclado en diversos momentos históricos y en las tres confesiones monoteístas (Cruzadas, Yihad, Milhemet Mitzvah). No obstante, conviene aclarar que, en el momento actual, el argumento de la guerra santa está totalmente relegado al ideario de un terrorismo de corte fundamentalista que pervierte el contenido del islam. La principal distinción entre un tipo de guerra y el otro, pese a existir una relación indudable entre ambas reflejada por algunos autores, la encontramos en los objetivos y en los requisitos o límites. Mientras que la guerra santa tiene un elemento esencial expansivo

y agresor, la guerra justa es eminentemente defensiva.

En los últimos tiempos, el creciente desorden internacional y el final de la política de bloques enfrentados, así como la aparición de fenómenos transnacionales como consecuencia del fenómeno globalizador, ha modificado la tipología clásica de los conflictos. Las guerras internas, civiles, predominan sobre las de carácter internacional, lo que diluye la cuestión de la autoridad suprema que decreta el uso de la guerra. Además, el número creciente y mayoritario de víctimas se centra en la población civil, que, en el mejor de los supuestos, se convierte en contingente millonario de desplazados y refugiados. Los últimos datos de ACNUR al respecto hablan de

que más de 60 millones de personas forman parte de este contingente desprovisto de los más elementales derechos humanos básicos, con un elevado porcentaje de población extremadamente vulnerable (enfermos, ancianos, niños). Lo que le convierte en uno de los “estados virtuales” más poblados del planeta.

La privatización de la guerra –en manos de los llamados “señores”, en numerosos conflictos en África y Asia– envía al limbo cualquier tipo de normativa internacional sobre los usos en los conflictos armados. La parálisis del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas como consecuencia de un derecho de voto de las grandes potencias, completamente obsoleto después de siete décadas, favorece las intervenciones unilaterales al margen del sistema de seguridad colectivo.

Y, por último –y no menos importante–, el fenómeno del terrorismo internacional. Cuestión compleja de abordar, de difícil solución, pero que, en ningún caso, debe de servir como excusa para legitimar aventuras en nombre de una revisión del concepto de guerra justa. Atajos y soluciones al margen de la legalidad internacional suelen provocar consecuencias nefastas.

Tomemos el ejemplo de la intervención en Irak y la situación actual en toda la región: Irak y Siria como estados fallidos, Afganistán en una parecida situación, Daesh, Al Qaeda, millones de refugiados y desplazados en Líbano, Jordania y Turquía, el conflicto palestino-israelí enquistado, el enfrentamiento entre potencias regionales, líderes suníes y chiíes (Arabia Saudí e Irán), guerra en Yemen...

LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA CATÓLICA Y LOS ÚLTIMOS APORTE DESDE LA SANTA SEDE

El Catecismo de la Iglesia Católica es claro a la hora de recoger el comportamiento que un cristiano debe de tener frente al uso de la violencia. En la tercera parte del



GUERRA JUSTA, ¿UNA CONTRADICCIÓN?

mismo, lo que respecta al artículo 5 sobre el quinto mandamiento –“No matarás” (Ex 20, 13)– es desarrollado y explicado de los nn. 2258 al 2262. Sin embargo, desde la perspectiva del tema aquí desarrollado, nuestro interés reside en el análisis de la doctrina de la legítima defensa, que podemos encontrar explicitada entre los nn. 2263 y 2267. No solo no se

condena el uso de la violencia como un ejercicio lícito y moralmente aceptable cuando conlleve la defensa de la vida propia, sino que, además, define unos requisitos concretos para que sea considerada de esta forma: “Si para defenderse se ejerce una violencia mayor que la necesaria, se trataría de una acción ilícita. Pero si se rechaza la violencia en

