



**INSTITUTO DE GOBIERNO Y DE GESTIÓN PÚBLICA
UNIDAD DE POSGRADO**

**LA MORALIDAD DEL USO DE LA FUERZA
PROPORCIONADA Y LEGÍTIMA COMO MEDIO LÍCITO EN
LA SOLUCIÓN DE ALGUNOS CONFLICTOS PARA
REINSTAURAR LA PAZ Y EL ESTADO DE DERECHO**

**PRESENTADA POR
GUILLERMO BERNARDO LEGUÍA LAMA**

**ASESORA
DELIA MUÑOZ MUÑOZ**

TESIS

**PARA OBTENER EL GRADO ACADÉMICO DE MAESTRO EN SOLUCIÓN DE
CONFLICTOS**

**LÍNEA DE INVESTIGACIÓN
GOBERNABILIDAD**

LIMA – PERÚ

2022



CC BY-NC-SA

Reconocimiento – No comercial – Compartir igual

El autor permite transformar (traducir, adaptar o compilar) a partir de esta obra con fines no comerciales, siempre y cuando se reconozca la autoría y las nuevas creaciones estén bajo una licencia con los mismos términos.

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



USMP
UNIVERSIDAD DE
SAN MARTIN DE PORRES

MAESTRIA EN SOLUCION DE CONFLICTOS

**LA MORALIDAD DEL USO DE LA FUERZA PROPORCIONADA Y
LEGÍTIMA COMO MEDIO LÍCITO EN LA SOLUCIÓN DE ALGUNOS
CONFLICTOS PARA REINSTAURAR LA PAZ Y EL ESTADO DE
DERECHO**

**TESIS PARA OBTENER EL GRADO ACADÉMICO DE MAESTRO EN SOLUCIÓN
DE CONFLICTOS**

**PRESENTADO POR:
GUILLERMO BERNARDO LEGUÍA LAMA**

**ASESOR:
MAG. DELIA MUÑOZ MUÑOZ**

**LIMA, PERÚ
2022**

LINEA DE INVESTIGACION: GOBERNABILIDAD

**LA MORALIDAD DEL USO DE LA FUERZA PROPORCIONADA Y
LEGÍTIMA COMO MEDIO LÍCITO EN LA SOLUCIÓN DE ALGUNOS
CONFLICTOS PARA REINSTAURAR LA PAZ Y EL ESTADO DE
DERECHO**

AGRADECIMIENTOS

A San Agustín y a Santo Tomás de Aquino
junto a la extraordinaria Escuela Dominica de Salamanca
en especial Francisco de Vitoria y a varios intelectuales norteamericanos
contemporáneos en especial George Weigel,
que me han ayudado a entender, como dice el
moto de esta Universidad, siguiendo a San Juan:
“La Verdad nos hará libres”
(y la mentira, la falta de ciencia y de virtud
nos condenará a ser pusilánimes y mediocres).

RESUMEN

El presente trabajo, busca repensar y resituar el desarrollo de la doctrina occidental sobre el uso de la fuerza y su legitimidad, como medio, último y final pero también lícito, para restaurar la paz y defenderla. Nuestro esfuerzo buscará considerar y evaluar en qué condiciones y circunstancias esto debe materializarse. Creemos que estamos en la posibilidad de ofrecer un conjunto de criterios específicos, necesarios e iluminadores para evitar la confusión y la zozobra que pueden contribuir al vacío de poder y a la confusión en torno al rol de instituciones milenarias y necesarias para la cohesión social, para defender el imperio de la ley, proteger la paz y para mantener el orden.

Es evidente además que el contexto actual, ha sido profundamente marcado por la “Declaración Universal de los Derechos Humanos” de 1948 que genera un hito jurídico vinculante, permanente, universal e imprescriptible, que evidencia un triunfo humano y cultural, a nuestro juicio un hito de la civilización y que hoy además es una fuente universal para ordenar y exigir su respeto y cumplimiento sin restricciones ni reservas. Esto además es un triunfo del camino progresivo de judicialización y de defensa de la dignidad humana. En este contexto, nuestra opinión es que los criterios de carácter clásico sobre el uso legítimo de la fuerza han de ser redescubiertos, reordenados para entender su extraordinaria actualidad y su capacidad permanente de responder a los desafíos históricos, sociales y culturales del mundo contemporáneo. En parte a mi juicio eso es lo que han querido realizar muchos de los intelectuales que han desarrollado lo que se la venido a conocer cómo (The Just War Tradition) especialmente en el ámbito norteamericano posterior a la Segunda Guerra Mundial.

Estos criterios y principios, también nos ayudan a clarificar, repensar y reordenar la comprensión sobre los límites de la autoridad política, así como también los deberes irrenunciables de quien ejerce el servicio de la autoridad y su misión de buscar la paz o de reinstaurarla, incluso con el uso prudente, responsable y moral de la fuerza.

ABSTRACT

The present investigation seeks to rethink and reposition the development of Western doctrine on the use of force and its legitimacy, as a means, last and final but licit, to restore peace and protect it. Our effort will seek to consider and evaluate the conditions and circumstances under what this should materialize. We believe that we are able to offer a set of specific, necessary and illuminating criteria to avoid the confusion and anxiety that can contribute to the power vacuum and confusion around the role and essence of ancient institutions necessary for social cohesion, to defend the rule of law, to protect peace and to maintain order.

It is also evident that the current context has been profoundly marked by the "Universal Declaration of Human Rights" of 1948 that generates a binding, permanent, universal and imprescriptible legal milestone, which evidences a human and cultural triumph, in our opinion a milestone of civilization and that today is also a universal source to order and demand its respect and compliance without restrictions or reservations. This is also a triumph of the progressive path of judicialization and defense of human dignity. In this context, our view is that the classical criteria on the legitimate use of force must be rediscovered, rearranged to understand their extraordinary relevance and their permanent capacity to respond to the historical, social and cultural challenges of the contemporary world. In my opinion, that is part of what many of the intellectuals who have developed what has come to be known as "The Just Was Tradition" in the North American cultural community after World War II.

These criteria and principles also help us to clarify, rethink and reorder the understanding of the limits of political authority, as well as the inalienable duties of those who exercise the service of authority and their mission to seek peace or to reinstate it, even with the prudent, responsible and moral use of force.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTO	3
RESUMEN	4
ABSTRACT	5
INTRODUCCIÓN	10
Formulación del problema:	12
Objetivos de investigación:	13
Justificación de la investigación:	14
CAPITULO I: MARCO TEÓRICO	16
EI DESARROLLO DOCTRINAL DE LA TRANQUILLITAS ORDINIS EN LA HISTORIA	
1.1. Antecedentes de la investigación:	17
1.1.1. Visión histórica clásica.	20
1.1.1.1. La herencia del mundo griego: gobierno y tiranía.	21
1.1.1.2. “Tranquillitas ordinis” en San Agustín.	23
I. Situando a San Agustín: Tiempo e influencias	25
II. Visión de la historia	25
III. La concupiscencia del poder	25
IV. La imposibilidad de la justicia plena y perfecta en este mundo	25
V. Los límites de la autoridad civil	26
VI. Uso legítimo de la fuerza	26
VII. La paz y la “Tranquillitas ordinis”	27
i. Compatibilidad entre la guerra justa y el mandamiento “No matarás”	28
ii. Ser constructores de la paz incluso en la guerra.	29
1.1.1.3. “Tranquillitas ordinis” en Santo Tomás.	30
I. Contexto histórico y apogeo de la escolástica	30
II. La síntesis tomista sobre la guerra justa en la Suma Teológica	32
III. La autoridad legítima y competente	32
IV. El tema de la justicia en la causa de la guerra	33
V. La intencionalidad y la motivación de llevarla a cabo	33
VI. La causa justa no legitima ni medios injustos no desproporción	34
VII. Sobre el principio de doble efecto y el derecho de la legítima defensa	34
VIII. El eco de la obra de Santo Tomás	35
1.1.1.4. “Tranquillitas ordinis” en Francisco de Vitoria.	35

I.	Contexto histórico e influencias	35
II.	Circunstancias de su obra en España y desafíos morales del nuevo mundo	37
III.	Sus obras principales	38
IV.	Los españoles e indígenas como prójimos	41
V.	Reflexiones sobre el límite del poder y las leyes que no obligan por ser injustas	42
VI.	Derecho a la legítima defensa y uso de la fuerza para lograr la paz	43
1.2.	Bases teóricas.	44
1.2.1.	El aporte del mundo católico magisterial.	44
1.2.1.1.	SS Juan XXIII.	46
1.2.1.2.	SS Juan Pablo II.	48
I.	Sobre el rol de la ONU	49
II.	Sobre el vínculo de la ONU con los Derechos Humanos	49
III.	Sobre el fracaso de la paz que supone la guerra	50
IV.	Sobre el rechazo a la guerra	50
V.	Juan Pablo II a la FAO en 1992 sobre la intervención humanitaria	51
VI.	“Nosotros no somos pacifistas ni queremos la paz a cualquier precio”.	52
1.2.2.	El desarrollo del tema en el ámbito del debate norteamericano.	53
1.2.2.1.	John Courtney Murray.	54
1.2.2.2.	Michael Walzer.	58
I.	Reduccionismo cultural	59
II.	Aproximación intelectual	60
III.	El problema del positivismo jurídico bélico	61
IV.	Dimensión moral permanente de toda guerra	62
V.	El tema del intervencionismo y los nuevos escenarios postmodernos	63
VI.	La paradoja de la igualdad	65
VII.	Justicia y tolerancia	66
VIII.	Valoración final	67
1.2.2.3.	The Challenge of Peace de 1983.	68
I.	Sobre la inmoralidad del uso de armamento nuclear	69
II.	Preocupación compartida de toda la Iglesia	69
III.	El imperativo de trabajar por la paz	70
IV.	Contribución positiva	70
V.	Críticas oportunas	70
1.2.2.4.	James Turner Johnson.	71

I.	Fundamentos históricos	72
II.	Visión cultural del desarrollo doctrinal	73
III.	La concepción del “Statecraft”	73
IV.	La necesidad de repensar el criterio de soberanía	74
V.	Crítica al pacifismo fundamentalista	75
VI.	Concepción del Islam	75
1.2.2.5.	George Weigel.	78
I.	Concepción de la dimensión moral del ejercicio de la autoridad	80
II.	La autoridad ante la eventualidad del conflicto	80
III.	Concepción del Orden Internacional en tiempos de relativismo occidental	82
IV.	El peligro real del fundamentalismo islámico	83
V.	Concepción del Rol de la ONU	84
VI.	Renovación de la concepción de la Guerra Justa en el mundo católico	85
CAPITULO II. HIPÓTESIS Y VARIABLES		86
CRITERIOS DE DISCERNIMIENTO EN EL PANORAMA GEOPOLÍTICO ACTUAL PARA QUE EL USO DE LA FUERA SEA MORALMENTE JUSTIFICABLE		
2.1.	Hipótesis principal:	87
2.2.	Criterios de análisis contemporáneos para la licitud del uso de la fuerza.	87
2.2.1.	Violación de Derechos humanos e intervención humanitaria.	88
2.2.2.	Último recurso ante el fracaso de las salidas negociadas y diplomáticas.	90
2.2.2.1.	La doctrina del mal menor	90
2.2.2.2.	El voluntario indirecto	91
2.2.2.3.	El rol de los Organismos Internacionales	92
2.2.3.	Intervención con fuerza proporcionada.	95
2.2.4.	Esperanza de éxito y proporción entre males previstos y bienes por obtener.	96
2.2.5.	Intencionalidad de restaurar la paz y licitud del régimen político.	99
2.2.6.	El caso del terrorismo, las esclavitudes y los abusos.	100
I.	El tema del terrorismo	100
II.	El tema de las esclavitudes y del abuso en el ámbito del complejo “debate culturalista”	101

CAPITULO III: METODOLOGIA DE LA INVESTIGACIÓN	105
3.1. Diseño metodológico.	106
3.2. Aspectos éticos.	106
CAPITULO IV: RESULTADOS Y DISCUSIÓN	108
RESPONSABILIDAD INTERNACIONAL SOLIDARIA EN EL EJERCICIO DE LA AUTORIDAD ANTE EL BIEN COMÚN	
4.1. El desafío del tema de la “Responsabilidad Internacional Solidaria”	109
4.1.1. ¿Época de cambios o cambio de época?	109
4.1.2. Globalización: ¿Fenómeno nuevo?	110
4.1.3. El rol de la autoridad y el nuevo escenario global.	111
4.1.4. Relación política y moral.	115
4.2. Los límites del “Pacifismo Contemporáneo”	117
4.2.1. El mainstream postmoderno.	117
4.2.2. La cultura de la paz en el debate contemporáneo.	118
4.2.3. Relativismo y “justiciabilidad”.	120
4.2.4. ¿Son todas las reivindicaciones legítimas?	121
4.2.5. El deber de garantizar condiciones para el progreso.	121
4.2.6. El pacifismo fundamentalista y relativista.	123
4.2.7. La distorsión del cristianismo progresista postmoderno.	124
4.2.8. La paz y su relación con el orden y la justicia.	125
CONCLUSIONES	127
REFERENCIAS	132

INTRODUCCIÓN

La guerra y los conflictos armados son sin duda una de las peores tragedias que pueden acechar a la humanidad. De eso no hay duda. Muchos si pudiéramos, seguramente elegiríamos eliminar las guerras y los conflictos armados. Siendo esta una maestría en Solución de Conflictos queda claro que la búsqueda de entendimientos y de salidas pacíficas y negociadas, son siempre la prioridad fundamental y ojalá la política y la norma ideal especialmente entre partes beligerantes.

Sin embargo, qué pasa cuando se genera una situación en donde un gobierno, incluso aunque haya sido elegido legítimamente, impone condiciones que amenazan la supervivencia de un grupo humano y promueve una política beligerante, violenta y persecutoria sea por la razón que fuere, étnica, religiosa, política, social, económica, violando de modo flagrante los derechos de estas personas.

¿Qué pasa cuando se violan los Derechos Humanos y se amenaza la supervivencia del otro? De acuerdo con la doctrina clásica sobre la guerra, que discierne sobre la licitud moral de la guerra defensiva y su relación con el bien común, hay ocasiones hoy en la que se considera moral el recurso a la guerra o el uso de la fuerza militar, para reinstaurar la paz. Esto es interesante porque se pasa de un paradigma defensivo a uno activo.

Podemos decir que ahí donde no impera la fuerza de la ley, es moralmente lícito recurrir a la ley de la fuerza para reinstaurar la paz. Lo que se quiere con el uso de la fuerza, en estas circunstancias no es el uso de la violencia en sí misma, está claro que si se pudiese se evitaría a toda costa, sin embargo, hay ocasiones en las que el bien común exige una respuesta clara, inmediata y proporcional para reinstaurar la paz. Incluso puede darse el caso que posponer una intervención puede ser no sólo una injusticia peor, sino un daño al bien común grave y una responsabilidad propia de omisión solidaria.

Si bien la civilización occidental se ha fundamentado en principios morales a mi juicio universales y permanentes puede existir, como de hecho ocurre, un debate

apasionado sobre el cómo se aplican estos principios en las realidades históricas concretas y específicas. Esto resulta fascinante en el escenario post moderno. Evidentemente el mundo ha cambiado notablemente y a veces el escenario geopolítico a pesar de los avances tecnológicos es frágil y se hace siempre necesario respetar la ley moral y también la ley civil y las instancias internacionales, como la ONU que han sido concebidas para encontrar caminos de solución diplomática a las disputas entre países.

A modo de conclusión podemos decir que hoy conviene repensar el debate sobre la autoridad política y sus límites, aunque también sus deberes y su responsabilidad no sólo en el marco legal nacional sino su responsabilidad solidaria internacional y evidentemente también su relación con el uso de la fuerza ahí donde se persiguen poblaciones inocentes, vulnerables y que incluso se amenaza su subsistencia.

De modo indirecto el presente trabajo también aborda los límites también del pacifismo que cuando se vuelve una ideología fundamentalista puede envés de ayudar, estorbar y confundir en el deber de buscar la justicia.

Formulación del problema:

Sin duda hoy, al igual que siempre, se dan situaciones sociales y políticas tremendamente complejas que exigen, por parte de la autoridad, un uso responsable, proporcionado y no dilatado de la fuerza para imponer condiciones de paz y defender y promover el imperio de la ley. Queda claro que incluso en muchas ocasiones, el no intervenir en el momento oportuno es causa de graves injusticias y puede manifestar una pusilanimidad en quien ejerce el servicio de la autoridad con el fin de mantener y preservar el Bien Común.

Hoy además estamos acostumbrados a una especie de inercia cultural, que afirma, de modo ingenuo y hasta tendenciosamente ideológico, que el uso de la fuerza por parte de las instituciones y autoridades que existen para mantener el orden público son siempre ilegales e inmorales. Como si fuesen realidades o instituciones

intrínsecamente impuras y distorsionadas. Esta idea, lamentablemente popular y con resonancia en muchos espacios de pensamientos ha ido ganando espacio y adeptos y ha ido también desacreditando de modo paulatino pero sostenido la grandeza institucional de muchas fuerzas que fueron creadas para defender el orden público y hacer respetar la fuerza de la ley.

En ese sentido nosotros queremos emprender en esta tesis de investigación, el proyecto de investigar y defender la moralidad del uso de la fuerza proporcionada y legítima como un medio lícito, si se dan las condiciones, para solucionar un conflicto y reinstaurar la paz bajo la idea que ahí donde se ha perdido la fuerza de la ley, ella puede ser reinstaurada por la ley de la fuerza.

Objetivos de investigación:

El objetivo principal de este emprendimiento intelectual es demostrar, la moralidad del uso de la fuerza, proporcionada y legítima, como medio lícito en la solución de algunos conflictos para reinstaurar la paz y el estado de derecho. Pretendo no sólo afirmar que el uso de la fuerza, en un conjunto de situaciones, no sólo puede ser moral sino además puede ser un deber de llevar a cabo. Incluso se puede decir que, en algunas ocasiones, dilatar el uso de la fuerza, si se dan ciertas condiciones, puede de hecho ser un acto injusto además de irresponsable no sólo desde un punto de vista moral sino también social y político especialmente para quien ejerce el servicio de la autoridad.

También considero pertinente afirmar que la presente tesis no es de ninguna manera pro-belicista pero tampoco es, de ninguna manera, una tesis pro-pacifista, entendiendo un cierta mentalidad pacifista, extendida hoy en muchos ámbitos intelectuales, que muchas veces termina proponiendo un relativismo beligerante, intelectualmente insostenible, que en términos prácticos rechaza la existencia de causas objetivas y legítimas que vale la pena defender y por la que incluso vale la pena entregar la vida.

Justificación de la investigación:

Me parece que esta investigación es importante porque hoy al igual que siempre, existen disputas geopolíticas que ponen en riesgo la vida de inocentes. Además, porque sin lugar a duda, la civilización occidental ha sido capaz de generar una sólida reflexión, un patrimonio común, a lo largo de los siglos, sobre la legitimidad del uso de la fuerza y sobre la necesidad de defender causas justas. Estos principios que a mi juicio son permanentes, hoy también puede ser reformulados para ser aplicados a las problemáticas contemporáneas entendiendo que pueden haber ocasiones en que el uso de la fuerza puede ser un deber de la autoridad para restaurar la paz y el estado de derecho. Esto sobre todo también en una época en donde se predica un orden basado a veces, en temas relativistas y culturalistas que suponen sin duda también ciertos límites exigidos por la dignidad humana.

En ese sentido este emprendimiento, a mi juicio es necesario, porque desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, en especial en los Estados Unidos, se ha desarrollado una reflexión sólida, y hasta cierto punto, desconocida, sobre lo que ha venido a llamarse la “Teoría de la Guerra Justa” que ofrece criterios que parecerían en algunos casos novedosos, como el criterio de guerra preventiva o el de intervención humanitaria que aunque parezcan contemporáneos, tienen en realidad su fundamento en el desarrollo medieval filosófico cristiano y que merecen no sólo ser rescatados sino además entendidos y aplicados a las potenciales coyunturas problemáticas de los desafíos contemporáneos.

No podemos tampoco negar que la tradición occidental de la guerra justa y del uso proporcionado de la fuerza enfrenta hoy ante un panorama cultural de tendencia relativista que promueve una especie de pacifismo cultural beligerante (parece una contradicción, pero no lo es) que termina imponiendo la idea que todo juicio sobre una situación social es arbitraria y abusiva y que ninguna guerra es justificable en la medida en que no es lícito intervenir en problemáticas ajenas.

Estas ideas, de sabor contemporáneo, han sido irresponsablemente generadoras de no pocas confusiones y también del desprestigio de muchas instituciones representativas del Estado que existen no para defender la imposición de la voluntad del que ejerce el poder, que también sin duda puede tomar malas decisiones, sino fundamentalmente para hacer respetar la ley bajo el criterio de que la ley si sirve al Bien Común debe ser respetada y cumplida bajo ciertos parámetros.

Una intención de este trabajo es revisar y reposicionar la doctrina moral y política de San Agustín sobre la “Tranquillitas ordinis”, que a mi juicio tiene muchísima vigencia, y analizar también el desarrollo intelectual de la “teoría de la guerra justa” para demostrar la continuidad histórica entre ellas y su aplicabilidad a ciertas situaciones en el escenario geopolítico contemporáneo.

CAPÍTULO I:
MARCO TEÓRICO. EI DESARROLLO DOCTRINAL DE LA TRANQUILLITAS
ORDINIS EN LA HISTORIA

1.1. Antecedentes de la investigación:

La reflexión tradicional sobre el uso legítimo de la fuerza ha suscitado a lo largo de los siglos muchísima reflexión en torno al conjunto de condiciones que tienen que presentarse para que pueda considerarse lícito este como medio para reinstaurar el orden.

Sin duda todo acto libre es sujeto de un juicio moral. En el ejercicio de la autoridad política los actos de quien ejerce la autoridad, o sus omisiones culpables y negligentes, son también sujeto de juicio moral y son objeto de consideración desde los deberes marcado por las virtudes, en especial la Prudencia y la Justicia. En este capítulo pretendemos hacer un breve repaso histórico para ayudarnos a la contextualización del tema de la “Tranquillitas ordinis” bajo el cual comprendemos la reflexión moral y social sobre el legítimo uso de la fuerza, sin excluir el uso de la fuerza militar.

Nuestro objetivo es mostrar, aunque sea breve y sintéticamente, el desarrollo histórico, de la reflexión del uso moral de la fuerza en su vínculo inseparable con el orden social y la paz pública.

Este patrimonio, a mi juicio a veces dejado de lado demasiado simplistamente, nos ayudará a entender los principios filosóficos que han sustentado la doctrina de la “Tranquillitas ordinis” y su aplicabilidad en el ámbito político y moral a las circunstancias presentes que a veces se tornan confusas y pantanosas.

Revisaremos las principales reflexiones en la historia de la civilización occidental del modo cómo se entendía la relación entre el ejercicio de la autoridad de cara al bien común, la justicia y la prudencia en el uso de la fuerza. A mi juicio, la doctrina de la “Tranquillitas ordinis” es un verdadero patrimonio intelectual de relevancia extraordinaria. Sorprende que sea tan desconocida en términos masivos y hoy también manifiesta su utilidad y tremenda vigencia en confrontación con una ideología (de esto vamos a hablar más adelante) pacifista que se ha insertado en muchos espacios de pensamiento,

algunos sin duda con mucha repercusión y resonancia pública, que descalifica cualquier uso de la fuerza como si fuese intrínsecamente inmoral.

Evidentemente nuestra postura, siguiendo la doctrina de la “Tranquillitas ordinis” es que no se puede decir que todo uso de la fuerza sea inmoral. Esto sin embargo tampoco quiere decir que todo uso de la fuerza sea siempre moral. Establecer parámetros claros creo que es un ejercicio de claridad intelectual y libertad y para eso la doctrina señalada, a mi juicio tiene muchísimo que enseñarnos y recordarnos.

No podemos negar tampoco que hoy existe una especie de narrativa oficiosa, promovida desde algunos círculos de pensamiento, que impone un paradigma de pensamiento que termina desprestigiando no sólo a las instituciones que buscan guardar el orden y hacer cumplir la ley, sino que impone una referencia de menosprecio, como si fuesen moralmente inferiores, a quienes emprenden el camino del servicio público en instituciones como el ejército y la policía. Esto es sintomático de un fenómeno cultural, que obviamente no sólo se da en el Perú, pero que hay que identificar porque menosprecia el valor heroico de instituciones esenciales para consolidar la paz pública.

Juzgamos que esto es fundamental porque ayuda a iluminar el debate contemporáneo sobre la moralidad del uso de la fuerza, su aplicabilidad a situaciones concretas y también ayuda a revalorar el rol de instituciones que hay que defender y promover por su rol vinculado a la verdadera paz y a la defensa de los legítimos derechos, como la policía y el ejército, que desde esta tribuna pretendemos defender.

En armonía con este capítulo, en el siguiente, desarrollaremos los criterios para determinar la moralidad del uso de la fuerza con el objetivo de mantener o reinstaurar la paz en el orden público. Sea como fuere es obvio que este capítulo forma de algún modo una introducción a la esencia del presente proyecto de investigación que será tocado en el siguiente capítulo.

Partimos en este trabajo que la reflexión moral, social y política sobre el uso de la fuerza y su relación con el ejercicio del poder y de la autoridad han, en efecto, también sido desarrollados en el debate cultural contemporáneo y en el pasado relativamente reciente, sobre todo a partir del desarrollo de la “Teoría de la Guerra Justa” que es el nombre oficioso con el que se nombra habitualmente al desarrollo de este debate a partir de la intervención de los Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial.

Evidentemente no entraré yo a desarrollar y exponer este debate en toda su plenitud y profundidad. Este sería un emprendimiento imposible de recoger en un trabajo que pretende ser relativamente sintético y probablemente no lograría recoger el significativo aporte de intelectuales varios que han sin duda, especialmente desde los Estados Unidos, iluminado ricamente este punto de debate. Sin embargo, sí diré, que lo que habitualmente se conoce, o ha venido a entenderse como la “Teoría de la Guerra Justa” tiene un conjunto de fundamentos que la verdad, aunque se consideren nuevos, en realidad no lo son tanto. Esa es la pertinencia de presentar la doctrina clásica de la “Tranquillitas ordinis” que de algún modo tiene en germen lo que hoy se presenta como intuiciones contemporáneas.

Que esto sea lo suficientemente conocido es otro tema complejo y quizás sujeto de otro debate, que excede también nuestro emprendimiento intelectual, pero que sin duda algo tiene que ver con una especie de “agenda pública internacional” promovida particularmente desde la izquierda intelectual que a veces da la sensación de convertirse en el nuevo paradigma mundial de moralidad que silencia lo que no vienen apadrinado por ella.

Aunque resulte siempre extremadamente interesante recurrir a los fundamentos clásicos de la relación entre autoridad, poder, uso de la fuerza, límites, prudencia, justicia, Bien Común, también podemos identificar varios autores contemporáneos que han aportado, sin duda con tremenda sugerencia, modos de “aggiornar” este pensamiento a las condiciones del presente. Mucho de este pensamiento se ha dado en el panorama intelectual norteamericano, por razones que también serán ocasión de reflexión.

Finalmente complementamos lo investigado con lo que hemos llamado un entendimiento fundamentalista del pacifismo, de la tolerancia (de la legítima e ilegítima tolerancia) que también tienen que ser sujeto de reflexión, así como también el tema de la responsabilidad solidaria internacional.

1.1.1. Visión histórica clásica:

Nos toca ahora hacer una presentación breve y sintética de la reflexión en la historia, en especial la del mundo occidental, del desarrollo de la teoría del uso lícito y legítimo de la fuerza y la doctrina de la guerra justa.

