

E S T U D I O S

PACIFISMO Y GUERRA JUSTA

FRANCISCO DE VITORIA Y LA DOCTRINA DEL VATICANO II

Al glosar en visión sintética el contenido de la relección *De iure belli*, o del derecho de guerra justa y el ideal de la paz, de Francisco de Vitoria, no podemos limitarnos a presentarla en su dimensión histórica, con ser tan importante. No tendría sentido repetir, en nuestra síntesis, una *valoración histórica* de esta célebre Relección internacionalista de Vitoria, digno complemento de la primera *De indis* y que ha pasado a la historia con tanta fama como aquella.

En nuestra época, el tema de la paz y de la guerra conserva una importancia capital y decisiva, siendo quizá el problema más grave, el más urgente a resolver. Pero por otra parte, las ideas de Vitoria en este punto, como toda la doctrina tradicional sobre la guerra, han sufrido el *tremendo impacto* de las realidades presentes, que les han hecho perder su actualidad. La marcha de los acontecimientos humanos ha creado una situación nueva en el mundo, a la que ya no es aplicable el derecho antiguo de guerra y que parecen haber invalidado los mismos principios formulados por el maestro salmantino. Las nuevas armas *termonucleares* que hacen vivir a la humanidad al borde del precipicio, imponen la necesidad de alejar todo posible riesgo de guerra, de declarar ésta fuera del orden jurídico de los pueblos y asegurar la paz por todos los medios. La humanidad ya no puede permitirse el lujo de soportar guerras como fenómeno casi constante, como en los tiempos antiguos, so pena de perecer.

Por eso resultaría superfluo y anacrónico exponer el conjunto de la doctrina de Vitoria sobre el derecho de guerra en su contexto his-

tórico. Se impone más bien la tarea de *confrontación* de sus ideas con la realidad de las condiciones presentes, que obligan a "hacer un examen de la guerra con mentalidad totalmente nueva", como dice el Concilio (Const. *Gaudium et spes*, n. 80). Y ello para desgajar del conjunto de elementos caducos los principios e ideas inspiradoras que tengan universal validez y aplicación aún a las circunstancias profundamente mudadas del mundo de hoy.

Por eso, como ya hemos hecho anteriormente respecto de la relección *De indis* y su ideario de la sociedad y derecho internacionales, queremos resumir el pensamiento de esta relección de Vitoria sobre la guerra y la paz, pero en parangón con la doctrina del Vaticano II y relacionándolo con las preocupaciones actuales. Así podrá percibirse *la misma línea* ininterrumpida de principios y aspiraciones, que han animado la teología clásica y la doctrina de la Iglesia sobre el tema, en medio de las profundas mutaciones de los tiempos.

Del contenido de esta lección vitoriana *De iure belli* hemos hecho ya una exposición detallada (1) en el cuadro de todas sus fuentes y en toda su significación histórico-doctrinal, con la documentación correspondiente de material antiguo y moderno. Allí la hemos valorado como la primera sistematización de la teología católica sobre la guerra, que recoge los principios de la tradición agustiniano-tomista y la estructura en una proyección *jurídica* que antes no tenían, sobre la base de la nueva concepción de la sociedad universal y del derecho internacional que él venía de crear.

Pero además esta relección de Vitoria representa la *pieza culminante* en que la teoría clásica y escolástica de la guerra queda perfilada en sus elementos básicos. Los teólogos, sus seguidores inmediatos, Alfonso de Castro, Domingo Soto, Diego Covarrubias y otros posteriores como Báñez, Molina y Suárez, tratan el tema en estrecha dependencia del pensamiento de Vitoria y sobre la base y guía de sus textos. Sin duda desarrollan la doctrina con nuevos aspectos y perfeccionamientos, pero sin aportar sustanciales innovaciones, y a veces quedan atrás de los geniales atisbos, sobre todo de la orientación internacionalista que al tema diera el maestro salmantino.

(1) TEOFILO URDANOZ, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. Edición bilingüe, Introducción general y comentarios con el estudio de su doctrina, Madrid, BAC 1960. Introducción y texto de la Relección *De iure belli*, p. 727-858.

Y es bien conocida la proyección que tuvieron los principios y normas vitorianas del derecho de guerra y de la paz, lo mismo que todo su ideario sobre las relaciones internacionales entre los pueblos, sobre las primeras sistematizaciones del derecho internacional de Belli, Alberico Gentilis y Hugo Grocio, así como su influencia posterior sobre numerosos filósofos, también nprotestantes, y sobre todo el derecho interancional moderno. La obra de Grocio, *De iure belli et pacis* y su inmediato precedente *De iure belli* de A. Gentilis van calcando, junto con el título, el conjunto de ideas de Vitoria, trasladadas ya al acervo común y de diversos modos desarrolladas.

I.—EL PACIFISMO

En cuanto al título, nos hemos permitido caracterizar la doctrina de la guerra y la paz de Vitoria —y en la misma línea también la del Concilio Vaticano II— como *pacifismo, del género internacionalista*. Al menos reflejar con ello el espíritu que la anima y fundamental principio orientador. Por ello intentamos ante todo ilustrar algo este término.

Es cierto que Vitoria no usa dichos vocablos ni puede usarlos. La palabra *pacifismo* data del fin del siglo XIX y su uso e introducción en el lenguaje son del siglo XX. Bajo la misma se inscribieron enseguida diversas teorías y tendencias en torna a la moralidad de la guerra y la construcción de la paz. De ahí los varios modos de definición que obtuvo en los diccionarios. ¡De una manera general, pacifista se define en el *Larousse*: "partidario de la paz entre los Estados, a veces a cualquier precio". Y pacifismo, en igual sentido, es "la doctrina de los que creen en la posibilidad de establecer la paz universal y que se esfuerzan en preparar su advenimiento", según el diccionario de la Academia francesa.

Los pacifistas de la primera época no sostenían necesariamente que ninguna guerra podía ser justificada. Sólo estimaban que existían medios prácticos para evitarla, y trataban de atraer la atención de la opinión mundial en favor de estas medidas, como el arbitraje, federación de los Estados, tribunales internacionales.

Pero durante la primera guerra mundial, el término "pacifismo" era especialmente asociado a los *objetores de conciencia* que rehusaban el servicio de las armas, y gradualmente fue revistiendo esa signifi-

cación fuerte y extrema. Es la teoría según la cual toda acción militar emprendida por un Estado y toda participación individual en esta acción constituyen un *mal absoluto*, en todas las circunstancias. Tal es la ideología del *pacifismo absoluto*. Este es el sentido peyorativo, el único recogido en el diccionario ideológico de J. Casares, que trae esta noción simplista del pacifismo: "Doctrina de los que condenan la guerra cualquiera que sea su motivo".

De igual suerte, Vitoria no pudo usar el término "internacionalismo" y su calificativo "internacionalista", que no existían, aunque tanto habló de la realidad misma, o de las relaciones pacíficas, fundadas en el *ius inter gentes* de su genial invención, entre todos los pueblos, naciones e individuos de la Humanidad, que ahora reciben ese apelativo. No obstante, el término "internacional" que es acuñado en el s. XVIII, sólo es vulgarizado en la segunda mitad del siguiente. Y el de *internacionalismo*, que aparece por vez primera en el Suplemento de Littré (1879) a la Enciclopedia, no es definitivamente admitido en los diccionarios hasta el siglo XX.

Se sabe bien la enorme difusión del calificativo "internacional" en el lenguaje actual, vulgar y científico, sobre todo a través del derecho internacional. El vocablo "internacionalismo" sigue una línea de significación paralela. En su acepción genérica asume la significación equivalente de codificación del derecho de gentes y arbitraje internacional, o de "una doctrina humanitaria de intensificación de las relaciones entre los pueblos, sin distinción de patria", como dice el diccionario de la Academia francesa. En este sentido implica una tendencia pacifista, y es una especial doctrina de pacifismo. Pero ya por su origen obtuvo otra acepción particular y restringida, que el *Larousse* expresa así: "Particularmente, es la doctrina u opinión de los que preconizan una alianza internacional de las clases obreras".

En efecto, es por el Manifiesto comunista de Marx, que opone la solidaridad internacional de los trabajadores al antagonismo de los Estados dominados por la burguesía, y con su creación de la primera Internacional de trabajadores en Londres, en 1864, como se divulgaba esta terminología. Pero este internacionalismo obrero es bien dudoso que pueda clasificarse entre los movimientos pacifistas, no obstante el continuo clamoreo de sus seguidores por la paz. A ejemplo de sus predecesores los teóricos de la revolución francesa, que exaltaban la lucha armada y guerras en favor del triunfo revolucionario, como medio para fundar un orden nuevo cuyo carácter

pacífico era admitido como un postulado, y hacían extraño alarde de ideal pacifista y exaltación de las virtudes guerreras y patrióticas, también Marx y discípulos comunistas están convencidos de que la lucha de clases representa el motor esencial de la evolución social. La dialéctica marxista de la lucha de clases entraña y exige toda clase de movimientos revolucionarios y conflictos de guerra hasta la desaparición de la burguesía y del mismo Estado burgués. El mismo Lenin proclamaba la legitimidad de la guerra revolucionaria y de conflictos armados con los Estados burgueses hasta asegurar el triunfo de la clase obrera y del orden internacional socialista. Sólo entonces vendría la paz y la abolición de la guerra.

El pacifismo de inspiración comunista se presenta, pues, de una manera ambigua. Se propone eliminar la guerra y toda clase de violencia. Pero para llegar a este fin, acepta el recurso a la violencia, incluidas las guerras.

Con razón, pues, en tal finalidad e ideal pacifistas de la literatura marxista, futuro señuelo del paraíso socialista que justifica toda clase de violencias y luchas del tiempo presente, no puede verse sino un nuevo imperialismo belicista, insidiosamente velado por hipotéticos ideales de paz.

Aparte de este falso pacifismo e internacionalismo revolucionario-marxista, han existido numerosas teorías y tendencias pacifistas o internacionalistas, sobre todo en los grandes movimientos ideológicos de los siglos XVIII-XIX. Pero es por simplificación abusiva como se oponen a veces pacifismo e internacionalismo, como dos escuelas de pensamiento diferentes, cuando más bien son dos géneros literarios. En la historia de las ideas, el internacionalismo es sólo una de las versiones posibles del pacifismo, caracterizado por el medio propio de reformas de la organización internacional que proponga. Pero pocos son los sistemas pacifistas que no propongan también una reestructuración institucional de las naciones, al menos de la sociedad europea.

Por lo cual, se debe ensayar de clasificar las múltiples teorías y planes pacifistas, que pulularon en estos tres últimos siglos, "a partir de las soluciones propuestas al problema fundamental de la paz y la guerra", afirma el profesor Marcel Merle, quien, en reciente y meritoria obra, ha publicado una antología de amplios textos de 134 teóricos del pacifismo-internacionalismo, bastante completa en cuanto a teorías políticas y filosóficas, pero que dista mucho de ser com-

pleta en cuanto a las formas del pacifismo cristiano, casi ausente en este notable *recueil* de textos (2).

Siguiendo este criterio, enumeremos las principales formas de esta *tipología del pacifismo* que M. Merle ensaya de reconstruir en su Introducción :

a) Existe ante todo un *pacifismo moralista* y es el de cuantos propugnan la consecución de la paz y eliminación de las guerras *por la práctica de la virtud*. Este ideal de paz por la virtud es de inspiración cristiana y ha existido siempre en la tradición de la Iglesia. Como un ideal de pacifismo absoluto fue predicado por La Bruyère y Fénelon : La guerra es un mal absoluto, decían, cuyo origen es imputable al desencadenamiento de los malos instintos de la naturaleza humana. Para asegurar paz, es preciso restablecer la virtud. Por su parte, los románticos como Lamartine y Víctor Hugo apelaban a los buenos y virtuosos sentimientos para llegar al ideal de la paz, creando más bien el *pacifismo sentimental*. Y en otra línea, los filósofos deistas o positivistas como Comte y Rousseau apelaban también a un *moralismo* de tipo laicista o a una religión de la humanidad como estéril vía para llegar a un soñado estado de paz perpetua.

b) *El pacifismo de los utopistas*, que proyecta al porvenir los planes de una sociedad ideal, no ha dejado de tener sus partidarios, siguiendo el ejemplo de las grandes utopías de Campanella y Thomas More. Se señalan en esta línea tres famosos proyectos de Sully, W. Penn y el abate Saint Pierre, que han inspirado sin embargo realizaciones actuales.

c) *El pacifismo jurídico* atribuye el establecimiento de una paz definitiva a la ordenación justa de las relaciones de los pueblos : La paz ha de venir por la instauración del orden del derecho. Son enumerados por el prof. Merle en esta línea los teóricos posteriores de la "Escuela del Derecho natural", como Grocio, Wolf, Pufendorf, Vattel, que a la vez son ilustres internacionalistas. También han de inscribirse aquí los *juristas* internacionalistas del s. XX que elaboraron los proyectos de la Sociedad de Naciones y de la Carta fundacional de las Naciones Unidas. Pero con mayor razón ha de situarse

(2) MARCEL MERLE, *Pacifisme et internationalisme : XVII-XX siècles. Présentation et textes*, Paris, Armand Colin, 1966. El proyecto de paz perpetua del Abbé Saint Pierre, p. 72 ss. ; el de paz universal de Bentham, p. 125 ss. ; el proyecto de paz perpetua de Kant, p. 136 ss.

en la misma línea la Escuela clásica del derecho natural de los teólogos españoles, con Vitoria a la cabeza, y toda la corriente iusnaturalista posterior de la teología católica, en la que resalta sobre todo Taparelli. En ellos se esboza ya un pensamiento eminentemente internacionalista y pacifista más que en los teóricos políticos y filósofos laicos de la antología de Marcel Merle.

d) *El pacifismo utilitarista* de la Escuela inglesa se basaba sobre una moral estrictamente utilitaria, tanto individual como colectiva. Sostenía que la mejor garantía de la paz consiste en el *interés* de los hombres y de los Estados que, bien comprendido, podría hacer desaparecer los conflictos internacionales. En ese espíritu utilitario escribió su representante principal, Jeremías Bentham, el primer *Plan de paz universal y perpetua*.

e) *El federalismo* político fue una de las doctrinas de pacifismo internacionalista que más proyectos de eliminar las guerras inspiró, desde los primeros planes de federación europea de Sully y Saint Pierre, pasando por los proyectos utópicos de Saint Simon y Proudhon sobre la construcción de una Federación mundial hasta la fórmula de la "Europa de las patrias" de De Gaulle. A esta tendencia adscribe M. Merle la doctrina de Kant. Pero las ideas vertidas por Kant en su famoso, *Proyecto de paz perpetua* (1795), rebasan el marco de una estructura federativa basada en pactos, y contienen también el ideal de una organización internacional con esbozo del verdadero derecho de gentes, que fluctuaba en los principales tratadistas, herencia de Vitoria y los teólogos españoles a través de Grocio.

f) *El pacifismo por el progreso* es el ideal de cuantos creen que el orden de paz internacinal con la desaparición de las guerras será instaurado no en virtud de ciertas fórmulas o sistemas ideológicos, sino como fruto espontáneo del progreso y de la cultura. Es el optimismo que han compartido los ideólogos liberales y progresistas en general. A. Comte y Littré no dudaban en afirmar que la guerra se eliminaría por sí misma, por efecto del progreso económico y técnico. Pero los hechos se encargan de desmentir dicho pacifismo liberal.