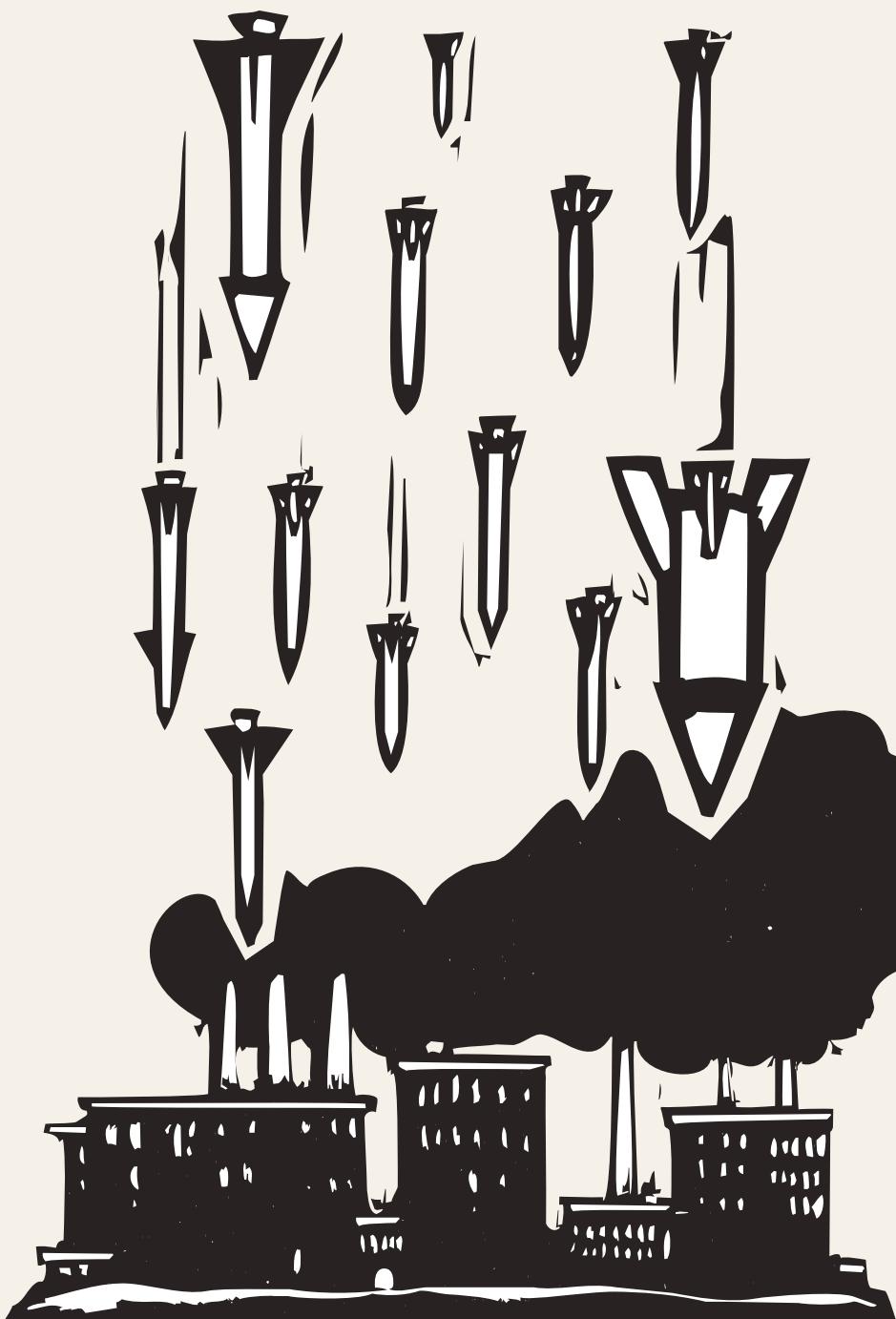
forma mesurada, la acción sería lícita” (Santo Tomás de Aquino *Summa Theologiae*, 2-2, q. 64, a.7).

No estamos aludiendo única y exclusivamente a la responsabilidad individual, sino, en la misma medida, a las respuestas colectivas y organizadas frente a las agresiones en el ámbito de la comunidad internacional. Así, por ejemplo, se explicita en el n. 2265 del Catecismo: “La legítima defensa puede ser no solamente un derecho, sino un deber grave, para el que es responsable de la vida de otro. La defensa del bien común exige colocar al agresor en la situación de no poder causar perjuicio. Por este motivo, los que tienen autoridad legítima tienen también el derecho de rechazar, incluso con el uso de las armas, a los agresores de la sociedad civil confiada a su responsabilidad”. La protección de los derechos humanos básicos y las normas esenciales de convivencia demandan la intervención del Estado y de la legítima autoridad pública.

Con escasos días de margen, los dos discursos ya citados de Francisco –los dos primeros de este año– abogan por la paz desde una perspectiva radical. El mensaje para la 50^a Jornada Mundial de la Paz (*La no violencia: un estilo de política para la paz*) es una declaración de intenciones de cómo “la Iglesia católica acompañará todo intento de construcción de la paz con la no violencia activa y creativa”. Las referencias a los líderes de la no violencia son explícitas (Gandhi, Martin Luther King, Khan Abdul Ghaffar Khan y mujeres como Leymah Gbowee), estimulando los resultados positivos alcanzados por sus postulados y prácticas.