Como es obvio el desarrollo de estos temas es amplio y complejo. Es un gran tema que integra a su vez otros temas relacionados y subordinados de las ciencias políticas y de la moral. No podemos dejar de tener presente que todo acto libre, también el de un político que declara la guerra, o defiende una causa justa, o la de un soldado que se declara en “objeción de conciencia” y por eso decide no obedecer una orden que considera injusta, son actos también morales. Al ser actos morales libres, son evidentemente sujeto de una valoración moral.

Un resumen sintético del desarrollo de esta doctrina es un emprendimiento bastante exigente y un reto difícil de asumir sin dejar de lado algunas dimensiones que por un tema práctico no podemos ahora tocar. No pretendemos considerar todos los detalles y repercusiones del patrimonio intelectual y cultural de algunos gigantes del pensamiento que han desarrollado con extraordinaria maestría y profundidad este tema.

Sin embargo, resulta fascinante constatar, que el desarrollo del pensamiento occidental siempre ha tratado este complejo tema. En ese sentido vale la pena ver cómo es que la doctrina del uso legítimo de la fuerza se aplica a las condiciones sociales y culturales de nuestro tiempo que a veces se caracteriza por proponer un relativismo cultural que, si no se tienen criterios morales e intelectuales claros, pueden llevarnos a una cierto entrapamiento existencial, social, jurídico, moral, etc.

1.1.1.1. La herencia del mundo griego: gobierno y tiranía.

Las ideas en torno a la moralidad y razonabilidad del uso de la fuerza, del rol social y cívico del ejército y de la moralidad de la guerra encuentran su fundamento y origen histórico en la antigüedad griega y romana. Esto no quiere decir, que este debate no se renueve en momentos particularmente de la historia y de la cultura.

Con alguna frecuencia se dice, y probablemente con cierta razón, que fue Aristóteles el que históricamente introdujo la reflexión en torno a la guerra como último recurso para la restauración de la paz, en el mundo griego. (Deslauriers & Destrée. 2013). El tema de fondo era evitar la tiranía que suponía dejarse esclavizar y someterse a la voluntad del tirano injusto. Es claro que el desarrollo de esta doctrina y los potenciales candidatos a convertirse en oponentes bélicos son los no griegos.

Está claro que la guerra no es un fin en sí mismo sino un medio para alcanzar otros objetivos cómo sería el restablecimiento de un orden justo, pacífico. Desde este punto de vista la guerra se entiende como un emprendimiento necesario cuando no existen otros medios de recuperar la paz, ahí donde se ha perdido o de defenderla, ahí donde se encuentra bajo amenaza.

El mundo romano, especialmente bajo la influencia de Cicerón introduce la idea de que una guerra solamente puede ser justa ahí cuando es llevada a cabo por el estado. Esta concepción es interesante porque al ser un acto formal, institucional y público y declarado, excluye la consideración de la moralidad de la guerra para situaciones como las revoluciones y las rebeliones.

Aquí, en el ámbito romano, es donde empiezan a desarrollarse conceptos que han pasado a la historia cómo el “casus belli” con la identificación de condiciones para que una guerra pueda ser declarada justa. (Friday, 2004). Esto en oposición al “latrocinio” que supone no un acto formal y público del Estado con causa justa sino más bien un acto de piratería que debe ser condenada y sancionada públicamente.

En el mundo griego la tiranía no fue un fenómeno circunstancial limitado y circunscrito ni a ningún período de tiempo ni a alguna región en particular. Hubo varios gobiernos tiránicos en distintos momentos de la historia del mundo griego gobernando por lo menos desde el siglo VII A.C. hasta la llegada y consolidación del imperio romano en el II A.C.

En la Grecia continental la era de los tiranos termina con la expulsión, en el 510 A. C; de Peisistratidai, no continuó en otras partes del mundo griego (como por ejemplo Sicilia) en donde se prolongó hasta el derrocamiento de Dionisio segundo de Siracusa en el 344 A.C. por la conquista romana.

Sin embargo, la era de los tiranos en el mundo griego se considera el período de tiempo entre los siglos 7 y 6 antes de Cristo en donde un número alto de tiranía se impusieron sobre todo en la región del Peloponeso.

Importante también precisar que la mayoría de los gobiernos en los Estados griegos de los periodos clásicos y arcaicos estuvieron a cargo de aristócratas locales. Este hecho está un poco oscurecido por una visión romántica de la democracia ateniense. (Tyranny and Democracy in Ancient Greece: The History and Legacy of the Greek Tyrants and Athenian Democracy, 2016, P 28). Lo que es claro es que la oligarquía fue la forma quizá más ordinaria cómo se organizó el sistema político en torno al criterio de la riqueza y de la nobleza de nacimiento.

Está claro que la democracia, cómo sistema de gobierno organizado surge en Atenas en el siglo VII antes de Cristo y alcanza su culmen y plenitud bajo el liderazgo de Pericles en el siglo V. Esto fue posible en parte posible como consecuencia de las varias reformas realizadas en el siglo VII Solón que impulsa un conjunto de prácticas para evitar que el poder fuese ejercido por individuos o tiranos. Este conjunto de reformas fue sostenida y también impulsada por otros griegos célebres, como Clístenes y Efialtes de Atenas, para organizar una democracia participativa.

Finalmente, aunque no por ello menos importante, para no cometer un anacronismo iluso, está claro también, que es a partir del siglo XIX y XX, en especial en el mundo académico europeo y americano, de las post guerras, donde resurge un interés por estudiar y conocer el modo de funcionamiento de la democracia ateniense con sus instituciones y procesos. Parece que la mentalidad ilustrada con sus discursos nacionalistas y sus esperanzas bélicas fundamentados en las carreras armamentistas y en las narrativas chauvinistas llevadas a dimensiones idolátricas, como hemos visto en la historia, han dejado un saldo terriblemente trágico y doloroso. La primera mitad del siglo XX es, por antonomasia, ejemplo sintomático de ello.

Por ello es que ha surgido, creo yo convenientemente, una mayor reflexión, justa y necesaria, sobre el valor de la democracia y también sobre la necesaria renovación moral y cultural. En ese marco de fondo toca también reestudiar los fundamentos, límites y posibilidades del uso legítimo y prudente de la fuerza para reinstaurar la paz. Ojalá hayamos aprendido las lecciones del pasado. En este sentido, los errores se pagan muy caro, tanto los de comisión como los de omisión.

1.1.1.2. La “Tranquillitas ordinis” en San Agustín

I. Situando a San Agustín: Tiempo e influencias

La doctrina de San Agustín sobre la “Tranquillitas ordinis”, sin duda ha tenido gran influencia en la cosmovisión occidental clásica sobre el discernimiento de la moralidad del uso de la fuerza en el ámbito civil y político.

Es importante entender que el concepto de “Guerra Justa” es previo a la síntesis agustiniana. De hecho, este concepto existía en el mundo chino y greco romano. Sin embargo, esta doctrina, ha sido también repensada y considerada por San Agustín ofreciendo una nueva categorización del tema en diálogo por supuesto con la influencia del mundo griego, así como también de San Ambrosio de Milán, maestro intelectual y espiritual de San Agustín.

Sea como fuere no hay duda de que se le puede atribuir a San Agustín “fundar” la tradición cristiana de la guerra justa que es capaz de reconciliar y sintetizar la convicción de que la fe cristiana, bajo ciertas condiciones, no necesariamente se oponía a la guerra, y que lamentablemente, bajo en este mundo imperfecto y contingente la guerra podía llegar a ser inevitable, justa e incluso en ocasiones un deber llevarla a cabo.

Lo que es claro es que el desarrollo de la guerra justa posterior a San Agustín y tal como fue reflexionada y considerada por Graciano, Santo Tomás de Aquino, Martín Lutero, Francisco de Vitoria entre otros es sin duda partiendo del patrimonio agustiniano. (Corey & Charles, 2012). Ello sin duda es signo y manifestación de la gran resonancia de la obra de San Agustín.

San Agustín vive una época en dónde es testigo de la progresiva decadencia del imperio Romano que trae consigo un conjunto de invasiones de pueblos bárbaros, especialmente los Visigodos, con experiencias de saqueos, violencia, injusticia e incertidumbre. En ese panorama de inestabilidad y miedo constante surge una reflexión sobre la licitud del uso legítimo de la fuerza y de los límites y deberes de defenderse y de defender también el orden público establecido.

Importante recordar que el mundo cristiano en ese entonces, en condición legal, estaba en crecimiento después de siglos de persecución. Es así que se suscitó una reflexión no sólo en torno al uso legítimo de la fuerza sino también en torno al deber y límites que tenían los cristianos de defender ese orden. Lo que es claro es que el panorama social genera reflexión en el modo de plasmar la moral en el ámbito social y político.

La reflexión agustiniana sobre este tema se desarrolla principalmente en la Ciudad de Dios. (De civitate Dei contra paganos que se conoce académicamente como la Ciudad de Dios).

II. Visión de la historia

Presenta una visión de la historia en donde coexisten el bien y el mal de modo simultáneo como manifestación del contraste entre la Ciudad de Dios y la Ciudad del Hombre. Obvio que esto se da en cada persona. Obviamente esta categorización es clave para interpretar las acciones humanas en relación con Dios o en relación con el pecado. Sin duda este libro es una reflexión moral y espiritual sobre las repercusiones de la fe en el ámbito temporal y social. La idea clave, es que la vida de fe, tiene repercusiones en las elecciones que realizan los cristianos que no por el hecho de ser cristianos dejan de pertenecer a un espacio temporal también sujeto de vicisitudes, injusticias e inestabilidades y deberes (no ilimitados) ante la autoridad competente.

III. La concupiscencia del poder

En la ciudad de Dios San Agustín ofrece una reflexión sobre el origen de los conflictos. En ese sentido Agustín entiende que la naturaliza caída del hombre genera un desorden que califica como “libido dominandi” frase que repite varias veces a lo largo de su obra que puede ser traducida como la “concupiscencia o la lujuria del poder” que sin duda distorsionan la percepción del orden, del equilibrio y del poder. También identifica la venganza como una motivación inmoral e injusta capaz de generar conflicto, división e incluso la guerra. En la Ciudad de Dios, la traducción es nuestra, dice San Agustín (1994):

Infligir la guerra a los vecinos y luego proceder con los demás, por el único deseo de gobernar, conquistar y someter a los pueblos por los que uno no ha sido perturbado, ¿qué otra cosa debería llamarse sino gran latrocinio? (p. 32).

IV. La imposibilidad de la justicia plena y perfecta en este mundo

Una idea interesante de San Agustín es que de algún modo entiende que ni la paz perfecta ni la justicia plena son posibles en esta tierra siempre sometida a la contingencia.

Sin embargo, la política y el ejercicio sabio de la autoridad eran capaces de crear un espacio de paz, serenidad y prosperidad (que es lo que llama la “Tranquillitas ordinis”) en donde se generan las condiciones para que los cristianos puedan alcanzar la salvación. (Corey & Charles, 2012).

V. Los límites de la autoridad civil

San Agustín entiende en general, siguiendo la tradición escriturística del evangelio según San Mateo (Mt. 22, 21) y de la Carta de San Pablo a los Romanos (Rom. 13 1-7), que la autoridad viene de Dios y que en general debe ser respetada. Sin embargo, esto no es en sí un mandato que no tenga límites morales claros. Como es relativamente claro, y lamentablemente frecuente, la autoridad civil puede encomendar órdenes inmorales como por ejemplo un llamado civil a matar inocentes. Esto pondría a los cristianos, llamados a actuar como ciudadanos de la “ciudad de Dios”, a actuar como ciudadanos de la “ciudad del hombre,” lo cual era claramente contrario a las convicciones morales cristianas sintetizadas en el Sermón de la Montaña. (Mt 5, 38).

Sin embargo, también muestra que Jesús no siempre muestra la otra mejilla, como por ejemplo en la expulsión de los mercaderes en el templo que entiende que si estaban ahí era porque había un entendimiento con la autoridad propia, a la que Jesús desafía directamente. El relato está contenido en los 3 evangelios sinópticos. (Mateo 21, 12-13; Marcos 11, 15-18 y Lucas 19,45).

VI. Uso legítimo de la fuerza

Este ambiente, en especial el de las injusticias e incertidumbres por la invasión visigoda, San Agustín, justifica el uso legítimo de la fuerza por parte de la autoridad competente para imponer condiciones de paz ahí donde se ha perdido el orden y el derecho. Es claro que el uso de la fuerza está subordinada al querer restablecer el orden como condición indispensable para la paz. Existe por lo tanto un vínculo entre la

autoridad del gobernante y su deber con la justicia de mantener el orden. El uso de la fuerza sería un medio legítimo para esto.

Esta idea es clave pues para San Agustín resulta clave la concepción del orden como consecuencia de la justicia. Esta sería la idea piedra angular para entender, fundamentar y reflexionar sobre la legítima autoridad de los gobernantes que tienen el deber de proteger la paz y si no se puede de otra forma recurrir al uso justo de la fuerza.

Por lo tanto, la visión agustiniana sobre el uso de la fuerza reconoce y comprende la autoridad legítima y el deber de proteger la paz y de concebir el uso de la fuerza no como un fin en sí mismo sino como un medio para proteger el orden o para restaurarlo, mantenerlo y defenderlo.

En ese sentido no se puede decir que la autoridad actúa de modo inmoral cuando se defiende ante un agresor injusto, incluso si en el ejercicio del uso de legítimo de la fuerza el agresor injusto resulta muriendo.

VII. La paz y la “Tranquillitas ordinis”

George Weigel, prestigioso analista político conservador norteamericano nos dice: Lo cual nos lleva a la tercera idea distintivamente católica sobre la política internacional, en este caso extraída explícitamente de Agustín en La ciudad de Dios: la “paz” es la Tranquillitas ordinis, la paz de una comunidad política justamente ordenada y justamente gobernada. La teoría católica clásica de las relaciones internacionales no creía posible construir la paz de un mundo sin conflictos a este lado del Reino de Dios. Pero sí que creía había algo importante que se podía y se debía construir: la paz del orden entre los Estados. (Weigel, 2006, p. 263).

Muy interesante el aporte de Weigel, que se reconoce agustiniano, que relaciona directamente la paz como la “Tranquillitas ordinis” además claro, de vincularla a la esfera de la política gobernada con justicia y con ello también asumir la relación inseparable

entre ejercicio de la autoridad y deber de proteger la paz incluso, si es necesario con el uso legítimo (que supone proporcionalidad) de la fuerza.

i. Compatibilidad entre la guerra justa y el mandamiento “No matarás”

Mucho se ha discutido y se sigue discutiendo, en el debate teológico, cristiano y judío en particular, sobre la correcta traducción del mandamiento “No matarás” que según la versión del libro del Éxodo 2013, parecería traducirse como “No cometerás asesinato”. Varias fuentes judías postulan la interesante tesis que la correcta forma de traducción sería la última y no la primera. Esta pequeña diferencia en realidad es generadora de grandes distinciones. El acento, siempre interesante, es que el asesinato estaría vinculado siempre a una persona inocente que es víctima de una situación injusta. En ese sentido, Juan Pablo II en la “*Evangelium vitae*” (1995) dice:

Si se pone tan gran atención al respeto de toda vida, incluida la del reo y la del agresor injusto, el mandamiento «no matarás» tiene un valor absoluto cuando se refiere a la persona inocente. Tanto más si se trata de un ser humano débil e indefenso, que sólo en la fuerza absoluta del mandamiento de Dios encuentra su defensa radical frente al arbitrio y a la prepotencia ajena. En efecto, el absoluto carácter inviolable de la vida humana inocente es una verdad moral explícitamente enseñada en la Sagrada Escritura, mantenida constantemente en la Tradición de la Iglesia y propuesta de forma unánime por su Magisterio. (N. 57)

En este sentido, sin querer apartarme de la doctrina de San Agustín, encontramos que este tema, permite establecer una diferencia sustancial entre la persona inocente, víctima de una agresión injusta, y aquellos que no son inocentes. En ese sentido es oportuno recordar que la pena de muerte ha sido considerada moral, como modo legítimo de defenderse proporcionalmente, ante un agresor injusto cuando no existía otro modo proporcionado. Está claro que el debate permanece abierto, y está claro también que hoy existen tecnologías que pueden llevarnos a tener la casi certeza absoluta que existen

otros modos, proporcionalmente válidos, de defenderse ante agresores injustos que excluyan la muerte. No es nuestro interés principal entrar ahora en este tema.

Sin embargo, San Agustín menciona un asunto que es interesante y que creo que las líneas precedentes ayudan a entender. Es la convicción que en “casus belli” legítimo, quien genera la muerte de un malvado, no ha dejado de cumplir el 5to mandamiento. Por eso afirma San Agustín (2005):

Los que han emprendido la guerra en obediencia al mandato divino, o de conformidad con sus leyes, han representado en sus personas la justicia pública o la sabiduría del gobierno, y en esta capacidad han dado muerte a hombres malvados; tales personas de ninguna manera han violado el mandamiento "No matarás" (p. 23).

Esta afirmación de San Agustín es fascinante por la dimensión de claridad con respecto a lo que señalaba Juan Pablo II en el sentido que, el absoluto moral, el acto intrínsecamente malo, según la tradición de la iglesia, sería asesinar, porque asesinar supone siempre la víctima inocente, estableciendo una diferencia esencial con la persona que por su culpabilidad podría merecer otro desenlace.

ii. Ser constructores de la paz incluso en la guerra.

Finalmente, también resulta inmensamente relevante la explicación que hace San Agustín sobre la necesidad de ser constructores permanentes de la paz incluso en “casus belli.” Dice San Agustín (417):

Sé, pues, pacífico aun cuando combates, para llevar, al vencerlos, al bien de la paz a aquellos mismos contra quienes luchas. Porque el Señor dijo: Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios. Y si la paz humana es tan dulce en orden a la salvación temporal de los mortales, ¿cuánto más dulce será la paz divina en orden a la salvación eterna propia de los

ángeles? Sea la necesidad, y no la voluntad, la que extermine al enemigo en armas. Así como se contesta con la violencia al que se rebela y resiste, así se le debe la misericordia al vencido y prisionero, especialmente cuando no se teme de él la perturbación de la paz. (p. 1).

Está claro que la carta a Bonifacio no excluye la posibilidad de llevar a cabo el ejercicio del combate legítimo, vinculado a la búsqueda de la paz y sin renunciar a la benevolencia y a la magnanimidad.

1.1.1.3. La “Tranquillitas ordinis” en Santo Tomás de Aquino

I. Contexto histórico y apogeo de la escolástica

Santo Tomás fue un célebre fraile dominico que enseñó durante mucho tiempo en la Universidad de París. Podemos decir que fue quizás el exponente más característico del Siglo XIII europeo en el ámbito académico, autor de la obra teológica de mayor resonancia en la historia, que es la Suma Teológica. (Que dicho sea de paso no sólo es una obra teológica). De hecho, sabemos bien, que la parte de su desarrollo político es la más consultada de toda esta obra monumental.

Santo Tomás es inseparable de lo que supuso y significó la escolástica como fenómeno y manifestación de esplendor cultural en el apogeo de la civilización cristiana. Por ese es que el aporte de Santo Tomás es tan significativo en el ámbito de nuestro emprendimiento en la medida en que la lógica tomista permite reformular y reordenar la tradición previa tal como había sido presentada principalmente por la síntesis de San Agustín (a quien, en el desarrollo de su síntesis sobre la guerra, Santo Tomás cita frecuentemente) y algunos otros pensadores como el monje Graciano. (Autor del “Decreto” que eran una serie de normas, de carácter canónico sobre temas diversos, entre ellos también el tema de la moralidad del combate).

El desarrollo de la doctrina política de Santo Tomás de Aquino, y también el tema de la moralidad de la guerra, se da fundamentalmente en la Suma teológica su “Opera Magna”. Está demás decir que la obra de Santo Tomás ha tenido una inmensa repercusión en el pasado y sigue hoy teniendo mucha resonancia no sólo en el ámbito de la teología.

Al igual que San Agustín, Santo Tomás también se plantea una reflexión sobre los fundamentos filosóficos y teológicos en torno a la moralidad de la guerra, el uso de la fuerza, la proporcionalidad en el uso de esa fuerza, la autoridad legítima, los deberes de la autoridad, el reconocimiento de la autoridad, la significación de la paz, el tema del Bien Común, etc. que constituyen hitos fundamentales en el desarrollo de esta doctrina en el mundo occidental a partir del apogeo cultural y moral que se da en Europa a partir del Siglo XIII.

Esto es fascinante porque vemos que muchos de los grandes temas de reflexión, hoy sujeto de estudio fundamentalmente a partir de las ciencias políticas, han sido considerados y sujeto de larguísima reflexión en el ámbito teológico y filosófico del medioevo cristiano. Esto se da de modo claro en San Agustín, pero aún más claro en la obra de Santo Tomás y también en la Escuela de Salamanca, que es la versión hispánica del desarrollo tomista en el S. XVI y que tanta repercusión ha tenido, en la concepción del derecho de gentes como fundamento al derecho internacional. (Y que es un tema tan desconocido).

Al igual que San Agustín, muchos de los elementos incorporados en su corpus doctrinal no son propios, vienen de la reflexión filosófica griega, especialmente Platón y Aristóteles y también el aporte de la reflexión del derecho romano. Eso no tiene por qué ser una desventaja, al contrario, lo que hace es reflejar más bien la gran capacidad sintética de Santo Tomás y del cristianismo y además es clave para entender la civilización cristiana como una síntesis integradora de elementos diversos que fueron capaces de plasmarse en un orden social, político, antropológico, metafísico, religioso y hasta estético con sus múltiples manifestaciones como la arquitectura y la pintura.

II. La síntesis tomista sobre la guerra justa en la Suma Teológica

Profundizando en la esencia de la doctrina de la guerra justa y las condiciones de moralidad y justicia, tal como es entendida por Santo Tomás, la esencia de su corpus doctrinal supone entender que, así como una guerra puede ser justa, evidentemente también puede no serlo. Obviamente de lo que se trata es de reflexionar sobre las condiciones en que puede ser moral declararla (e incluso un deber de justicia llevarla a cabo). El gran hilo conductor es pues, el discernimiento prudente, en torno a las condiciones para que una guerra sea moralmente justificable.

Las razones para la moralidad de la guerra y de una intervención legítima con el uso de la fuerza se resumen en 3 principios fundamentales. Ellos tendrían que darse de modo simultáneo y concomitante. Santo Tomás trata el tema de la guerra en la cuestión 40 de la “Secundae Secundae” (esto quiere literalmente decir segunda parte de la segunda parte, y hace referencia al modo como, en el mundo académico, se conoce la división de la Suma Teológica).

El desarrollo de esta cuestión se enmarca dentro del gran tema de las virtudes y en específico de la virtud cristiana de la caridad que se expresa en la alegría, la paz, la misericordia y se opone a un conjunto de vicios entre ellos la guerra, la división y la discordia. Está claro que la guerra está presentada, como vicio en contraposición de la paz.

III. La autoridad legítima y competente

La primera nos sitúa ante el tema de la legítima autoridad. En ese sentido Santo Tomás dirá:

No incumbe a la persona particular declarar la guerra, [...] la persona particular tampoco tiene competencia para convocar a la colectividad, cosa necesaria para hacer la guerra. Ahora bien, dado que el cuidado de la república ha sido

encomendado a los príncipes, a ellos compete defender el bien público de la ciudad, del reino o de la provincia sometidos a su autoridad. (S. Tomás de Aquino, II-II q, 40 a. 1).

Obviamente, la cita hace referencia al tema de la autoridad competente manifestada y personificada en quien ejerce la soberanía, dado que siendo la guerra un acto público, se necesita la unidad social en la protección del bien común.

IV. El tema de la justicia en la causa de la guerra

El segundo elemento siguiendo a Santo Tomás, es el tema de la causa justa. Una causa justa, genera a su vez, una guerra justa. Esto significa que la guerra responde a una necesidad de defensa (proporcional y legítima) ante una grave injusticia. Esto, la respuesta a una grave injusticia es condición indispensable para que un acto así pueda ser considerado moral, virtuoso y en armonía con la virtud cardinal de la justicia. Esto se da por ejemplo cuando la guerra es un medio para castigar un mal que no podría ser castigado de otra manera ni modo. En este sentido no toda guerra es pecaminosa sino más bien deberes y requerimientos de la caridad. Aquí Santo Tomás cita a San Agustín:

“Suelen llamarse guerras justas las que vengan las injurias; por ejemplo, si ha habido lugar para castigar al pueblo o a la ciudad que descuida castigar el atropello cometido por los suyos o restituir lo que ha sido injustamente robado.” (S. Tomás de Aquino, II-II q, 40 a. 1).

V. La intencionalidad y la motivación en llevarla a cabo

El tercer elemento esencial y constitutivo de la guerra justa es el tema de la intencionalidad del acto moral. Sobre esto Santo Tomás desarrolla el tema de la moralidad de los actos humanos explicado en general en la “I - II, q. 18, a. 6.”

En el ámbito de la guerra, Santo Tomás enseña, que, para que pueda ser considerada “justa” la intencionalidad de los que actúan ante la fuerza beligerante tiene

que ser hecha buscando el bien y evitando el mal (que es lo que Santo Tomás llama la “síndéresis” dimensión esencial y luz inextinguible de la persona moral que lo lleva a buscar el bien y evitar el mal).

En ese sentido la caridad es la única motivación capaz de reconciliar justicia con paz en el orden social. De esto se desprende que, nunca podría ser virtud, un esfuerzo bélico, llevado a cabo por motivaciones pervertidas e injustas, como la venganza o el odio.

VI. La causa justa no legitima ni medios injustos ni desproporción

Este tema también es muy interesante. Santo Tomás desarrolla el concepto de proporcionalidad. No es legítimo defenderse de modo desproporcional, ante una agresión. Si esto fuese así el fin justificaría los medios. Sería además una acción ilícita y moralmente reprobable. La fuerza defensiva debe evitar la crueldad y debe estar dirigida a defender la vida de los inocentes (S. Tomás de Aquino, II-II, q. 64, a. 7).

VII. Sobre el principio de doble efecto y el derecho de la legítima defensa

El principio de doble efecto, sabemos bien, ha sido desarrollado como metodología de razonamiento moral cuando una acción dirigida a un fin bueno genera como consecuencia, no querida ni buscada directamente, pero tolerada un fin malo, no querido directamente, pero tolerado en virtud del bien que mayor que se persigue con esa acción que no podría ser conseguido de otro modo.

En términos de la aplicación de este principio al tema de la legítima defensa, muchas veces se puede, en el esfuerzo de neutralizar al agresor injusto, queriendo salvar la propia vida, privarlo de la propia vida no como fin en sí mismo, pero como consecuencia no querida de la legítima defensa. El mal obtenido se tolera en virtud del bien querido. Así, el acto de defenderse, o defender a algún inocente, genera un fin

bueno, la conservación querida de la vida del inocente agredido y la muerte no querida pero tolerada del agresor injusto. (S. Tomás de Aquino, II-II, q. 64, a. 7).

VIII. El eco de la obra de Santo Tomás

La obra de Santo Tomás generó sin duda muchísima reflexión posterior. En ese sentido, existen muchos comentarios interpretativos no sólo de las condiciones desarrolladas por Santo Tomás con nuevos aportes también sobre el tema de la guerra, sino sobre casi todo lo que escribió Santo Tomás.

Hay que entender que la Suma Teológica se vuelve el paradigma del modo cómo se enseñaba no sólo teología sino muchas materias en el mundo académico. Está fuera de discusión que la obra de Santo Tomás constituye un hito de reflexión esencial.