Se podría prolongar aún esta enumeración. En la mencionada obra de Marcel Merle se mencionan también la teoría de la *paz por el equilibrio*, que ha prevalecido, como principio político, en el absolutismo de las grandes potencias de los siglos XVIII y XIX. En este sistema de la soberanía absoluta de los Estados, negador de toda

interdependencia y orden internacional entre los pueblos, los Estados absolutos y sus teóricos desde Bodin, no aspiraban a otra realización de paz sino mediante el *equilibrio* de las fuerzas, como protección de los riesgos de la guerra. Asimismo se mencionan el ideal pacifista de los teóricos de la Revolución francesa, y el del comunismo revolucionario y de la lucha de clases marxista, con su contradicción interna y oposición a todo verdadero nombre de paz.

En todo caso, la anterior clasificación es muy relativa. Se trata más bien de una *división material* por relación a los diversos medios, sistemas teóricos o políticos con los que se espera asegurar la paz y eliminar la guerra en el mundo. Pero esos medios no se oponen entre sí, antes al contrario, la mayoría de ellos, si son aptos, se implican y potencian mutuamente. De ahí que los mismos autores aparecen catalogados en varias tendencias pacifistas de las que Marcel Merle enumera, porque no se excluyen.

El problema se ha agudizado aún más con los nuevos acontecimientos de la era atómica. Y sobre todo después de la última guerra las tendencias se han radicalizado más, reclamando la eliminación pura y simple de toda guerra y la condenación de cualquier derecho de participar en ella, de prepararse con los armamentos a ella. El problema, pues, se plantea entre el *pacifismo absoluto* y alguna forma de *pacifismo relativo*, que es la *vía media* o posición realista y matizada respecto del ideal pacifista de eliminación de las guerras y del rearme previo.

Tal es la *división fundamental* y alternativa en que se presenta hoy el problema. Porque del belicismo no cabe hablar en teoría, si bien en la práctica cuenta, como siempre, con numerosos y encubiertos partidarios. Dentro de ese *pacifismo absoluto*, que condena todas las guerras y proclama el desarme general obligatorio, existe en la actualidad tipos diferenciados por sus motivaciones y varias ideologías operantes (3):

a) *El pacifismo sentimental* ha nacido de la experiencia de los horrores de las últimas guerras. Los conflictos bélicos sólo pueden traer destrucciones y muertes de alcance ilimitado, y ningún bien

(3) RENE COSTE, *Pacifismo y legítima defensa*: Concilium, n. 5 (1965) p. 88-98. Véase también su obra, *Morale Internationale* (Paris-Tournai 1964); JOSEPH COMBLIN, *Théologie de la paix*, I. *Les principes*. II. *Les applications* (Paris 1960, 1963).

comparable a sus mortíferos efectos. La humanidad ya no puede vivir bajo la angustiada amenaza de un exterminio total. La paz debe ser asegurada a todo precio y las guerras aun defensivas declaradas fuera de ley, cualesquiera que sean las consecuencias para los valores espirituales. Porque la vida física es el supremo bien de los hombres.

b) *El pacifismo racional* suele unirse al precedente, cuando por encima de las vibraciones sentimentales plantea también las cuestiones de justicia. Porque además de los sufrimientos y muertes, las guerras actuales implican una injusticia fundamental. No se puede confiar el triunfo del bien y del derecho al azar de las armas y de la superioridad militar, que no pueden aportar una prueba objetiva de la causa justa. Los medios de guerra moderna son también en sí injustos, porque no puede ser declarado lícito un proceso que arrastra por igual la aniquilación de vidas y haciendas de víctimas inocentes. Las guerras, pues, cuyo éxito o efecto bueno sólo puede arrancarse por la violencia, deben ser declaradas absolutamente irracionales e injustas.

c) *El pacifismo de la no-violencia absoluta*, colectiva e individual, es de origen oriental y se ha dado al margen del pensamiento cristiano, entre algunos humanistas. Bien conocidas son las raíces de esta doctrina en el budismo de la India. Toda efusión de sangre, del animal como del hombre, tiene prohibición estricta en esta religión y moral hindú, que obliga a sus adeptos a un imposible régimen vegetariano. Los medios violentos son también rechazados, aun para salvar su vida de manos del asesino; sólo queda el recurso de la huida para defender su vida. Gandhi se erigió en apóstol de esta doctrina de la no-violencia que hunde sus raíces en el alma india y en su concepción del mundo; y que también ha encontrado sus seguidores laicos en humanistas como Tolstoi.

d) *El pacifismo absoluto de inspiración cristiana* ya tuvo su formulación expresa en Lutero y otros reformadores, como recuerda Vitoria. Pero enseguida fue olvidada por el mismo Lutero que predicó la guerra contra los anabaptistas, y después también durante varios siglos de guerras religiosas y de dominación política en las épocas del Absolutismo y equilibrio de las potencias.

Sólo reaparece de manera esporádica durante la primera guerra mundial, con los "objetores de conciencia". En la última gran guerra, en cambio, y con el estallido de la primera bomba atómica,

surge con fuerza incontenible primero entre los medios protestantes, y después en sectores cada vez más amplios de la teología católica.

Dicho pacifismo es en general presentado como única interpretación válida del Evangelio y del espíritu de Cristo. El mensaje del Evangelio es un mensaje y revelación de Amor. La ley de la caridad, del amor a todos los hombres como hermanos, obtiene la primacía en el orden de la Ley nueva sobre todo otro deber. A la realización de este amor se oponen directamente las guerras y conflictos entre los hombre. En este nuevo orden del amor, Cristo predicó claramente la no-violencia, también individual; ya que mandó "no resistir al mal", y amar a los enemigos sin devolverles violencia por violencia (Mt. 5, 38-48).

Se concluye, por lo tanto, que las guerras son contrarias al espíritu cristiano, y deben ser rechazadas como un mal absoluto. Y no solamente las guerras ofensivas o guerras atómicas, sino toda clase de guerra, aun defensiva. El Señor habría renunciado, al menos para los cristianos, al principio de legítima defensa, individual y a fortiori colectiva. De ello ha dado ejemplo El mismo en Getsemaní y la larga historia de los mártires le habría seguido dando el mismo ejemplo. La condenación absoluta de la guerra sería, pues, el test para determinar si el cristianismo tiene auténtica validez o no, porque atañe a las implicaciones radicales del amor y al verdadero fundamento de la ética cristiana, dice C. E. Raven, teólogo anglicano del pacifismo (4).

En este acolorado clima pacifista ya no tiene sentido la teoría de la "guerra justa". Para muchos, la Iglesia y los teólogos habrían ocultado con su casuismo el verdadero espíritu de hermandad cristiana.

De todas estas formas de pacifismo extremo, se destaca el *pacifismo relativo* o moderado. Es la postura general no sólo de los teóricos y filósofos antes clasificados en sus varias tendencias, sino de la gran tradición de la Iglesia y de la teología católica desde S. Agustín. En esta gran corriente hemos de situar en primer plano a Vitoria. Y tal será también la vía de solución en la que, debidamente

(4) C. E. RAVEN, *The Theological Basis of Christian Pacifism* (Londres 1952) Véase también T. WESTOW, *El tema del pacifismo*: Concilium n. 15 (1966) p. 113-132; C. VAN OUWERKERK, *El debate sobre la guerra moderna en Holanda y Francia*, ibid. p. 125-132; F. BÖCKLE, *La paz y la guerra moderna*, ibid. 133-144 (sobre la discusión teológica en el ámbito científico alemán, así como Westow en los estudios de lengua inglesa).

renovada para adaptarla a la nueva coyuntura del mundo, procede también la declaración del Concilio.

II.—EL DERECHO DE GUERRA Y LA PAZ SEGUN VITORIA

En nuestra breve glosa no intentamos resumir todos los aspectos de la doctrina vitoriana contenidos en su famosa relección. Como ya advertimos, queremos sólo destacar sobre la base de la síntesis por nosotros en otra ocasión expuesta e ilustrada en sus fuentes y posterior desenvolvimiento (5), los principios y criterios de general validez, en continua confrontación con las preocupaciones actuales. Damos por supuesta la comprobación hecha allí de los asertos que vamos a exponer.

Creemos plenamente justificada la versión moderna que hacemos en el título de esta doctrina vitoriana como *pacifismo internacionalista*. Se trata de un tipo de pacifismo relativo, según la clasificación antes expuesta. Como doctrina que brota de auténtica conciencia cristiana, va inspirada por el mismo cuidado y finalidad de paz que el pacifismo absoluto. Pero quiere ser una interpretación realista, sincera y no falseada, tanto del amor evangélico y de toda la ética cristiana como de la complejidad de los hechos humanos.

Difiere, por lo tanto, en los medios: Estos pueden ser las guerras en casos de excepción, y la organización de un orden internacional, con una autoridad supranacional para la eficaz tutela del mismo, para la eliminación definitiva de los conflictos bélicos. La perspectiva propia de la teoría vitoriana es de ser *internacionalista*. Y *abierta* en sus principios al cambio de los acontecimientos del mundo.

1.—*Concepción de la guerra justa y sus modos*

Vitoria pronunció su relección, o conferencia solemne, *De iure belli*, el 19 de junio de 1539, según consta en los manuscritos. Y como inmediato complemento de su famosa relación internacionalista *De indis*, que la había pronunciado en la misma Universidad de Sa-

(5) T. URDANOZ, *Obras de Vitoria. Introduccion a la Relección De iure belli*, p. 727-810.

lamanca en enero del mismo año. Por eso la llamó también *De indis posterior*. Pero su apelativo propio es el primero.

La distinción de guerra justa e injusta es la fundamental, que aparece a lo largo de todo el texto de Vitoria. Sobre todo y de un modo continuo se encuentra la expresión *iustum bellum*, en la cuestión 3.^a, al determinar las condiciones de la causa justa (n. 10-33). Se puede decir que toda la disertación gira en torno a esa idea central, y todo el esfuerzo del maestro está en determinar cuándo se dan las condiciones de esa guerra justa.

Pero Vitoria no ha inventado ese concepto. Se encuentra en los textos de S. Agustín, que sólo habla de la licitud de las guerras justas (6). Y es la noción que ha pasado a través de S. Isidoro y la definición del Decreto de Graciano (7) a toda la tradición y teología católicas. Para los cristianos sólo puede haber cuestión de aceptar las guerras, que de por sí implican tantos males, cuando son medios de cumplir la justicia y sólo como acciones justas y con la única intención de justicia.

Se sabe cómo es rudamente combatido este concepto de "guerra justa" por los movimientos pacifistas actuales, aun por muchos católicos. Para éstos la teoría de guerra justa habría sido superada y no tendría ya sentido, ante la amenaza actual de las armas nucleares. El poder destructivo de las armas modernas hace siempre injustificado e inmoral su uso, porque los daños que se derivan son muy superiores a la injusticia sufrida. Para el pacifismo absoluto, en cambio, nunca habrá tenido sentido. Habría sido un intento de la Iglesia y la teología para humanizar las guerras y acomodarse a las costumbres de tiempos pasados, contra el mensaje evangélico del amor y la no violencia (8).

Esta teoría es al menos en sí misma lógica y coherente. No lo es, en cambio, la de quienes declaran superada y sin sentido hoy, invo-

(6) S. AUGUST., *Quaest. in Heptateuch.* 1.4,q.10, PL 34,781: "Iusta bella definiri solent quae ulciscuntur iniurias, si qua gens vel civitas, quae bello plec-tenda est, vel iudicare neglexerit quae a suis improbe factum est, reddere quod per iniurias ablatum est". *De civit. Dei*, 1.19 c. 15, PL 41,643: "Nam et cum ius-tum geritur bellum, pro peccato et a contrario dimicatur". Cf. et 1.19 c. 7; 1.25 c.5, etc.

(7) *Decret. Gratiani*, P.2 caus.25,q.2 c.1: "Iustum est bellum quod ex edicto geritur de rebus repetendis aut propulsandorum hostium causa". Cf. S. ISIDORUM, *Etymol.* 1.18 c.1,2.º.

(8) G. WINDASS, *Christianity versus Violence* (Londres 1964) y numerosos autores anglicanos alegados por T. WESTOW, *El tema del pacifismo*, Concilium 15 (1966) p. 115 ss.

cando simplemente los efectos destructivos de la guerra atómica. Hay todavía muchas guerras efectuadas con armas convencionales. Sólo, pues, en todo caso podría declararse la guerra justa *parcialmente* superada, o mejor, sin aplicación parcial. Pero la doctrina de la guerra justa, en sí misma válida, es suficientemente *abierta* para determinar, por su dinamismo interno, las circunstancias y tiempos de su no aplicación válida, cuando cesen del todo las condiciones de causa justa, como diremos.

La otra distinción, tan discutida, es de *guerra defensiva* y *guerra ofensiva*. Esta división no sólo es admitida por Vitoria, sino que la doble denominación: *bellum defensivum*, *bellum offensivum*, la emplea él por vez primera, si bien antes, ya desde la definición de San Agustín, se hablaba de la guerra ofensiva en términos similares. Sólo los teólogos siguientes emplearon para designarla la expresión más hiriente de *bellum aggressivum*, que hoy día sólo significa la agresión propia, inmotivada e injusta.

Vitoria define estos dos conceptos y plantea las cuestiones sobre la licitud de ambos modos (n. 1, 3, 4, 5, 13, 31). *Guerra defensiva* es la de quien es atacado y acude a defenderse a sí, o a dos amigos y asociados, víctimas de semejante agresión. Se invoca el principio evidente de legítima defensa, que por derecho natural es igualmente lícita para las personas privadas como para los pueblos. Las condiciones de licitud son también equivalentes en ambos casos: Se supone la agresión actual a la propia persona o violación actual de los propios derechos y bienes (*iniuria in fieri*). Y la defensa armada debe guardar la moderación debida, limitándose a las violencias necesarias para repeler la agresión y ponerse a seguro de ella. Se entendía sin embargo la agresión moralmente actual: la acción de apelar a las armas para defenderse de una agresión inminente e inevitable, es decir, la sublevación previa ante un enemigo así dispuesto o cierto tipo de guerra *preventiva*, pertenece a una guerra moralmente defensiva.