De igual forma, las citas evangélicas sobre Jesús y su magisterio en tiempos impregnados por la violencia son múltiples en este discurso: “Enseñó a sus discípulos a amar a sus enemigos (cf. Mt 5, 44) y a poner la otra mejilla (cf. Mt 5, 39)”; instó a Pedro a envainar la espada (cf Mt 26, 52), “Jesús trazó el camino de la no violencia, que siguió hasta el final, hasta la cruz, mediante la cual construyó la paz y destruyó la enemistad” (cf. Ef 2, 14-16).

No se entiende la práctica activa de la no violencia como inacción o pasividad, sino, más bien, como “un compromiso en el desarrollo



de estrategias no violentas para la promoción de la paz en muchos países". Es de vital importancia resaltar las citas recogidas en este discurso –pronunciadas en otros foros por Francisco– en torno al uso de la violencia utilizando el nombre de Dios en cualquier contexto confesional: "Lo reafirmo con fuerza, ninguna religión es terrorista. La violencia es una profanación del nombre de Dios. No nos cansemos nunca de repetirlo: nunca se puede usar el nombre de Dios para justificar la violencia. Solo la paz es santa. Solo la paz es santa, no la guerra".

Parece que no cabe duda, a la luz de estas manifestaciones, la negación radical de las tesis sostenidas por **Samuel P. Huntington** y su "choque de civilizaciones" en cuanto a su vertiente religiosa se refiere. Nada haría más feliz a un autoproclamado yihadista que envolver a la comunidad internacional en una espiral de violencia teñida de un halo de violencia interreligiosa –veáñense los recientes atentados contra la comunidad copta en Egipto-. Cuando, además, en el Corán el término *yihad* se entiende como un proceso continuado de superación personal, muy lejos de la acepción habitual de guerra santa.

¿Cabe interpretar la inacción o la falta de autodefensa frente a la violencia en un sentido radical y último? En el mencionado discurso de la 50^a Jornada Mundial de la Paz, Francisco recurre al Sermón de la Montaña como una suerte de manual de estrategia de construcción de la paz. Sin embargo, constituyendo un desafío para líderes políticos y religiosos, en su llamamiento final enuncia como elemento necesario y coherente del continuo esfuerzo de la Iglesia la mencionada construcción de la paz mediante la no violencia activa, para "limitar el uso de la fuerza por medio de las normas morales, a través de su participación en las instituciones internacionales y gracias también al aporte competente de tantos cristianos en la elaboración de normativas a todos los niveles". Limitar no significa erradicar. Por lo tanto, seguirán dándose determinados supuestos en los cuales la violencia no pueda evitarse.

En esta línea, conviene detenerse también en el discurso de Francisco con ocasión de las felicitaciones del cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede. Sus palabras constituyen una defensa a ultranza de la cultura de paz, al recordar la violencia desencadenada en Europa por las disensiones internas entre cristianos. Así, en el momento presente, denuncia el terrorismo de matriz fundamentalista, pues "se trata de una locura homicida que

usa el nombre de Dios para sembrar muerte, intentando afirmar una situación de dominio y de poder... Nunca se puede matar en nombre de Dios. El terrorismo fundamentalista es fruto de una grave miseria espiritual, vinculada también a menudo a una considerable pobreza social".

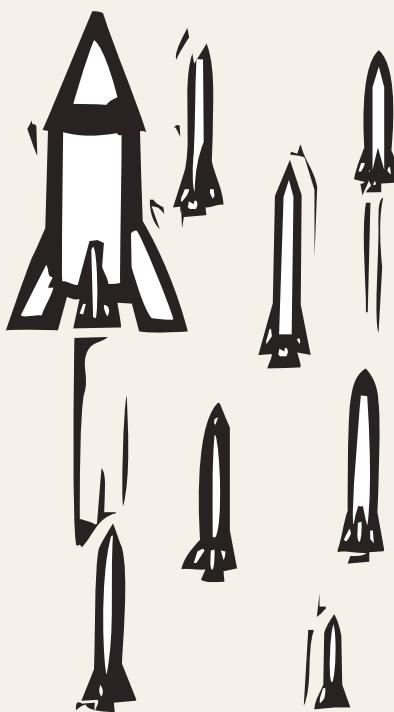
¿Cuáles son entonces las propuestas de respuesta frente a este tipo de violencia? El conjunto de medidas y de actitudes recogidas se sitúa muy en la línea de las propuestas



GUERRA JUSTA, ¿UNA CONTRADICCIÓN?