Algunos de los más notables comentaristas sin duda fueron el Cardenal Cayetano, gran comentador de Santo Tomás, pero también la célebre escuela de Salamanca con Francisco de Vitoria y su aporte jurídico al tema y a los principios del derecho internacional. Algunos otros célebres teólogos de la escuela jesuita como Luis de Molina y Francisco Suarez también han tenido en la obra de Santo Tomás y en este ámbito particular un punto de referencia esencial en el desarrollo de su pensamiento.

1.1.1.4. “Tranquillitas ordinis” en Francisco de Vitoria:

I. Contexto histórico e influencias

La aproximación al pensamiento de Francisco de Vitoria es indesligable del estudio de lo que supuso el esplendor intelectual de la escuela de Salamanca. A nuestro juicio, ella expresa y refleja, sin duda, el esplendor cultural escolástico y renacentista, del siglo de oro español en términos intelectuales, espirituales y morales. No hay que dar por evidente que probablemente, en la época, España era una de las potencias mundiales dominantes tanto militarmente como también intelectual y culturalmente. En

ese ambiente, unido al contexto del desabrimiento de América suscitó, en el ámbito académico, un debate muy interesante sobre el debido trato a los indígenas.

Importante también decir que la escuela de Salamanca ha sufrido los estragos de la “Leyenda Negra” que ha sido eficaz relativizando el aporte cultural de la hispanidad en la civilización occidental y en el desarrollo de su aporte jurídico. (Scott, 1929). Este tema no lo vamos ahora a desarrollar. Sin embargo, es claro que la Escuela de Salamanca no ha logrado reivindicar la grandeza de sus aportes sobre el origen de la ley internacional, por motivos que no siempre son razonables y comprensibles.

El reconocido historiador de la guerra justa, James Turner Johnson, uno de los principales referentes sobre el tema de las condiciones de la moralidad de la guerra justa en el debate contemporáneo, afirma que la doctrina de la guerra justa es recibida en la baja edad media combinando 2 elementos que merecen ser destacados, por un lado, el desarrollo racional teológico moral que fue sintetizado principalmente por San Buenaventura, San Agustín y Santo Tomás y las nociones del derecho heredadas de la concepción jurídica del mundo romano. (Johnson, 2016). A eso habría que añadir, es mi opinión, la capacidad sintética del cristianismo.

La situación particular que se da en Salamanca no sólo está influida por la herencia intelectual del pensamiento escolástico en el ámbito dominico (entendiendo que Vitoria era dominico) sino también por todos los desafíos que supone la necesidad de repensar la dimensión vinculante del derecho natural, en su dimensión “ad gentes” que luego se manifestará en el desarrollo de la doctrina del derecho internacional del cual la Escuela de Salamanca sin duda es un actor principal. Evidentemente lo que está de fondo son los límites del derecho en un contexto en donde se da un encuentro entre una civilización cristiana (España) y el nuevo mundo.

El gran tema de fondo aquí es el trato debido a los indígenas, tanto en la paz como en la guerra. Este problema supuso un amplio debate en torno a la virtud de la justicia en su plasmación social y los límites (y también deberes) de la autoridad competente.

II. Circunstancias de su obra en España y desafíos morales del nuevo mundo

Habiendo estudiado en París, conoció el desarrollo de la doctrina de Santo Tomás y de hecho se dedicó a enseñarla. Vitoria, es probablemente el filósofo y teólogo tomista más importante de la contrarreforma. Fue profesor de la Universidad de París, Valladolid y Salamanca. Su pensamiento está fuertemente condicionado por la reflexión tomista y por la casuística.

La obra de Vitoria partiendo del concepto de derecho natural, presenta y sistematiza los principios que sientan las bases intelectuales y jurídicas del Derecho Internacional. Se preocupa por presentar una concepción jurídica basada en el derecho de gentes, que sin duda están inspiradas por los desafíos del debate en torno a la “colonización.” El desarrollo doctrinal jurídico se sintetiza en 3 temas principales: el poder civil, que es el punto de partida y le sirve para luego desarrollar el tema de los indios y el tema del derecho de la guerra.

La base del proyecto está en “Sobre el Poder Civil”, que contiene los principios jurídicos de la sociedad civil. Ella lleva el germen de las otras dos, cronológicamente posteriores.

El desarrollo de su pensamiento es fascinante y en muchos elementos, su pensamiento es vanguardista y agudamente crítico. Quizás el elemento más audaz es que concibe la guerra preventiva como algo potencialmente justo y oportuno. Desarrolla también el tema de la objeción de conciencia, los límites del ejercicio de la autoridad, etc.

Pero su gran aporte sin duda es la concepción de los derechos de la persona. Hay que entender la particular situación que se genera en América y hay que entender también la discusión intelectual que ya se había generado también en España a raíz de la reconquista. Con respecto a la situación en el nuevo mundo podemos decir lo siguiente:

“Hacia 1510 habían llegado reportes perturbadores que habían encontrado eco en España que a los indígenas se les negaba el derecho básico a la libertad y a la propiedad. Hacia 1530, testigos oculares corroboraban las versiones más preocupantes: algunos españoles no tenían reparos en castigar mediante la aplicación arbitraria de la pena de muerte. En este contexto, el desafío que enfrentó Vitoria, y algunos otros que estaban en la misma sintonía, era cuestionar la visión predominante de colonizar y convertir a los nativos americanos cometiendo atropellos contra la legítima justicia. (Corey & Charles, 2012, p. 188).

III. Sus obras principales

Sin duda Francisco de Vitoria se sitúa ante estos problemas y reflexiona sobre los alcances, repercusiones y limitaciones éticas y morales de este nuevo escenario. Sus obras “De iure belli” que se traduce como: “Sobre el derecho de la guerra” y “De potestate civil” que se traduce como: “Sobre la potestad civil o sobre el poder civil” junto con “De Indis” “Sobre los indios” son de algún modo las más importantes de su producción intelectual. Vitoria completa ahí la exposición de su pensamiento jurídico en torno a la sociedad con una visión moderna y universalista del derecho de gentes y propugna la “república de todo el orbe” que debe regirse por el Derecho Internacional.

Esta idea es clave para su comprensión intelectual de la realidad. El argumento fundamental de Francisco de Vitoria consistía en defender la idea que ni las diferencias de religión ni el espíritu de descubrir y colonizar nuevos territorios bajo el argumento del deber de “Garantizar la Evangelización” constituían argumentos válidos, ni legales, ni morales ni teológicos para la guerra justa. En ese sentido Vitoria explicaba que la fe cristiana no era por naturaleza coercitiva y no podía obligar a la fe. Aquí su referente intelectual es Santo Tomás de Aquino, cuya doctrina conocía a la perfección y de hecho, como ya dijimos, enseñaba. El único modo válido para la conversión era la predicación ofrecida de modo voluntario. Es así que rechaza de modo categórico la coerción de cualquier tipo para la conversión. Además, afirma que el escenario de una predicación

que no hubiese suscitado la conversión de los indígenas tampoco era escenario moralmente válido para la declaración de una guerra justa.

Incluso afirma que los intentos de ataque de los indios sólo permitían, una respuesta defensiva direccionada a minimizar pérdidas humanas, pero tampoco era argumento válido para la declaración de una guerra.

El mérito de su reflexión y producción intelectual puede ser resumido en la capacidad de cuestionar y desafiar al poder civil y religioso de la época, cosa que sin duda podía traerle muchísimos problemas con la autoridad. Parte de la convicción que ni los Reyes ni el Papa tienen soberanía absoluta sobre el mundo entero. En ese sentido, explica, el poder temporal del Supremo Pontífice se limita a lo necesario para la administración de los bienes necesarios para garantizar el bien de la fe, de modo que, evidentemente su poder estaba limitado al orden moral. Desarrollando esta idea, Francisco de Vitoria desarrolla el argumento para criticar por ejemplo la autoridad del Papa para tener competencia en garantizar el “Tratado de Tordesillas” de 1494 en donde Alejandro VI divide el territorio americano entre el Reino de España y el de Portugal, que por supuesto luego de algún modo justifica la conquista de lo que sería el futuro Brasil por parte de los portugueses.

Su aporte también ofrece una visión moral del emprendimiento colonizador, cosa que no considera mal moral en sí mismo, pero que sin duda entiende que tiene que regirse bajo parámetros morales claros y delimitados con el fin de humanizar a los indígenas. En esta línea también desarrolla la idea del justo castigo ante la tiranía y el abuso.

Reconoce de modo claro el derecho de los indios de ser autónomos en su organización y de poseer en propiedad la tierra. En ese sentido distingue argumentos sólidos para la colonización y argumentos inválidos para la misma. (Vitoria, 1975, p. 39). Está claro que si las poblaciones locales son incapaces de una organización legítima en términos civiles y humanos podrían ser legal y moralmente invadidos.

Sin duda entendiendo esta distinción también anticipa el escenario siempre posible de “estados fallidos”

Al respecto James Turner Johnson explicando el aporte intelectual de Vitoria dice:

La negación de Vitoria de considerar a los indios como salvajes, sólo ínfimamente superiores a los animales, y su insistencia en defenderlos como seres humanos y el respectivo deber moral y jurídico de considerarlos como tales, incluso en el ámbito de los conflictos culturales, frecuentes en la historia, son manifestaciones del espíritu de la ley internacional moderna (Johnson, 2016, p. 170).

Evidentemente esta situación, suscitada con el descubrimiento del nuevo mundo no implicaba tampoco la idea o la conclusión que todas las guerras eran por naturaleza injustas. Su pensamiento manifiesta que sí podía haber guerras que tengan fundamento moral. En ese sentido propone y desarrolla las condiciones para que pueda ser justificable e incluso inevitable en relación al bien común.

En la cuestión 3 en “De Indis” Vitoria sistematiza escenarios que podrían darse entre los indígenas que justificarían la intervención española por medio de la fuerza. Esos escenarios serían:

1. Si los indígenas interfiriesen con el ejercicio del derecho natural de los españoles de transportarse y comercializar recursos naturales.
2. Si se opusieran, mediante la fuerza, a la predicación del Evangelio.
3. Si usaran coerción contra los indígenas convertidos a la fe católica.
4. Si se opusieran a la situación posible que, ante una conversión masiva, el papa considerase la pertinencia de que tuviese una autoridad cristiana local, que fuese desconocida por los indígenas.
5. Si persistieran en costumbres que causaran daño físico a los inocentes, incluso entre ellos.
6. Si voluntariamente eligiesen convertirse en súbditos del imperio español.

7. Si se suscitase una situación de lucha civil y una de las partes enfrentadas pidiese intervención española.
8. Si se probara su incapacidad e ineficiencia de organizar y administrar su comunidad ordenada legítimamente en términos humanos y civiles. (Corey & Charles, 2012, pp. 376-378).

A modo de síntesis podemos afirmar que el aporte de Vitoria es providencial como uno de los primeros articuladores del concepto de derecho ad gentes que luego derivará en la formación del “corpus” del derecho internacional en un nuevo contexto histórico, en donde se hacía necesario una nueva comprensión del mundo como una comunidad internacional en donde las naciones confluían, con derechos, deberes, límites, independientemente de las creencias religiosas.

En ese sentido es capaz de articular un desarrollo doctrinal práctico en donde se ve un progreso del pensamiento y también es capaz de reconciliar el anhelo de expansión colonial y el derecho natural.

IV. Los españoles y los indígenas como prójimos

Interesante reflexión de Vitoria que vincula la identidad de los indígenas (a quienes llama bárbaros, recordemos que en su significación original los barbaros eran los no pertenecientes al imperio romano) y a los españoles como prójimos. La categoría étnica no supera la condición metafísica. Vitoria (1975) nos dice:

Los españoles son prójimos de los bárbaros, como surge del Evangelio (San Lucas, 10, 29-37), al hablar del Samaritano. Pero como está ordenado amar al prójimo como a sí mismo (San Mateo, 22), los bárbaros no pueden lícitamente prohibir su patria a los españoles sin motivo alguno. (p. 90).

V. Reflexiones sobre el límite del poder y las leyes que no obligan por ser injustas

Su obra desarrolla también una reflexión interesante sobre los límites de la autoridad por ejemplo antes las leyes injustas. Líneas arriba decíamos que reconoce la autoridad del Pontífice en términos morales, pero ojo, no absolutos, como también era la corriente en algunos círculos de pensamiento de la época, sin duda también motivados por intereses políticos y no tanto religiosos. Eso es interesante porque entiende que más allá de la autoridad legítima existe una idea implícita de un marco moral que la limita. Los españoles debían incluso defender a los que eran víctimas inocentes de situaciones injustas, aunque no fuesen españoles. Vitoria (1975) dice:

Otro título puede existir, fundado en la tiranía de los señores de los bárbaros o en el carácter inhumano de leyes que entre ellos imperen en daño de los inocentes, como son las que ordenan sacrificios de hombres inocentes o permiten la matanza de hombres exentos de culpa para comer sus carnes. Afirmo que, aun sin necesidad de la autorización del Pontífice, pueden los españoles prohibir a los bárbaros todas estas nefandas costumbres y ritos, pues les está permitido defender a los inocentes de una muerte injusta. Esto se prueba considerando que a todos mandó Dios cuidar de su prójimo y todos ellos son prójimos nuestros luego cualquiera puede defenderlos de semejante tiranía y opresión, siendo a los príncipes a quienes mayormente incumbe tal cosa. (p. 101).

Aquí encontramos una reflexión clara sobre el deber de defender a las poblaciones inocentes de leyes injustas. Esto es formidable, brillante y realmente vanguardista en su relación a la concepción del derecho “ad gentes” que no tiene su origen en ninguna ley positiva sino en una realidad metafísica, previa y vinculante.

VI. Derecho a la legítima defensa y uso de la fuerza para la paz

En la misma línea argumentativa anterior, Vitoria reconoce la legitimidad de la guerra, es decir la validez del “casus belli” si ella es necesaria para defender derechos legítimos siempre con la preocupación del criterio de proporcionalidad para la minimalización de los daños. Vitoria (1975) afirma:

Como los bárbaros, negando el derecho de gentes a los españoles, les hacen injuria, pueden éstos lícitamente hacer la guerra si es necesaria para la obtención de su derecho. [...] Y, por lo tanto, deben los españoles defenderse; pero en cuanto sea posible, con el mínimo daño de ellos, porque se trata de una guerra defensiva solamente. Si [...] los españoles no pueden conseguir su seguridad entre los bárbaros sino ocupando sus ciudades y sometiéndolos, pueden lícitamente hacerlo. Se prueba teniendo en cuenta que el fin de la guerra es la paz, como dice San Agustín escribiendo a Bonifacio. Por lo tanto, como se ha dicho anteriormente, desde el momento en que les es lícito a los españoles aceptar la guerra o declararla, ya les son lícitas también todas aquellas cosas que sean necesarias para el fin de la guerra, esto es, para obtener la paz y la seguridad. (pp. 94-95).

Como hemos también en el párrafo anterior, Vitoria reconoce la posibilidad del recurso legítimo al uso de la fuerza también en sentido conquistador y no solamente defensivo, como carácter de último recurso ante una agresión inminente, sino que incluso, en una posición muy “agustiniana” reconoce la posibilidad de recurrir a la fuerza conquistadora ofensiva para la imposición de condiciones de paz.

1.2. Bases teóricas

1.2.1. El aporte del mundo católico magisterial

Sin duda el mundo católico académico, intelectual y magisterial especialmente en el ámbito del siglo XX, ha generado mucha reflexión sobre el uso moral de la fuerza, y en particular el recurso a la guerra justa. Por un tema de practicidad y establecemos aquí un corte histórico que centra su atención en especial en las últimas 5 décadas. También hemos tomado la decisión de distinguir el Magisterio Pontificio Universal del episcopal local porque creemos que esta decisión metodológica permite hacer una mejor lectura comparada del tema en los Estados Unidos que es donde, a nuestro juicio, gran parte del desarrollo de la reflexión de la guerra justa ha tenido lugar y ha sido más significativo en el debate público y en el mundo intelectual.

Habiendo dicho lo anterior, hacemos una breve contextualización histórica para recordar que ya en 1917, después de que el Congreso de los Estados Unidos le declaró la guerra a Alemania, el Cardenal James Gibbons, Arzobispo de Baltimore y Primado de los Estados Unidos escribió una carta a los católicos afirmando que debían apoyar el esfuerzo de guerra. Gibbons decía:

Nuestro Señor Jesucristo no nos pide apoyar la paz a cualquier precio [...] si por Pacifismo se pretende enseñar que el uso de la fuerza no es justificable nunca, entonces, aunque bien intencionados, se comete un grave error y uno que tiene consecuencias graves y dañinas para la vida de nuestro país. (Bridgeman, 1962, p. 256).

Otro ejemplo sintomático e interesante es el de algunos filósofos célebres como Jacques Maritain, Elizabeth Ascombe y John Finnis entre otros, que encuentran que conflictos como la Guerra Civil Española, la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría, eran sujeto de ser consideradas conflictos en los que se reunían los criterios legítimos,

para que, según la doctrina de Santo Tomás se considera lícito intervenir. (Reichberg, 2017).

Sin duda la tragedia monumental y civilizacional que supuso la Segunda Guerra Mundial, con sus millones de muertos manifestó la tragedia de la guerra en el ámbito de la modernidad y también sus potenciales efectos devastadores.

En ese sentido y en el panorama de la división del mundo en bloques, en el contexto de la Guerra Fría, donde la amenaza de un enfrentamiento era permanente y potencialmente devastadora no sólo contra los países en enfrentamiento sino para el mundo entero, se impuso la idea, sin ser absoluta y excluyente, pero se impuso la idea que todo uso de la fuerza ofensiva era siempre inmoral y que el uso de la fuerza defensiva no necesariamente siempre lo era. Es decir, podían darse un conjunto de condiciones para que se pudiese considerar lícito el uso de la fuerza defensiva, aunque en general casi siempre se consideraba inmoral el uso de la fuerza ofensivo.

Evidentemente, en el contexto de incertidumbre e inestabilidad se entiende el acento en la búsqueda de la paz, de los entendimientos y salidas negociadas diplomáticas ante cualquier enfrentamiento y también, la intención, que ha tenido sin duda la Iglesia Católica, de fortalecer a la ONU como autoridad pública internacional en su misión de garantizar del derecho internacional y como espacio para la concertación diplomática formal, amistosa, eficaz y final.

Sin duda, y aquí doy una opinión, esto hay que seguir haciéndolo, y los muchos fracasos del pasado (de la ONU), no significa que no pueda tener triunfos en el futuro. Sin duda, su existencia, garantiza un modo de organización formal y coordinada que, en muchos aspectos puede ser criticada y sujeto de mejora procedimental, pero a mi juicio es necesaria e irremplazable pues marca un paradigma de relación formal e internacional que hoy es indispensable para pensar en términos de reciprocidad jurídica, reconocimiento y respeto recíproco y de formalidad procedimental.

Procederemos ahora a hacer un recorrido sobre el desarrollo y aporte doctrinal de modo cronológico, advirtiendo que es sintético y perfectible, aunque sin duda nos permite tener una idea de este interesante proceso histórico y de su valiosísima contribución.

1.2.1.1. El aporte del Papa Juan XXIII

El Papa Juan XXIII (1958 -1963) entra al debate sobre el tema de la paz en los tumultuosos y divididos años 60 dando una importante contribución en el desarrollo de la Doctrina Social de la Iglesia. Por primera vez en la historia, la encíclica va dirigida a todos los hombres de buena voluntad. La “Pacem in terris”, aparecida en 1963, sin duda generó mucho eco y fue recibida con entusiasmo y gran acogida en el ámbito de las Naciones Unidas que incluso llegó a celebrar una sesión extraordinaria para tratar el tema de la encíclica.

Hay que recordar que históricamente la Encíclica es posterior a la crisis desatada por los misiles rusos en Cuba en 1962 que generó una situación de particular vulnerabilidad en el escenario internacional y en el que la Santa Sede también actuó de mediador entre los Estados Unidos y el Kremlin.

La aparición de la encíclica fue muy comentada y de hecho supuso muchos comentarios por parte de significativas autoridades de la época.

La Encíclica del que fuera Patriarca de Venecia, fue comentada por el secretario general de la ONU, U Thant, por el director general de la UNESCO, en la Conferencia de Ginebra sobre el desarme, en el Consejo Mundial de la Paz, por la Federación Mundial de excombatientes, la Liga de Derechos del Hombre, el Consejo de Europa y multitud de jefes de estado y gobierno. (Pacheco, 2017, pp. 92-93).

La “Pacem in terris” reconoce el valor inviolable y universal de la persona, fin de la sociedad y sujeto de deberes y derechos. En ello se encuentra el cimiento de todo orden de paz a nivel nacional como mundial.

En toda convivencia humana bien ordenada y provechosa hay que establecer como fundamento el principio de que todo hombre es persona, esto es, naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío, y que, por tanto, el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanar inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza. Estos derechos y deberes son, por ello, universales e inviolables y no pueden renunciarse por ningún concepto. (“Pacem in terris”, 1963, n. 9).

El documento sin duda recoge el desarrollo moderno de la doctrina de los derechos humanos como un requisito fundamental para la paz y estabilidad mundial. Sin duda el Santo Padre recoge esta reflexión y las vincula con la doctrina de la ley natural. (Holland, 2020). Además, también desarrolla el vínculo entre bien común y defensa y respeto de los derechos de la persona humana.

En la época actual se considera que el bien común consiste principalmente en la defensa de los derechos y deberes de la persona humana. De aquí que la misión principal de los hombres de gobierno deba tender a dos cosas: de un lado, reconocer, respetar, armonizar, tutelar y promover tales derechos; de otro, facilitar a cada ciudadano el cumplimiento de sus respectivos deberes. Tutelar el campo intangible de los derechos de la persona humana y hacerle llevadero el cumplimiento de sus deberes debe ser oficio esencial de todo poder público (“Pacem in terris”, 1963, n. 60).

También recalca la dimensión inmutable del orden moral y de la dimensión permanente de sus preceptos. La “Pacem in terris” afirma:

El nuevo orden (...) que todos los pueblos anhelan... ha de alzarse sobre la roca

indestructible e inmutable de la ley moral (...) y debe con los rayos de sus principios, dirigir la ruta de la actividad de los hombres y de los Estados. (Pacem in terris", 1963, n.85).

En ese sentido Juan XXIII hace una clara alabanza del rol de la ONU y la anima a que cumpla sus funciones para la promover y garantizar la paz en el mundo. (Pacem in Terris, n.142). Además, afirma también que en la misión de conservar una paz estable es una tarea que depende de todos.

1.2.1.2. El aporte de Juan Pablo II

Es difícil desconocer el providencial e importantísimo rol del Papa Juan Pablo II, que durante décadas fue un interlocutor de primera línea en los temas de mayor significación e influencia en el escenario internacional. Es imposible desconocer su actitud frontal y su lucha explícita en contra del comunismo y de las diversas formas de opresión moderna, sin excluir evidentemente las políticas y sociales. También está fuera de toda duda su compromiso por promover la paz y la reconciliación sobre la base de la justicia y el derecho.

Como es obvio el aporte de Juan Pablo II al tema en cuestión, daría como para un estudio pormenorizado que excede ahora nuestra capacidad de síntesis y sin duda también nuestras pretensiones. Sin embargo, estaba clarísimo el acento de fortalecer la búsqueda de salidas negociadas ante los problemas y disputas políticas como un imperativo moral. En ese sentido comentaremos algunas ideas del pensamiento del Santo Padre que consideramos oportunas e iluminadoras para el presente trabajo. Incluimos aquí, dentro del aporte de Juan Pablo II, no sólo algunas de sus intervenciones directas sino también la enseñanza del Catecismo de la Iglesia Católica, publicado en 1992, que obviamente manifiesta y expresa la enseñanza autorizada por Juan Pablo II.

I. Sobre el rol de la ONU:

En su mensaje por la celebración de la XXXIV celebración del día mundial de la paz, Juan Pablo II dijo lo siguiente:

Sin embargo, es preciso reconocer que la Organización de las Naciones Unidas, incluso con límites y retrasos debidos en gran parte al incumplimiento por parte de sus miembros, ha contribuido a promover notablemente el respeto de la dignidad humana, la libertad de los pueblos y la exigencia del desarrollo, preparando el terreno cultural e institucional sobre el cual construir la paz. (Juan Pablo II, 2004, n. 7).

Es claro que la postura de Juan Pablo II reconoce el valor de la ONU como institución promotora de una cultura de paz que es fruto de un entendimiento y del desarrollo de la comunidad internacional.

II. Sobre el vínculo de la ONU con los Derechos Humanos

George Weigel, connotado intelectual y analista político conservador norteamericano, autor de la biografía más exhaustiva y ciertamente “oficiosa” de Juan Pablo II y elegido a dedo por el mismo Juan Pablo II y convencido de emprender tan significativo emprendimiento nos dice:

El progreso humano debía medirse por un rasero digno de los seres humanos, lo cual significaba medir el progreso, además de por la ciencia y la tecnología, «también, y sobre todo, por la primacía acordada a los valores espirituales, y por el progreso de la vida moral». Donde el mundo del hombre se mostraba más humano era en el reino de la conciencia. En los casos en que se habían negado los derechos de la conciencia y la verdad moral, la ciencia y la tecnología habían sido utilizadas para convertir al mundo en un matadero. Por eso el «documento fundacional» de la ONU, el que le otorgaba su razón de ser moral, no era la Carta

de la ONU, sino la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, «hito en el largo y difícil camino del género humano». Sólo podía contribuirse a la causa de la paz «A través de la definición, el reconocimiento y el respeto a los derechos inalienables de los individuos y las comunidades de pueblos» (Weigel, 1999, pp. 471 -472).

III. Sobre el fracaso de la paz que supone la guerra

Al respecto, Juan Pablo II en el mensaje con ocasión del día mundial de la paz en 1999 que llevaba como título “El secreto de la paz verdadera reside en el respeto de los Derechos Humanos” no dudó en afirmar que la guerra era, “el fracaso de todo auténtico humanismo” y suponía siempre una derrota para la humanidad. (Juan Pablo II, 1999, n. 11).

Así mismo había firmado que era necesaria, en el panorama de desarrollo auténtico, una búsqueda negociada para resolver los conflictos internacionales.

IV. Sobre el rechazo a la guerra

Es claro que el Santo Padre afirmó en muchas ocasiones su rechazo explícito a la guerra y resaltó la posibilidad y el deber de encontrar soluciones diplomáticas negociadas ante cualquier disputa de carácter político.

¡«NO A LA GUERRA»! Ésta nunca es una simple fatalidad. Es siempre es una derrota de la humanidad. El derecho internacional, el diálogo leal, la solidaridad entre los Estados, el ejercicio tan noble de la diplomacia, son los medios dignos del hombre y las naciones para solucionar sus contiendas. Digo eso pensando en los tan numerosos conflictos que todavía aprisionan a nuestros hermanos, los hombres. (...). La guerra nunca es un medio como cualquier otro, al que se puede recurrir para solventar disputas entre naciones. Como recuerda la Carta de la Organización de las Naciones Unidas y el Derecho internacional, no puede

adoptarse, aunque se trate de asegurar el bien común, si no es en casos extremos y bajo condiciones muy estrictas, sin descuidar las consecuencias para la población civil, durante y después de las operaciones. (Juan Pablo II, 2003, n. 4). Qué duda cabe que Juan Pablo II fue, a lo largo de su vida del terrible costo de la guerra. El mismo experimentó en su propia vida la tragedia de la Segunda Guerra Mundial. Evidentemente en parte por eso el Santo Padre fue un entusiasta de la promoción de una autoridad pública universal para asegurar el bien común. Sin embargo, junto con su directo rechazo a la tragedia de la guerra, también señala la posibilidad de que se den casos extremos y esas condiciones muy estrictas y reservadas.