Guerra ofensiva en general es la de quien comienza las hostilidades. Pero en Vitoria y toda la teología sólo entra en cuestión el *bellum offensivum iustum*. Tal tipo de guerra supone siempre *iniuria illata* por parte del enemigo, en toda la amplitud de sentido de este tecnicismo latino: una agresión del otro con daños graves, físicos o morales, ocupación de los propios bienes o parte de territorios, etc.

Se distingue, pues, de la puramente defensiva en dos extremos:

a) La guerra ofensiva supone una agresión o violación grave, no actual sino pasada, *iniuria illata*. "Pasado un intervalo" después de la agresión o "el peligro" del ataque, ya no cabe el derecho natural de legítima defensa ni por propia cuenta recuperar los bienes arrebatados. Sólo cabe recurrir a la autoridad pública contra el criminal, o a la guerra contra otro pueblo. b) La guerra ofensiva no sólo persigue la reparación de daños y recuperación de bienes o territorios, sino también "la satisfacción por la injuria recibida" o la sanción penal al injusto agresor.

Es lo que repite con insistencia Vitoria, y en pos de él todos los teólogos siguiendo el texto de S. Agustín y usando sus mismos términos de *vindicatio*, *vindicta pro iniuria accepta*. La *vindicatio* no tiene el sentido de "venganza" privada, sino el mismo que atribuía S. Pablo a todo gobernante supremo de "vengador" de la justicia para imponer castigo contra criminales (Rom. 13, 4), es decir, la función *punitiva*. La guerra es concebida así como actuación plena de la justicia en sus varios momentos: primero, en su función coercitiva o defensa armada contra la agresión actual; después, en su función comutativa de restauración de los derechos violados con reparación de daños; por fin, en su función *punitiva*, con la imposición de sanciones al enemigo agresor. Por este acto último recibe toda la actuación de guerra justa el nombre de *vindicatio*.

En esta perspectiva, la división de guerra *defensiva* y *ofensiva* es sólo material e inadecuada. *Toda guerra justa es defensiva*, puesto que supone la agresión injusta del Estado invasor, contra la integridad, las vidas, haciendas y de otros bienes y valores humanos. Y el derecho pleno de guerra defensiva lleva consigo no sólo la defensa contra la invasión actual, sino también la acción defensiva contra una agresión bélica, v. gr., ocupación de territorios, ya consumada, mediante una contraofensiva en momento oportuno hasta la recuperación de lo perdido y las sanciones o medidas de seguridad contra el injusto invasor. Porque la simple resistencia a la agresión actual poco valdría, añade Vitoria (n. 1, 4, 5), ni podría un Estado debidamente defenderse, si no pudiera pasar a su vez a la sanción del enemigo y obtener por ese medio seguridad contra futuros ataques, pues los adversarios se harán más audaces y proseguirían impunes la agresión.

Tal es la valoración adecuada de la guerra defensiva, que por fuerza incluye el otro momento de contraofensiva si ha de ser *de-*

fensa eficaz contra la violación de los derechos fundamentales de los pueblos y de la humanidad.

2.—*La guerra ante la moral y el derecho*

Es significativo el planteamiento hecho por Vitoria de esta primera y básica cuestión de la licitud de las guerras: *Si es licitu a los cristianos hacer la guerra.*

Vitoria ya se enfrenta, como única teoría adversa a la que quiere responder, con el *pacifismo absoluto de inspiración cristiana*. El maestro ya conoce las primeras fuentes de esta tendencia que brotó en el clima pacifista de los primeros siglos cristianos en relación contra los horrores y atropellos sin cuento de las guerras paganas. Y alega como defensor de la misma a Tertuliano, quien en efecto es uno de los contados escritores de la Iglesia en los primeros siglos que, junto con Orígenes y Lactancio, se manifestó en favor de esta tendencia. De una manera vacilante primero, nos dice, al final —ya incidiendo en el montanismo— condenó abiertamente el uso de las armas a los cristianos porque "ni aun les es lícito pleitear" (9). Tertuliano erigió en tesis la repugnancia que los primeros cristianos sentían a alistarse en las fuerzas armadas paganas, declarando ilícito el uso de las armas y servicio militar, y apelando a lo no violencia absoluta. Así sentaba el primer precedente de los *objetores de conciencia*.

El adversario directo que alega Vitoria, como partidario del pacifismo absoluto, es Lutero. Ya en su primer opúsculo sobre las indulgencias (10) negaba a los cristianos todo derecho de hacer la guerra a los turcos, sosteniendo que debían antes dejarse invadir o matar. Aunque añade Vitoria que no convenció en esto a los germanos, de suyo tan belicosos. Las mismas ideas de pacifismo evangélico y de no violencias vertieron antes Wiclef y luego otros reformadores. Parece ser que siempre han existido sectas protestantes manteniendo dicho pacifismo y presentando *objeciones de conciencia* contra el servicio de las armas, hasta los actuales teólogos del pacifismo.

(9) TERTULLIAN., *De corona militis*, c. 11, ML 2,92; *De idololatria*, c. 19, ML 1,690.

(10) M. LUTHER, *Resolutiones disputationum de virtute indulgentiarum*, concl. 5 (ed. Weimar, 1,535). Otras alegaciones e informaciones en T. URDANOZ, *Obras de Vitoria*, cit. p. 744 ss.

El mismo ideal de *pacifismo utópico* defendieron, en nombre del humanismo cristiano, Erasmo y Tomás Moro. Pero Erasmo rectificaba sus ideas, cuando, más tarde, el peligro turco amenazaba a Europa.

El extremo opuesto del *belicismo exagerado* había sido la concepción pagana de la guerra. Resucitó más tarde, desde las teorías de Maquiavelo, en el absolutismo europeo reinante en los siglos XVII a XIX, en los sistemas materialistas, positivistas, utilitaristas o voluntaristas del Estado, y en los teóricos de la revolución demoliberal o socialista, como concepto meramente *político* de la guerra por razones de Estado. En esta teoría *voluntarista* de la guerra como *instrumento normal* de la política, los Estados soberanos se consideraban con derecho absoluto de hacer la guerra cuando así convenía a sus intereses, sin subordinación a un orden ético y jurídico superior.

Entre estos extremos, la doctrina de Vitoria es reflejo fiel de esa difícil *via media* agustiniano-tomista, que la teología católica siempre ha seguido: *Es lícito a los cristianos servir en la milicia y hacer la guerra*, comienza enunciando con sobriedad (n. 1). Pero es en ese tipo de *guerra justa*, de "guerra con causa justa", cuyas abrumadoras condiciones restrictivas va a exponer en todo lo siguiente. En caso contrario, si la guerra misma no fuera probada como lícita y justa, tanto en su causa mismo o *ius ad bellum* como en el modo lícito de proceder en ella, o *ius in bello*, Vitoria no sólo está en favor de *las objeciones de conciencia*, sino que impone taxativamente *obligación de conciencia* de no obedecer y resistir activamente a los príncipes que pretenden llevar a una guerra probada injusta, hasta la rebelión contra tales gobernantes (n. 26). Esta obligación se impone no sólo a los altos oficiales, sino a todos los súbditos beligerantes y hasta a los mismos mercenarios, si bien con las reservas que el casuismo moral señala en las dudas teóricas (cf. n. 25, 30, 31, 33). Los responsables, en cambio, que desencadenan el conflicto bélico sin cierta conciencia de su causa justa, pasan a la situación jurídica de *culpables (nocentes)* en guerra injusta, con todas las tremendas sanciones, hasta la pena de muerte, que Vitoria con el derecho antiguo les impone (n. 45, 46, 48).

Todo el proceso de argumentación y desarrollo de doctrina muestran la concepción tan restrictiva, nada belicista, que Vitoria y la teología siguiente se han hecho de la guerra. No es declarada del género de acciones en sí y siempre ilícitas e intrínsecamente malas,

es decir un mal absoluto. Pero menos entre los actos buenos ni siquiera indiferentes, pues a éstos tienen los individuos como los pueblos derecho incondicionado y plena *libertad*. La guerra produce un cúmulo de males atroces y sumos en el orden humano, como son las muertes y devastaciones de todo orden. Debe, pues, clasificarse, decía Báñez en el género de acciones casi siempre (*ut plurimum*) malas y contrarias al orden de la razón (11).

La teología, pues, ha calificado la guerra como algo *irracional o absurdo*, ya antes que Juan XXIII en la *Pacem in terris* (PT n. 127). No lo es en absoluto, pues tampoco en el texto de la encíclica tiene sentido total, sino "en nuestra época" y en el supuesto de que actuara operante "la convicción profunda", motivada por la amenaza de la terrible potencia destructura de las armas atómicas, de que "las diferencias entre los pueblos deben resolverse no con las armas, sino por medio de negociaciones y convenios" (PT n. 126).

Los elementos de racionalidad y honestidad deben, pues, provenir de circunstancias muy especiales y "como de excepción", añade Báñez. Son justamente las necesidades de defensa de sí, de tantas vidas inocentes, de los bienes fundamentales de los pueblos, contra desórdenes, subversiones, agresiones injustas, que tan de continuo estallan en el mundo. Ante la *irracionalidad* previa de esas frecuentes agresiones a la paz y seguridad con los demás derechos sagrados de los pueblos, la guerra se hace lícita como único medio de contener el desorden irrazonable del mundo antiguo y actual. Y entonces se convierte en ejercicio lícito de la justicia, en *instrumento* del derecho de carácter excepcional, como último recurso de defensa y salvaguardia de la paz contra la violencia desenfrenada.

Vitoria, pues, sostiene los principios de *licitud indirecta* de la guerra tanto *en el orden cristiano* cuanto en el orden del derecho natural y de una ética universal. "Es sentencia unánime de los doctores y el uso recibido de la Iglesia", dice, aunque en otro lugar (12) tachaba de herética la sentencia contraria, como después otros teólogos. Los textos pacifistas deben interpretarse según el contexto general de la doctrina evangélica. Cristo ha practicado y predicado la no violencia, pero para todos y en un amor universal ordenado y pacífico. El criminal, sea individuo o grupos agresores, no tiene dere-

(11) BAÑEZ, *De fide, spe et caritate*, in II-II q. 40 a.1 dub.1 conclu. 1,2.

(12) *Comentarios inéditos a la 2-2*, q.40 a.1 n. 2.

cho a perpetuar su crimen. Si lo hace, incide en la reacción vengadora de la autoridad civil, instituída por Dios en defensa de la justicia y de la paz, decía S. Pablo (Rom. 13, 4). En el Evangelio no se condena la profesión militar, sino que se exige a las gentes armadas ser justas y no cometer exacciones (Luc. 3, 14).

Jesucristo no ha querido imponer a los cristianos el abandono absoluto del derecho natural de legítima defensa, pues los textos bíblicos hablan de un ideal de perfección para los individuos (Mat. 5, 38-42; Luc. 6, 27-42; Rom. 12, 19). Si yo soy atacado por un criminal puedo, por amor, renunciar a defenderme. Pero si son agredidos mujeres, ancianos, niños inocentes, los cristianos tiene obligación de defenderles, y serían responsables de su muerte, si no lo hacen. S. Agustín, el gran doctor del amor, se ha creído en el deber de proclamar, sin traicionar el Evangelio, que los cristianos están también autorizados al derecho de defensa colectiva para defender la ciudad contra la agresión. A su autoridad se remite Vitoria con toda la teología.

Por eso subraya Vitoria que el derecho de defenderse contra la violencia y de reprimir los crímenes e injusticias, dentro y fuera de la ciudad, en todo tiempo reconocido, no puede ser contra el orden cristiano, porque "la ley evangélica no prohíbe nada que sea lícito por ley natural... y por eso es llamada *ley de libertad*" (n. 1, 3.º). Tal ha sido principio siempre admitido en teología. Sólo los autores protestantes admiten una moral del cristianismo distinta de la universal ley natural. Pero Vitoria les da aquí lección sobre el recto sentido del Evangelio como ley de libertad.

3.—*La guerra, función de la autoridad internacional*

Vitoria no ha sistematizado su doctrina sobre las *tres condiciones* famosas en que había condensado Sto. Tomás (*Summa* II-II q. 40 a. 1) *los requisitos* para la *posible licitud* de la guerra :

- 1) *Autoridad legítima*
- 2) *Causa justa*
- 3) *Recta intención*

Mejor dicho, el maestro ha seguido libremente este esquema, siguiendo el uso de los legistas. De la *recta intención* agustiniano-tomista sólo trata implícitamente. En su lugar y como *cuarta quaes-*

tio de su tratado, ha debido exponer la problemática, tan prolija, del *ius in bello*, o el modo moralmente lícito de hacer la guerra. Pero ese conjunto de *leyes de guerra* según el derecho natural y el derecho antiguo, ya caducado, en parte desarrolla las normas de la recta intención en las prácticas morales de guerra.

A la primera condición dedica el maestro esta cuestión siguiente sobre la *autoridad legítima* de hacer la guerra (n. 2-9). La cuestión es de importancia secundaria en el derecho internacional moderno; pero en los siglos pasados, ya desde la Edad Media, constituía uno de los problemas más implicados e importantes. La concepción política de la soberanía no estaba aún tan perfilada como en los actuales Estados independientes.

Dos tendencias se dibujaban que hacían difícil la solución. Por una parte, la corriente imperialista de muchos glosadores y legistas. Afirmaban éstos que no hay más guerra justa que la decretada por el emperador, porque él era quien ostentaba la autoridad suprema dentro de un sistema escalonado de reyes y príncipes. Estos le estaban subordinados, por lo que debían recabar la autoridad imperial al menos para ejercer el derecho perfecto de guerra. Y junto al sistema imperial, algunos canonistas y teólogos, partidarios de la teoría teocrática, sostenían que la suprema autoridad del Papa era necesaria para toda guerra. Esto era comúnmente aceptado para las guerras contra pueblos infieles.

En el extremo opuesto, se hallaba muy arraigada la práctica contraria, derivada del *sistema de dispersión* de la soberanía en príncipes y señores, quienes se arrogaban el derecho de hacer la guerra a sus vecinos, sin autorización del rey.

Frente a ellos, Vitoria enseña con toda claridad que *sólo la república perfecta y su autoridad suprema tienen el poder de declarar y hacer la guerra*. Se trata de la guerra *pública*, puesto que guerras parciales en defensa de ciudades y señoríos contra ataques eventuales estaban justificadas, dice el maestro, por el mismo derecho natural y eran organizadas por los príncipes subalternos sin contar con la autoridad suprema del rey, que vendría demasiado tarde.