que el actual Derecho Internacional contemporáneo prevé, profundizando, además, en aquellos elementos de justicia social que, en el ámbito de la comunidad internacional, favorecen la aparición de elementos y situaciones perturbadoras que agitan la conflictividad y la irrupción y extensión de la violencia. En primer término, la práctica de una extensa diplomacia activa que promueva soluciones pacíficas, dialogadas y negociadas a las múltiples crisis internacionales que azotan al conjunto de la comunidad. Es decir, aplicar de forma inequívoca, y no solo retórica, la Carta de Naciones Unidas, que –en su artículo 2.4– contempla que “los miembros de la Organización, en sus relaciones internacionales, se abstendrán de recurrir a la amenaza o al uso de la fuerza contra la integridad territorial o la independencia política de cualquier Estado o en cualquier otra forma incompatible con los Propósitos de las Naciones Unidas”. En su artículo 33.1, se establecen los procedimientos de solución pacífica de controversias: la negociación, la investigación, la mediación, la conciliación, y otros de carácter jurisdiccional, como el arbitraje y los tribunales internacionales. Los medios de tipo político/diplomático han sido –y siguen siendo– utilizados profusamente por la Santa Sede en su actividad internacional. Es difícil encontrar un conflicto en el que Francisco no se haya implicado activamente desplegando esa “cultura activa de paz” que arrincona cualquier atisbo de refrendo de “guerras justas”.

En segundo lugar, la presencia y el seguimiento que la Iglesia católica hace de las grandes cumbres internacionales centradas en problemas esenciales respalda este activismo de la cultura de paz basado en la diplomacia y en la cooperación internacional. Así, por ejemplo, ocurrió con la celebración de la I Cumbre Humanitaria Mundial (Estambul, 23-24 de mayo de 2016) y con la Cumbre sobre los grandes desplazamientos de refugiados y migrantes (Nueva York, 19 de septiembre de 2016). La propuesta realizada desde la Santa Sede frente a estos problemas pasa por enfrentarse a ellos “con altura de



miras”. Es importante que no se activen las denominadas “políticas de clausura” frente a los inmigrantes, ya que la situación de emergencia puede derivar en una auténtica catástrofe humanitaria. En este contexto, el diálogo intercultural e interconfesional se antoja esencial para prevenir los rebrotos de xenofobia y los discursos del odio al diferente. En este sentido, una tercera línea de actuación de la Santa Sede está orientada hacia el diálogo intercultural en su dimensión religiosa, auspiciado por el Consejo de Europa, cuyo objetivo principal reside en el papel de la educación para erradicar la radicalización que conduce al terrorismo.

Por último, las denuncias y el rechazo en el seno de la Iglesia católica a la cultura armamentística y a la carrera que propició la era nuclear no son nuevas. Arrancaron con Juan XXIII y el Concilio Vaticano II y han continuado hasta la actualidad. Así, la posición de Francisco al respecto –expresada en su discurso al cuerpo diplomático– es que la Santa Sede, con vistas a la Conferencia sobre Desarme 2017 (Ginebra, 24 de enero de 2017), tiene que trabajar para

“promover una ética de la paz y de la seguridad que supere a la del miedo y la ‘cerrazón’ que condiciona el debate sobre las armas nucleares”.

Soplan vientos de desorden internacional, con el despliegue de un buen número de conflictos de soberanía planteados en diversos escenarios de la comunidad internacional. El liderazgo norteamericano entra en un terreno de incertidumbres y de agresividad –de momento verbal– que puede propiciar numerosas colisiones. Rusia trata de recuperar en su esfera de influencia el control de territorios próximos a su “extranjero próximo”, recobrando parte de lo perdido con la desaparición de la antigua Unión Soviética. Y China es una caja de sorpresas sobre su eventual futuro liderazgo internacional; no obstante, tiene abiertos varios contenciosos de soberanía con un buen número de territorios. De hecho, las declaraciones de algunos líderes políticos como **Bush** u **Hollande** sobre el “estado de guerra”, después de determinadas acciones terroristas, ¿sirven para legitimar la violencia amparándose en una suerte de justicia? Porque, desde luego, no encajan en los parámetros identificados por el ordenamiento jurídico internacional para considerar que se cumplían los requisitos del ejercicio de la legítima defensa. La paulatina sustitución de la teoría de la guerra justa por la de la consecución, como objetivo final, de una paz justa –planteado por Francisco– puede parecer excesivamente utópica y ciertamente revolucionaria. No se trata de quedar inermes ante la violencia y la sinrazón terrorista, pero, en ningún caso, en la historia de la humanidad se ha acabado con la violencia única y exclusivamente a través de la violencia. Por ello, la educación en valores que promulguen una cultura de paz abonará el terreno a muy largo plazo. Sin renunciar a los principios del ordenamiento jurídico internacional de los que, voluntariamente, se han dotado las naciones civilizadas, como recoge la Carta de San Francisco (1945) de Naciones Unidas. Recordemos que la paz es un proceso, no una etapa final de carácter permanente. Y no hay guerra más justa que la que no se produce. ●