V. Juan Pablo II a la FAO en 1992 sobre la intervención humanitaria

Con mucha frecuencia, algunas situaciones donde no existe la paz, donde la justicia es escarnecida y donde el medio ambiente natural está destruido, hacen que poblaciones enteras corran el gran peligro de no poder satisfacer sus necesidades de nutrición. Es preciso evitar que las guerras entre naciones y los conflictos internos condenen a civiles sin defensa a morir de hambre por motivos egoístas o partidarios. En esos casos, se deben asegurar de cualquier modo las ayudas de alimentos y sanitarias y se deben quitar todos los obstáculos, incluidos los que provienen de recursos arbitrarios al principio de no injerencia en los asuntos internos de un país. La conciencia de la humanidad, de aquí en adelante sostenida por las disposiciones del derecho internacional humanitario, exige que se convierta en obligatoria la injerencia humanitaria en las situaciones que ponen gravemente en peligro la supervivencia de enteros pueblos y grupos étnicos: se trata de un deber para las naciones y la comunidad internacional, como lo recuerdan las orientaciones propuestas a esta Conferencia. (Juan Pablo II, 1992, n. 3).

VI. "Nosotros no somos pacifistas ni queremos una paz a cualquier precio"

Interesante, a modo de conclusión y síntesis, el debate que se suscitó en Italia con ocasión de un conjunto de situaciones que merecen ser comentadas.

El periodista Juan Arias del diario "El País" dice lo siguiente:

Tras haber hablado 42 veces en poco más de un mes contra la guerra, afirmando que no es un instrumento apto para resolver los conflictos internacionales, Juan Pablo II ha levantado en este país un avispero con su frase pronunciada el domingo ante jóvenes romanos: "Nosotros no somos pacifistas ni queremos una paz a cualquier precio". (Arias, 1991, párr. 1).

Estas declaraciones del Santo Padre suscitaron, como bien dice Arias, un amplio debate, en el Juan Pablo II recuerda que la paz cristiana es una paz justa y que: "existen casos en los que la lucha armada es un mal inevitable a cuyas trágicas consecuencias no pueden sustraerse ni siquiera los cristianos" (párr. 6).

Interesante debate, en parte suscitado por la descontextualización de afirmaciones del Santo Padre que fueron usadas en manifestaciones pacifistas. Sin duda la paz es una meta a la que no pueden renunciar los cristianos, así como tampoco pueden renunciar al deber de protegerla y si se dan las condiciones reinstaurarla incluso con el uso moral y responsable de la fuerza.

1.2.2. El desarrollo del tema en el ámbito del debate norteamericano.

Así como el mundo católico intelectual fue espacio de mucha reflexión sobre el tema del uso de la fuerza y de la moralidad de la guerra, otro espacio interesante de reflexión sobre lo anterior fue el mundo intelectual norteamericano evidentemente condicionado por su historia y participación y rol geopolítico a partir de su consolidación como potencia mundial y protagonista principal de la geopolítica mundial.

Muchos de los principales intelectuales además que han desarrollado estos temas son creyentes practicantes de diversas denominaciones. Sin embargo, es evidente, que, además de ser creyentes son intelectualmente prolijos. Interesante también darnos cuenta de que ocupan diferentes ámbitos del espectro político. Algunos se identifican con la izquierda, otros en la línea conservadora.

En el mundo cristiano algunos se preguntan: ¿Cuál es el significado real y cuáles son los límites del mandato de Jesús que nos invita a “amar a nuestros enemigos? ¿Es la invitación del Señor de rezar por los que nos persiguen un imperativo incompatible con el uso de la fuerza para imponer condiciones de paz o defender un orden justo? ¿Es la posición cristiana una que se identifica por esencia y naturaleza la de asumir el pacifismo como postura radical? ¿Existen criterios objetivamente válidos que supongan la idea de una guerra justa, oportuna y acaso un deber inminente?

Según algunos grupos de carácter fundamentalista cristiano, de herencia evangélica, la alternativa cristiana sería siempre el amor sacrificial que supone vencer el mal con el bien poniendo la otra mejilla y entendiendo que el “pacifismo cristiano” supone siempre la renuncia explícita a cualquier uso de la fuerza en la búsqueda de la defensa personal o en la defensa del orden social y político bajo el parámetro de imponer siempre la “otra mejilla”. Sin duda esta postura genera nuestra discrepancia. A veces el no hacer nada es la peor injusticia sobre todo si supone renunciar a imponer orden teniendo los medios para hacerlo.

Más allá de este debate, me refiero en concreto al pacifismo cristiano, considero que muchos de los principales intelectuales que han reflexionado y hecho importantes contribuciones al desarrollo de lo que hoy se ha llamado “Teoría de la Guerra Justa”, sin duda son mayoritariamente norteamericanos y angloparlantes, y sin duda también su pensamiento tiene raíces sólidas en el pensamiento clásico (que no es patrimonio de ninguna religión sino de la civilización y de la razonabilidad humana).

Tal vez sean los que más han contribuido al desarrollo doctrinal, o quizás sea mejor decir, al discernimiento de la aplicabilidad de los principios morales, ya categorizados desde el medioevo, a las condiciones culturales de nuestro tiempo. Mi tesis es que tienen mucho que decir y enseñar y que su aporte es muy significativo y valioso y no confesional.

1.2.2.1. John Courtney Murray:

John Courtney Murray S.J. es sin duda un personaje fascinante en el debate cultural, intelectual y teológico en los Estados Unidos especialmente en el contexto de los años posteriores a la Segunda Guerra mundial. Murray ha despertado no sólo hondísima admiración sino también agudas críticas, que incluso se mantienen hoy tanto del ámbito conservador (que le atribuían ser un liberal), como del liberal (que le atribuían ser demasiado “moralista”).

Más allá de lo anecdótico, sin duda es un referente inteligente y mordaz en temas relacionados al equilibrio entre moral y política en el complejo ámbito de la post guerra y de la consolidación de los Estados Unidos como potencia mundial hegemónica tanto militar como también culturalmente. Una idea básica de su pensamiento, que ahora no desarrollaremos, es la búsqueda de reconciliar la tradición norteamericana fundacional con la tradición de la ley natural, que para él es la que está de fondo en la mentalidad que dio pie a la Constitución de los Estados Unidos, que habitualmente es identificada más con el positivismo intelectual del siglo XVIII y su trasfondo ilustrado. Esta distinción para Murray es fundamental. Para él, y yo creo que no se equivoca, esta concepción es

básica para entender el marco de referencia que los “founding fathers” tenían en los Estados Unidos y que es base para entender el espíritu de la Constitución que hoy por lo menos en la concepción de Libertad (esto digo yo) parece justificarlo todo bajo la bandera de la concepción postmoderna de la libertad. Esta discusión y este tema lo dejamos ahí.

El libro “We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition,” que es quizás el que más ha influido en el debate cultural norteamericano, fue originalmente publicado en 1960 y ha sido reeditado y comentado muchas veces. Más allá de la adhesiones y críticas que despierta este personaje no se puede negar que es uno de los intelectuales más influyentes en el panorama norteamericano y su trabajo ha despertado importantes resonancias e influencias en el panorama tanto católico como no católico norteamericano de las últimas décadas.

Creo yo que, además, también su trasfondo jesuita y neoyorkino, unido a su formación como filósofo en Roma, le aportaron un roce cosmopolita en la sensibilidad de que el mundo occidental (al igual que la Iglesia Católica) tenían que re entender su rol en el mundo posterior a la Segunda Guerra Mundial y en especial de cara al nuevo rostro de la modernidad. Su influencia en la Declaración “Dignitates humanae” del Concilio Vaticano II, sobre la libertad religiosa, también le han valido agudas críticas que hoy mantienen la misma vigencia que hace 50 años.

Con respecto al tema de interés principal de nuestro trabajo, parte integral del pensamiento de Murray es identificar la idea que los principios que justificarían una intervención militar moralmente justa encontraban sustento y fundamento en la tradición cristiana en general muchísimo antes que en el desarrollo moderno de la ley internacional. Es así que, independientemente de la fragilidad del orden caracterizado por el acceso de potencias mundiales a tecnología nuclear, Murray pensaba que en el escenario geopolítico que le tocó vivir, se podían seguir presentando argumentos y razones que hicieran moralmente justificable una intervención militar e incluso la declaración de guerra. Para él una idea clave era la consideración que los totalitarismos

absolutistas (como el comunismo) requerían alguna forma organizada y proporcional de respuesta coercitiva.

Una primera idea clave de su pensamiento se relacionaba con el conflicto en el escenario nuclear. Evidentemente Murray era plenamente consciente de la potencial capacidad destructiva de la tecnología nuclear, sin embargo la conclusión más o menos generalizada, sostenida desde muchas tribunas del mundo cristiano, católico y evangélico, de asumir que todo conflicto bélico moderno supondría la utilización de armas nucleares y la consiguiente destrucción masiva de poblaciones inocentes y por lógica conclusión, la consideración de que todo conflicto moderno debía ser considerado inmoral, era según Murray una conclusión que no solamente no se desprendía de las premisas asumidas en general, sino además una conclusión que no se ajustaba a las enseñanzas históricas de la Iglesia católica.

De hecho, Murray se vuelve un explícito crítico del pacifismo cristiano que considera, por decirlo con terminología nuestra, “geopolíticamente irresponsable.” (Murray, 1960).

Una segunda idea características de su pensamiento era considerar la amenaza latente que suponía el totalitarismo soviético y comunista a la estabilidad del mundo occidental. En este sentido Murray entiende que la amenaza comunista manifiesta una posición que desestabiliza la legítima paz geopolítica del mundo occidental y que sin duda se fundamenta en la carencia de principios mínimos de respeto a la ley natural y por lo tanto debe ser criticado.

Sin embargo, un tema interesante es que, así como crítica mordazmente al pacifismo cristiano impulsado por varias corrientes de la época, también critica la mentalidad belicista de los sectores más intransigentes e integristas, que promovían el uso casi indiscriminado de tecnología militar para garantizar el éxito en un eventual conflicto armado ante el eje soviético en el contexto de la guerra fría. (Murray, 1960). El principio de que el fin bueno, salvaguardar la paz y estabilidad del bloque occidental,

justificaría cualquier medio, incluso el acceso a tecnología militar desproporcionada, al igual que el pacifismo cristiano, constituía también para Murray, un razonamiento inaceptable e incompatible con la doctrina de la guerra justa, heredada de la tradición cristiana.

La tercera idea fundamental y constitutiva de su pensamiento era la idea de repensar la competencia y también señalar los límites y posibilidades de las Naciones Unidas como una organización internacional cuyo objetivo principal era garantizar la paz en el nuevo escenario mundial. La premisa implícita dentro del raciocinio de Murray era que veía con desconfianza, la habilidad y capacidad de las Naciones Unidas de mediar, resolver y evitar los conflictos militares y que por lo tanto bajo este modo de entendimiento desaparecerían las razones consideradas tradicionalmente válidas para justificar un conflicto armado.

Al respecto, la posición de Murray manifestaba, por decirlo así, sus no pocas dudas e incertidumbres, en la medida en que las Naciones Unidas no sólo no era una organización jurídica con la autoridad legal para gobernar la comunidad internacional sino que además su rol manifestaba más dudas que certezas y que por lo tanto para él, la confianza ingenua y maximalista en la resonancia de la ONU para resolver potenciales conflictos armados era aún débil y muy incierta y no debía generar entusiasmos ingenuos por parte del realismo político de los Estados Unidos.

De modo sintético podemos decir que estas 3 ideas fundamentales descritas anteriormente, en el pensamiento de Murray, debían guiar un discernimiento prudente con respecto al tema del uso de la fuerza para evitar así que el terror y no la razón se vuelva el factor predominante en los problemas relacionados al equilibrio militar.

1.2.2.2. Michael Walzer

Michael Walzer es otro intelectual norteamericano, él en particular de origen judío, que se ha convertido en un referente de gran resonancia y eco (probablemente él sea el más influyente) en torno al debate actual y al desarrollo sobre la tradición de la guerra justa aplicada al escenario contemporáneo. Su ámbito de reflexión en el gran marco de las ciencias políticas y la filosofía es amplísimo. Describiéndose como un “igualitarista” de “izquierda” ha reflexionado en temas como la relación de la moral con la modernidad, la plasmación de la justicia distributiva en el ámbito interno y externo, el deber político de los Estados Unidos en los límites y deberes morales en la defensa de la idea pluralistas en su territorio como en el escenario internacional, la plasmación del fundamentalismo cultural y religioso en el orden internacional, el desarrollo de la crítica social en los movimientos sociales como el socialismo, el feminismo, los derechos civiles. Su ámbito de interés abarca muchos otros temas relacionados al análisis histórico, cultural, religioso y filosófico.

Educado en Cambridge y doctorado en Harvard ejerció la docencia durante varias décadas en la prestigiosa Universidad de Princeton en Nueva Jersey. Además, es autor de más de una veintena de libros que han tenido mucha resonancia en el mundo de la discusión académica en especial en el ámbito de la formación intelectual militar. Su Opera Magna es su libro “Just and Unjust Wars” (Guerras Justas e injustas). Esta es una obra larga, bien escrita y documentada que recuerda que la guerra es un elemento central en la historia de la civilización y que de hecho es un acontecimiento inevitable.

Sea como fuere la obra de Walzer ha sido significativa y su resonancia es permanente en los debates culturales contemporáneos.

I. Reduccionismo cultural

Uno de los puntos resaltantes de sus interesantes intuiciones y su diagnóstico se da en torno a la reflexión y el debate cultural que suscitó la intervención de los Estados Unidos en la guerra de Vietnam en el marco de los convulsionados años 60.

Walzer identifica mordazmente un fenómeno interesante y sintomático que puede ser resumido en el reduccionismo del discurso norteamericano en torno al tema de la guerra. Identifica un enfrentamiento narrativo por una explicación coherente del conflicto que polariza el tema pero que buscaba explicar el porqué de la intervención en categorías de sabor voluntarista, que describían la intervención en términos de interés, estrategia y seguridad nacional. Esto, en parte por la inercia histórica que había terminado dominando el ambiente cultural en los Estados Unidos en los años posteriores al triunfo de la Segunda Guerra Mundial, que sin duda había supuesto un triunfo de la organización, de la logística, y del poder industrial que fueron determinantes. En ese sentido, este tipo de discurso se convertía en un discurso meramente pragmático pero excluyente de la dimensión moral y principista.

Otra tendencia de la época, digamos la contrapartida a lo anterior, que se daba predominantemente en el ámbito político, era describir el fenómeno en términos moralistas que tenían mucha repercusión socialmente y que eran caracterizados por conceptos como “atrocidad”, “agresión”, “inocencia”, etc.

Esto había tenido gran repercusión también en el discurso pacifista, que era un fenómeno creciente en la época y donde confluían voces que afirmaban que una guerra nunca podía ser moralmente justificable porque las percepciones de lo correcto o de lo incorrecto eran materia discutible y siempre culturalmente condicionada. Esta posición llevada al extremo, por otro lado, terminaba defendiendo un relativismo histórico insostenible intelectualmente hablando que trae consigo muchísimos desafíos como por ejemplo relativizar crímenes abominables y objetivos como el holocausto, etc.

En ese sentido el mérito de Michael Walzer es quizás percibir con claridad el ambiente reduccionista que caracterizaba la aproximación al problema. Se da cuenta que se hacía necesario volver a traer y presentar lo mejor del patrimonio de la doctrina de la guerra justa como un marco de referencia intelectual que permitiese establecer un diálogo saludable con las tendencias de la época tanto políticas como sociales de modo de que se pudiese evitar las falsas contradicciones y las visiones simplistas de un problema tan complejo.

Es así que la obra de Michael Walzer publica en 1977 su libro “Just and Unjust Wars” y que citábamos líneas arriba y que no sólo se convirtió en un “best seller” sino en un referente importantísimo en el desarrollo de la discusión sobre este tema en las últimas décadas. Incluso muchos piensan qué es la obra de mayor resonancia sobre el tema de la guerra justa en el siglo XX y es una obra de estudio fundamental en el ámbito académico militar como West Point, Annapolis, etc.

II. Aproximación intelectual

La obra de Walzer se caracteriza, además, no sólo por su carácter filosófico y secular. Sin duda, como reconoce él mismo en las palabras finales de su libro, ha estudiado toda la tradición cristiana y medieval en torno al desarrollo de la doctrina de la justa.

El método de Walzer sobresale por su carácter filosófico. Aunque no se desvincula de la tradición cristiana de la guerra justa, los principios que proponen no se fundamentan ni en la Sagrada Escritura ni en la teología sino en la visión moderna de la teoría del derecho. En ese sentido es capaz de hablar a muchos interlocutores contemporáneos de un modo en que los autores cristianos no pueden. Empezando con el lenguaje moral habitual y generalizado del día a día es capaz de articular principios generales, que permanecen implícitos, de ese lenguaje común y habitual y aplicarlos a casos concretos y contemporáneos. El resultado de esto no es idéntico al desarrollo de la tradición cristiana de la guerra

justa, pero es notablemente cercana. Cuando difiere de la tradición de la guerra justa lo hace de modo que es capaz de incentivar un debate estimulante e interesante. (Corey & Charles, 2012, p. 268).

III. El problema del positivismo jurídico bélico

Le interesa recuperar la idea que tanto los Estados y las personas son poseedoras de derechos naturales, sociales y morales. Evidentemente estos derechos deben estar consignados en la ley civil.

Afirma, además, que cualquier violación a los derechos fundamentales de cualquier persona que no sean justificables bajo el paradigma de la protección del bien común es inmoral. Obviamente entiende que un Estado o un conjunto de personas individuales pueden perder el ejercicio de esos derechos como consecuencia de una agresión previa a los derechos de otros.

Uno de los grandes aciertos que tiene esta significativa obra es que su diagnóstico sobre el tema el paradigma legalista que se había terminado convirtiendo en el referente fundamental de carácter positivista sobre la ley internacional ante el problema de la guerra. Evidentemente una aproximación así suscitaba la posibilidad de excluir la dimensión moral de una guerra justa para situar el problema a partir de consideraciones meramente legalistas y positivistas cayendo sin duda en un horizonte empobrecedor.

Para Walzer, la recuperación de la tradición de la guerra justa con todo el patrimonio moral y la riqueza de su desarrollo sería el referente intelectual principal para enriquecer el debate jurídico internacional de la época, repensar su idoneidad y de hecho reformular sus principios y “aggiornar” su terminología, que poco a poco había perdido profundidad y riqueza. En ese sentido esta obra es muy significativa. Tiene el valor de confrontar las discusiones legalistas contemporáneas con la pobreza de su terminología y contribuir a visibilizar esta pobreza cultural.

IV. Dimensión moral permanente de toda guerra

Walzer destaca el juicio moral que toda guerra supone. Esta dimensión moral del conflicto es irrenunciable y está presente siempre, antes del conflicto, durante el conflicto y después del conflicto.

Es evidente también, que las responsabilidades individuales no sólo se dan por parte de los altos estrategas sino también por parte de todos los sectores que participan. Es obvio que todos están condicionados, como también lo estamos nosotros, por un conjunto de deberes y de derechos y en ese sentido siempre somos responsables de lo hacemos, dejamos de hacer, o de las órdenes que obedecemos o dejamos de obedecer.

La idea de la que parte Walzer es que, la guerra es un hecho permanente e irrefutable de la historia de la civilización. Sin embargo, no por ello deja de ser un acto sujeto de una aproximación ética. Por ello en la eventualidad de un conflicto, las fuerzas enfrentadas tienen siempre que discernir un modo prudente y moral de acción. Los escenarios son múltiples. ¿Es lícito intervenir y defenderse? ¿Es lícito intervenir y matar al culpable? ¿Cuál es la proporcionalidad moral requerida? ¿Hasta qué punto es lícito perseguir al culpable o sancionarlo antes de terminar el conflicto? Junto con esto existen muchísimas otras interrogantes morales, que evidentemente no pretende agotar.

Lo que es claro es que, independientemente del lado del que uno se encuentre, y las condiciones circunstanciales todo enfrentamiento bélico, al no dejar de ser un acto humano, suscita estas interrogantes y muchas otras y siempre se enmarca en un marco moral permanente e irrenunciable, antes, durante y después del acontecimiento.

Esto además magnificado, en el escenario de la modernidad, en donde la guerra se ha convertido, en ocasiones, en un conflicto sin parámetros (como sucedió en la Segunda Guerra Mundial) bajo el imperativo de buscar la victoria pagando cualquier precio en aras de la victoria. ¿Este paradigma voluntarista y pragmático es suficiente?

Otro tema presente en la reflexión de Walzer es la reflexión sobre la teoría de la agresión. Es importante establecer quién es el que asume una condición agresiva que a la vez suscita, en el lado agredido la convicción de que no sólo es justo defenderse, sino que además es un deber hacerlo con relación a la restablecer condiciones de garantía de paz.

Finalmente, siempre después de un conflicto es necesario revisar el tema de las responsabilidades individuales y de los crímenes de guerra. Es necesario llevar ante la justicia a todos los responsables de haber crímenes de guerra.

V. El tema del intervencionismo y los nuevos escenarios postmodernos

Quizás una de las partes más fascinantes es la que se plantea en torno a la reflexión del intervencionismo, moralmente justificable bajo ciertos parámetros y condiciones.

No niega que en términos legales este derecho es desafiante en cuanto a su formulación en el terreno del debate jurídico sobre el derecho internacional y, de hecho, como ya dijimos, entiende que la marcha jurídica contemporánea necesita recuperar mayor dimensión moral.

En el prólogo de la edición de “Just and Unjust Wars” (Guerras Justas e injustas) del 2015 identifica además un cambio de paradigma histórico con respecto al equilibrio geopolítico entre la aparición de la primera edición de su libro en 1977 y la situación actual.

Aquí nos dice Walzer:

“Los temas que expuse bajo el título de “Intervenciones” que eran periféricos a las preocupaciones y argumentaciones centrales del libro, hoy se han movido de modo dramático hacia el centro de interés. No es una exageración afirmar que los

mayores peligros que la gente experimente en el mundo hoy vienen de sus propios gobiernos y el dilema principal de la política internacional contemporánea es establecer las condiciones para salvar a esas personas por medio del uso de la fuerza militar” (Walzer, 2015, p. VI).

En ese sentido, es evidente que la intervención militar en un territorio extranjero viola el principio legal de soberanía y de integridad territorial.

Reflexiona en qué condiciones esto debe darse. Por supuesto que en términos generales no promueve la intervención en asuntos internos de otros países, pero entiende que hay principios que, si bien son válidos, no deben tampoco ser asumidos en perspectiva absolutista y excluyente.

Desarrolla el tema de las intervenciones en situaciones de deber “humanitario” entre otros temas fascinantes, así como también los derechos, repercusiones y límites de manifestarse neutrales.

Walzer desarrolla también el tema de la teoría de la proporcionalidad y de la evolución de la guerra que supone la integración de elementos centrales como son las potenciales víctimas civiles e inocentes en especial el problema del terrorismo. También el de los conflictos armados y la insurgencia ante regímenes injustos, que hacen complejo el discernimiento y traen consigo brutalismo, represión y venganzas.

El mérito que tiene esta obra es que busca plasmar los principios de la guerra justa y aplicarlos a situaciones concretas características del mundo moderno.

VI. La paradoja de la igualdad

En la paradoja de la igualdad, Walzer, recoge un conjunto de conferencias en la Universidad de Yale en donde hace una lectura comparativa entre varios procesos de “Liberación Nacional” situados principalmente en la segunda mitad del siglo XX, que terminan teniendo características similares.

Como intelectual agudo entiende e identifica que todo proceso de Liberación Nacional es un proceso político, social y cultural multidimensional en donde confluyen ideas políticas, sentimientos, emociones y aspiraciones de diverso tipo. No necesariamente son siempre homogéneas y este elemento es un tema más complejo de lo que a veces, en el discurso, en la lectura intelectual, se anticipa.

Es así, que Identifica una tendencia común en estos procesos y es la aparición y consolidación de élites intelectuales con un discurso liberador, secularista que termina muchas veces imponiendo un modelo que a la vez es socialmente liberador, pero también antirreligioso. La carga ideológica de muchos de estos procesos terminaba ofreciendo una ilusión de triunfo ingenua, reductiva y simplista, y se estampaban contra el hecho que se encontraban con una fuerte resistencia de quiénes originalmente los habían acompañado en la gesta liberadora y que ahora aspiraban a recuperar la propia tradición perdida.

Por lo tanto, la “paradoja de la liberación” consiste en la constatación del enfrentamiento de 2 discursos antagónicos caracterizados, por un lado, por la promesa de iluminación y “occidentalización en versión ilustrada” con la pseudo garantía de avance material y de progreso científico. Esta visión fundada en una visión secularista, que exigía, un compromiso total e integro con la causa que genera un discurso rupturista con la tradición en la búsqueda de un paradigma totalmente nuevo. Sin embargo, la paradoja consiste en qué muchas de las tradiciones, de las que teóricamente se habían liberado, entre ellas las religiosas, terminan siendo objeto de aspiración y por ello de movimientos “recuperacionistas” a veces de modo abrumador.

Explica también, que en esos procesos “ideológicos revolucionarios” de narrativa liberadora muchas veces confluyen sectores religiosos que por distintas razones se unen a esa búsqueda de revolución secular, pero es difícil suponer que en el largo plazo van a perder su fervor religioso y se van a adherir simplistamente al fenómeno ingenuo de los ideales de la “modernidad ilustrada occidental y progresista”.

En países como Rusia, Argelia e Irán, se tienen movimientos que resisten el fenómeno del secularismo y que imponen un rechazo práctico a los esfuerzos revolucionarios impulsados por caudillos que tenían en mente Estados laicos y que se encuentran que, a largo plazo, la reforma religiosa, cultural y social no ocurrió o no fue capaz de sostenerse eficazmente en el tiempo.

Estudiando el fenómeno de la radicalización islámica, que según él constituye el 80% de los conflictos armados actuales, se puede percibir la reacción de muchos grupos que y la única liberación que desean y anhelan es la libertad de los ideales de la ilustración manifestando así que la idea occidental ilustrada de que la ciencia y la técnica liberarían al mundo de sus cadenas es justamente la paradoja.

VII. Justicia y tolerancia

Otro de los temas que acaparan la reflexión de Walzer sin duda son los relacionados al concepto de tolerancia y su relación con la justicia, la coexistencia armoniosa y la paz. Su punto de partida es el análisis histórico de algunas sociedades contemporáneas, que compuestas por inmigrantes han, a lo largo de su historia, desarrollado una amplia tolerancia e inclusividad social que les ha permitido establecer relaciones saludables y recíprocamente beneficiosas, y que suponen una esperanza de paz en el Siglo XXI.

Su postura es que aquí se pueden percibir fortalezas, aunque también y debilidades (cuando la intolerancia ha calado) que van desde una amplia aceptación

social, en algunos casos, hasta la exclusión de los extranjeros, y la exaltación chauvinista, racista y excluyente en otros.

En ese sentido reconoce que la condición de posibilidad para una sociedad democrática es la tolerancia que, por un lado, aunque no es idílica, ni una fórmula que necesariamente garantiza la plena armonía social sí pone fin a las persecuciones y a la institucionalización del miedo. (Walzer, 1997).

El ejemplo más claro del tema es la evolución historia de los Estados Unidos, que en el mundo contemporáneo representa un crisol de unidad y de esfuerzo de coexistencia pacífica entre lo que llamaremos, en terminología nuestra, “legítimas diversidades” que deben ser acogidas y defendidas, y por otro, “ilegítimas diversidades” que deben ser combatidas.