¶Era obvio que tal guerra en sentido propio es *sólo legítima en función de la autoridad suprema de la nación y como su prerrogativa exclusiva*. Su licitud se basaba en ser acto supremo de la justicia de los pueblos, implicando el poder soberano ejecutivo, coactivo y ju-

dicial, que sólo puede concentrarse en la sociedad y en el órgano supremo de su autoridad. A este propósito el maestro salmantino ha dejado textos decisivos sobre el concepto de "república o comunidad perfecta", ampliando las bases de la antigua concepción aristotélica y tomista de la *civitas* y sentado el concepto moderno de la *soberanía de Estado* plenamente suficiente aun para la defensa de los súbditos contra una agresión extranjera (n. 5, 6, 7). Por eso entre los atributos de esta soberanía se incluye la facultad suprema de declarar la guerra. Ante todo, y según su concepción democrática del poder civil, reside en el pueblo o comunidad misma esta autoridad legítima "no sólo de defenderse, sino de proseguir la acción armada en todos los estadios de satisfacción del derecho" (n. 5). La misma potestad suprema o *uso actual* del poder soberano de hacer la guerra reside en "los príncipes, que reciben su poder de la *elección* de la república y ejercen sus veces y su misma autoridad" (n. 6), añade Vitoria, aplicando su doctrina de elección democrática, en alguna de sus formas, a los mismos titulares de las monarquías de su tiempo.

Pero nuestro teólogo-jurista, después de resolver cuestiones prácticas sobre las guerras regionales de su tiempo entre príncipes subalternos, lícitas sólo por una delegación consuetudinaria del monarca superior (n. 8-9), da un paso más.

Su doctrina y propia concepción, expresada con neta claridad poco después (n. 19) es que *la potestad de hacer la guerra lícita la ejercen los supremos poderes de la nación en función y por delegación de la autoridad de todo el orbe.*

Con ello ya introduce el fenómeno de las guerras dentro de su concepción orgánica de la comunidad de las naciones. La guerra es una realidad horrible, que trae daños y males catastróficos a los pueblos. Por eso no se hace lícita sino por *el bien* de la conservación de esa sociedad universal, como único medio coactivo para imponer el orden y la justicia en las relaciones de los pueblos. Esta justificación "por el fin y el bien de todo el orbe", el cual "no podría subsistir en feliz estado, sino en situación pésima", sin el poder de hacer la guerra para reprimir los desórdenes, aparece ya como razón general para legitimar la guerra (n. 1, 7.º), en plena coherencia con el famoso testimonio del primer escrito vitoriano, *De potestate civili* en que pone en conexión la licitud de la guerra *con el bien común de todo el orbe*, declarándola "injusta cuando redunde en daño de todo el orbe o de la cristiandad, aunque sea beneficiosa para la nación particular"

(13). Asimismo en las lecciones del curso ordinario, apelaba a este título como fundamento jurídico de las guerras de intervención humanitaria a favor de pueblos oprimidos, diciendo que "ayudarle contra sus tiranos es defender el orbe de una violación de los derechos de humanidad" (14).

La guerra entra así en el ámbito del derecho de gentes, siendo *función de la comunidad internacional* y de su autoridad universal. Y no era siquiera preciso que Vitoria mencionara aquí esa idea, porque se implicaba como consecuencia de su anterior elección internacionalista *De indis*, en que había esbozado las líneas esenciales de esa *sociedad de todo el orbe*, justamente para demostrar los títulos lícitos de las guerras en América, en virtud de *la solidaridad* de todos los pueblos del mundo ante las violaciones del derecho de gentes.

No obstante, la idea vuelve a expresarla aquí en toda su fuerza. La justificación del pleno derecho de guerra lo deriva de esa suprema autoridad mundial. Porque "los príncipes, dice, obtienen en ella no sólo autoridad sobre los súbditos, sino también sobre los extranjeros para alejarlos por la fuerza armada de toda violación injusta; y esto por derecho de gentes y *por autoridad de todo el orbe*". Derecho de gentes que es a la vez "un derecho natural... porque la autoridad y fuerza coercitiva necesarias *para el gobierno y conservación del orbe* son de derecho natural". Ahora bien, "el orbe no podría subsistir si no se tuviese esa autoridad y fuerza armada necesarias para reprimir a todos los sediciosos y perturbadores del orden de las naciones e impedir sus atentados contra los inocentes" (n. 19). No hay duda, pues, que ese *orbe* —en sentido sociológico, es decir, la sociedad universal— tiene autoridad y poder armado eficaces contra todos los desórdenes, "como cada república tiene sobre los propios súbditos". Esta autoridad no la ejerce sino "por los príncipes —supremos gobernantes de los Estados— a los cuales por lo tanto les están sometidos en caso de guerra justa los enemigos agresores de su país como *a su propio juez*" (n. 19).

Tan genial atisbo de internacionalización de las guerras es extraño que haya escapado a los teólogos y juristas siguientes. Todos la silenciaron y Suárez expresamente negaba esta jurisdicción de todo

(13) *De potestate civili*, n. 13 fin

(14) *Comentarios a la 2-2*, q.40 a.1 n. 6: "Ratio est quia populus est innocens, et principibus de iure naturali licet et possunt *defendere orbem, ne fiat ei iniuria*".

el orbe en virtud de una mal entendida soberanía absoluta de los Estados. La guerra no la ejercerían éstos por delegación de la potestad del orbe, sino como función esencial de la propia soberanía. Siguieron sólo repitiendo que los pueblos agresores y criminales vienen subordinados al Estado víctima de la violación *ratione delicti*, el cual por la guerra justa ejercería *función* de juez sobre ellos. Pero no advirtieron la condición propia de tal autoridad, que no es simplemente *estatal* —pues la autoridad del Estado se ejerce sobre los propios súbditos— sino poder superior de la sociedad mundial.

Esta *perspectiva internacionalista* de la guerra, que Vitoria esbozaba, quedaba abierta a todo ulterior desarrollo de la autoridad internacional hacia formas de organización más eficaces. Si el recurso a la guerra por el Estado obligado a ello y ejerciendo *circunstancialmente* las funciones de una autoridad supranacional supone un estadio casi inorgánico de la Sociedad de naciones, pero ésta ya es presentada por Vitoria como un verdadero organismo en germen, y su autoridad universal puesta de relieve sobre todo en relación con los conflictos de guerra.

La ulteriores realizaciones de esta Autoridad supranacional entrevista por Vitoria son la primera Sociedad de Naciones y la actual Organización de las Naciones Unidas, ya constituida a escala mundial aunque con sus defectos esenciales. Ambas nacieron a raíz de las dos guerras mundiales, y con el objetivo y fin primordiales de evitar las guerras, al menos en la forma, catastrófica, de conflagración mundial. Y la autoridad internacional creada en el seno de ellas tiene también la primordial función, asignada por Vitoria, de evitar la guerra, de velar por la seguridad de los pueblos, de crear toda clase de condiciones de orden, de justicia, de protección de los derechos humanos, de promoción del bien común, de convivencia pacífica y desarrollo de los pueblos tal que sea imposible se desencadenen nuevos conflictos armados. Son los objetivos que asigna a la ONU la *Pacem in terris* (n. 136-7, 142-145).

En la Sociedad ginebrina se establecerían tres grandes principios para eliminar la guerra: a) reducción de armamentos con desarme progresivo; b) garantía recíproca de los miembros y ayuda mutua contra la agresión; c) solución pacífica de los conflictos.

Por su parte, la Carta de la ONU ratificando y avanzando más sobre el *pacto Kellog*, de renuncia a la guerra como "instrumento de política internacional" y medio de solución de los conflictos interna-

cionales, y sobre el *Acta de Chapultepec* americana con su *pacto de no agresión y mediación*, ratifica el principio de renuncia "a la amenaza y uso de la fuerza" en las relaciones de los Estados, formula desde su preámbulo *la prohibición general del recurso* a la fuerza armada, "fuera del caso de legítima defensa", y renueva el principio de solución pacífica y judicial de los conflictos, estableciendo el procedimiento de mediación obligatoria de la ONU y previendo un conjunto de sanciones colectivas, *preventivas, represivas y ejecutivas* a ser tomadas contra los pueblos transgresores de la Carta, de los derechos humanos en general y que de cualquier modo amenacen la paz (15).

Se ha de concluir, pues, en el espíritu del principio vitoriano, que *hoy día toda guerra ofensiva en sentido propio y estricto es injusta*. Es por defecto ya de la *primera condición*, aunque también faltarán las otras, como diremos. Las naciones ya no tienen autoridad legítima para ello, que han transferido su poder en esto a la Autoridad internacional. La inmensa mayoría de las guerras que Vitoria y todos los siglos pasados admitían como justas: por causas de recuperación de territorios propios, injurias graves a la nación y sus gobernantes, violación de pactos con graves daños, represión de súbditos rebeldes, castigo a los que prestaron auxilio a los enemigos, a los que dieron asilo a los criminales, etc., etc., han pasado a ser ilícitas en virtud de este su mismo principio: Les falta a las naciones ofendidas *delegación* de la autoridad internacional, que ahora recaba para sí la mediación en los conflictos y agravios. Lo mismo debe decirse de tantas guerras actuales desencadenadas por los países comunistas: "Guerra de liberación" en el Vietnam promovida por China, movimientos subversivos y revoluciones en América, Africa y Asia, siempre atizados y ayudados por las Organizaciones comunistas, etc.

El principio de Vitoria tiene, pues, ese *dinamismo interno* y aplicaciones distintas según la evolución de los tiempos.

4.—*La causa de guerra justa*

Esta *segunda condición* de licitud y justicia de toda acción bélica constituye el *punto central* de la doctrina clásica del *bellum iustum*.

(15) *Carta de la O. N. U.*, Preámbulo 7.º; art. 1, 1.º; art. 2, 4.º Cf. ALFREDO VERDROSS, *Derecho Internacional Público*, vers. esp. de A. TRUYOL SERRA, ed. 3 (Madrid 1957) c. 22, p. 424 ss. 470 ss.; ALF ROSS, *Constitución de las Naciones Unidas*, vers. esp. (Madrid 1954).

La causa o *título* que legitima una guerra aborda la condición esencial de su validez ética y jurídica. En ella Vitoria se extiende en amplio *casuismo moral*, que fue aún más desarrollado por los autores siguientes. Conciérne a los diversos tipos de guerra antiguos, cuya licitud ya ha sido superada, según sus mismos principios, por las nuevas condiciones de guerra. Nos limitaremos a breve indicación de las normas generales que conservan aún validez.

Previamente rechazaba Vitoria *falsos títulos* de guerra que, no obstante, tantas veces han sido invocados: a) Ante todo, *son insuficientes las causas puramente religiosas* "como ya ha quedado prolijamente demostrado en la anterior elección" (n. 10). Vimos, en efecto, en la elección *De indís* que rechazaba el sólo título de infidelidad, o como aquí dice en lenguaje casi moderno "la diversidad de religión", como motivo justificante de intervención bélica. Y que Vitoria, contra las concepciones medievales, se declaraba con insistencia por la *libertad religiosa*, en el sentido conciliar de repulsa de toda coacción o violencia por diversidad de creencias religiosas y para imponer la fe cristiana.

b) *Tampoco son justas causas de guerra el ensanchar los propios territorios o cualesquiera otros títulos basados en la gloria, ambición o intereses del príncipe* (n. 11, 1). Quedan así condenadas las guerras de conquista y todos los conflictos bélicos movidos por intereses políticos y de engrandecimiento de las naciones, o ambiciones personales de los gobernantes.

No cabe más radical repulsa del belicismo pagano o paganizante, de las guerras de expansión imperialista y colonialista de todo género, de la teoría maquiavélica de la *razón del Estado* para justificar bajo pretextos de patriotismo las ambiciones de las naciones y de sus gobernantes. Y, en general, es la repulsa de toda *concepción política y amoral* de la guerra, predominante en el absolutismo estatal de los siglos pasados hasta las últimas décadas. Se basaba en el positivismo jurídico imperante en el derecho y en las relaciones internacionales, y excluyó durante siglos la validez de estos principios vitorianos del *bellum iustum*, fundado en la ética iusnaturalista y de la solidaridad internacional.

c) *La única causa justa para hacer la guerra es la injuria recibida* (n. 13). Tal es la expresión vitoriana del título general que legitima la guerra. Era el principio general enunciado por S. Agustín

y repetido por Sto. Tomás (16): La guerra sólo puede hacerse lícita para defenderse o reprimir "la iniquidad", o "injuria" culpable de un Estado agresor. Se trata de una *injuria real*, o lesión de los derechos de un pueblo, de su integridad, soberanía, libertad y otros bienes fundamentales, por la nación atacante. El sentido, pues, de la doctrina de la "guerra justa" es de guerra defensiva, de *defensa* de los propios derechos, personas y bienes, injustamente atacados o arrebatados por la nación agresora.. Y la consecuencia inmediata, que tanto recalca aquí Vitoria (n. 11, 20, 27, 28, 32, 35) siguiendo también a S. Agustín (17) es que *no puede darse guerra justa por ambas partes*. La catástrofe de las guerras se legitima sólo en el supuesto de previas iniquidades cometidas por los pueblos.

Enseguida otro principio de Vitoria pone debido *correctivo* al título general: *No basta una injusticia cualquiera como causa para declarar la guerra* (n. 14). Los males que se infieren en toda acción bélica son, en efecto, antes como ahora, tan graves y atroces, como muertes, incendios y devastaciones" que sólo por una causa criminal de gravedad *proporcionada* pueden ser aun indirectamente provocados e incluso permitidos. Con ello sienta el principio de *las condiciones restrictivas* de la causa de guerra justa, y que se encuentran en sus textos, aunque no en serie ordenada. El maestro viene aquí (n. 14) a reducirlas a la de *proporción* con los males en sus varios aspectos y dimensiones.

Los autores siguientes las han enumerado en este orden: 1.^a) *Causa muy grave o gravísima*; 2.^a) *Moralmente cierta*; 3.^a) *Necesaria o recurso último*; 4.^a) *Proporcionada a los males desencadenados*; 5.^a) *Con esperanza fundada de vitoria*. Pero interesa valorar el sentido y alcance de cada una.

1.^a) *La causa suficiente de guerra justa ha deser una injuria muy grave y en la actualidad gravísima*. Se trata de un crimen internacio-

(16) S. AUGUST., *De civit. Dei*, 1.19,c.7: ML 41,632: "*Iniquitas partis adversae, iusta bella ingerit gerenda sapienti*". *Quaest. in Heptateuch.*, 1.4 q. 10 super Ios. 8,2: "*Iusta bella solent definiri quae ulciscuntur iniurias*"... S. ISIDOR., *Etymol.* 1.18 c.1 n. 2; *Decret. Gratiani* P. 2, caus. 23 q.2 c.2; S. THOMAS, *Summa*, II-II q.40 a.1. Cf. A. VANDERPOL, *La doctrine scolastique du droit de guerre* (Paris 1919); R. REGOUT, *La doctrine de la guerre juste de S. Agustín à nos jours d'après les théologiens et les canonistes catholiques*. (Paris 1935); YVES DE LA BRIERE, *El derecho de guerra justa*, vers. esp. (México 1944), etc.

(17) S. AUGUST., *De civit. Dei*, e. 19e.15: ML 41,643. Cf. et c. 7.

nal del Estado culpable, cuya agresión, si no es actual, aún perdura en los efectos de posesión de territorios, opresión inicua y otros daños no reparados.

La guerra lícita exige siempre esa causa de injusticia muy grave. Todavía esa gravedad ha de ser *proporcionada* a los males que se van a producir según las circunstancias y tiempos (n. 33). En la época actual siempre habrá de ser causa gravísima, y los juristas modernos califican como tal "los atentados contra la paz, la integridad e independencia de los Estados".

2.^a) *La gravedad de esa violación injusta ha de ser conocida con certeza moral por todos los responsables de una guerra.* No son de extrañar las precauciones que Vitoria toma en torno a esta *condición, subjetiva*, moviendo sutiles cuestiones en torno a las dudas y rechazando el probabilismo en la apreciación del derecho y causa justa.

Es, en efecto, la condición que más se habrá falseado en toda la historia. Ningún Estado quiere pasar por injusto agresor y todos los invasores han buscado siempre pretextos y especiosas razones para promover sus conflictos bélicos. Piénsese por ej. en las guerras de Napoleón, en los pretextos de las ocupaciones colonizadoras, de las invasiones de Hitler, de las "guerras de liberación" promovidas por la subversión comunista con motivo de paz y de libertar a los pueblos de la tiranía... La propaganda se encarga después de crear una "opinión pública" falsa y tendenciosa a favor de la justicia de dichas intervenciones bélicas.

No pasaría esto y se evitarían las guerras, de seguirse las normas aquí sentadas por Vitoria: "Para que la guerra sea justa los príncipes y gobernantes responsables deben examinar con gran diligencia los títulos jurídicos de la misma", ponderando todas las pruebas y situación concreta hasta llegar a un *juicio cierto* en causa tan gravísima en que se debaten las vidas de tantos seres y estragos enormes. Este examen han de llevarlo a cabo los jefes de la nación no con sus consejos o camarilla privada, sino, de una manera *democrática*, con los órganos consultivos de la nación, "senadores y régulos" o altos jefes, y con otras personas competentes llamadas a consejo oficial. Todos ellos deben examinar con personal atención la causa, porque todos se hacen responsables solidarios de los conflictos bélicos que pudieron conjurar (n. 21, 24).

Añade Vitoria que este examen debe extenderse hasta el *diálogo* con los adversarios y "escuchar sus razones si acaso quieren discu-

tir según razón y justicia" (n. 21). *El principio de las negociaciones* o deber de acudir a conversaciones previas para resolver los conflictos antes de acudir a la guerra, está ya implicado en esta condición como en la siguiente, y enunciado por el maestro. La fuerza de las pasiones políticas fácilmente pueden cegar a los consejeros de cada parte, induciéndoles a una decisión injusta.

Aún después de tales discusiones y consejos con frecuencia se llega no a un juicio cierto, sino a situaciones de *dudas*. Vitoria entonces rechaza cualquier probabilismo que posteriores teólogos insinuaron. Un crimen o injusticia dudosos nunca pueden dar causa suficiente para desencadenar la guerra. Las negociaciones se han de proseguir, y persistiendo los derechos dudosos, las dos partes deben avenirse a una transacción o "repartición equitativa", aunque "al más poderoso le fuera más fácil apoderarse de todo por las armas" (n. 28). El principio de justicia triunfa en la doctrina de Vitoria por encima de los intereses nacionales, y va siempre unido al ideal de la paz.

3.^a) *La guerra es lícita cuando se hace necesaria y como recurso último, una vez agotados los medios pacíficos de resolver los conflictos*. Esta condición se hallaba ya enunciada en S. Agustín y en numerosos textos de la tradición, que hablaban de esta *urgens necessitas*, o instrumento necesario y excepcional, no como vía normal de resolver los incidentes entre las naciones (18).

Vitoria también reafirma dicha condición indispensable de licitud: Los príncipes, sentencia al final, solamente "obligados y por fuerza mayor han de venir a *la necesidad* de la guerra" (n. 60). Y en otros lugares declara que "la guerra se impone como medio *necesario* para la conservación del orden y la justicia en el orbe" (n. 19). Los consejeros deben impedir por todos los medios las guerras (n. 24) y los reyes resolver los litigios dudosos por arreglo amistoso (n. 28, 29).

La necesidad de recurrir a las negociaciones previas y de tentar por todos los medios viables la solución pacífica de los conflictos y reparación de los derechos violados, se impone por ello como obligación estricta de los Estados antes de acudir a las armas. Vitoria recalca este principio, cuando impone a los gobernantes en el examen de las disputas el deber "de escuchar pacíficamente las reclama-

(18) S. AUGUST., *Epist. ad Bonifac.* 189 n.6: ML 33,856; *De civ. Dei*, 1.19, c.28: ML 41,658. Cf. *Decret. Gratiani*, P.2 caus.2 q.5 c.22 (Epistola Nicolai Papae).

ciones de la otra parte" (n. 29; n. 21). Y más aún cuando una y otra vez subrayaba que los títulos de intervención bélica en América sólo eran lícitos "después de tentados todos los medios" (*omnibus tentatis*) de persuasión y reclamación por vías pacíficas de los derechos de gentes a los naturales y una vez comprobada la obstinación y mala fe de éstos (*De indis*, p. 3 n. 6, 7, 8, 12, 15).

Nuestro autor sólo apela el principio general de las negociaciones. La vía común en su época era el envío de embajadas o legados. En ello están incluidas otras vías diplomáticas como el *arbitraje internacional*, que ya propone Báñez, o la *mediación del Papa*, que agradaba a Suárez (19). Todos estos procedimientos de mediación han sido después sancionados por el derecho internacional desde las *Conferencias de paz* de la Haya de 1899 y 1907, y más aún por la Carta de la ONU, que prescribe cualesquiera *vías pacíficas* de negociaciones, mediaciones, conciliación o arbitraje (art. 35), o el método general de apelación a la ONU, al que todo miembro puede recurrir en cualquier conflicto (art. 35-39, 42-51).

4.^a *Para la licitud de toda guerra se requiere además que la causa sea proporcionada a los daños desencadenados, de suerte que ninguna guerra es justa si consta que ha de producir mayor mal que bien y utilidad a la nación, por más títulos justos que la avalen.* Así cabe enunciar la doctrina de Vitoria sobre esta *condición* clave de la licitud de las guerras.

En realidad se trata de una segunda proporción. La causa de la guerra justa y del castigo que se ha de infligir al enemigo debía de ser *proporcionada* a la gravedad de la agresión injusta. Pero además debe guardar *proporción* con los males que ha de traer a la propia nación y a la paz del mundo. Es el supremo principio ético respecto del mal; los males no pueden ser permitidos o procurados indirectamente sino por el bien y con causa bajo todos los conceptos proporcionada.

Vitoria ha enunciado, quizá el primero, con gran energía esta condición sobre todo en dos textos básicos. Uno en *De potestate civili*, donde ya declaraba taxativamente: "Ninguna guerra es justa si consta que se sostiene con mayor mal que bien y utilidad de la república, por más que sobren títulos y razones de guerra justa"

(19) BAÑEZ, *De fide, spe et caritate*, in q.40 a.1 dub.5 concl.2; SUAREZ, *De bello*, sect. 6 n.5,7; *Defensio fidei*, 1.3 c.22 n.5,7. Cf. LUCIANO PEREÑA, *Teoría de la guerra en F. Suárez* (Madrid 1944) vol. 1 p.189 ss.

(n. 13). La razón alegada es el *bien común*, suprema norma de gobierno en la paz y en la guerra. Pues el Estado "sólo tiene poder de hacer la guerra para la *defensa* de sí y protección de sus intereses. Por eso, si por el hecho mismo de la guerra más bien se pierde y arruina que se acrecienta, la guerra será injusta" (n. 13).

En esta *De iure belli* vuelve con redoblado vigor a reafirmar la misma idea en largo texto cuya importancia subraya: "*Sed est multum considerandum...*" (n. 33). Llama a este tipo de guerras fundadas en motivos justos —v. gr. "de recuperar una ciudad o provincia", causas muy suficientes de guerra en su época— pero que provocarían mayores e ingentes calamidades, "guerras de suyo justas y lícitas, *pero accidentalmente ilícitas*". Si para recobrar aquello a que se creía tener derecho iban a probocarse inmensos males: "ciudades devastadas, innumerables muertes, enemistades de reyes, raíz de nuevas guerras en daño de la Iglesia y hasta la oportunidad de que los turcos invadieran los países cristianos", ante tales riesgos "no hay duda de que el soberano con justo título está obligado a ceder a su derecho y renunciar a la guerra". Ante la desproporción con los males que va a provocar "esa guerra se hace injusta" (n. 33).

La medida de esta desproporción se toma también del *bien común internacional*. En el texto citado *De potest. civ.* n. 13, se reafirmaba con clarividente visión del futuro este punto: La guerra que una nación hiciera con justas causas y con mayor conveniencia propia, pero "con daño del orbe o de la cristiandad, pienso que por eso mismo sería injusta". El maestro evoca enseguida el caso entonces sangrante de las guerras entre España y Francia, que los turcos aprovechaban para sus invasiones en la Europa cristiana. Pero la norma es de enorme aplicación en las guerras actuales, con su riesgo inminente de provocar un conflicto general o de que el empleo de las armas atómicas ocasione al mundo daños irreparables.

La última instancia de la justicia de una guerra queda así puesta en la *proporción* con los daños derivados de ella. Vitoria ha previsto los enormes problemas suscitados por las guerras actuales con sus nuevos medios de instrucción.

5.ª) *La guerra, para ser justa, debe emprenderse con la esperanza fundada de la victoria*. Tal imperativo último de la prudencia y a la vez de la justicia de las guerras, está implicado en la anterior condición. Se encuentra con toda evidencia incluida esta condición en

los dos textos precedentes y en otros lugares. Y los teólogos la enseñaron expresamente, ya desde Cayetano y Suárez (20).

Si, en efecto, el término previsto de la lucha fuera la derrota, la *desproporción* sería total; sólo se seguirían inmensos desastres, no compensados por efecto bueno alguno. La guerra perdería su sentido de restauración del derecho o de castigo del enemigo agresor, pues éste habría salido triunfante.

Es por lo que los pacifistas acusan a la doctrina de la guerra, que no tiene valor de medio para restablecer la justicia. Pero la acusación no vale contra nuestros autores, que ya calificaban entonces la guerra de ilícita.

5.—*La paz, fin y cometido principal de la guerra justa*

La *tercera condición* de la teoría agustiniano-tomista era la *intención recta*. Vitoria no ha hecho cuestión expresa de esta *intentio recta*, siguiendo las fuentes de los legistas y sumistas, quienes no la dedicaban consideración distinta, contentándose con breve mención de ella. Se la tenía como simple requisito de la *moralidad* de la guerra, no de su justicia. En el plano teológico, la buena intención se requiere para evitar la culpa, sin que una intención inicua haga variar la justicia objetiva.

Pero, bien examinada, *la intención recta es condición moral de la acción bélica y también, causalmente, de su justicia estricta*. Porque para su plena licitud y justicia se requieren los tres aspectos de recitud: a) *La recta intención subjetiva* necesaria para toda obra honesta y que excluye los fines subjetivos viciosos; b) *la intención objetiva de justicia*, consistente en conformarse con los fines justos de la guerra y con la finalidad última de paz; c) *esa misma intención de justicia en cuanto orientadora* de toda las acciones bélicas externas, que mueve a proceder siempre según derecho y no cometer excesos en la guerra.

Esos fines objetivos de la guerra lícita no pueden ser sino los del restablecimiento de la justicia y reparación del derecho violado; y *el fin honesto total* al que debe conformarse la intención del justo beli-

(20) CAJETAN., *Comment. in II-II* q.96 a.4; SUAREZ, *De bello*, sect. 4 n.10; *Código de Moral Internacional de Malinas*, art. 155, vers. esp. (Santander 1954).

gerante es la paz. Porque la paz es efecto y obra de la justicia y no puede venir sino a través del restablecimiento del orden justo violado.

La tercera condición señala pues la voluntad de paz que debe animar a todo honesto beligerante y este ideal de paz como fin principal de las guerras justas. Tal es la mente de Sto. Tomás, quien explica esta condición por los textos del Hiponense que hablan de esta voluntad de paz: "También a los buenos cristianos está permitidas las guerras que no son emprendidas por ambición o crueldad, sino por el deseo de la paz, a fin de que sean reprimidos los malos y favorecidos los buenos" (21). Y en el otro texto citado por el Aquinate (a. 1 ad 3) S. Agustín proclama la paz como fin de toda guerra: "No se busca la paz como medio para la guerra, sino que se emprende la guerra para conseguir la paz" (22).

Pues bien, la doctrina de Vitoria se ajusta enteramente a este interpretación de la intención recta que es el ideal y voluntad firme de paz. Con insistencia invoca el principio de S. Agustín de que *el fin de la guerra es la paz y seguridad de la república*, sea como base de sus argumentaciones (n. 1, 6.º; n. 12), sea proclamando reiteradamente que "la paz y tranquila seguridad son el fin de la guerra" (n. 18,19).

Pero sobre todo nos ha dejado una admirable versión del ideal supremo de paz y de la *intentio recta* agustiniano-tomista en los tres cánones o reglas últimas de guerra, que, como colofón de la obra, ha escrito Vitoria, y que representan la voluntad superior de paz y de justicia, de moderación y de *humanidad* que deben animar a los gobernantes. Y esto en tres estadios:

a) *Antes de los conflictos y en todo tiempo*, la intención recta, que es la voluntad de paz y justicia, debe mover a los rectores de los pueblos, "no a buscar causas falsas y especiosas de guerras, sino a tener paz con todos", sin salir de ella, ni lanzarse a las atrocidades de la acción bélica, sino "por fuerza y pura necesidad".

b) *En la realización* de una guerra así necesaria, esa misma voluntad recta le llevará "no a la pérdida y ruina del enemigo, sino a la prosecución de su derecho y defensa de la patria, para conseguir por ella la paz y seguridad de la nación".

c) *En la terminación de la guerra* le llevará al uso moderado de la victoria y a exigir las reparaciones y sanciones debidas como juez

(21) S. AUGUST., *De civ. Dei* 1.19 c.12: ML 41,637.