VIII. Valoración final

La significativa resonancia de la obra de Michael Walzer no es sin duda la categorización de nuevas categorías para explicar el complejo tema de la guerra justa. Sin embargo, hay mucho mérito en la capacidad no solamente de confrontar la pobreza cultural del debate contemporáneo sobre la guerra, sino que además su obra suscita la conciencia de la necesidad de madurar y emprender un debate académico jurídico y filosófico en un espacio cultural e intelectual dominado por una sensibilidad positivista, utilitaria y reduccionista de la complejidad de la realidad.

Ello se manifestaba en la pobreza del derecho internacional contemporáneo. Junto con esto, Walzer es capaz de proponer la recuperación del patrimonio intelectual y moral de la tradición de la guerra justa tenía mucho que aportar a la comprensión política y jurídica del debate sobre el tema y que había sido dejado de lado tendenciosamente durante décadas.

1.2.2.3. “The Challenge of Peace” de 1983

La aparición en 1983 del Desafío de la Paz o “The Challenge of Peace”, documento publicado por la Conferencia Episcopal de los Obispos norteamericanos (USCCB) en pleno auge de las tensiones por la carrera armamentista principalmente entre Estados Unidos y la Unión Soviética supuso sin duda un tema de amplio debate tanto dentro como fuera de los círculos católicos. El documento sin duda es interesante y recoge muchos puntos relevantes de interés.

La aparición de este pronunciamiento fue sin duda altamente controversial. Evidentemente parecería que el análisis de la realidad se refería fundamentalmente al momento más álgido de la guerra fría, de la carrera armamentista y de las condiciones políticas en las que Reagan había prometido, durante la campaña presidencial de 1980, la repotenciación de los Estados Unidos en cuanto a su capacidad militar. Esto en parte por las especulaciones de que habían sido superados por la tecnología militar de la Unión Soviética y en parte también por la crítica de displicencia de gobiernos como el de Nixon, Ford y Carter que habían generado preocupación en no pocos círculos políticos.

El documento presenta la postura de los obispos, que alientan a que las naciones que poseen tecnología nuclear sean conscientes de las potenciales consecuencias trágicas y devastadores que esas tecnologías tendrían en un potencial enfrentamiento bélico. En esta coyuntura, en donde la gente muchas veces vive en tensión causada por el miedo de la inseguridad, los obispos tienen el deber de presentarse no como expertos en temas técnicos, militares o políticos, pero sí como maestros morales que deben iluminar el debate en torno a la guerra y la paz y a la moralidad del uso de la tecnología nuclear. (The Challenge of Peace, 1983).

I. Sobre la inmoralidad del uso de armamento nuclear

En el resumen introductorio del documento los obispos dicen lo siguiente:

lo que fundamentalmente decimos es que las decisiones en torno a las armas nucleares están entre las cuestiones morales más preocupantes de nuestra época. Dado que decisiones tienen obvias repercusiones militares y políticas, suponen decisiones morales fundamentales. En términos simples y sencillos lo que queremos decir es que las buenas intenciones (defender el propio país, proteger la libertad, etc.) no pueden justificar medios inmorales (el uso de armas que matarían de modo indiscriminado y amenazaría a sociedades enteras). Tememos que el mundo y nuestra nación se encaminen hacia la dirección incorrecta. [...]. Cada vez más naciones buscan convertirse en potencias nucleares. En nuestra búsqueda de mayor seguridad tememos que en realidad nos estamos volviendo menos seguros. (The Challenge of Peace, 1983, p.4).

Es claro que el documento explícitamente dice que los obispos entienden que no es moralmente válido, refiriéndose al uso de tecnología nuclear, usarla con fines bélicos, aunque supongan una recta intención como sería defenderse ante agresores injustos. (The Challenge of Peace, 1983). En ese sentido nada que alegar. Coincido con su lectura y aproximación.

II. Preocupación compartida de toda la Iglesia

El documento recuerda que el ambiente de tensión por el potencial enfrentamiento bélico que supondría el uso de tecnología nuclear es sin duda una amenaza que genera un clima de inestabilidad y de preocupación en toda la Iglesia y en todo el mundo y que se ha venido consolidando a lo largo de las últimas décadas. (The Challenge of Peace, 1983). El documento afirma que sus autores, los obispos buscan contribuir a la reflexión sobre el tema en un ambiente de tensión e incertidumbre.

III. El imperativo de trabajar por la paz

El documento desarrolla la idea de que la paz es algo que se construye. En ese sentido concluyen los obispos, que, desde el Génesis, son la primera generación con el poder potencial de destruir toda la creación de Dios. (The Challenge of Peace, 1983). Por ello no deben ni pueden permanecer callados y por ello también les toca recordar el llamado de Jesús a ser constructores de paz. Esto no es un compromiso opcional sino un requerimiento central de nuestra fe.

IV. Contribución positiva

A nuestro juicio el documento es sin duda valioso por el contexto en el que fue publicado en el que valía la pena poner paños fríos a la escalada narrativa de enfrentamiento y desconfianza, a recordar también la dimensión moral que toda decisión supone, también la de los políticos y militares y sus repercusiones en el contexto de un ambiente polarizado y a recordar el deber de trabajar por la paz.

Sin duda fue este un documento que trajo al debate público, la identificación del uso de la fuerza nuclear, en el ámbito del conflicto, como un mal en sí mismo, como un acto intrínsecamente perverso e injustificable. Sin embargo, es evidente que poco tiempo después, en especial por la caída y desintegración de la Unión Soviética el escenario se hizo distinto y el documento tiene comprensiblemente la imposibilidad de haber anticipado el escenario geopolítico donde ha crecido la proliferación del terrorismo y otros escenarios que no había sido sujeto de reflexión en el documento de 1983.

V. Críticas oportunas

Decíamos que es cierto que el documento no desarrolla algunos principios de la teoría de la guerra justa, y de la moralidad del uso de la fuerza para proteger la paz y reinstaurar el orden. Es claro que esto es un olvido no menor y que sin duda algo debió decir y desarrollar. También es claro que por ello recibió críticas incisivas tanto del mundo

católico como fuera de él. Creo yo además que con total justificación. Es obvio que el “momentum” del documento era particular, pero también es claro que el pacifismo incondicional es una postura que la Iglesia católica nunca ha sostenido en su reflexión sobre el orden temporal.

Sin embargo, en general, el documento contribuyó a poner en el debate público la necesidad de moralizar las decisiones de los políticos en relación con la paz y el bien común. Sin duda le faltó reconocer la posibilidad de equilibrar de modo simultáneo no sólo la ilicitud de todo uso de armamento nuclear en el ámbito del enfrentamiento, sino también la licitud y el deber de mantener, proteger y preservar la seguridad nacional como un derecho legítimo y como un deber no incompatible con el catolicismo. (Davidson, 2019). Esto de suyo fue la principal carencia del documento. Sin duda su influencia es que también, a nuestro juicio, contribuyó a posicionar en la conciencia pública la idea que el catolicismo era promotor de un pacifismo casi que a cualquier precio.

1.2.2.4. James Turner Johnson

James Turner Johnson es uno de los intelectuales más prestigiosos en el ámbito de la tradición de la guerra justa y del recurso a la intervención militar en la búsqueda de restablecer la causa de la paz que también ha sobresalido en el mundo académico anglosajón de las últimas décadas. Educado en Princeton, ha trabajado durante muchos años en la Universidad de Rutgers como profesor de religión, historia, cultura y sociedad.

Ciertamente en muchas dimensiones de su pensamiento es sin duda seguidor que Michael Walzer. Su tema de interés han sido siempre las ciencias políticas y su relación con las decisiones morales. Es autor de más de una docena de libros relacionados a la tradición de la guerra justa, la moralidad del uso de la fuerza para restablecer la paz y el desarrollo de la tradición histórica y religiosa sobre este tema no solamente en el mundo occidental de raíz cristiana (católica como evangélica) sino también en la tradición judía e islámica. (Johnson, 1997).

Su obra en general y varios de sus libros en particular han sido siempre hitos esenciales de reflexión en el ámbito de la filosofía militar, el ejército, la academia, la diplomacia, la política, algunos “Think tanks”, lobbies pacifistas, etc.

Ha recibido muchos reconocimientos y distinciones, y aunque no se coincida con él ha terminado siendo un referente que ha marcado la cultura intelectual “conservadora” en las últimas décadas en el ámbito.

Es discípulo intelectual de Paul Ramsey de quien recibe gran parte de su herencia de pensamiento y del interés por situar el tema de la reflexión sobre la moralidad de la fuerza en el espacio público.

I. Fundamentos históricos

Su reflexión sobre la moralidad del uso de la fuerza y en particular sobre la doctrina de la guerra justa lo sitúa en continuidad con la doctrina tradicional de la “Tranquillitas ordinis”. Es así que es capaz no sólo de generar reflexión en torno a los elementos morales para considerar lícita la intervención militar (“ius ad bellum”) sino también desarrolla el tema de lo que es la prudencia (lo que Ramsey llama el “Statecraft”) y también la justicia dentro del conflicto, con todos los límites morales que ello implica (“ius in bello”).

Su aporte tal vez está en poder equilibrar bastante bien un análisis contemporáneo a la luz de precedentes históricos para justificar la guerra, cuando no hay otro modo, como instrumento para la causa de la paz. (Johnson, 2016).

Entiende que la intervención militar es moral, dentro de un conjunto de situaciones que tienen que ser discernidas y verificadas, y entiende que el objetivo final y máximo es la instauración de la paz. Al proponer estos principios, muy en continuidad con la doctrina clásica de la “Tranquillitas ordinis” entra un poco en conflicto no sólo con el pacifismo contemporáneo sino también, vaya paradoja, también con la USCCB. No deja de llamar

la atención, como ya ha pasado en el pasado en varias ocasiones, en que gente no necesariamente católica termina siendo mejor interlocutor de doctrinas emergidas en el ámbito de la reflexión teológica y social medieval que, incluso algunos obispos.

II. Visión cultural del desarrollo doctrinal

Uno de los temas que sin duda acaparó su atención e interés ha sido por decirlo así, identificar y describir cómo es que fue que la tradición de la guerra justa, sobre todo en su desarrollo medieval, fue a través de la reflexión y el aporte de muchos pensadores alcanzando un nivel de madurez y profundidad en la identificación de las condiciones morales y teológicas, legales y civiles para ser aplicadas como elemento de discernimiento en la variedad de situaciones posibles.

Sin duda busca establecer una continuidad histórica y un desarrollo en el pensamiento que facilita el entendimiento de los problemas contemporáneos y que nos permite entender además que la llamada teoría de la guerra justa no es simplemente una teoría ni una metodología, sino más bien es una doctrina desarrollada a lo largo de los siglos que ha sido capaz de generar una razonabilidad entre criterios caracterizados por la permisividad y la limitación.

Uno de los puntos de interés de Johnson es investigar si es que coma más allá de las diferencias culturales, religiosas y filosóficas se puede encontrar un consenso universal sobre ciertos parámetros de lo que constituye la acción recta y justa en el ámbito del conflicto entre aproximaciones divergentes.

III. La concepción del “Statecraft”

La comprensión de categoría de “statecraft” sería uno de los temas integradores de su obra intelectual. El “stecraft” que es la responsabilidad política del gobernante en ejercer una autoridad en armonía con la razonabilidad y la prudencia en el ejercicio de sus funciones.

Tal vez este sea el caso en particular al ser Johnson, uno de los principales críticos de esta especie de fundamentalismo pacifista que se desprende de algunos círculos intelectuales contemporáneos, y también de algunas intervenciones de la USCCB como cuerpo colegiado y de algunos obispos en particular que parecerían haber advertido con tanta vehemencia, y sin duda oportunidad, los peligros de una guerra nuclear, pero a la vez parecerían haber relativizado el valor lícito y legítimo de la defensa prudente y de la licitud del uso de la fuerza para alcanzar este fin.

Johnson propone sobre 3 criterios esenciales que configurarían el escenario básico para una deontología procedimental moral. Estos criterios, totalmente en continuidad con la doctrina de la “Tranquillitas ordinis” son presentados por Johnson de la siguiente manera: Ante todo el tema de la causa justa. Después el discernimiento de la legítima autoridad y finalmente el tema de la recta intención.

Aunque su reflexión se sitúa sin duda en sintonía con elementos claves de la doctrina de la “Tranquillitas ordinis” Johnson, eso es lo que consideramos más valioso, se esfuerza en establecer un diálogo a las circunstancias histórico temporales presentes. Es así que considera, entre otros temas, la gravedad, por ejemplo, del terrorismo, o la beligerancia de algunos regímenes que emprender procesos de purificación étnica o religiosa, que también puede constituir “casus belli” para no sólo derrocar al régimen en el poder sino para alentar y sostener una transición del poder. Utiliza el concepto de “guerra preventiva” y también estudia el asunto de la tecnología nuclear.

IV. La necesidad de repensar el criterio de soberanía

Otra idea interesante del desarrollo de su pensamiento, cosa que para mí ha sido muy sugerente, es la reflexión que propone en torno a un nuevo entendimiento del concepto de soberanía. A lo largo de la historia, y desde el desarrollo de la ley internacional bajo el modelo de la paz de Westphalia, identifica Johnson, la concepción quizás más positivista (y típica de la modernidad ilustrada) ha tendido a identificar la soberanía con una dimensión meramente territorial a partir de la cual, la soberanía sería

la responsabilidad institucional y militar de defender el propio territorio, es decir con una dimensión notoriamente ad intra.

Sin ser excluyente, Johnson propone una concepción quizás más amplia de este concepto, “aggiornado” a la sociedad contemporánea y vinculada al Bien Común, que incluye no sólo la responsabilidad ad intra, que nadie discute, pero también la responsabilidad solidaria ante el patrimonio del Bien Común, que genera también una relación de responsabilidad y deber moral en el escenario internacional en el sentido que toca defenderlo y protegerlo. (Johnson, 2013). Es así como entiende que estas concepciones de soberanía muchas veces confluyen de modo antagónico. Los organismos internacionales tienen el deber de advertir este deber compartido. Esta doctrina es básica a la hora de enfrentar, por ejemplo, el fundamentalismo islámico que pudiera suponer la licitud de una intervención humanitaria y la declaración de una guerra justa.

V. Crítica al pacifismo fundamentalista

Hace notar, con muchísima preocupación, la cosmovisión académica norteamericana y occidental que tiende a tener un mono discurso ingenuo y políticamente correcto que presume el pacifismo como una doctrina vivida, asimilada, y predicada, por todos en la comunidad internacional. Evidentemente critica esta visión como reductiva e ingenua y advierte los peligros del fundamentalismo islámico como una seria amenaza para la paz y para la estabilidad geopolítica en el escenario internacional.

VI. Concepción del Islam

Quizás uno de los puntos que ha acaparado especial atención en el pensamiento de James Turner Johnson es el estudio del desarrollo de la tradición de la guerra justa en el mundo occidental y en el mundo islámico. Entiende que las diferencias de concepción en torno a la moralidad de la guerra es quizás el elemento que genera mayores diferencias entre las dos tradiciones culturales.

Mientras que la Tradición de la guerra justa está firmemente enraizada en el desarrollo cultural de Occidente, se puede decir que hoy esta maduramente institucionalizada en la ley internacional, en la práctica de la doctrina militar americana, e incluso en la concepción cultural y política como nunca lo estuvo [...] Si bien se puede decir que la tradición de la guerra justa tiene raíces cristianas se distingue esencialmente de la concepción islámica porque también puede ser entendida sin ninguna premisa explícitamente religiosa. De modo análogo, en el pensamiento político occidental, la naturaleza de la comunidad política, el rol del gobierno, y el uso de la fuerza armada son concebidas en términos seculares y no religiosos. Todos estos elementos diferencian la tradición de la guerra justa con la tradición musulmana de la jihad bajo la autoridad del califato o del imam. (Johnson, 2002, p.5).

Considera que la jihad islámica es una seria amenaza contra la paz y estabilidad del mundo. Entiende además que la concepción islámica de la jihad, en términos beligerantes, no viene directamente del Corán en donde explica Johnson, este término es utilizado como un sinónimo del esfuerzo del creyente musulmán por la rectitud e integridad de vida, sino de una interpretación realizada por un conjunto de juristas del periodo Abbasid que se da a finales del siglo 8 y principios del siglo 9 de nuestra era. Es en esa época y en ese contexto en donde se da una especie de desarrollo doctrinal de las relaciones entre el islam y el mundo no islámico.

Mas allá de los debates, que ciertamente tienen un rol importante esta versión es la raíz, el sustento y la piedra angular del fundamentalismo islámico y su concreción en las versiones terroristas que interpretan que las guerras de religión están relacionadas a una exigencia histórica y religiosa.

Muchos musulmanes encuentran dificultades causadas por percepciones reduccionistas del islam que apela a la jihad para justificar la revolución el terrorismo y en general una actitud antioccidental.

Para Johnson como para que sea posible cualquier tipo de diálogo entre el islam y el mundo occidental se tiene que partir del hecho de que hoy comúnmente el mundo occidental hace la distinción entre la esfera religiosa y la esfera política mientras que en la tradición normativa del islam entiende la dimensión religiosa como parte integral del orden político.

Sobre los debates interpretativos del origen de la concepción teológica de la jihad, que genera mucha división incluso en el mundo musulmán. (Johnson, 2002). Johnson afirma que en el periodo de los 'últimos 100 años se ha venido consolidando un modo de interpretar la jihad en clave ideológica para resistir cualquier proceso colonialista. Este fenómeno se empezó a manifestar primero en el norte de África y a partir de los años 60 como marco intelectual para justificar intervenciones terroristas contra Israel y más adelante para justificar asesinatos en Irán, Algeria, Egipto sin excluir atentados contra objetivos incluso musulmanes pero acusados de negociar con el mundo Occidental. Es dentro de esta corriente que grupos como el organizado por Bin Laden han emergido con su llamamiento al Fatwa.

Sin embargo, hay muchos puntos de contacto como que revelan puntos comunes de interés que son importantes. El desarrollo del pensamiento y de la práctica política de las principales corrientes del islam se han desarrollado en un modo compatible no solo con la ley internacional sino también con el orden público en una relación pacífica con las naciones no musulmanas. Es más, ambas tradiciones conciben el derecho del uso de la fuerza como posibilidad Del Gobierno legítimo como bajo la autoridad legítima, para la protección del bien común de la comunidad bajo jurisdicción. ese bien común es definido normativamente en términos de ideales altos de valor y de comportamiento no en términos de intolerancia y represión. Ambas tradiciones reconocen que incluso el uso de la fuerza, justificada en estos casos, no supone dejar de reconocer límites en el combate contra los agresores. [...] La doctrina radical de la jihad que justifica el avance de intervenciones terroristas contemporáneas son un desafío para

ambas tradiciones y por eso es que la gente de buena voluntad de ambas tradiciones tiene argumentos sólidos para rechazarla. (Johnson, 2002, pp.5-6).

Interesantes distinciones las que ofrece Johnson, oportunas y esenciales para un hombre preocupado, con razón, por las concepciones intolerables del fundamentalismo religioso. No pocas voces, sobre todo en el ambiente académico progresista, han tenido resonancia en el debate cultural sobre un paradigma neocolonizador de los Estados Unidos hacia el mundo islámico. Está claro que el mundo islámico como conjunto no puede ser reducido a algunas manifestaciones fundamentalistas que se dan en él (y también en otras denominaciones) y que son serias amenazadas no solo contra el mundo occidental sino contra los musulmanes que no comparten esa visión fundamentalista.

1.2.2.5. George Weigel

George Weigel es sin duda un intelectual contemporáneo con una vastísima producción intelectual que se ha plasmado en más de 30 libros publicados en las últimas décadas. Son muchísimos los temas que ha tocado y su aporte, en el panorama cultural e intelectual de los Estados Unidos y de Occidente merece ser reconocido y valorado como un interlocutor agudo, sugerente y mordaz. Sus principales temas de interés han sido: el tema de la esencia de la cultura occidental, la reflexión filosófica sobre los límites de la justicia, la razonabilidad y el deber del uso moral de la fuerza así como la necesidad de intervenir en casos concretos, la fundamentación de la intervención armada humanitaria, el tema del derecho internacional y su desarrollo desde finales de la Primera Guerra Mundial, el temas de las repercusiones históricas tanto de la Primera y Segunda Guerra Mundial, el problema del Islam y en especial su vertiente fundamentalista, la esencia migrante y multicultural de los Estados Unidos, el tema del comunismo y la estrategia de Reagan, el Rol Internacional de la ONU, el humanismo cristiano, el rol de la democracia y el orden en relación al uso responsable de la libertad. Toca también el tema de los problemas demográficos europeos, la crisis de la civilización y también reflexiona sobre rol de los Estados Unidos y los principios que deben guiar la política

internacional de su país y de la Santa Sede en el nuevo panorama mundial y un largo etcétera.

También ha aportado mucho a la reflexión sobre el uso moral de la fuerza y a su aplicabilidad siguiendo principalmente a San Agustín y la doctrina de la “*Tranquillitas ordinis*” de la que se considera discípulo y que entiende es el primer articulador de un discurso razonable y equilibrado sobre el uso moral de la fuerza y en donde la doctrina contemporánea de la Guerra Justa encuentra su primer fundamento.

Está claro que ha sido un referente intelectual en considerar no sólo moral sino además primordial las políticas norteamericanas de intervención por “causas humanitarias” y bajo el criterio de la “guerra preventiva.”

Mas allá de las concordancias o reservas con el pensamiento de Weigel su aporte merece ser recogido, entendido y reflexionado. Sin duda se identifica como neoconservador y ha sido un referente de pensamiento con mucha influencia en varias administraciones republicanas, en especial la de los Bush.

La popularidad de Weigel se vio impulsada, en parte, por la petición personal que le hizo el Papa Juan Pablo II de escribir su biografía. Obviamente esto resulta un dato anecdótico y evidentemente e irrelevante para el presente trabajo, pero sin duda refleja la buena estima y consideración que tenía Juan Pablo II al aporte intelectual de Weigel y su capacidad de conjugar la relación entre temas morales y políticos que eran la materia esencial de su reflexión lo cual en ocasiones, genero un enfrentamiento con la línea mayoritaria de la Conferencia Episcopal Norteamericana y su vertiente exageradamente optimista y pacifista frente a los conflictos internacionales.

Está claro antes de este encargo particular, Weigel era ya un prestigioso y reconocido intelectual, con varias publicaciones que habían sido “best sellers” del New York Times. Actualmente es “Senior Fellow”, (investigador principal) del “Ethics Public Policy Center” que es un “Think Tank” conservador, basado en Washington D.C. que se

esfuerzo en aplicar la tradición moral judeocristiana a los asuntos de debate público y político. También es presidente de la Fundación James Madison.

Digamos que sus credenciales y competencias están más allá de toda duda y por eso es uno de los intelectuales conservadores de mayor peso y resonancia en los Estados Unidos y sus opiniones siempre son recibidas con mucha atención.

I. Concepción de la dimensión moral del ejercicio de la autoridad

Más allá de los detalles, su obra en conjunto es aguda, filosóficamente sólida y prolijamente fundamentada y ofrece intuiciones relevantes, sugerentes y afianzadas en una concepción relacionada al debate moral y político bajo la premisa que toda decisión política es también siempre una decisión moral y por eso todo acto libre, incluso el de un político o un militar son siempre sujeto de un juicio moral. (Weigel, 2006).

La primera idea era que toda política incluyendo la política internacional, está sujeta al juicio moral. A diferencia de los llamados realistas, que afirman que la política internacional es amoral o necesariamente inmoral, la teoría católica de las relaciones internacionales siempre mantuvo que nunca se puede abandonar el juicio moral, ni siquiera en la política internacional, porque la política es una actividad humana y la capacidad de hacer juicios morales es una característica definitoria de los seres humanos. (Weigel, 2006, pp. 262-263).

II. La autoridad ante la eventualidad del conflicto

En ese sentido es evidente que las decisiones políticas suponen no pocas veces serios y complejos dilemas. No hay duda de que entre las interrogantes más complejas que enfrenta quien ejerce el servicio de la autoridad es el tema del conflicto. Está claro que la guerra es potencialmente causal de terribles males, pero no ir a la guerra en ocasiones permite males peores. Está claro que puede haber razones, ante un conflicto, para no intervenir y no hacer nada pero también es claro que en ocasiones el no intervenir

es una injusticia peor. Permitir que el mar prevalezca y ocurra no es necesariamente un acto inocente, mientras que causarlos no necesariamente siempre supone culpabilidad.

En la prestigiosa revista conservadora “First Things”, una de las principales voces autorizadas de la reflexión conservadora norteamericana sobre el debate público en torno a las motivaciones nos dice:

Desde la Ilíada hasta Tolstoi y, más allá, los “vientos de guerra” han sido utilizados para evocar las experiencias milenarias de las dudas radicales del combate. [...] Algunos analistas llevan la tropa hacia los vientos de guerra, filosóficamente hablando, un paso más allá y sugieren que el combate ocurre más allá de la posibilidad de ser sujeto de un juicio moral, motivados por intereses y necesidades en donde la argumentación moral se convierte, en el mejor de los casos en un criterio piadoso y en el peor, en una distracción letal ante los intereses en juego. (Weigel, 2003, párr. 2-3).

Lo que es claro es que los actos de omisión como de comisión son sujetos de un juicio moral y ambos necesitan una justificación moral de parte de quienes tienen en sus espaldas la responsabilidad de enfrentar no solo el juicio de la historia sino además la responsabilidad ante el bien común. En ese sentido es claro que su obra vincula la dimensión moral permanente del ejercicio de la política.

La segunda idea fundamental que la Iglesia extrajo de San Agustín fue una concepción clásica del poder: el poder no debe entenderse como algo vagamente desagradable, sino como la capacidad de alcanzar un propósito colectivo para el bien común; a falta de poder, lo que hay es anarquía. Así la pregunta católica clásica nunca fue: ¿se debería ejercer el poder? La pregunta católica era: ¿cómo debe ser ejercido el poder: para qué fines, por qué medios, por qué autoridad? El poder bien entendido es un medio para alcanzar la justicia y la paz. (Weigel, 2006, p. 263).

Interesante reflexión de Weigel reflexionando en continuidad con San Agustín. Vincula la necesidad de entender que la autoridad exige un perfil de calificaciones no solamente en el orden intelectual, cosa que sin duda es importante y está fuera de discusión, pero también requiere un perfil en el orden de la virtud que lleve al buen gobierno. No todos tienen ese perfil y la incapacidad de ser un buen líder en términos integrales, supone la falta de calificaciones para tomar decisiones difíciles y hacerse responsable de ellas. Además de buscar el orden, la justicia y la paz con medios lícitos y oportunos.

III. Concepción del Orden Internacional en tiempos de relativismo occidental

En su concepción de la política internacional, Weigel se esfuerza en advertir la necesidad de no caer en los encantos de los “cantos de sirena” con la búsqueda de la imposición de nociones utópicas contemporáneas, impulsadas, dicho sea de paso, por algunos organismos internacionales, que evitando el realismo político buscan imponer agendas ocultas e idearios ideológicos. Una idea clara en Weigel es la convicción de que las ideas y tienen repercusiones políticas y que el discurso occidental progresista es ingenuo y muchas veces responsable de concepciones reductivas y empobrecedoras no sólo frente al ser humano sino en su plasmación política y social.

Weigel afirma:

Las ilusiones intelectuales son el resultado de la confrontación de varias ideas equivocadas. [...]: La idea distorsionada de que el pacifismo radical está implícito en el Evangelio y que era la normativa de la Iglesia primitiva; la idea distorsionada que la autoridad moral para discernir la moralidad de una guerra hoy en día solo compete a las Naciones Unidas; la idea distorsionada que la ley internacional actual refleja de modo adecuado el discernimiento moral de la tradición de la guerra justa; la idea distorsionada que la norma prudencial dentro de la tradición de la guerra justa opaca otras consideraciones. Weigel, 2014, p. 2).