(22) S. AUGUST., *Epist. ad Bonifac.* 189: ML 33,856.

imparcial, y no por pasiones políticas sino con *sentido cristiano* que es de solidaridad y amor con todos (n. 60).

Es patente que estas normas vitorianas están por encima de las reglas jurídicas positivas y representan los principios superiores del derecho natural y *la suprema voluntad de paz*, junto con el sentido de moderación y humanidad que deben presidir todas las demás leyes de guerra y las relaciones de paz.

La cuarta parte es la más extensa de la relección (n. 15-19, 34-59). Contiene las normas reguladoras de las operaciones bélicas, las llamadas *leyes de guerra* o antiguo *ius in bello*. Representa *la parte caduca* de su doctrina, lo concerniente a las disposiciones del derecho de gentes positivo y costumbres antiguas en torno a las prácticas de guerra. Estas ya sufrieron una *transformación radical* en el Derecho internacional moderno con el conjunto de convenios de las Conferencias de Paz de la Haya de 1899 y 1907, completados con numerosos otros Convenios posteriores, como los Convenios de Ginebra de 1925, 1929, 1949 (23), los que por desgracia no siempre se cumplen en las actuales guerras.

Nos abstenemos por eso de nuevo comentario sobre ella. Sólo hemos de notar cómo Vitoria aquí ha humanizado enormemente los usos de guerra antiguos, con su constante apelación al derecho natural y ética cristiana. Y por ello también ha señalado nuevos principios y exigencias del derecho natural que sólo en los citados Convenios han tenido reconocimiento.

Notemos al menos uno que es de valor y aplicación eternos, el concerniente a las vidas de los inocentes. De acuerdo con la concepción actual del respeto a la dignidad humana, Vitoria declara que nunca es lícito, en guerra como tiempo de paz, *la occisión directa de los inocentes*, que son todos los ciudadanos pacíficos, o no activos *beligerantes* (n. 35). Ni aún es lícito matar a los hijos de los sarracenos en guerra, so pretexto de que serán fututros enemigos (n. 36), ni a los tomados en rehenes *aunque el enemigo no cumpliera su palabra*, porque no se pueden emplear medios malos para obtener fines buenos (n. 38, 43).

Sólo es lícita *la muerte indirecta de los inocentes*, es decir, en acciones bélicas contra combatientes enemigos o contra objetivos mi-

(23) Cf. A. VERDROSS, *Derecho Intern. Público*, c.18 p.330 ss.

litares (n. 37). Sólo el principio del *voluntario indirecto*, o de acción con efecto accidental malo (*per accidens et praeter intentionem*) permite la destrucción de vidas inocentes, en la guerra como en la paz.

En virtud del mismo principio ético, que es también de la conciencia cristiana, Vitoria añade dos limitaciones básicas: a) Aun sin intención directa, matar inocentes sólo es lícito "si la guerra justa no puede llevarse de otro modo". Han de ahorrarse al extremo las acciones bélicas que llevan muertes de inocentes. b) Cuando la masa de inocentes *es mayor* que la de combatientes, pues no parece lícita, para expugnar unos pocos beligerantes, la acción destructora de una fortaleza o villa enemiga "en que muchos inocentes perecen, dándole fuego, empleando máquinas o de otro modo". Esto por el principio de *proporción* sentada antes, "ya que de tal guerra *se seguirán mayores males*" (n. 37).

Tal principio implica la condenación abierta de procedimientos bélicos usados en las últimas guerras: *los bombardeos en masa de ciudades abiertas, la destrucción de objetivos no militares*, que deben tenerse por ilícitos. Mucho más si esos actos son llevados *con empleo de bombas atómicas*. Una cláusula que Vitoria añade para la licitud: cuando tales destrucciones "no sirven mucho para conseguir la victoria final" (n. 37), podría a veces justificar esos medios destructivos.

Pues a juicio de muchos las bombas de Hiroshima y Nagasaki fueron *decisivas* para acelerar la victoria... En todo caso sólo caben como procedimientos *en extremo excepcionales*.

III.—LA DOCTRINA DEL VATICANO II

De todo lo expuesto se desprende que la síntesis de Vitoria sobre "la guerra justa" y la paz, claro exponente de la tradición clásica, es también un fiel reflejo del auténtico *pacifismo cristiano*. Son los ideales puros de justicia y humanidad en las relaciones internacionales y la meta última de la paz, los que inspiran toda su doctrina, nacida de una conciencia humana y cristiana. Y la paz no puede venir sino como obra y efecto de la justicia. Sólo el pacifismo absoluto con su "slogan" de paz a toda costa y su tesis de la no violencia total es extraño y aun contrario a su pensamiento. Pero este pacifismo a ultranza significa una interpretación deformada del ideal cristiano

y condenaría todas las guerras que la Iglesia en el curso de los siglos admitió.

Por eso mismo, la doctrina de Vitoria contiene una serie de principios válidos para todos los tiempos. Se trata de normas ético-jurídicas con fuerte *carga existencial*, cuyas aplicaciones son variables según los cambios y circunstancias de los tiempos. En virtud de esos mismos pueden llegar a ser insuficientes casi todos los títulos de guerra lícitos en los tiempos pasados y que Vitoria aducía como tales. Y aun en absoluto proscribirse todas las guerras, cuando las condiciones de su ideal internacionalista se cumplan.

Por eso creemos que sus principios son aún operantes en la época actual. Y que Pío XII, que en sus numerosos textos se ha enfrentado con los agudos problemas de la guerra moderna, propone su doctrina y sus nuevas soluciones *en la misma línea* de los criterios vitorianos. Indiquemos algunas.

Ante todo, en uno de sus primeros documentos, declaraba *inmoral toda guerra de agresión*, e insinuaba que debía proscribirse y *reprobarse la guerra moderna* en general. Pero esto era en virtud de los dos principios vitorianos: *la desproporción* de los monstruosos medios de lucha actuales con los efectos a obtener, y de que auguraba como inminente la institución de una Autoridad internacional como *órgano eficaz* de dirimir contiendas y mantener la paz (24). En este supuesto la guerra ofensiva primero, y aun toda guerra debían eliminarse.

(24) *Radiomensaje de Navidad de 1944*: AAS 37 (1954) p. 10, vers. esp. BAC, *Doctrina Pontificia: Documentos políticos* (Madrid 1958) p. 881: "Las resoluciones hasta ahora conocidas permiten concluir que un punto esencial de todo futuro arreglo del mundo sería la formación de un órgano investido de una suprema autoridad por consentimiento común, y cuyo oficio debería ser el de sofocar en su raíz cualquier amenaza de agresión aislada o colectiva. Nadie podría saludar con mayor gozo esta evolución que quien desde hace tiempo ha defendido el principio de que la teoría de la guerra, como medio apto y proporcionado para resolver los conflictos internacionales, está ya sobrepasada... quien desde hace largo tiempo se ha consagrado a conducir la mentalidad cristiana y religiosa a la reprobación de la guerra moderna, con sus monstruosos medios de lucha..."

Pero precisamente por esta inversión ha aparecido cada vez más evidente *la inmoralidad de la llamada guerra de agresión*. Si ahora al reconocimiento jurídico de esta inmoralidad se añade la amenaza de una intervención jurídica de las naciones y de un castigo impuesto al agresor por la Sociedad de los Estados, de forma que la guerra se sienta siempre bajo la condena de la proscripción... entonces la humanidad... podrá saludar la aurora de una nueva y mejor época de la historia".

En años posteriores, con visión más realista de los acontecimientos y matizando más su pensamiento, declaraba que la guerra *en defensa* de una injusta agresión y para la *protección de los bienes de la humanidad* más esenciales, es lícita aun en la actualidad y a veces *obligatoria* (25).

Poco después y ya enfrentándose con el terrible problema de las guerras con armas atómicas y con las armas científicas en general, Pío XII proclama de nuevo la licitud y hasta obligación de la guerra defensiva contra injustas agresiones, pero apela al principio de Vitoria de la *proporcionalidad*, para concluir que a veces será ilícita tal defensa armada, y se deberá renunciar a ella, cuando se siguen mayores males (26).

En otro discurso del mismo año 1953, y a la vez que condena por primera vez a los que desencadenan la *guerra total*, reitera el derecho y aun deber de los Estados a la guerra "para defender su existencia y sus bienes más preciosos" (27).

(25) *Radiomensaje de Navidad de 1948*: AAS 41 (1949) p. 5 ss.; vers. esp. *Documentos políticos*, n. 28-31 p. 965: "La verdadera voluntad cristiana de paz es fuerza, no debilidad... la guerra de agresión contra aquellos bienes que el ordenamiento divino de paz obliga incondicionalmente a respetar y garantizar y, por consiguiente, también a proteger y defender, es pecado, delito, atentado contra la majestad de Dios creador. *Un pueblo amenazado o víctima ya de una injusta agresión... no puede permanecer en una indiferencia pasiva*; con tanta mayor razón *la solidaridad* de la familia de los pueblos prohíbe a los demás el comportarse... en una actitud de imposible neutralidad...

Una cosa es cierta: el precepto de paz es de derecho divino. Su fin es la protección de *los bienes de la humanidad*... Entre estos bienes hay algunos de tanta importancia para la humana convivencia que su defensa contra la injusta agresión es, sin duda, plenamente legítima. *A esta defensa está obligada la solidaridad de las naciones*".

(26) *Alocución al XVI Congreso de Medicina militar*: AAS 45 (1953) p. 749: "Que se castigue sobre el plano internacional toda guerra que no es exigida por la necesidad absoluta de defenderse contra *una injusticia muy grave concerniente a la comunidad*... No basta tener que defenderse contra una injusticia cualquiera para utilizar el método violento de la guerra. Cuando los daños que entraña ésta no son comparables a los de la "injusticia tolerada", se puede tener la obligación de sufrir la injusticia.

Lo que venimos desarrollando vale primero para la guerra A. B. C. atómica, biológica, química. La cuestión de *saber si puede devenir simplemente necesaria para defenderse contra una guerra A. B. C...* que nos baste haberla planteado aquí. *La respuesta se deducirá de los mismos principios, que son decisivos hoy para permitir la guerra en general*".

(27) *Alocución al VI Congreso de Derecho penal, 3-X-1953*: AAS 45 (1953) p. 733: "En primer lugar se encuentra el crimen de una guerra moderna, *que no exige la necesidad incondicionada de defenderse y que arrastra... ruinas, sufrimientos y horrores inimaginables*. La comunidad de los pueblos debe contar con los criminales sin conciencia que, para realizar sus planes ambiciosos, no te-

En 1954 tenía ya Pío XII su discurso sobre la condenación solemne de la *guerra total moderna*, cuyos efectos de destrucción incalculables escapan "enteramente al control del hombre". A ella no se puede acudir ni por la necesidad de la defensa, ya que más que defensa es aniquilación. Su proscripción es siempre en virtud del principio vitoriano de la desproporción, ante los ingentes males que se siguen. Pero en el mismo contexto da por lícita una guerra defensiva aun con armas atómicas, si bien de efectos limitados (28). Siempre podrán excogitarse casos extremos en que tal defensa con semejantes armas nucleares fuera eficaz y por tanto lícita, sea previniendo el ataque inminente del enemigo, sea descubriendo sus puntos neurálgicos, sus depósitos de bombas nucleares para inutilizarlas, o de otros diversos modos que no impliquen el aniquilamiento directo de la vida humana, sino dejar fuera de combate al agresor.

En el mismo sentido, uno de los últimos discursos a este respecto de Pío XII reafirma la licitud de tal defensa bélica contra un enemigo que desencadenara una agresión con armamento atómico. Y que tal caso podría verificarse "en las presentes circunstancias". Era el tiempo en que Rusia lanzó su invasión de Hungría. Enseguida reprobaba las "objeciones de conciencia" de quienes rehusan prestar

men desencadenar la guerra total. Es porque, si los pueblos desean proteger su existencia y sus bienes más preciosos... no les queda más que prepararse para el día en que deberán defenderse. Este derecho a mantenerse a la defensiva no se puede negar, aun hoy, a ningún Estado. Ello no hace cambiar en nada el hecho de que la guerra injusta debe situarse en el primer rango de los delitos más graves que el derecho penal castiga con las mayores penas".

(28) *Alocución al VIII Congreso de la Asociación Médica mundial*: AAS 46 (1954) p. 589: "La guerra total moderna, la guerra (A. B. C. en particular ¿está moralmente permitida en principio? No puede quedar duda, en particular a causa de los horrores e inmensos sufrimientos provocados por la guerra moderna, de que desencadenarla sin justo motivo (es decir, sin que ella sea impuesta por una injusticia evidente y extremadamente grave, inevitable de otra manera) constituye un delito digno de las sanciones... más severas. No se puede plantear la licitud de la guerra atómica, química y bacteriológica sino en el caso en que se juzgue indispensable para defenderse en las condiciones indicadas. Y aun entonces es necesario por todos los medios evitarlas mediante acuerdos internacionales, o al menos fijar su utilización mediante límites suficientemente claros y estrechos para que sus efectos queden reducidos a las exigencias estrictas de la defensa. Cuando la puesta en marcha de este medio entraña una extensión tal del mal que escapa enteramente al control del hombre, su utilización debe rechazarse como inmoral. En este caso no se trataría ya de defensa contra la injusticia... sino de pura y simple aniquilación de toda la vida humana dentro de su radio de acción, y esto no está permitido por título alguno". Cf. *Aloc. al IV Congreso Internacional de Médicos*: AAS 41 (1949) p. 558-9.

sus servicios que la ley patria exige para la preparación de la defensa, aun con armas nucleares (29).

Pero, a la vez y con realista intuición, Pío XII se dió cuenta de la tragedia horrible que amenaza a la humanidad de una posible autodestrucción total o parcial, si la guerra mundial se desencadena con el empleo masivo de armas nucleares. Y con igual solemnidad declaró *la obligación estricta* que pesa sobre todos los jefes responsables de trabajar con esfuerzos aunados *por el desarme general mediante el control general efectivo de los armamentos y la renuncia a los experimentos y empleo de las armas nucleares*. Así lo proclama en uno de los últimos documentos, apelando a precedentes declaraciones (30).

Bien sabía el Pontífice lo difícil de la empresa en la situación actual de los pueblos, tan divididos por opuestas ideologías y pasiones políticas. Y, en el espíritu de Vitoria, declaraba después que tal reducción de armamentos y renuncia a las armas atómicas sólo podrá ser acordada como obligación internacional y ser hecha efectiva por la eficaz institución de la autoridad de las Naciones Unidas (31).