La aproximación de Weigel como señala en el texto citado me parece muy oportuna, aguda y pertinente. Existe implícito un debate cultural que es necesario entender que es por decirlo así metafísico. Este elemento frecuentemente pasa desapercibido pero central y constitutivo. ¿Existen valores que vale la pena defender? ¿Existen principios inalienables y permanentes? ¿Puede haber paz cuando hay fundamentalismos beligerantes?

IV. El peligro real del fundamentalismo islámico

Weigel argumenta que las preguntas humanas fundamentales incluyendo las relacionadas a la vida pública no están dissociadas del orden teológico y por eso examina la guerra en contra del terrorismo islámico y se esfuerza por demostrar lo que está en juego en términos civilizadores y culturales no sólo en oriente sino fundamentalmente en occidente.

Con respecto al problema de la paz social el autor identifica el peligro que la “Jihad” genera. Afirma también que el problema de la violencia “jihadista” en su guerra a muerte contra el mundo occidental no se debe tanto a la pobreza material sino principalmente al fundamentalismo islámico con un discurso de odio. Le interesa dejar claro que el vencimiento en la guerra contra el terrorismo no sólo supone el triunfo en el ámbito militar sino también el vencimiento en la guerra de las ideas, es decir es decir en la batalla cultural. Mientras esto no sea así se seguirán generando amenazas del terrorismo islámico y seguirán emergiendo grupos políticos organizados como el ISIS.

En el libro Weigel entiende que para que este triunfo sea posible, es necesario un nuevo régimen de estabilidad política cultural en Irán. Es por eso por lo que, a su modo de entender las revueltas populares surgidas en Irán de los últimos años, durante la administración del presidente Obama ofrecieron la posibilidad de un apoyo internacional que finalmente el presidente Obama declinó y que supuso perder una oportunidad extraordinaria en este esfuerzo.

Está claro que Weigel entiende perfectamente bien que la realidad del mundo islámico no se reduce a la concepción impulsada por el jihadismo fundamentalista, sino que esta es una expresión integrista de una vertiente ideológica, notoriamente minoritaria, que pretende imponer una sumisión al islam y que entiende que el mundo occidental y los Estados Unidos son los principales enemigos. Está claro que Weigel entiende perfectamente bien que esta corriente fundamentalista no es consecuencia de la pobreza, ni de la existencia del Estado de Israel, ni la intervención de los Estados Unidos en Irán, Irak o Afganistán ni ninguna otra causa geopolítica de la presencia de los Estados Unidos en el Medio Oriente sino de una cuestionable interpretación teológica que no es compartida por la mayoría del mundo musulmán.

Entiende también que, así como esta batalla viene durando décadas lo más probable es que no sea una victoria a corto plazo y busca aportar motivos sólidos para que el mundo occidental no pierda la conciencia de la gravedad que sostener este esfuerzo supone para generar condiciones de paz y estabilidad política social y económica. (Weigel, 2007).

V. Concepción del Rol de la ONU

En la encíclica de 1963 “Pacem in terris”, Juan XXIII propuso “el bien común universal” exigía la creación de una efectiva “autoridad pública universal” que abordará las cuestiones de la vida pública internacional que solo se pudiesen resolver en el plano internacional. A finales del siglo XX, Juan Pablo II profundizó en el análisis argumentando que el núcleo moral de ese bien común universal está integrado por los derechos humanos básicos, incluyendo el primer derecho, el derecho de la libertad religiosa. (Weigel, 2006, p. 263).

No hay duda de la necesidad de promover una autoridad pública internacional, como señala Juan XXIII en la “Pacem in Terris” pero una mejor organización política internacional, a mi juicio, incluye también mayor claridad para la intervención y menos

ángulo para la pusilanimidad institucional que dilata una intervención más inmediata y menos dubitativa.

VI. Renovación de la concepción de la Guerra Justa en el mundo católico

Una visión agustiniana de la renovación de las concepciones vaticanas sobre las relaciones internacionales también traería consigo la reconsideración y un nuevo desarrollo de la doctrina tradicional sobre la guerra justa, en la Santa Sede, en las universidades romanas, en la *Accademia* y entre los diplomáticos del Vaticano. Tal consideración en modo alguno comprometería y estaría en contradicción con la intención manifestada por Benedicto XVI de promover la paz entre las naciones; por el contrario, sería la expresión de la idea clásicamente agustiniana de que la paz del orden en ocasiones debe ser defendida, e incluso promovida, mediante el uso proporcionado y selectivo de la Fuerza Armada. Algunas de las cuestiones prioritarias que deben ser cuidadosamente reconsideradas en este ámbito incluyen la cuestión de cómo juzgar moralmente que existe una agresión en progreso; cuestión ésta que toca dos de los principales criterios de la doctrina tradicional sobre la guerra justa para precisar si un determinado uso de la fuerza armada está moralmente justificado: "causa justa" y "último recurso". (Weigel, 2006, p. 266)

Está claro que el análisis de Weigel no deja de ser profundamente crítico hacia la *Accademia* (se refiere a la escuela diplomática de la Santa Sede). Está claro también que una recuperación de la doctrina agustiniana, como propone, no entra en disputa con una concepción que busca promover la paz. El tema es que promover la paz nunca será posible cuando uno permite regímenes de injusticia que se comprometen a eliminar de la tierra a los que no comparten su ideología o pensamiento.

CAPITULO II. HIPÓTESIS Y VARIABLES
CRITERIOS DE DISCERNIMIENTO EN EL PANORAMA GEOPOLÍTICO ACTUAL
PARA QUE EL USO DE LA FUERA SEA MORALMENTE JUSTIFICABLE

2.1. Hipótesis principal:

Nuestra hipótesis principal de trabajo es resaltar que hoy pueden, sin la menor duda, darse situaciones sociales, políticas y coyunturales, tanto en el orden interno nacional como externo internacional, que exijan el recurso legítimo del uso de la fuerza responsable, proporcionada y quizás inmediata para imponer condiciones de paz y hacer respetar la dignidad humana y el bien del orden y del legítimo “Estado de Derecho”. Evidentemente nuestra hipótesis no afirma que toda intervención mediante la fuerza es legítima, proporcionada, justa, prudente y virtuosa pero sí creemos que si se dan las condiciones la intervención puede ser un deber que obliga y de hecho no llevarla a cabo o dilatarla puede resultar, por lo tanto, en una negligencia culpable y a mi juicio imputable a quien ejerce la autoridad.

2.2. Criterios de análisis para la licitud de la intervención con el uso de la fuerza

En este capítulo, desarrollaremos el tema clave de nuestro emprendimiento intelectual y el aporte que juzgamos más sustancioso de nuestro trabajo.

Presentaremos los criterios que tienen que darse, a nuestro juicio, para que una intervención con el uso de la fuerza, sin excluir la guerra, sea moralmente lícita para buscar reinstaurar la paz, protegerla e incluso derrocar las nuevas formas de autoridad tiránica, que también existen en el panorama contemporáneo.

Aquí haremos una síntesis de varios elementos categorizados en la historia del pensamiento occidental de carácter clásico, pero también unido y complementado con los aportes del debate generado en el mundo intelectual norteamericano de las últimas décadas, que, a nuestro juicio es aún desconocido, pero no deja de ser tremendamente mordaz, agudo, oportuno y se presenta además en sintonía con la doctrina clásica de la “Tranquillitas ordinis”.

2.2.1. Violación de Derechos humanos e intervención humanitaria.

La doctrina de los Derechos humanos, a nuestro juicio y sin la menor duda ha supuesto un logro sintomático, que crea doctrina jurídica e historia de “justiciabilidad” a partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.

Con esto, hay que decirlo evidentemente, no esbozamos la postura de que los derechos se crean a partir de la promulgación de la Declaración (que sería la tesis del positivismo jurídico) sino justamente al revés, la “ruta metafísica” entiende que, dado que existen, son reconocidos y pueden por lo tanto ser categorizados y formulados.

Como dijimos líneas atrás, y en buena parte, es la tesis fundamental del presente trabajo, los Derechos ni son ni existen porque son promulgados, son promulgados porque existen. Es decir, tienen consistencia metafísica pre jurídica. Su existencia es vinculante y pre jurídica (lo que llamamos realidad metafísica) pero su “justiciabilidad” en el panorama jurídico internacional no necesariamente.

Por eso es que, en la historia de la “justiciabilidad”, que reconocemos como tema fascinante, pero que no es el objetivo de la presente tesis, el 10 de diciembre de 1948, se marca un hito que configura el panorama geopolítico y jurídico de lo que es, sin entrar en mayores discusiones terminológicas y sociológicas, el mundo de la post guerra que encuentra en la Declaración Universal de los Derechos Humanos un horizonte orientativo claro y vinculante que hay que defender y promover.

La proclamación de estos derechos genera un paradigma de confrontación con la realidad que hoy se ha convertido en un hito jurídico vinculante no sólo para los países y el respectivo equilibrio en el orden internacional, sino también en el orden interno.

En ese sentido, reconociendo la dimensión vinculante, inalienable, universal, permanente, inmutable, imprescriptible de estos derechos y también reconociendo la capacidad de la inteligencia humana de conocerlos, una violación de los Derechos

Humanos es una situación que genera mal moral, atenta contra las legítimas libertades, trunca y frustra un potencial proyecto de desarrollo, compromete la estabilidad jurídica de un país cuya tarea fundamental es garantizar las condiciones para el progreso temporal e integral de sus ciudadanos, etc.

Ese componente permanente, universal, inalienable y pre jurídico es lo que entendemos como “la dignidad humana” que no es una categoría arbitraria, fruto de una cosmovisión meramente cultural de un tiempo y un espacio -por lo tanto, relativa- sino más bien, una realidad propia de la constitución antropológica de la persona, por lo tanto, permanente, universal e inmutable.

En ese sentido la Declaración Universal de los Derechos Humanos, dice mucho, no sólo en su contenido, sino en el hecho de que, a pesar de las diferencias históricas, sociales y culturales, los hombres seamos capaces de ponernos de acuerdo y de reconocer la existencia de una naturaleza humana objetiva, universalmente válida y cuyo respeto es condición indispensable para una convivencia en paz. Creo que podemos decir, que es un triunfo también epistemológico metafísico.

En ese sentido creo firmemente que la declaración Universal de los Derechos humanos es la clave como hito jurídico vinculante y por eso tiene una dimensión rectora. Es una constitución universal que vincula y obliga.

Entre todos los que participaron en su redacción, sabemos bien, había gente de diferentes trasfondos culturales, ideológicos, filosóficos, sociales, étnicos e históricos y aunque todos podrían coincidir que esta declaración ni era plena, ni perfecta, pero ciertamente era capaz de encerrar un sentido común sobre la dignidad que obliga, compromete, vincula y que no pierde valor ni cambia pese a las vicisitudes de la historia

Cualquier incumplimiento o violación de los Derechos Humanos, debe sin duda ser resuelto por la autoridad competente sin dilaciones o dudas. Esto como principio nos parece una necesidad de bien público. La ley no deja de tener siempre, esa es otra tesis

implícita en este trabajo, una dimensión y un sentido pedagógico y orientativo, debe señalar lo que está bien y lo que está mal. Debe consignar los límites frente a los cuales nunca debe ser lícito trasgredir un principio. Y debe ser paradigmático en imponer sanciones oportunas y ejemplares a quienes no respetan ni reconocen estos derechos.

2.2.2. Último recurso ante el fracaso de las salidas negociadas y diplomáticas.

Como es obvio una solución de último recurso es una alternativa que ni es querida ni deseada directamente como modo habitual para resolver un conflicto, una disputa. Sin embargo, sí se dan ocasiones en las que no se pueden tolerar situaciones de persecución, y atropello a la dignidad humana. Esto genera el deber, por parte de la autoridad competente, a veces la comunidad internacional, de no descartar una intervención humanitaria.

La doctrina de la intervención humanitaria ya está presente en el desarrollo de varios autores del Siglo XX. Incluso es formulada desde el medioevo cristiano, superando toda concepción del uso de la fuerza en términos meramente defensivos de carácter pasivo.

Procederemos a explicar brevemente la doctrina del mal menor y del voluntario indirecto, que nos podrá ayudar a entender el tema desde la perspectiva del acto directo e indirecto.

2.2.2.1. La doctrina del mal menor

La doctrina del mal menor no es, aunque parezca en el Perú, una doctrina desarrollada en el escenario de la reflexión política cada quinquenio, para elegir al gobernante de turno no es para nada así.

La doctrina del mal menor supone identificar en un escenario específico, con pocas alternativas posibles, la moralidad de la elección del mal menor, no porque se

quiera el mal en sí mismo sino porque evidentemente se prefiere lo menos malo a lo más malo.

La elección moral está destinada a restringir, en la medida de lo posible, la mayor cantidad de mal posible. Lo que es claro, dicho de otro modo, es que la elección, en términos intencionales, no va encaminada a elegir el mal en sí mismo sino lo menos malo. Se busca atenuar las repercusiones del mal y por eso se elige lo que se considera que menos mal causará.

2.2.2.2. El voluntario indirecto

Se entiende que hay escenarios en los que la no toma de una decisión, por pusilanimidad, o cualquier otra razón puede ser una injusticia más grande y peor. Esto nos permite entender, que las decisiones se toman todas y siempre en un escenario específico y situado, en donde luego de discernir prudentemente, hay que tomar una decisión. Incluso la no toma de una decisión es ya una decisión y no pocas veces en el ámbito político, puede ser la peor.

El voluntario indirecto manifiesta que hay elecciones, buscando el mal menor, que suponen elegir un mal en sí mismo, aunque suponen también querer elegir el mal menor. Directamente se quiere lo menos malo, directamente se tolera el mal, aunque el menor.

Otro modo de entender eso es que la acción de la voluntad sólo está dirigida al mal de modo indirecto más no directo.

El ejemplo clásico es la del cuerpo con gangrena. La doctrina del voluntario indirecto implica que, ante la voluntad directa e intención directa de buscar siempre la salud del todo, si se hace necesario (para salvaguardar la salud del todo) la necesidad de la extirpación de la parte, -la extirpación de la parte no se quiere en sí misma-, pero se tolera en función de que es mejor perder una parte que ver la muerte del todo.

Evidentemente en términos de la estabilidad política y social hay situaciones en las cuales, las declaraciones de buena voluntad en público, con firmas quizás de publicitados compromisos internacionales irrelevantes con la búsqueda teórica de soluciones políticas y pacíficas pero que luego no sólo no se cumplen, sino que vienen contradichas en la acción política. (Como por ejemplo cuando se persigue y elimina al enemigo sin piedad ni parámetros) pueden constituir un escenario para el uso legítimo de la fuerza, incluso militar, queriendo no directamente la venganza contra el culpable, sino la defensa del inocente.

Esto se manifiesta cuando el discurso público es sin duda contrario a lo que se hace por medio de la fuerza. En una situación así de contradicción flagrante, la posibilidad de recurrir al uso de la fuerza para imponer condiciones de paz no sólo es una posibilidad sino un deber inmediato que ni admite dudas o incertidumbres.

El tema de la intervención humanitaria, que describimos atrás, antes de entrar a la diferencia del voluntario directo e indirecto, ayuda a entender acaso la reflexión en torno al concepto de “soberanía” de carácter ilustrado en confrontación con el concepto que propone James. T. Johnson y que tiene una dimensión más vinculada al principio solidario del Bien Común, incluso internacional. (Johnson, 2013).

2.2.2.3. El rol de los Organismos Internacionales

Este no es un trabajo dirigido a diagnosticar el funcionamiento de los distintos organismos internacionales y hacer propuestas en el orden de lo procedimental.

Creemos que nuestro ámbito de interés no se relaciona con el aporte práctico procedimental, ni con la identidad de estas Organizaciones, que cumplen, a mi juicio y sin duda, un rol absolutamente relevante en el mundo actual que hay que consolidar y fijar. Otro tema de debate es si lo hacen con la efectividad esperada. Por supuesto que eso no quiere decir que no exista posibilidad de mejorar sus ámbitos de influencia,

procesos y deontología. Al respecto nos sentimos autoridad no competente para ofrecer esos criterios y dar un aporte en esa discusión.

Como es obvio, muchos Organismos Internacionales han tenido fracasos en el pasado. Incluso en el pasado no lejano. Incluso que los tengan en el presente no significa que no debamos trabajar todos como dijimos líneas atrás, por fortalecer su identidad y vocación de ofrecer ámbitos para articular soluciones pacíficas, políticas, diplomáticas a situaciones de desencuentro, enfrentamiento, disputa, violenta y conflicto.

Como es evidente también existen diversos tipos de Organismos Internacionales, pero sin duda la ONU está llamada a funcionar como instancia máxima de concertación para garantizar la paz y la convivencia fraternal entre los diferentes estados tratando de evitar sistemas de gobierno sin parámetros que no respetan la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

¿Ha acaso la ONU conseguido este logro? A nuestro juicio la respuesta es un no categórico. Sin embargo, el hecho que la ONU haya fracasado innumerables ocasiones no quiere decir que no sea una organización de no valga la pena, en mi opinión, apoyar, promover y ayudar a consolidar.

Como es evidente, el compromiso de algunas naciones particularmente poderosas con las políticas y sugerencias de la ONU son aún inciertas y débiles. Como es obvio no quiero entrar a un tema de análisis predominantemente político del escenario internacional. No es que no se pueda. Me parece perfectamente legítimo. De hecho, personalmente creo que en Siria estaban dadas todas las condiciones para la intervención militar.

Hemos dicho también, que se hace necesario replantear el concepto de soberanía, en el escenario mundial, para darnos cuenta de que el Bien Común es tarea de todos. Replantear el concepto de soberanía, abrimos a la idea más activa de la intervención humanitaria y repensar los límites de la solidaridad internacional sin duda

nos permitirían, creo yo ofrecer una mejor comprensión también del Bien Común y de la dimensión corresponsable de la autoridad, también pensada, al igual que el concepto de soberanía en clave más universal.

Sin embargo y entendiendo los difíciles, débiles y complejos equilibrios contemporáneos, creo que la ONU es hoy, en el escenario de la globalización y de la postmodernidad, en donde percibimos un mundo cada vez más chico e interconectado, un instrumento imprescindible para visibilizar situaciones de vulneración de los Derechos Humanos, especialmente por medio del Consejo para los Derechos Humanos, ejercer presión internacional y política, especialmente por medio de la Asamblea General, vía canales diplomáticos y lobbies internacionales para garantizar una convivencia armoniosa y de ser necesario y no haber otro remedio, intervenir, para imponer la fuerza de la ley y si no queda otro recurso, hacer prevalecer la ley de la fuerza.

También creo que es posible que la intervención militar de la que hablo como principio puede darse, a mi juicio sin el consenso unánime del Consejo de Seguridad, que por supuesto no está fundamentalmente organizado en torno a la idea del Bien Común sino de intereses individuales y políticos.

Pero decir que, aunque sea imperfecta debemos desmantelar la ONU o pensar que nació muerta es una ecuación a mi juicio irresponsable. Creo que es necesario fortalecer la acción de la ONU como garante de la paz y de la convivencia armónica entre los Estados y también como espacio institucional para que quien quiera encontrar ahí un espacio de diálogo formal e institucional pueda hacerlo. Ojalá sea posible incluso como medio de para encontrar una narrativa razonable para hacer frente a la presión interna (de carácter político) de cada país y logran una salida razonable conservando la dignidad y revirtiendo una situación de potencial enfrentamiento bélico.

2.2.3. Intervención con fuerza proporcionada.

La reflexión de la fuerza proporcionada en el ámbito contemporáneo entiende que hoy hay disponibilidad de recursos de destrucción masiva que, por ser consideradas desproporcionales, por sus repercusiones de carácter monumental, nunca son lícitos en sí mismos como medio para solucionar una disputa política.

Su uso supondría un desequilibrio entre los bienes que se esperan obtener y los males que se toleran o anticipan. Este tipo de tecnología advierten y proveen repercusiones catastróficas en poblaciones civiles y en gente inocente. Esto quiere decir que su elección siempre supone una mal moral que debe ser descalificable. Es el caso por ejemplo de la bomba atómica en una población civil.

La bomba atómica en sí misma como expresión de la técnica y del desarrollo científico no es mala, de hecho, podría ser perfecta y oportunamente elegida para (poniendo un ejemplo extremo) destruir un meteorito con destino a la tierra, pero, como medio de solución de un conflicto político supondrá repercusiones tales en vida inocente, en daño a la naturaleza, en sufrimiento de terceros que su uso podría ser siempre inmoral en términos del criterio de proporcionalidad. Sin embargo, de ahí a decir que la tecnología es mala en sí misma, creo que daríamos un salto que ni estamos en la capacidad de hacer ni tampoco tenemos la competencia para realizar. Más bien podemos decir que hay tecnología que cuando se usan para el mal, pervierten su sentido de orientar hacia el progreso solidario.

La guerra química es otro buen ejemplo que suscita debate sobre su licitud. Nunca podrá ser considerada medio lícito con fines bélicos bajo el parámetro de proporcionalidad o moralidad.

Por lo tanto, el criterio de proporcionalidad supone elegir medios que restrinjan los males indirectos, quizás tolerados, bajo ciertos parámetros y circunstancias, pero de ninguna manera queridos en sí mismos.

2.2.4. Esperanza de éxito razonable y proporción entre males previstos y bienes por obtener.

La esperanza de éxito supone el juicio prudente de entender que, si bien es imposible anticipar el desarrollo total de los acontecimientos de modo apodíctico, es razonable recurrir al “expertise” de gente competente, que siendo docta en el tema nos ayudan a actuar limitando los efectos no queridos, aunque tolerados de una acción tan compleja como esta.

Un interesante ejemplo es la intervención conocida como “Chavín de Huántar”. Está claro que se quiere la liberación de los rehenes. Se trabaja en ello. No se quiere la muerte de ningún inocente, pero se tolera alguna baja (entre los prisioneros inocentes) o entre los militares, con el objetivo de salvar a la gran mayoría posible.

Siempre hay un riesgo, pero se trabaja y se espera el momento oportuno para limitar los males previstos y posibles. Por ejemplo, la detonación de la bomba cuando los terroristas estuvieran jugando fulbito en el primer piso. Aquí hay un ejemplo de inteligencia, de estrategia y de prevención que hacen razonable la espera del momento idóneo y si bien no se puede garantizar el éxito rotundo, se busca proceder minimizando los riesgos posibles.

Si la fuerza explosiva de las bombas hubiesen sido desproporcionadas por exceso, por ejemplo, hubiesen matado inocentes, mantenidos en ese momento en el segundo piso. Si el uso de la fuerza hubiese sido desproporcionado por defecto (falta de potencia) no hubiese supuesto mayor inconveniente para los terroristas y les hubiera dada mayor oportunidad de ofrecer resistencia, soportar el ataque inicial, y muy probablemente matar a los inocentes cautivos.

Este es un ejemplo fascinante del uso proporcionado de la fuerza en donde lo planeado funciona a la perfección. Está claro que una cosa es la teoría y otra la ejecución

en la práctica, sin embargo, en este caso los males previstos estaban en relación, equilibrio y proporción con los bienes que se esperaba obtener.

Sin duda un elemento que pudo sembrar algunas dudas sobre el modo cómo la operación se llevó a cabo es el tema complejo conocido como el caso Cruz Sánchez y que ha supuesto complejos debates y mucha reflexión. A mi juicio el uso de la fuerza si bien es legítimo, en ciertas circunstancias, no puede decirse que es ilimitado. Está claro que el parámetro del uso legítimo de la fuerza es el criterio de proporcionalidad.

Sin duda la proporcionalidad en una intervención con el uso de la fuerza se pierde por ejemplo cuando el agresor ha sido eficazmente reducido y neutralizado. Se entiende que la reducción eficaz y la neutralización objetiva supone dejarlo totalmente fuera de combate y supone el reconocimiento de que deja de constituir un riesgo latente. Esta situación, que se conoce habitualmente como el “hors de combat”, es una expresión reconocida y tutelada en el derecho internacional que supone el reconocimiento de que los combatientes ya neutralizados, aunque sean culpables y hayan sido agresores violentos, merecen un trato humano y digno.

En ese sentido en el n. 261 de la ficha técnica de la Corte sobre el caso Cruz Sánchez y Otros vs. Perú (2015), se dice lo siguiente:

El artículo 4.1 de la Convención Americana dispone también que nadie puede ser privado de la vida arbitrariamente. Es decir, no cualquier privación de la vida será reputada como contraria a la Convención, sino solo aquella que se hubiera producido de manera arbitraria, por ejemplo, por ser producto de la utilización de la fuerza de forma ilegítima, excesiva o desproporcionada. (p.9).

Es claro que se distinguen modos de privar la vida que no son contrarios a la Convención, pero también se afirma que pueden darse algunas, como aquellas en donde se ha perdido la proporcionalidad, que, por su naturaleza misma, han dejado de ser legítimas.

En ese mismo sentido en el n. 262 se dice lo siguiente:

La Corte ha reconocido que los Estados tienen la obligación de garantizar la seguridad y mantener el orden público dentro de su territorio y, por tanto, tienen el derecho de emplear legítimamente la fuerza para su restablecimiento de ser necesario. Si bien los agentes estatales pueden recurrir al uso de la fuerza y en algunas circunstancias, se podría requerir incluso el uso de la fuerza letal, el poder del Estado no es ilimitado para alcanzar sus fines independientemente de la gravedad de ciertas acciones y de la culpabilidad de sus autores. (p. 9).

Está claro que la utilización moral y legal del uso legítimo de la fuerza no capacita a nadie al uso de la fuerza indiscriminada. Se considera uso no legítimo de la fuerza ahí donde se ha perdido proporcionalidad porque su empleo sería innecesario para neutralizar al oponente. Está claro que en el operativo Chavín de Huántar nadie pone en duda la legitimidad del Estado del recurso al uso de la fuerza para lograr la liberación de los rehenes. Es claro también que los agresores terroristas no eran víctimas inocentes de una situación injusta. Sin embargo, es obvio que se pueden hacer distinciones, siempre necesarias entre usos legítimos y proporcionados de la fuerza y también usos ilegítimos y desproporcionados de la misma. Esas distinciones ayudan a consolidar el Estado de derecho y a entender que ahí donde no impera la fuerza de la ley es legítimo utilizar la ley de la fuerza proporcionada.

2.2.5. Intencionalidad de restaurar la paz y licitud del régimen político.

Una intervención que recurra al uso de la fuerza legítima evidentemente tiene que estar dirigida a restaurar y defender la paz, reinstaurar el marco de la ley y por lo tanto respetar los Derechos Humanos.

Es claro que no todo régimen, aunque haya sido elegido democráticamente es siempre legítimo o está exento de perder legitimidad. Sin duda un régimen puede perder legitimidad moral en la medida en que el ejercicio del poder ya no sea un modo de servir al Bien Común, sino a los intereses particulares.

Esto en particular sucede y se manifiesta cuando el terrorismo y la violencia se vuelve un tema promovido, organizado, financiado por el quienes ejercen el poder en determinados ámbitos. Esto es lo que podríamos denominar “terrorismo de estado”.

Cuando eso sucede el poder se degenera. Ya no es un medio para servir al bien común, que no se agota con los intereses nacionales, sino que supone e integra el bien común internacional, sino que se vuelve un medio para servir y proteger intereses particulares. En Siria eso pasa de modo clamoroso. Por eso decía que sin una voluntad real de los países a favor o en contra del régimen no podrá haber solución real, eficaz y sostenida.

No me queda duda que todas las condiciones están dadas para una intervención militar. Hay “casus belli” a mi juicio moralmente justificables no sólo contra el régimen.

2.2.6. El caso del terrorismo, de las esclavitudes y otros tipos de abuso.

I. El Tema del terrorismo

El escenario del terrorismo es sin duda un tema apasionante en la geopolítica contemporánea. Líneas atrás mencionábamos el desafío del terrorismo de Estado que a nuestro juicio deslegitima un régimen, aunque hubiese sido elegido democráticamente.

Sin embargo, en forma habitual, por terrorismo entendemos grupos de poder que, valiéndose del terror y de la violencia, amenazan la paz social, poniendo en jaque el Estado de Derecho.

Los terroristas son en esencia maquiavélicos. En esta visión, el fin sí justifica los medios, y por eso cualquier operación dirigida a desestabilizar un régimen y generar terror público e inseguridad social, con el objetivo de arrinconar un régimen legítimo y organizado, aunque muera gente inocente, es justificable.

Los terroristas no buscan una legitimación programática a través del espacio político público de carácter moral compitiendo en igualdad de condiciones con otras propuestas en un régimen democrático. Lo que buscan es violentar la estabilidad del régimen matando en el proceso de lograrlo gente inocente.

En ese contexto, por sus modos de proceder, por su carácter ilegal, por el uso de la violencia, el terrorismo en sus múltiples manifestaciones puede y debe ser combativo, erradicado y borrado de la faz de la tierra. En sí mismo es injustificable, inmoral y debe ser combatido.

Sí me parece lícito el principio que con el “terrorismo no se negocia” en ese sentido, frente a los grupos terroristas, por ejemplo, el Estado Islámico, que no admite ningún tipo de negociación razonable y que identifica al mundo occidental con la encarnación del mal y del enemigo, incluyendo la ONU, no hay otro camino que el

enfrentamiento armado para evitar la imposición de un califato de orden fundamentalista y violento.

Sin duda hay escenarios particularmente complejos como por ejemplo aquellos en donde la institucionalización de las guerrillas terroristas y paramilitares generan situaciones de esclavitud fáctica. (Colombia es un buen ejemplo de ellos). Por su naturaleza y dimensión tal vez la guerra directa no sea la mejor estrategia política. Sin duda eso será motivo de muchas discusiones políticas y sociales.

Sin embargo, es diferente decidir qué estrategia es idónea y cuál es mejor y más eficientes para algún caso particular. Lo que es claro es que, ante el terrorismo, el uso proporcionado de la fuerza para reducir o eliminar al agresor, cuando han fracasado las salidas negociadas, es un deber social y moral de quien ejerce la autoridad política.

En este sentido en el pasado relativamente reciente se ha utilizado el criterio de “guerra preventiva” con el objetivo de evitar males mayores. Dentro de este proceso de discernimiento y teniendo en cuenta el total irrespeto al orden público y a la paz social, no vemos no sólo ningún problema moral, en una intervención con el uso de la fuerza, ni siquiera militar, al contrario, puede ser incluso un deber.

Creemos que este concepto es un desarrollo legítimo, valioso e inteligente de la doctrina de la “Tranquillitas ordinis” en el panorama geopolítico del siglo XXI.

II. El tema de las esclavitudes y del abuso en el ámbito del complejo “debate culturalista”

El tema de las discusiones sobre el valor intrínseco de las culturas es un tema complejo y apasionante para los que creemos que la cultura, es expresión de lo humano, del desarrollo y de la civilidad.

Evidentemente este tema es potencialmente “políticamente incorrecto” y por lo tanto probablemente incómodo. Nosotros defendemos la idea, que el hecho de que existan costumbres autóctonas propias, y quizás con siglos de inercia, marcan un desafío interesante que muestran que no todas las costumbres culturales son humanamente dignas, y dignas de ser promovida y alentadas.

Esto puede ser complicado porque sin duda podemos ser acusados de auto atribuirnos una especie de “superioridad moral” en el juicio cultural. Este punto que sin duda siempre ha generado desafíos encuentra hoy, en relativismo contemporáneo, y en la “izquierda cultural” un conjunto de coordenadas que son favorables para estas tesis y que terminan generando equivocadamente la idea de que todas las culturas son iguales y que cualquier confrontación o juicio es un acto de arbitrariedad intolerable. Sin embargo: ¿Qué hacemos cuando hay costumbres que no respetan los derechos humanos?

Ese es el tema que poco se menciona en los debates culturalistas. Desde esta tribuna pensamos que hay que evitar conflictos innecesarios, pero nos toca, a mi juicio, no evitar los necesarios.

De hecho, esta tesis puede entenderse plenamente desde la clave de ser un proyecto intelectual para discernir cuáles son esos conflictos necesarios que tienen que ser enfrentados y no evitados para que nuestra acción no se vuelva una omisión culpable frente al Bien Común.

Sin embargo, y hay que decirlo claramente, vivir en clave de evitar los conflictos en sentido total, como hemos visto en esta maestría de modo recurrente, es en realidad imposible. De algún modo la dinámica humana sitúa ante conflictos por su misma lógica interna.

No podemos negar, también parece ser una obsesión contemporánea, que la vida humana está hecha de juicios. Las relaciones humanas e institucionales están hechas

de juicios. Abstraerse de hacer juicios es también abstraerse de asumir un liderazgo positivo hacia el bien, es abstraerse de asumir la responsabilidad e imputabilidad de nuestros actos. Según nuestra postura no todas las costumbres, aunque sean culturalmente aceptadas en diversas cosmovisiones, son “legítimamente” humanas.

Uno de esas costumbres es por ejemplo la visión que entienden algunas culturas y religiones en las que se considera que el gozo sexual de una mujer es una realidad intrínsecamente mala. Para ello se considera “oportuno” por ejemplo practicar la ablación del clítoris de las niñas. Asumir que es un acto culturalista de superioridad moral juzgar esa costumbre es desconocer la existencia vinculante de los Derechos Humanos.

Más allá de los discursos románticos, una costumbre, tan despreciable como esa no sólo compromete el derecho a la vida, sino también el derecho a la libertad y a la integridad. Compromete el derecho a la igualdad, a la no discriminación y a la salud.

Llama la atención la visión antropológica que está de fondo. Ella reduce a la mujer a la categoría de objeto, cuyo fin exclusivo parece ser la reproducción. Parece un “commodity” a ser usado por el esposo-dueño y parece puritano el sentido de juzgar como inmoral que experimenten placer por medio del sexo.

En ese sentido: ¿es un acto de justicia y defensa del Bien Común o de arbitrariedad cultural el perseguir esta práctica?

Hace años se suscitó apasionadamente este debate en territorio español. Me parece sumamente oportuna la prohibición de esta práctica. Es un deber impostergable de parte del gobierno y hace bien no sólo de prohibirlo sino además tiene el deber de perseguir a los perpetuadores.

Considero que esta práctica es profundamente deshumanizadora en la medida en que la mutilación no obedece al principio de totalidad, que es el principio moral al que se acude para determinar la moralidad de una amputación. Se considera que ella no es

querida directamente, pero permitida con fines terapéuticos, en la medida en que hay ocasiones en las que para salvar al todo es necesario prescindir de la parte.

Sin embargo, en el caso expuesto, la mutilación no responde a ninguna situación de fin terapéutico sino más bien de carácter instrumental y posesivo.

Como es evidente otro tema complejo es si las sanciones de prácticas específicas son siempre eficaces para desalentarlas. La respuesta sin duda es que no. El hecho que este tipo de conductas sean sancionadas y perseguidas no necesariamente, llevará a que no se produzcan, pero igual el Estado tiene el deber de tipificar conductas delictivas, esclavistas y abusivas para proteger la dignidad las personas, especialmente las más vulnerables.

En ese sentido vale la pena recordar, que según la visión tradicional occidental iusnaturalista, la ley positiva no deja de tener un sentido pedagógico, y aunque no pueda sancionar todas las acciones delictivas, igual tiene que señalar la existencia de conductas que son brutales y delictivas. La ley no deja de tener, a mi juicio un sentido pedagógico y orientativo hacia el bien y de rechazo explícito hacia el mal. Incluso me parece bien que la ley suponga también, una sanción directa a los responsables directos y a los indirectos.

CAPITULO III
METODOLOGIA DE LA INVESTIGACIÓN

3.1. Diseño metodológico:

Este es un estudio cualitativo con un enfoque documental y de análisis fenomenológico. La metodología de esta investigación es la fenomenológica interpretativa (Creswell, 2014). Lo que haremos es una lectura interpretativa de la tradición clásica sobre las condiciones de la moralidad de la guerra, iluminándola no sólo con el desarrollo del magisterio posterior a la Segunda Guerra Mundial sino también con el aporte de lo que ha venido a llamarse la teoría de la guerra justa que se ha desarrollado de modo principal en el ámbito norteamericano. Esta última teoría ofrece valiosos criterios para iluminar el debate actual a veces ingenuamente influido por una especie de relativismo cultural pacifista que termina, a mi juicio, siendo fuente de no pocas confusiones.

Nosotros creemos que el desarrollo intelectual que venimos describiendo está en plena sintonía con el desarrollo medieval y ofrece un conjunto de criterios claros, valiosos, explicables y entendibles que evidencian que hoy también el uso de la fuerza puede ser no sólo moral sino incluso necesaria, sin ser dilatada ni pospuesta.

3.2. Aspectos éticos:

El aporte fundamental a mi juicio que este trabajo ofrece es la capacidad de recoger un patrimonio civilizacional constitutivo de la cultura occidental, forjado a través de siglos, para aplicarlas a las condiciones del mundo contemporáneo y entender siempre que los actos políticos no dejan de ser también actos morales, sujeto de un juicio moral.

La dimensión moral de los actos libres, incluso de los gobernantes es muy importante porque, así como pueden haber intervenciones con el uso de la fuerza repudiadas e injustas, también pueden darse casos en los que la negligencia, pusilanimidad o falta de determinación sea causante de injusticias peores y trágicas como de hecho creo que ya se han dado en varios lugares en parte por el peso

burocrático de ciertos mecanismo de orden internacional que, en la búsqueda de consensos totales, que no es en sí mismo malo, quizás termina favoreciendo lo burocrático procedimental a la urgencia inmediata. En ese sentido tampoco es un misterio que, sin lugar a duda, pueden darse situaciones que requieran una intervención inmediata para salvar poblaciones inocentes.

En ese sentido, es evidente que el desarrollo intelectual de la doctrina de los Derechos Humanos, posterior a la Segunda Guerra Mundial, ofrece un paradigma universal, vinculante, inalienable, conocible y exigible sin ningún tipo de reservas en el proceso creciente de judicialización y de equilibrio geopolítico.

Creemos que esta tesis de filosofía política puede refrescar la reflexión sobre el tema de la moralidad del uso de la fuerza.

CAPITULO IV: RESULTADOS Y DISCUSIÓN

4.1. El desafío del tema de la “Responsabilidad internacional solidaria”

4.1.1. ¿Época de cambios o cambio de época?

Qué duda cabe que el mundo contemporáneo es extraordinariamente complejo. El ser humano parece vivir a merced de innumerables y polivalentes encrucijadas, desafíos culturales, educativos, económicos, sociales, antropológicos, etc.

En esta época de grandes cambios, la revolución tecnológica y las comunicaciones nos permiten acceder, desde la comodidad de nuestros hogares a prácticamente todo lo que existe. Por un lado, podemos gozar teniendo acceso a las muestras de los museos y sus maravillosas exposiciones, o a las clases de los profesores más renombrados de las Universidades más prestigiosas del mundo y, por otro lado, la posibilidad de acceder a las bajezas más perversas del intercambio de pornografía infantil, o hacer un tutorial por alguna plataforma de videos de internet que nos enseñas a construir bombas caseras, con materiales accesibles en cualquier ferretería. Todo eso sólo a unos cuantos “clics” de distancia de nuestra computadora o también de las de nuestros hijos.

La globalización se ha vuelto pues un complejo desafío. Por un lado, ofrece sin duda muchas posibilidades positivas por otro también plantea complejos desafíos. Sin duda no es sólo una época de grandes cambios sino parecería también que vivimos un cambio de época. Como categoría sociológica, el término globalización hace referencia a la integración. No creo que en general, nadie esté en contra de la integración en general.

En este contexto a veces inestable, es también necesario repensar el rol de la autoridad en el contexto de la globalización y del escenario actual en donde las fronteras territoriales y geográficas ya no son ni tan claras, ni tan determinantes es un mundo que parece ser más chico y sin duda mejor conectado.

El problema con la globalización en particular es que no hay sólo un tipo de integración, sino que hay campañas de integración que en realidad lo que buscan son las colonizaciones ideológicas. Dicho de otro modo, hay ofrecimientos de integración y desarrollo que muchas veces vienen con contenido de contrabando, o condicionado, para buscar imponer modelos que son ciertamente cuestionables. Por eso es que el tema de la globalización es complejo, aunque no nuevo y supone también un debate sobre la identidad, sobre la cultura y ciertamente sobre la persona.

Hoy la tecnología ha acercado el mundo y reconfigurando el modo como nos relacionamos entre nosotros. Pero eso no quiere decir que la globalización sea un fenómeno reciente. Aunque sí creo que hoy, el debate sobre esta realidad plantea nuevas encrucijadas.

4.1.2. Globalización: ¿fenómeno nuevo?

Es cierto que el debate sobre la constatación de la caída del régimen comunista europeo, con la disolución de la Unión Soviética, la unificación alemana, la consolidación del modelo de la Unión Europea, sin ser recientes, son algunos elementos, entre muchos otros, que han contribuido a consolidar lo que ha sido llamado el escenario postmoderno. Es indudable también que la consolidación y el triunfo económico y cultural de los Estados Unidos han también impuesto modelos que constituyen una especie de nueva normalidad. Más allá de si falta algún o muchos elementos en este pequeño esbozo de análisis de la realidad, algunos intelectuales como el sociólogo George Ritzer, han hablado de la “macdonalización” de la sociedad con su modelo simplista, relativamente barato, y rápido para un hombre que vive apurado. (Ritzer, 2018).

Sin embargo, un tema que me parece oportuno y relevante es señalar con claridad que la globalización en su rostro contemporáneo, que hoy, por medio de la tecnología parece ser un fenómeno irrenunciable y que genera, como ya señalamos, un conjunto de coordenadas culturales nuevas, a menos que nos volvamos como Corea del Norte,

es un desafío que ha venido para quedarse, y es parte de la dinámica natural de la historia.

¿Es acaso este fenómeno nuevo? Mi tesis es que no. La globalización siempre ha existido, aunque obviamente la tecnología contemporánea parece ser un catalizador que reconfigura este proceso cultural a velocidades que sí nos resultan sorprendentes.

Ejemplos de globalización sin duda hay muchos. El latín, por ejemplo, como idioma oficial del imperio romano, es un ejemplo de globalización y de consolidación de un modelo social y político que sin duda reconfiguró el territorio europeo. Lo que fue el latín hace XX siglos, unos pocos siglos antes había sido el griego y siglos después, sería el portugués, el castellano, el francés todos ellos derivados del latín y sin duda también lo sería el inglés, que parecería ser hoy, culturalmente junto con el chino mandarín, el nuevo latín. La globalización como tendencia a la expansión cultural es un fenómeno que, ya lo hemos dicho, ha existido siempre y, a mi juicio, no puede decirse que es exclusivamente contemporáneo.

Tema complejo pero interesante. Podemos concluir que, sin ser un fenómeno nuevo, la globalización como se da en nuestros tiempos sí está generando a nuestro juicio no sólo una época de cambios sino también un cambio de época. En este escenario también hay que repensar el rol del servicio hacia la protección de la paz y del Bien Común.

4.1.3. El rol de la autoridad y el nuevo escenario global

Hace poco tiempo me encontré de modo fortuito con una escena de la Coronación de la Reina de Inglaterra, Isabel, que como sabemos bien, fue unos de los primeros eventos masivos transmitidos en vivo y que en algunos casos pudo ser visto en televisión a color.

Traigo a colación este detalle, por un tema que no vale la pena que pase desapercibido. Más allá sobre los debates del ejercicio de la autoridad, que ciertamente son fascinantes, la contemplación de la belleza de la coronación, con el sentido del misterio, ciertamente evocan un interesante sentido de la relación entre ejercicio del poder, servicio, autoridad, deber y responsabilidad.

Un buen ejemplo de ello es la extraordinaria composición de Haendel, “Zadok the Priest” que forma parte de los “Himnos de la Coronación.” A su vez, la pieza a la que hacemos referencia es inspirada en la unción del Rey Salomón, hijo del Rey David, que nos viene relatada en el libro de los Reyes, en el Antiguo Testamento (1 Re 1 28 y ss.).

Como es obvio, la reflexión occidental sobre el ejercicio de la autoridad está fuertemente influido por la tradición hebrea. Lo interesante es el vínculo que existen entre una vocación, en este caso la de la autoridad real y el llamado trascendente de Dios.

Interesante percibir que el Rey no es nombrado, como si se tratase de una simple elección civil, sino que el Rey (o en este caso la Reina) es ungida y se es ungido como símbolo de ser “separado” y consagrado como perteneciente a una estirpe que sin duda da el derecho de legítima sucesión. Quienes la ungen son tanto “Zadok” que es sacerdote, como Natán, que es profeta. En la autoridad confluye por lo tanto la estirpe profética como la estirpe sacerdotal.

Como es obvio, no pretendemos, promover una estructura jerárquica de la Monarquía, pero sí nos parece sugerente percibir, con esa claridad mucho más nítida del vínculo, entre el ejercicio de la autoridad y la responsabilidad dada por Dios y el reconocimiento que el pueblo hace de quien ejerce la autoridad. Por eso, como dice la extraordinaria composición de Haendel el pueblo responde con el “VIVAT” latino.

En este caso, la Ceremonia de Coronación, no es simplemente una toma de posesión civil, sino que se parece más a una estructura sacramental que a un mero rito civil. Como es obvio sabemos con claridad, que, en la tradición inglesa, por lo menos

desde Enrique VIII, el Rey es el jefe de la Iglesia, pero estas estructuras de la coronación son incluso significativamente anteriores a la Reforma de Enrique VIII.

Lo que es claro es que el ejercicio de la autoridad vincula, con el servicio al bien común y eso se ve reconocido por las aclamaciones del pueblo.

En el contexto actual, también hemos de generar reflexión sobre los límites y responsabilidades del ejercicio de la autoridad en el nuevo escenario global. Sin duda otro modo de aportar al debate contemporáneo sobre teoría política es repensar el rol de la prudencia en el siglo XXI.

Como dijimos, en este escenario que plantea interrogantes sobre nuestra propia identidad, se hace necesario también repensar el rol de la autoridad, sus límites, ¡ciertamente también sus responsabilidades!, y sobre ciertos equilibrios que pueden ser difíciles de conseguir como la preservación de las identidades culturales particulares vs. una tendencia a una especie de homogeneización cultural que no avanza, sino que parece que atropella y que sin duda ha venido para quedarse. Por lo tanto, vivimos una ¿época de cambios o más bien nos encontramos ante un cambio de época?

No quisiera plantear preguntas que exceden mi capacidad de síntesis. Pero sin duda y como hemos ya afirmado anteriormente, todo acto humano libre es indudablemente sujeto de un juicio moral. Sin embargo, es evidente que la mayoría de los actos que realizamos no necesariamente tienen una relevancia superlativa. Evidentemente esto no quiere decir que hay decisiones que sin duda sí tienen repercusiones graves en nuestra vida. Esta “ecuación”, de repercusiones morales que planteamos, es aún muchísimo más compleja y significativa cuando uno ejerce una posición de autoridad.

La autoridad sitúa pues ante el ejercicio de una función que implica el deber y la tarea de tomar decisiones que sin duda son relevantes, que afectan a los demás, que probablemente comprometen el bien común y que incluso la decisión de no tomar una

decisión es ya una decisión. Y tal vez una muy mala sin excluir tampoco la posibilidad que sea la peor posible.

La omisión, por lo tanto, supone el reconocimiento que, por alguna razón, por ejemplo, el miedo, la vergüenza, el qué dirán, o cualquier otra motivación terminan impidiendo que uno tome una decisión que era justa, oportuna y exigible, obviamente de acuerdo a la información disponible y posible, a la autoridad lo cual no significa por supuesto, que goce del aplauso unánime de la sociedad, ni tampoco el aplauso o el reconocimiento de los medios de comunicación social.

Interesante percibir que el ejercicio de la autoridad nunca deja de tener repercusiones ante el Bien Común.

Como es evidente también, las circunstancias nunca son ni ideales ni perfectas. Tenemos que tomar decisiones en contextos determinados y específicos. A veces la espera indefinida a que las situaciones mejoren supone esperar a un conjunto de condiciones que pueden no presentarse nunca.

Este es el caso por ejemplo de la operación Chavín de Huántar, entre muchísimos otros ejemplos potenciales y posibles. Sin embargo, es un ejemplo cercano, de una situación límite y en un contexto cercano seguramente para todos o para casi la mayoría de nosotros.

La operación Chavín de Huántar es mi a mi juicio, un ejemplo de una operación llevada a cabo de modo prolijo, profesional y exitoso. Eso no quiere decir que como toda obra humana no hubiese podido ser perfectible y que no hubiese habido errores. Evidentemente desde un punto de vista particular esta operación resultó en la muerte de algunas pocas personas inocentes. Probablemente el éxito de la operación no es la misma para quienes tuvieron que llorar, por ejemplo, la familia de los comandantes Valer o Jiménez, o la familia del magistrado Carlos Giusti, la muerte de un padre o un esposo,

que para los que fueron liberados sanos y salvos o incluso para la familia de los terroristas abatidos (que ojo no eran víctimas inocentes).

Sea como fuere, desde un punto de vista moral la operación (excluyendo -si fuese verdad- el abatimiento de un terrorista ya reducido regresado al túnel desde el techo) a mi juicio no supone ningún problema ético. Al contrario, fue el resultado de un acto valiente, planificado estratégicamente por profesionales competentes, fue un acto oportuno realizado en un momento específico y determinado y, en general, es un tema que genera orgullo y unidad entre la mayoría de peruanos.

4.1.4. Relación política y moral

La relación entre política y moral es un tema que ha generado muchísima reflexión. En parte la civilización occidental se ha desarrollado ensayando distintas aproximaciones a este tema complejo y a la vez fascinante.

Muchas de estas reflexiones han perdido, a mi juicio, cierto protagonismo en el mundo intelectual y político y quizás en parte, no digo que totalmente, pero en parte, han generado la crisis civilizacional relativista que hoy parece consolidarse como la “nueva normalidad” y que es generadora de no pocas confusiones contemporáneas.

Esta “nueva normalidad” que muchas veces no es otra cosa que la repetición acrítica de eslóganes simplones y de lugares comunes pseudo-intelectuales, vienen muchas veces (lamentablemente) promovidos desde la universidad, que sin duda marcan la pauta de lo “políticamente correcto” que si uno cuestiona entra de modo inmediato a recibir una especie de “cargamontón” o codena de “indiferencia” mediática, o de fundamentalismo cultural y a recibir también el “desprecio” del establishment de lo que ha sido llamada la nueva izquierda cultural que nos desprecia bajo una halo de superioridad moral ficticia.

Esto último no es evidentemente total ni reflejo de toda la comunidad universitaria pero lamentablemente parece ser sí una tendencia creciente de la que parece que no se salvan los “buques insignias” del pensamiento occidental, fundamentalmente en el ámbito norteamericano progresista, inglés, francés, que disputan los ránkines de mejores universidades del mundo.

Uno de estos temas, sujeto de muchos debates, y que dicho sea de paso creo yo nace no siempre de una correcta antropología y visión del ejercicio del poder es el debate en torno a los límites de la autoridad. Evidentemente la autoridad, qué duda cabe tiene límites y ojo no sólo legales sino también morales.

Sin duda, no es tan fácil enmarcar esto dentro del debate jurídico contemporáneo y no es mi intención aproximarme a este tema. No soy jurista, aunque debo reconocer que sí me gusta y también me interesa la filosofía del derecho.

Es por eso que mi intención es reflexionar sobre algunos principios constitutivos del ejercicio de la autoridad y su relación con la ley positiva y los principios de la sustentan. En ese marco, creo yo sí existe una responsabilidad en quienes ostentan el ejercicio del servicio de la autoridad. De hecho, existe una responsabilidad de carácter solidario, incluso de carácter internacional, superando los límites de las fronteras nacionales (que en el fondo son arbitrarias y geográficos) que supone, en ciertas condiciones intervenir en espacios que están dominados bajo los tiranos del siglo XXI y lo serán también para los del futuro.

Por lo tanto, la responsabilidad moral de la autoridad no termina en los límites geográficos positivos ni tampoco donde lo manda el positivismo jurídico. Quizás esta concepción geográfica nacionalista del positivismo jurídico también nos ha hecho daño en la concepción de la solidaridad internacional que a mi juicio también hay que repensar.

Creo que la obra de James T. Johnson, que plantea una nueva reflexión, en clave solidaria y corresponsable del concepto de “soberanía” vinculada al Bien Común

internacional señala un horizonte de reflexión interesante y también creativo para las ciencias políticas y para el ejercicio de la responsabilidad solidaria internacional.

4.2. Los límites del “Pacifismo Contemporáneo”

4.2.1. El mainstream postmoderno

Volviendo al tema del uso de la fuerza, a partir de los complejos años 60, se va imponiendo progresivamente no sólo en los Estados Unidos sino también en el resto del mundo occidental incluyendo amplios sectores del universo cristiano, un paradigma pacifista como una especie de formulación pseudo intelectual que desplazaba, en términos prácticos, la posibilidad de que se considerara lícita la intervención mediante el uso de la fuerza.

Este es un fenómeno interesante, sintomático de una cultura que empieza a olvidar y desconocer ciertos principios de la civilización occidental. Más allá del itinerario cultural para la consolidación de este paradigma, que es entendible por la coyuntura de vulnerabilidad social y peligro del mundo dividido en bloques, con la permanente sombra de las potenciales consecuencias de un conflicto nuclear. Sea como fuere este fenómeno se consolidó con gran eco y resonancia.

Lo que conviene ahora es preguntarnos y discernir sobre la identidad y límites del pacifismo. A veces el pacifismo puede no ser una virtud sino más bien un terrible vicio. Nuestra postura entiende que el pacifismo no bien entendido (sobre todo, cuando nace de una antropología relativista) puede convertirse también en una nueva tiranía cultural y que la doctrina de la guerra justa no es de por sí beligerante, sino que también tiene de vista la necesidad de cuidar y proteger la paz sin desconocer que, en ocasiones, el último recurso, la mejor manera de hacerlo es mediante el uso responsable, proporcional y selectivo de la fuerza.

Nos toca ahora presentar una reflexión crítica al pacifismo contemporáneo. Tampoco éste es un tema fácil. Esto lo reconocemos de antemano. Al esbozar la tesis de que existen razones para el uso de la fuerza lícita, incluso de la guerra, evidentemente esbozamos la idea, que es parte fundamental de nuestro emprendimiento, que hay causas que merecen ser defendidas, y que incluso vale la pena morir por ellas.

¿Es esta postura una de radical rechazo al pacifismo en sí mismo? Nuestra idea, aunque sorprenda es que no. El pacifismo es una respuesta que no deja de ser interesante y que tiene algunas intuiciones que ofrecer. Sin duda hay que vencer el mal con el bien. Pero no siempre el bien, a nuestro juicio puede ni debe ser identificado con el pacifismo moralista.

Nuestra preocupación es que, a veces, el pacifismo termina siendo fundamentalista y termina dejando de reconocer la validez de principios que no sólo vale la pena defender, sino que es nuestro deber defender y con más razón es deber de quien ejerce la autoridad defender.