Y creemos que la doctrina de Juan XXIII en la *Pacem in terris* está en esta misma línea del Magisterio de su predecesor, aunque desarrollando y acentuando algunos aspectos. Su enjuiciamiento si-

(29) *Mensaje de Navidad de 1956*: AAS 49 (1957) p. 19-20; vers. esp. en *Documentos sociales*, (Madrid 1959) p. 1207: "Cuando, quemando por decirlo así las etapas de posibles negociaciones y mediaciones, se amenaza con usar las armas atómicas para el logro de determinadas exigencias... Es manifiesto que en las presentes circunstancias puede verificarse en una nación el caso en que, resultando vano todo esfuerzo para conjurarla, la guerra, para defenderse eficazmente y con la esperanza favorable de éxito contra injustos ataques, no podría ser considerada ilícita".

(30) *Mensaje de Navidad de 1955*: AAS 48 (1956) p. 26 ss.; *Documentos sociales*, p. 1178-9: "Se ha hablado igualmente de llegar con ulteriores pasos a convenciones, en virtud de las cuales se renunciaría al uso de las armas y se someterían todos los Estados a un efectivo control de armamentos. Se trataría, pues, de tres disposiciones: *renuncia a los experimentos con armas nucleares, renuncia al empleo de tales armas, control general de armamentos...*

Nos no vacilamos en afirmar, también en el sentido de nuestras anteriores Alocuciones, que *el conjunto de estas tres disposiciones, como objeto de una inteligencia internacional, es un deber de los pueblos y de sus gobernantes*".

(31) *Mensaje de Navidad de 1956*: AAS 49 (1957) p. 20; vers. *Documentos sociales* p. 1208: "Sólo en el ámbito de una institución como esa de las Naciones Unidas, el deseo de cada uno de los Estados de reducir los armamentos, y especialmente de *renunciar a la producción y empleo de determinadas armas, podrá ser acordado y convertido en una estricta obligación de derecho internacional*. Igualmente sólo las Naciones Unidas se hallan al presente en grado de exigir el efectivo control de armamentos de sus miembros, sin exclusión de ninguno".

túa de los problemas de la guerra moderna en el marco de la ordenación de las relaciones internacionales que él tan admirablemente sistematizó. Con renovada fuerza y patetismo señalan los peligros inmensos que amenazan al mundo con la actual carrera de armamentos, máxime con el rearme atómico (PT n. 109-111). Y aunque reconoce que ese equilibrio precario a que se llega con el poderío monstruoso de los armamentos nucleares tiene una gran *fuerza disuasoria* para evitar una conflagración "que pondría en grave peligro toda clase de vida en nuestro planeta" (n. 111), declara, apoyándose en palabras de Pío XII, que "la justicia, la recta razón y el sentido de la dignidad humana exigen urgentemente que cese ya la carrera de armamentos", proponiendo ya la fórmula de "un desarme simultáneo, de mutuo acuerdo, controlado por mutuas y eficaces garantías", con la prohibición de las armas atómicas (PT n. 112).

Con todo, para llegar a una paz completa y duradera, en favor de la cual se dirige un llamamiento tan apremiante y angustioso (n. 114-119), no basta apelar al cese de la carrera de armamentos ni el desarme general. Es que tampoco estas medidas son posibles sin el desarme completo "que llegue hasta las mismas conciencias" (n. 113). Tal es la fórmula nueva, creada en esta Encíclica, del *desarme de las conciencias*, que toca ya a la raíz de la cuestión (32). Significa que el equilibrio de las fuerzas militares y del terror debe sustituirse "por el equilibrio fundado en la confianza recíproca, la sinceridad en los pactos" y una cordial colaboración (n. 118; n. 113). Sólo así puede eliminarse "el temor y la angustiosa perspectiva de la guerra" (n. 113). La Encíclica sigue proponiendo los modos más urgentes de colaboración, como la ayuda a los pueblos en vías de desarrollo y el respecto a su libertad e independencia, que eliminen los grandes obstáculos para dicho desarme moral y la paz (PT n. 120-125). A continuación se enuncian varios párrafos sobre "convicciones y esperanzas de la hora actual" (n. 126-129). Una de ellas es la convicción cada vez más generalizada de que las diferencias entre los pueblos deben resolverse, no con la terrible potencia destructura de las armas actuales, "sino por medio de negociaciones y convenios" (n. 126).

En este contexto viene la declaración de lo irracional de la guerra en la hora presente: "Por esto en nuestra época, que se jacta de

(32) Cf. B. MOSTAZA, *El desarme material como idea y como hecho: Comentarios a la Pacem in terris*, BAC (Madrid 1963) p. 375-425; C. SANTAMARÍA, *El desarme de las conciencias*, *ibid.* p. 426-447.

poseer la energía tónica, resulta irracional (*alienum est a ratione*) sostener que la guerra es un medio apto para reparar los derechos violados" (n. 127).

La guerra nunca ha sido un medio apto *normal* para obtener la justicia, sino recurso excepcional y último. El texto no parece declarar, en el sentido de Pío XII, sino lo inepto e irracional de la guerra *ofensiva* clásica, la que intentaba "satisfacer los derechos violados" reparando la injusticia, puesto que a continuación observa que por desgracia, los pueblos prosiguen el rearme "justificando su proceder porque deben disuadir a los demás de cualquier ataque" (n. 128). Y no condena tales preparativos bélicos de defensa, sino termina expresando la esperanza de que los pueblos en vez de cerrarse en este equilibrio inestable del terror, busquen por medio de "contactos institucionalizados" la plena colaboración en el amor y la paz completas (n. 129). Por su sentido un tanto ambiguo no fue incluido al fin en el texto conciliar.

La Encíclica no habla más de la guerra. Ni es posible deducir del breve texto una condenación absoluta de toda guerra por demencial y absurda. En todo caso, a la ineptitud y proscripción total de la guerra, aun defensiva, se llegará por la institución de esa "Autoridad universal" con poder y medios de acción de *alcance mundial* suficiente para imponer el orden moral y resolver todos los problemas del bien común de las naciones (n. 137), cuya necesidad, estructura y funciones en la hora presente con admirable precisión enuncia la *Pacem in terris* en la sección siguiente (P. IV, n. 130-145), dando así digna coronación a la doctrina internacionalista de Vitoria.

¿Habrá quizá cambiado esta doctrina de la Iglesia en el *Concilio Vaticano II*? Este va a ser el objeto de nuestra breve confrontación final.

No faltaban *presiones* para que la autoridad de la Iglesia se decidiera a un cambio más profundo, incluso radical, de su posición tradicional, aunque actualizada por los últimos Papas, sobre la guerra justa. Las presiones venían de la tendencia del *pacifismo absoluto*, considerado por una fuerte corriente actual, como interpretación auténtica del espíritu cristiano de paz y caridad. Numerosos teólogos y filósofos, protestantes y católicos, de los años del Concilio y dentro de él un grupo nutrido de Padres, pretendían así crear un clima conciliar y opinión pública que inclinara a la Iglesia a una

solución a tono con esta mentalidad nueva. El mundo entero, dirían entonces, espera del Concilio una condenación absoluta e incondicionada de toda guerra moderna, de todo rearme y posesión de armas nucleares y hasta de toda violencia como inmorales. Sólo así se habrá dado un paso decisivo en favor de la paz. El Concilio, ¿ha enseñado este pacifismo total? (33).

Las declaraciones sobre la materia se encuentran en la Constitución pastoral *Gaudium et spes, Sobre la Iglesia en el mundo actual*, P. II cap. 5: *Del fomento de la paz y la comunidad de los pueblos* (sect. 1.ª, n. 79-82). Para su mejor inteligencia indiquemos algo sobre el origen y formación de este texto conciliar. Es el famoso Esquema XIII, que durante el año 1963 fue elaborado en dos primeros esbozos, los cuales entonces figuraron como "Esquema XVII": *De praesentia Ecclesiae in mundo hodierno*. En él ya se contenía, como último capítulo VI, éste "de la Comunidad internacional y la promoción de la paz".

Ninguno de los dos Esquemas prosperó, y la Comisión mixta encargada de su preparación creó una Subcomisión que reelaborara un nuevo documento sobre la base de aquellos primeros esbozos. De esta su redacción con sucesivos retoques de la Comisión mixta brotó la primera edición impresa del Esquema XIII: *De Ecclesia in mundo huius temporis*. Este texto, un tanto breve, iba acompañado de otro documento conteniendo cinco *Adnexa* en que de manera más difusa se recogían y exponían cuestiones complementarias a los temas principales del Esquema. El anejo V contenía una buena síntesis del tema de la paz y la guerra.

Tal es el texto que, impreso y distribuido a los Padres en verano de 1964, fue ampliamente debatido en la *tercera sesión* del Concilio, en el otoño de dicho año (34).

El tema de la paz y de la guerra fue especialmente discutido ya esta primera vez. Y como dirá la *Relatio generalis* que presentaba la síntesis retrospectiva el año siguiente (35), en torno a la guerra las intervenciones se dividieron en dos tendencias opuestas. Unos Pa-

(33) Nos remitimos a la abundante bibliografía sobre este respecto contenida en los tres artículos de la Revista "Concilium" n. 15, citados en nota 4. Sobre los Padres conciliares hablamos después.

(34) *Schema de Ecclesia in mundo huius temporis*. Fasc. 1.º *Textus*. Fasc. 4.º *Adnexa*. Romae T. P. Vat. mense in Iii 1964.

(35) *Relatio generalis* aneja a la nueva redacción presentada en la Cuarta Sesión (véase la edición en nota 37) p. 115.

dres pidieron con insistencia la condenación de toda guerra, de la posesión de armas atómicas y la carrera de armamentos actual. Así el Card. Alfrink, que proclamaba "la teoría de la guerra justa" como superada ya e invalidada en nuestra época ante la potencia destructiva de las armas modernas; la idea misma de la guerra sería suicidio y demencia. El Patriarca Maximos, abundando en las mismas ideas, apelaba a la opinión del mundo entero que esperaba del Concilio una condenación solemne de toda guerra atómica. Mons. Guilhem declaraba que el uso de las armas nucleares excede toda justa proporción. Y Mons. Ancel declaraba, con abierto utopismo, que se debía prohibir la guerra a las naciones y recababa para la Autoridad internacional el derecho exclusivo de usar de las armas para la defensa de las naciones.

De otro lado no faltaron voces contrarias apelando a un mayor realismo y criterio ético más equilibrado, así como a la enorme responsabilidad de los gobiernos, a los que no se puede lanzar anatema en momentos tan difíciles, Mons. F. Hannan, auxiliar de Washington, replicó que es retórico afirmar que todas las armas nucleares son incontrolables, pues existen tales armamentos de pequeña potencia y fácil control. Mons. J. Beck, arzobispo de Liverpool, sostuvo con vigor, apoyado en la autoridad de Pío XII, la licitud de la guerra defensiva y que aun hoy día se dan motivos justificantes de la defensa de los pueblos, de su vida y libertad material y espiritual, incluso con armas nucleares de efectos limitados. Y Mons. F. Hengsbach, obispo de Essen, en nombre de sesenta Padres recalcó que el Concilio debía atenerse a las enseñanzas de los dos últimos Pontífices, condicionando de manera realista y según la doctrina moral el actual planteamiento de la guerra defensiva (36). A tales voces débense añadir numerosas observaciones de los Padres enviadas por escrito, que aprobaban en sustancia la *vía media* del texto presentado, exigiendo no obstante un texto más perfeccionado, sobre todo en el sentido de la fusión de la doctrina principal de los "Anejos" en el Esquema.

La sesión tercera se cerraba el 21 de noviembre de 1964, dejando inconcluso el debate sobre éste que figuraba como último documento

(36) Resúmenes de la Oficina de Prensa del Concilio. Véanse recogidas en Revista *Ecclesia*, n. 1219 (21-XI-1964), Diario del Concilio p. 17-23. Un reflejo de las mismas opiniones también en L. PEREÑA, *Guerras y armas nucleares*: Anuario de la Asociación F. de Vitoria, vol. 15 (1964-5) p. 71-90.

conciliar. Había prisa por poner a punto y aprobar otros, sobre todo la Constitución dogmática *De Ecclesia*, entonces promulgada. En la *Intersesión* que desde esa fecha se prolongó hasta el inicio de la Sesión Cuarta (10-IX-65), la Subcomisión correspondiente presidida por Mons. Guano elaboraba un *nuevo texto* de todo el Esquema XIII, o mejor un *textus emendatus*, porque era redactado sobre la base del anterior, teniendo en cuenta las observaciones, deseos y correcciones expresadas por los Padres. Este texto se publica el 28 de mayo de 1965. La *Relación general* advierte con énfasis que "aunque en muchas cosas parezca un texto nuevo, no es sino el anterior *retractado* y expresado de otro modo, según la mente de innúmeros Padres y por mandato de la competente autoridad" (37). La modificación básica atañe a la fusión de los "Anejos" en el texto principal. Surge así el Cap. V sobre los problemas de la paz y la guerra y la Comunidad de los pueblos, por inserción a ruegos de los peritos seculares de gran parte del texto del Anejo V, según advierte la misma *Relatio* (p. 95).

Tal es el *segundo texto impreso del Esquema XIII*, presentado al examen conciliar en la Cuarta Sesión. La discusión de nuevo se encendió en los días 6, 7 y 8 de octubre de 1965, en torno al gravísimo problema de la guerra, apareciendo de nuevo las tendencias contrapuestas. Y fueron muy numerosos Padres que con vigor abogaron por el pacifismo absoluto. El Cardenal Liénart, abriendo el fuego, sostenía que la distinción entre guerra justa e injusta no es ya válida. La guerra es inhumana, y con medios inhumanos no se puede defender la justicia. Ni los hombres deben pensar en defender sus derechos con las armas, sino suprimir las injusticias que provocan las guerras, con justicia y fraternidad. Siguió el Card. Léger, abogando asimismo porque el Concilio empeñe su autoridad con una condenación solemne de la guerra y del uso de las armas atómicas. El problema de la moralidad de la guerra se pone hoy en términos nuevos y la doctrina clásica de la guerra resulta irreal e inaplicable. En el mismo sentido de una condenación más amplia de la guerra y del

(37) *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Romae*, Typis Polyglottis Vaticanis, 28-V-1965. *Relatio generalis et Relationes particulares*, ibid. p. 86-118. El texto citado en p. 87. *Relatio generalis de Mons. Garrone*, Romae 1965, T. P. Vaticanis, p. 10, indica también que la segunda Parte procede de los Anejos y ha quedado inmutada *quoad essentialia*.

rearme atómico se mostraron, si bien con matices más suaves, el Cardenal Duval, el P. Butler, Mons. Wheeler, Mons. Grant. El P. Butler sostenía que no se puede "responder a un ataque inmoral con una defensa inmoral".