Por eso es que ahora queremos, aproximarnos al fenómeno contemporáneo del pacifismo para establecer algunos límites y claro también alguna crítica.

4.2.2. La cultura de la paz en el debate contemporáneo

En este capítulo ofreceremos una reflexión crítica sobre la naturaleza del pacifismo contemporáneo que se fundamenta en muchas ideas popularmente significativas de la cultura contemporánea y de la “forma mentis” postmoderna gobernada hoy por los cánones de lo “políticamente correcto.”

Lo paradójico es que esta cultura de paz, promovida en parte por la izquierda liberal contemporánea es que, en sí misma muchas veces es fundamentalista. Pregona la paz, pero es una percepción pacifista de carácter beligerante y excluyente.

De hecho, excluye la doctrina tradicional de la guerra justa. Vaya paradoja de la historia. Como si no hubiese en sí mismas, causas intrínsecamente justas que defender, como por ejemplo la de aquellos que son víctimas inocentes de agresiones injustas o por ejemplo y por antonomasia la defensa de la vida del inocente.

Por lo tanto, ¿Es siempre la resistencia no violenta la opción virtuosa para combatir al agresor injusto? ¿No hay acaso un sin número de ocasiones en las que la “resistencia no violenta” en realidad es una resistencia negligente? ¿No hay acaso ocasiones en el que no hacer nada ante la injusticia pueda ser no sólo imprudente, sino además una injusticia peor?

Como es obvio, este es un tema muy amplio y complejo. No pretendemos desarrollarlo con una exhaustividad prolija en su génesis, desarrollo y todas sus implicancias. Creemos no es la ocasión para ello. Esto supondría un emprendimiento que nos alejaría de la esencia del presente trabajo, pero sin duda nos parece importante señalar algunas características de este tema también complejo y problemático.

Sin embargo, como es claro, una aproximación a este tema también supone una reflexión sobre la realidad política y sobre la discusión cultural, social y antropológica que hoy sin duda se dan en el espacio público.

Estos temas no sólo están relacionados, sino que en realidad es imposible separarlos si es que queremos tener una visión integral de la realidad. Como es obvio, el tema cultural ha estado presente a lo largo del desarrollo de todo el presente emprendimiento, todo debate social, es también indirectamente un debate sobre la cultura y las ideas que imperan y moldean un espacio tiempo histórico.

Sin duda una de las ideas en boga que hoy pretendemos criticar, y que es parte fundamental de los cánones de la “postmodernidad” es la idea del “pacifismo fundamentalista” que deriva en un “pacifismo relativista” que exige imponer un paradigma

de aproximación a la realidad en la que, la supuesta inclusividad, supone aceptar prácticamente todo bajo la supuesta tolerancia como signo de progreso.

El problema con esta postura, bien ejemplificada en la canción “Imagine” de John Lennon, es que de contrabando se presenta un relativismo filosófico que ofrece fundamentos pantanosos y frágiles para cualquier tipo de orden social que debe ser preservado, defendido y mantenido, bajo la premisa que cualquier externo es por naturaleza arbitrario, restrictivo y un desafío para la libertad entendida como mera espontaneidad subjetiva, emotiva y caprichosa.

Esta idea no supone ningún tipo de progreso al contrario contribuye a sentar las bases de un espacio cultural ambiguo y relativista que además sólo es sostenible y posible en el mundo occidental.

4.2.3. Relativismo y “justiciabilidad”

El relativismo tampoco le hace ningún favor al lento proceso de desarrollo de la “justiciabilidad” que debe ser promovido de cara a un proceso sostenido de crecimiento en la cultura del derecho, del respeto. No creo que sea éste tampoco el espacio para hacer una honda reflexión sobre el complejo tema del relativismo jurídico y positivo.

Sin embargo, esta sería la cara legal o positivista del relativismo filosófico. La idea de fundamentar el origen de la ley en la mera voluntad de los legisladores por supuesto que también supone la ya conocida y potencial tragedia de reconocer derechos que no existen y de hecho construir regímenes antihumanos. Lamentablemente ejemplos de estos también existen.

Más adelante algo diremos por ejemplo de la tragedia del aborto, que por más que hoy sea considerado legal en muchos países, no dejará nunca de ser un crimen contra los más débiles, aunque tenga forma legal pues supone disponer de la vida indefensa e inocente. ¿Es esto un progreso histórico triunfal de la civilización?

Sea como fuere, la idea de fondo es que una sociedad es y siempre será siempre un cuerpo compuesto por diversos grupos humanos, sin duda étnicos, sociales, económicos, religiosos, etc. La unidad social no supone una uniformidad impuesta desde arriba, pero no toda minoría es legítima. Sin duda la diversidad es una dimensión esencial de la pluralidad y sin duda también la sociedad debe ser entendida como una comunión de legítimas diversidades.

Sin embargo, aquí hay que tener mucho cuidado porque la posibilidad de confusión en un mundo caótico, confundido y desordenado y en un espacio social que ha renunciado al uso de la razón puede generar un grave naufragio histórico.

4.2.4. ¿Son todas las reivindicaciones legítimas?

¿Existen por lo tanto reivindicaciones de diversidades que no son legítimas? Mi opinión es que sin duda sí existen. La “ideología del género”, tema del que no vamos a tratar aquí en extenso, es un excelente ejemplo de una lucha reivindicativa por el reconocimiento de derechos que desde el punto de vista antropológico biológico, no son legítimos porque no son reales, y que, a mi juicio, por lo tanto, deben de ser dejado de lado. No supone la no reivindicación de estos derechos un atentado contra la libertad individual de nadie.

4.2.5. El deber de garantizar condiciones para el progreso

Sea como fuere y más allá de los debates particulares, una sociedad tiene el deber de proteger a sus miembros y garantizar espacios de libertad y seguridad en donde los ciudadanos podamos realizarnos en todos los niveles de nuestra existencia y ejercer nuestros derechos y libertades.

Siguiendo con el ejemplo anterior, el de la ideología del género, el no reconocimiento de estos supuestos derechos en nada priva, salvo en el capricho

antojadizo, que no es fuente de derecho, a que la persona pueda ejercer plena y totalmente sus libertades individuales, personales y civiles.

Sea como fuere, sin duda se podría decir que una cultura o una sociedad que no es capaz de generar condiciones de progreso y de paz en términos amplios es una sociedad fallida.

Hoy, a pesar de vivir en la sociedad de la globalización, Parecería que también existen ejemplos múltiples de situaciones que no pueden ser toleradas y que de hecho deben ser perseguidas.

Hace algunos años me tocó también vivir en España, en un contexto complejo en el ámbito del debate culturalista, cuando se suscitó el tremendo escándalo en torno a las ablaciones genitales de las niñas emigrantes provenientes mayoritariamente de algunos países africanos y de medio oriente.

Obviamente esta costumbre no es propia de todas las culturas, pero es un rezago de una mentalidad terriblemente machista que reducía a la mujer a la categoría de objeto para ser poseído e instrumentalizado sexualmente.

¿Una costumbre así debe ser respetada? ¿Estamos hablando aquí de una legítima diversidad?

Más allá de los debates culturalistas yo sí creo que una cultura que no respeta la dignidad e integridad humana, en especial de los más débiles debe ser limitada y se le debe exigir hoy que respete los Derechos Humanos de todos sus miembros de modo total, permanente y constante.

Considero que hoy sí se puede poner esa condición de posibilidad y se debe perseguir a quienes no están dispuestos a hacerlo.

Y es que cuando la visión cultural se fundamenta en un relativismo metafísico, se cae en el riesgo de afirmar que todas las culturas son iguales y, por lo tanto, ningún ethos cultural puede pretender ser superior a otro.

Esto a mi juicio es falso. Una cultura que más respeta los Derechos Humanos es sin duda una cultura más humana y más perfecta que una cultura que no lo hace. El criterio del respeto a los Derechos Humanos es, puede y deber ser un criterio fundamental para confrontar el respeto a la dignidad humana y la comprensión y desarrollo que las culturas individuales tienen de esa dimensión.

Líneas atrás hablábamos del problema de las ablaciones sexuales en las niñas de ciertas culturas, pero podemos poner muchos otros ejemplos como el terrible azote del aborto, de las purgas étnicas, de los fundamentalismos religiosos, etc.

4.2.6. El pacifismo fundamentalista y relativista

Siendo este emprendimiento intelectual uno centrado en la reflexión sobre la moralidad del uso legítimo de la fuerza, centrando el tema al ámbito de nuestro interés primario, es claro que en un sinnúmero de ocasiones la inacción ante la injusticia violenta ha querido ser presentada como un triunfo moral ante el mal por medio de la virtud.

Yo creo que esta comprensión parte ignorando que en ocasiones la omisión ante la gravedad de la injusticia puede ser incluso una injusticia peor. Ante grandes injusticias, la omisión virtuosa no existe, lo que sin duda puede existir es la omisión cómplice y culpable que además nace de una mala comprensión del deber de la autoridad hacia el Bien Común.

En ese sentido queremos ofrecer una lectura crítica de los límites de este supuesto pacifismo, que en algunos rincones postmodernos aumenta en popularidad y que a veces parece constituir en una especie de “marca registrada” o una especie “carácter casi sacramental” entre jóvenes generaciones confundidas, románticas y

burguesas pero que tiene una identidad irracional, urbana, post moderna, pseudo-ilustrada, sólo vigente en el mundo occidental y que constituye una pésima forma de hacer filosofía política.

Al respecto (Philpott, 2015) señala que una paz, como habitualmente es promovida por los organismos internacionales en especial por las Naciones Unidas, también por algunos gobiernos occidentales y por la cultura institucional relacionada a la promoción de Derechos Humanos, no puede dejar de percibir el dilema que generan las consecuencias del genocidio y de las dictaduras que deben llevar a integrar una visión o sólo más holística, integral y también restaurativa. De lo contrario, advierte, con mordacidad, la paz se vuelve una paz injusta.

4.2.7. La distorsión del cristianismo progresista postmoderno

La consideración de la paz social y política ha sin duda generado muchísima reflexión en el mundo del pensamiento cristiano y occidental, como de hecho hemos señalado en el capítulo en el que hemos desarrollado la doctrina de la “Tranquillitas ordinis”.

Los límites del marco de referencia para considerar la pretensión de la legítima paz en armonía con otras virtudes fundamentales como la justicia y el respeto a los derechos humanos y a la dignidad inalienable e imprescriptible del ser humano es un deber que, si el cristianismo y la civilización occidental no han perdido su esencia, deben promover y defender.

Sin embargo, en muchos ámbitos no podemos dejar de reconocer que muchas iglesias cristianas, entre ellas la católica, y en particular la católica norteamericana y también europea, ha, en muchas ocasiones, terminado convirtiéndose en una especie de ONG promotora de un asistencialismo incondicionado, inclusivo y a la defensiva para evitar la rotulación de ser anunciadora de un “Corpus doctrinal” propio, consistente y evangelizador.

Como es obvio, éste tampoco es el espacio para ofrecer un amplio análisis del por qué esto ha terminado sucediendo. Eso lo dejamos para otro momento, pero sin duda ha sucedido. Quiero decirlo de modo explícito y claro, que los centros de reflexión cultural habitualmente vinculados a históricos y paradigmáticos proyectos culturales universitarios, nacidos en la gran mayoría, en el seno de la Iglesia Católica hoy son, con algunas honrosas y muy notables excepciones, centros de adoctrinamiento relativista.

la filosofía no vuelve a comenzar cada vez desde el punto cero del sujeto pensante de modo aislado, sino que se inserta en el gran diálogo de la sabiduría histórica, que acoge y desarrolla una y otra vez de forma crítica y a la vez dócil; pero tampoco debe cerrarse ante lo que las religiones, y en particular la fe cristiana, han recibido y dado a la humanidad como indicación del camino. La historia ha demostrado que varias cosas dichas por teólogos en el decurso de la historia, o también llevadas a la práctica por las autoridades eclesiales, eran falsas y hoy nos confunden. Pero, al mismo tiempo, es verdad que la historia de los santos, la historia del humanismo desarrollado sobre la base de la fe cristiana, demuestra la verdad de esta fe en su núcleo esencial, convirtiéndola así también en una instancia para la razón pública. (S. S. Benedicto XVI, 2008, p. 541).

4.2.8. La paz y su relación con el orden y la justicia

Es claro que no puede haber paz ahí donde existe un régimen intrínsecamente injusto. La paz se entiende como armonía en el orden. La paz es una meta de toda sociedad estable, armónica e integrada y también, sin duda de todo hombre de buena voluntad, pero la paz tiene que ser construida por parte de todos los actores de la vida social.

La paz garantiza un conjunto de condiciones para que la persona en términos individuales y sociales encuentre ese conjunto de condiciones indispensables para florecer en toda la integralidad de su ser.

En estos tiempos de terribles confusiones es importante entender que un pacifismo que renuncia a exigir el respeto de la dignidad humana debe ser rechazado y combativo porque es un pacifismo relativista.

Termino con una frase que me ha acompañado los últimos años de mi vida de modo recurrente. En el libro "Tras la virtud" de Alasdair MacIntyre, que recoge con particular agudeza y claridad el fascinante tema de las confusiones morales contemporáneas, después de analizar la complejidad de una civilización relativista, egocéntrica, voluntarista, irracional i nihilista terminaba con una comparación realmente sugerente:

"Esta vez -escribía- los bárbaros no están esperando más allá de las fronteras: llevan tiempo gobernándonos. Y el hecho de no darnos cuenta es precisamente parte del problema. Estamos esperando, no a Godot, sino a un nuevo, pero sin duda muy diferente San Benito." (MacIntyre, 2004 p. 388).

CONCLUSIONES

Llegando al final del presente trabajo podemos llegar a un conjunto de conclusiones sólidas.

Por un lado, podemos afirmar que existen argumentos razonables para entender el uso de la fuerza como un recurso legítimo, posible y necesario. Sin embargo, no quiero entrar al tema procedimental jurídico, que es opinable y que además no es mi ámbito de expertise. Sin embargo, desde el punto de vista moral, que es lo que motiva mi trabajo, sí se puede decir que puede haber condiciones que hagan moralmente justificable el uso de la fuerza para imponer condiciones de paz y restablecer el estado de derecho que por alguna razón podría haberse suspendido.

Sin duda, la responsabilidad de quien ejerce el servicio de la autoridad vincula con el deber de proteger y defender el Bien Común y el Estado de Derecho bajo el principio que ahí donde no brilla la fuerza de la ley es posible y necesario recurrir a la ley de la fuerza.

Hemos también recogido, de modo resumido, algunos de los principales desarrollos de la doctrina clásica de la “Tranquillitas ordinis” que nos ofrece un marco de referencia, vinculado a la virtud de la justicia y también de la prudencia para entender la moralidad y legitimidad del uso de la fuerza proporcionada sin excluir la guerra, enmarcada dentro de un parámetro de proporcionalidad y bajo ciertos parámetros, en la búsqueda de defender principios que consideramos inalienables.

Hemos visto, además, que el desarrollo de la doctrina de la “Tranquillitas ordinis”. haciendo un estudio comparado de sus principales articuladores, ofrece criterios que pueden haber tenido menos protagonismo que otros pero que manifiestan la fascinante historia del desarrollo moral, en este caso vinculado al servicio de la autoridad, que la civilización occidental ha sido capaz de elaborar.

Hemos visto también que, en el debate contemporáneo, algunos de estos criterios ya intuidos por los filósofos medievales, han sido propuestos en el ámbito de la reflexión

sobre la moralidad del uso de la fuerza en circunstancias específicas. En ese sentido pensamos que algunos filósofos e intelectuales han hecho una contribución valiosa para “aggiornar” la reflexión medieval sobre la “Tranquillitas ordinis” que merece ser valorada en toda su dimensión. Algunos aportes sin duda, a nuestro juicio, han estado a la altura de las mentes más lúcidas de otros tiempos.

Algunos de los conceptos que hoy vale la pena seguir desarrollando tienen que ver con la doctrina de la “guerra preventiva”, de la “guerra disuasiva”, de la guerra directa contra el terrorismo y contra toda forma de atropello y esclavitud que pone en entredicho el respeto de los Derechos Humanos.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos es y tiene que ser una especie de Carta Magna mundial en el avance de la progresiva “justiciabilidad” y como referente que marca la existencia de actos, que al ir en contra de estos Derechos Humanos deben ser identificados, repudiados, combatidos, incluso con el uso de la fuerza cuando existe una voluntad de no cumplirlos y respetarlos.

A nuestro juicio la Declaración Universal de los Derechos Humanos constituye un triunfo y un hito en la historia del desarrollo jurídico contemporáneo tal como el criterio de “Cives Romani” lo constituyó en la antigüedad. Nos toca impulsar su vigencia para que ella se convierta en “nueva normalidad” en todo el mundo y para todos los regímenes, independientemente de la tendencia política, ideológica, religiosa, etc.

El sentido de este proyecto de investigación ha buscado discernir si incluso hoy, en épocas donde se promueve una especie de “pacifismo fundamentalista y muchas veces intolerante” desde muchas tribunas incluso intelectuales, la doctrina clásica de la “Tranquillitas ordinis”, que ha moldeado buena parte de la reflexión clásica sobre el uso legítimo de la fuerza, puede encontrar vigencia como medio para intervenir y combatir a quienes desconocen los legítimos derechos (que son prejurídicos) de todos los grupos humanos.

Nuestra tesis es que sí. Sin duda las condiciones y circunstancias geopolíticas de la sociedad contemporánea son extraordinariamente complejas, como las del pasado, las fueron en su época.

Sin embargo, hoy la doctrina de los Derechos Humanos, que por supuesto, no es patrimonio de ninguna corriente ideológica, ni ningún organismo que viva de narrativas victimistas (como parece popularizarse) puede y debe constituir un referente contemporáneo para identificar un legítimo ‘casus belli’ ya sea en el ámbito interno de un país particular o ya sea un ámbito internacional.

La existencia de criterios pre jurídicos, de carácter filosófico y moral, además debe establecer una responsabilidad internacional solidaria de quienes tienen el deber de regir los destinos de las naciones de ser solidarios cuando identifican algún tipo de violación de los Derechos Humanos, aunque no ocurran en el territorio en donde ejercen imperio inmediato. Es evidente que el Bien debe ser promovido y defendido de modo solidario por todos. En ese sentido también es necesario repensar el concepto ilustrado de “Soberanía” y quizás plantearlo intelectualmente más en función del Bien Común, incluso más allá de los límites geográficos de un determinado territorio.

Los fracasos históricos, en su mayoría por razones políticas de diversa naturaleza, por parte de la ONU no son, a nuestro juicio, una excusa válida para dejar de valorar el aporte que hace en el equilibrio geopolítico mundial para favorecer un espacio de entendimiento para encontrar salidas diplomáticas y pacíficas a problemas reales. Además, su rol, cuando las circunstancias lo exigen, supone no sólo ejercer presión internacional sino también visibilizar situaciones del rompimiento del orden, del Bien Común y del Estado de Derecho.

Es claro también, que política y moralmente hablando, es siempre importante agotar los caminos diplomáticos en la solución de controversias y conflictos para construir la paz en el entendimiento mutuo pero también es importante distinguir que las declaraciones eternas de buena voluntad, la firma de acuerdos y entendimientos que

luego no son ni obedecidos ni honrados ni mantenidos y el encuentro con el terrorismo señalan límites claros, de acciones objetivamente desordenadas, o intrínsecamente malas, que deben ser combativas sin temor ni temblor para servir al ideal del Bien Común que supone también a nuestro juicio la eliminación de los agresores injustos.

Hoy más que nunca urge moralizar el espacio público y hoy más que nunca la doctrina de la “Tranquillitas ordinis” puede y debe servirnos de criterio válido de discernimiento para identificar las ocasiones en las que uso legítimo de la fuerza no es sólo una posibilidad sino además un deber de la prudencia, de la caridad y un instrumento válido para imponer la paz por medio de la fuerza ahí donde no existe la fuerza de la ley.

También es claro que hoy existen aún muchos temas complejos que superan nuestra capacidad de síntesis en un trabajo de esta naturaleza. No hemos podido presentar una reflexión más rematada de algunos problemas que dan para el debate y la reflexión. Sin embargo, igual hemos visto la necesidad de mencionar el desafío de un “pacifismo burgués”, de rostro postmoderno y de carácter relativista que tiene mucho eco en algunos sectores del pensamiento y de la academia pero que a nuestro juicio genera más dudas que certezas.

Otro tema que también permanecerá sujeto de una mayor reflexión, pero que también consideramos oportuno mencionar es la invitación a ampliar el concepto de responsabilidad institucional compartida hacia el Bien Común en la comunidad internacional.

De hecho, quisiéramos criticar la actitud de quienes, ejerciendo la autoridad al más alto nivel, omiten una posición más firme ante las injusticias y atropellos de algunos regímenes que al violar los Derechos Humanos, aunque hubiesen sido elegidos democráticamente, pierden su legitimidad moral.

REFERENCIAS:

1. Arias, J. (1991). La "paz justa" del Papa desata la polémica en Italia. de El País Sitio web: https://elpais.com/diario/1991/02/19/internacional/666918007_850215.html
2. Corey, D. & Charles, D. (2012). The Just Was tradition: An Introduction. Wilmington, DE: Intercollegiate Studies Institute.
3. Corte Interamericana de Derechos Humanos. (2015). Ficha Técnica: Cruz Sánchez y otros Vs. Perú. 5 de febrero de 2022, de Corte Interamericana de Derechos Humanos Sitio web: <https://www.corteidh.or.cr/corteidh/tablas/fichas/cruzsanchez.pdf>
4. Courtney Murray, J. (2005). We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition. Kindle edition: Sheed & Ward.
5. Cox, R. (2018). The Ethics of war up to Thomas Aquinas. En The Oxford Handbook of Ethics of War (114-115). Oxford, U. K.: Oxford University Press.
6. Davidson, D. L. (2019). Nuclear Weapons and The American Churches: Ethical Positions On Modern Warfare. New York: Routledge.
7. de Vitoria, F. (1975). Relecciones sobre los indios y el Derecho de Guerra. Madrid: Espasa Calpe.
8. Deslauriers, M. & Destrée, P. (2013). Introduction. En The Cambridge Companion to Aristotle's Politics (I). UK: Cambridge University Press.
9. Friday, K. (2004). Samurai, Warfare and the State in Early Medieval Japan. New York: Routledge.
10. Holland, J. (2020). Summary & Commentary for “Pacem in terris”: The Famous Encyclical Letter of Pope John XXIII on World Peace. Kindle edition

11. Johnson, J. T. (1997). *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*. Philadelphia: The Pennsylvania State University Press.
12. Johnson, J.T. (1999). *Morality and Contemporary Warfare*. New Haven: Yale University Press.
13. Johnson, J. T. (2002). *Jihad and Just War*. *First Things*. Sitio web: <https://www.firstthings.com/article/2002/06/jihad-and-just-war>
14. Johnson, J. T. (2013). *Sovereignty: Moral and Historical Perspectives*. Washington, D. C: Georgetown University Press.
15. Johnson, J. T. (2016). *Ethics and the Use of Force: Just War in Historical Perspective*. New York: Routledge.
16. Johnson, J. T. (2016). *Ideology, Reason, and the Limitation of War: Religious and Secular Concepts, 1200-1740*. Princeton, N. J: Princeton University Press.
17. MacIntyre, A. (2004). *Tras la Virtud*, Barcelona: Critica
18. National Conference of Catholic Bishops. (1983). *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response*. Washington DC: St. Paul Editions.
19. Pacheco, M.A. (2017). *Las relaciones de la Santa Sede y la ONU como garantes de los Derechos Humanos en el mundo*. *Revista Aequitas* n. 9 Sitio web: <https://www.google.com/search?q=Las+relaciones+de+la+Santa+Sede+y+la+ONU+como+garante+s+de+los+Derechos+Humanos+en+el+mundo&oq=Las+relaciones+de+la+Santa+Sede+y+la+ONU+como+garantes+de+los+Derechos+Humanos+en+el+mundo&aqs=chrome..69i57.2505j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>
20. Philpott D. (2015). *Just and Unjust Peace*. UK: Oxford University Press.
21. Reichberg, G. M. (2017). *Thomas Aquinas on War and Peace*. Cambridge University Press.

22. Ritzer, G. (2018). *The McDonaldization of Society: Into the Digital Age*. Kindle: SAGE Publications.
23. San Agustín. (417). Carta 189 de San Agustín a Bonifacio "Aspectos de la Moral Cristiana". Sitio web: https://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/lettera_194_testo.htm
24. San Agustín. (1958). *La Ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
25. San Agustín. (2005). *The City of God*. North Charleston, South Carolina: Createspace.
26. San Agustín. (1994). *The City of God*. En: *Political Writings* (32). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
27. Santo Tomás de Aquino. (2012). *Suma Teológica*. SUMA TEOLOGIA, 6 DE AGOSTO 2021, Sitio web: <https://hig.com.ar/sumat/>
28. Scott, J B. (1929). *The Spanish Origin of International Law: Lectures on Francisco de Vitoria and Francisco Suarez*. Washington DC: Georgetown University Press.
29. Seth Lazar; Helen Frowe, eds. (2018). *The Oxford Handbook of Ethics of War*. Oxford University Press.
30. S.S. Juan XXIII, (1963). *Pacem in terris*. Sitio web: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html
31. S.S. Juan Pablo II (1992). *Discurso en la Apertura de la Conferencia Internacional sobre la Nutrición*. Sitio web: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1992/december/documents/hf_jp_ii_spe_19921205_conference-on-nutrition.html
32. S.S. Juan Pablo II. (1995). *Evangelium vitae*. Sitio web: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html

33. S.S. Juan Pablo II. (1999) El secreto de la Paz Verdadera reside en el respeto a los Derechos Humanos. Sitio web: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_14121998_xxxii-world-day-for-peace.html
34. S.S. Juan Pablo II. (2000). Paz en la tierra a los hombres que Dios ama. Sitio web: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121999_xxxiii-world-day-for-peace.html
35. S.S. Juan Pablo II. (2003). Discurso del Santo Padre al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede Sitio web: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2003/january/documents/hf_jp-ii_spe_20030113_diplomatic-corps.html
36. S.S. Juan Pablo II. (2004). Un compromiso actual: educar a la Paz. Sitio web: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20031216_xxxvii-world-day-for-peace.html
37. Tyranny and Democracy in Ancient Greece: The History and Legacy of the Greek Tyrants and Athenian Democracy. (2016). Kindle: Charles River.
38. Vitoria, F. (1991). Political Writings. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
39. Walzer, M. (2015). Just and Unjust Wars. New York: Basic Books.
40. Walzer, M. (1997). On Toleration. New Haven: Yale University Press.
41. Weigel, G. (1999). Testigo de Esperanza. Barcelona: Plaza y Janés.
42. Weigel, G. (2003). Moral Clarity in a Time of War. First Things. Sitio web: <https://www.firstthings.com/article/2003/01/001-moral-clarity-in-a-time-of-war>

43. Weigel, G. (2005). Política sin Dios: Europa y América, el cubo y la catedral, Madrid, España: Cristiandad.
44. Weigel, G. (2006). La Elección de Dios: Benedicto XVI y el futuro de la Iglesia. Madrid, España: Critería.
45. Weigel, G. (2008). The Sixties, Again and Again. First Things. Sitio web: <https://www.firstthings.com/article/2008/04/004-the-sixties-again-and-again>
46. Weigel, G. (2009). Faith, Reason and the War against de Jihadism: a call to action. New York: Image.
47. Weigel, G. (2014). Just War revisited and Revitalized. En "First Things," marzo 14, 2.
48. Weigel, G. (2018). The Fragility of Order. San Francisco: Ignatius Press.