De nuevo en la sesión del día 7 abre la discusión el Card. J. Martin, de Rouen, con una declaración en favor del pacifismo absoluto y condenación radical de la guerra, sosteniendo, con evidente utopismo, que no se da hoy día distinción entre guerra ofensiva y defensiva, justa e injusta, total y limitada. Toda guerra actual sería total y por lo mismo injusta. En parecido tono se manifestaron Monseñor P. Gouyon, de Rennes, en nombre de 75 Padres, Mons. Ancel, de Lyon, con firmas de otros 70, y Mons. Boillon, de Verdun, con apoyo asimismo de 80 firmas, que cerró el debate sobre el tema y con ello la "ofensiva cerrada" de los obispos franceses en pro de una condenación absoluta de la guerra y de la posesión de armas nucleares. Lo que no convenció mucho al Concilio, como diremos; ni menos al Presidente De Gaulle quien, por extraña ironía, aceleró por entonces su decidida carrera de rearme atómico.

De la otra parte, a favor de una vía media, de un criterio realista y equilibrado sobre la guerra, no faltaron muy numerosas y autorizadas. Sea primero el Card. Ottaviani, cuyo discurso, aplaudido por todo el Concilio y que paradójicamente comenzaba: *Bellum esse omnino interdicendum, multi Patres optime asseruerunt et omnino suscribo*, se movía plenamente en esta línea. Porque los medios a que apeló no eran estériles e infundadas condenaciones de toda defensa armada como injusta, sino los eficaces de una práctica pacificación cristiana que hagan imposibles las guerras. Entre ellas enumeró: Una educación de paz a toda la juventud, cívica y religiosa, proscribiendo los antagonismos patrióticos, raciales, y toda lucha de clases; difusión del espíritu de fraternidad, de sacrificio y amor al bien común en todos los hombres; repulsa de los gobiernos totalitarios, y condenación de movimientos subversivos, acciones terroristas, sabotajes, guerras de liberación con que determinadas ideologías belicistas, máxime el Comunismo, pretenden imponerse en el mundo, dando a las ideas de paz y libertad un sentido diverso y opuesto, al comúnmente aceptado. Por fin, aceptación, con la doctrina de Pío XII y Pablo VI, de la Autoridad internacional y de sus soluciones de los conflictos; y que todos los pueblos participen en una sociedad mundial transcendente que es el Reino de Cristo. Es patente

que si tan espléndido programa se cumpliera se estaría cerca de la meta ideal de "una paz perpetua y universal".

Destacaron en este sentido las intervenciones de los obispos españoles Mons. Castán y Mons. Cantero, que sostuvieron la licitud de la defensa armada contra la agresión y de los preparativos bélicos aun con armas nucleares para tal defensa y apelaron a los medios cristianos e internacionales de pacificación. Y también con igual medida hablaron a favor de los medios justos de paz y de la licitud de las guerras defensivas Mons. Klepacz, de Polonia, Mons. Carli, quien sometió además a una refutación contundente la teoría de las "objecciones de conciencia"; de nuevo Mons. Hannan y Mons. Beck, de Liverpool, con observaciones en extremo agudas sobre la causa de los conflictos internacionales, Mons. Hnilica de Checoslovaquia y Mons. Lo-Kwang, de Formosa, quien exigía mayor claridad en el texto en favor de la legítima defensa y que se evite el pacifismo exagerado. Por fin, Mons. Faveri en nombre de 70 Padres italianos recalcó la acción principal que a la Iglesia compete en favor de la paz, que es la difusión del mensaje de salvación y amor a Cristo. Y, con mayor fuerza Mons. Philbin, de Irlanda, subrayó: La conclusión de todo el Esquema es que la Iglesia mediante el mismo parece buscar la solución de todos los problemas actuales mediante la filosofía y cultura, olvidando que la única solución que puede aportar al mundo es: la virtud de Cristo y de su Cruz que comunica al mundo por la gracia. "Sin la gracia no es posible resolver ningún problema de este mundo; lo contrario es pelagianismo". Conclusión sorprendente, pero no exenta de verdad... (38).

Después de tan amplio debate, que desbordaba el texto, y de otras numerosas intervenciones y observaciones críticas enviadas por escrito, este *segundo texto impreso* del Esquema XIII era devuelto a la Comisión para su ulterior reelaboración y perfeccionamiento, sobre la base ya aprobada del mismo que no podía ya *cambiarse sustancialmente*. La Comisión trabajó a ritmo intenso tratando de satisfacer las opiniones encontradas de los Padres según su propio criterio.

(38) Véase amplio resumen de todas estas intervenciones, según los Comunicados de Prensa y otras fuentes, en *Il Concilio Vaticano II. Notiziario* 74: *La Civiltà Cattolica*, 19 febbraio 1966, p. 369-380. Entre los seculares católicos una crítica en extremo acerba y negativa del Esquema Conciliar, la hacía, en la línea del pacifismo total, F. ALTIC VON GEUSAU, en DO-C, Documentación holandesa del Concilio; n. 219.

El 15 de noviembre se distribuía ya el *tercer texto impreso*, o *textus emendatus* del Esquema XIII. En la materia de paz y guerra se introducían importantes modificaciones. Entre ellas, se ordena definitivamente el Capítulo V, reuniendo las dos partes sobre la paz y la guerra, que venían separadas por la sección de la Comunidad internacional; desorden que arrastraba el texto por imitación del esquema de la *Pacem in terris*. Además se suprimían varios párrafos, pues "a la Comisión se ha pedido como primera cosa abreviar el texto", afirmaron los relatores (39).

Tal fue el texto que se sometió a la aprobación definitiva; ante todo por votaciones parciales sobre los distintos puntos. Todas dieron resultados aprobatorio; pero centenares de ellos eran con reservas o *placet iuxta modum*, conteniendo por lo tanto numerosos *modos* o *enmiendas* para ser examinadas por la Comisión. De nuevo ésta trabajó a marchas forzadas para discutir las innúmeras enmiendas, admitirlas o rechazarlas.

Por fin, a primeros de diciembre es distribuido el *textus denuo recognitus*, conteniendo también la *expensio modorum* (40). Las enmiendas admitidas son breves, a veces importantes; pero la *expensio* alega las razones de admisión o repulsa de las enmiendas. Por eso, resulta el documento más importante de interpretación textual, que luego utilizamos. Y este texto *denuo recognitus* es el definitivo, que los días 4 y 6 de diciembre obtuvo una aprobación masiva, y en la sesión pública del 7, casi total, siendo promulgado por el Papa en el mismo día como "Constitución pastoral". No contiene ninguna definición dogmática, pero refleja doctrina auténtica del Concilio, que ha de ser interpretada, dice la "nota" adjunta, "según las normas generales de interpretación teológica, teniendo en cuenta, sobre todo en su *segunda parte, las circunstancias mudables* con las que se relacionan los asuntos en ella abordados".

(39) *Relación de Mons. Garrone* conclusiva del debate conciliar; resumen en *Civiltà Cattolica*, Notiziario 74, cit. p. 381. *Relatio* MONS. F. HENGSBACH, *super Partem II specialem*, Romae T. P. Vaticanis, 1965 p. 4.

(40) *Schema Constitutionis Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis* Vol. I: *Textus et correctiones admissae cum expensione modorum I Partis*, Vol. II: *Expensio modorum Partis secundae*. Romae T. P. Vaticanis 1965. Puede verse en este texto de la edición Vaticana, que es el definitivo y promulgado, las enmiendas del *textus denuo recognitus*, y lo restante el *textus emendatus* o tercera impresión (con indicación entre comillas de los párrafos suprimidos). Tenemos también delante la edición, con versión castellana de BAC, *Concilio Vaticano. Constituciones. Decretos. Declaraciones* (Madrid 1965) p. 331 ss. Sólo en parte seguimos la versión española.

Analicemos ya por fin el contenido del texto. Téngase en cuenta para su debida apreciación, que se trata de un documento sobre todo *pastoral*. Al Concilio como a la Iglesia le incumbe e interesa llevar al mundo a través de él un mensaje de salvación y de paz, que va siempre unida a la gracia y caridad salvadoras de Cristo.

Por eso la sección 1.^a (n. 77-82) ya unificada, de este Cap. V internacionalista de la Parte II se titula *De la promoción de la paz* y se habla, directa y principalmente, de recomendar y urgir todas las vías posibles la instauración de la paz en el mundo, máxime en "esta hora de suprema crisis". La misma *sección* 2.^a (n. 83-90) en que bajo el título: *De la comunidad de los pueblos*, trata de los problemas internacionales no es sino prolongación de este "ardiente llamamiento a los cristianos para que... cooperen con todos los hombres a cimentar la paz en la justicia y el amor y a aportar los medios de la paz" (n. 77).

Tal es el enfoque de toda la sección que comienza y termina (n. 82) con patética apelación a la paz. La Iglesia y el Concilio no predicán más que la paz, no la guerra. En esto conviene con el ideal del pacifismo cristiano, que es el mismo del pacifismo absoluto. Pero difiere de él en que desde esta preocupación suprema de la paz aborda y dictamina lealmente sobre las normas de moralidad y justicia de la guerra, que es el problema básico del apartado. La guerra es el obstáculo máximo a la paz, pero puede ser también un medio de conseguir la paz según justicia y salvando los bienes esenciales del hombre. Porque el slogan del pacifismo incondicionado: "paz a toda costa", puede a veces ser debilidad máxima que conduzca a la esclavitud y el suicidio colectivo. Ya Cristo dijo que "no vino a traer la paz, sino la espada" (Mat. 10, 34). Todo ello explica el estilo del texto conciliar.

a) *La paz*

La introducción sólo habla (n. 77) pues de este llamamiento "a construir la paz" ante "las gravísimas calamidades y angustias que aún perduran entre los hombres nacidas de las guerras que estallan o amenazan", del mensaje evangélico tan favorable a los constructores de la paz y a los anhelos de paz del hombre, por lo que se propone esclarecer "la verdadera noción de la paz condenada la cruel

atrocidad de la guerra" (*belli inmanitate damnata*). Esta frase, que es simple anuncio, no cabe entenderse de una condenación total, sino según todo lo siguiente: se va a condenar la guerra más atroz que es la guerra total, y todo lo salvaje e inhumano en ellas. Ha de hacerse pues equivalente a la frase posterior de "atenuar la atrocidad de las guerras" (n. 79).

El punto siguiente, n. 79: *De natura pacis*, contiene, en medio de su concisión, una luminosa síntesis de la concepción cristiana de la paz, y un fiel reflejo de los análisis agustiano-tomistas de la misma. La paz, ante todo, "no es mera ausencia de guerra", ni simple "equilibrio" de fuerzas opuestas, ni el orden y calma aparentes que imponen un dominio tiránico. La paz brota inmediatamente de la justicia y no puede venir sino mediante la justicia: *proprie dicitur opus iustitiae*. ¿Por qué el pacifismo a toda costa se ha olvidado de este principio básico?

El efecto pacificante de la justicia es concebido como *un orden* entre los hombres, según la conocida definición de S. Agustín: *pax est tranquillitas ordinis*, que Sto. Tomás hizo suya y de modo admirable comentó (41). Este *orden justo* es concebido ante todo como "el orden de la sociedad humana impuesta por el Creador" y "regida primeramente por la ley eterna". Pero es un orden inestable, dada la fragilidad de la libertad humana y el desenfreno de las pasiones después de la caída en el pecado. Por eso este *orden externo* de la paz social ha de provenir del *orden interno* de los apetitos y pasiones humanas aplacados y armonizados en concorde conspiración al bien, como lo describía admirablemente Sto. Tomás (II-II q. 29 a. 1). El Concilio expresa esto diciendo que "el procurar la paz exige de cada hombre *un constante dominio de sus pasiones* a la vez que la vigilancia de la legítima autoridad". De ahí el otro principio expresado de que este orden pacífico, "fundado en la naturaleza y exigido por la ley eterna", los hombres deben construirlo constantemente a través de los continuos cambios de los tiempos: "porque la paz jamás

(41) S. AUGUST., *De civit. Dei*, 1.19 c.13, ML 41,640; S. THOMAS, *Summa*, 2-2 q.29 a.1,2,3. El texto anterior, o impresión segunda, citaba la definición agustiniano-tomista y seguía de cerca el desarrollo de la explicación del Aquinate (n. 91). Se han hecho estas supresiones por la orden dada de mayor brevedad y de un estilo más pastoral; pero el sentido es el mismo.

es una cosa del todo hecha, sino perpetuo quehacer" (42). Tal es el concepto conciliar y realista de la *paz dinámica*. La paz en el mundo nunca será definitiva y consumada; ha de ser *edificada* con los constantes y laboriosos esfuerzos de los hombres.

Enseguida otro gran principio. Porque "esto —de apelar sólo a la justicia para construir el orden externo de paz— no basta". En breve párrafo se afirma que "la paz es también fruto del amor", como principio más alto y directamente obrador de la paz. Ello porque el orden pacífico externo no brota sino de la voluntad interior de los hombres, cuando los apetitos de todos descansan en *segura y tranquila* posesión del bien que aman y en *concorde comunicación* entre todos los bienes amados; porque las voluntades no se unen sino en el amor del bien. Tal era asimismo el segundo aspecto de la explicación aquiniana de la *tranquillitas ordinis*, de una armonía de apetitos que brota de la caridad (II-II q. 29 a. 1,2). El Concilio señala más el reflejo exterior de esta caridad, como un constante "ejercicio de la fraternidad y respeto a la dignidad humana".

El texto presenta enseguida esta paz basada en la fraternidad humana, como "imagen y efecto de la paz de Cristo", de su misterio de amor redentivo y reconciliador de todos los hombres con el Padre con su muerte en la Cruz. Por eso esta *pax christiana* ha de brotar de la caridad del Espíritu. Y los cristianos son exhortados a ser los primeros *pacificadores* en el mundo, como su misión más propia y primordial.

En conexión con este espíritu cristiano y trascendente de paz fue introducido en la redacción final un párrafo en favor de la *no-violencia absoluta de carácter profético*, como es llamada hoy (43). El texto alaba a cuantos renuncian a toda violencia recurriendo sólo a los medios pacíficos en la defensa de sus derechos. Será un testimonio *profético*, tan acorde a la Iglesia de los pobres y débiles. Pero añade la cláusula: "con tal de que sea posible sin lesión de los derechos y obligaciones de otros y de la comunidad". Sólo pues a la conducta privada atañe este pacifismo absoluto. Los individuos pue-

(42) N. 78: "*Nunquam pax pro semper acquisita est, sed perpetuo aedificanda*". Esta fórmula de la paz dinámica, que con expresión más velada se encontraba en los textos precedentes, ha sido tomada de una enmienda de 20 Padres. Cf. *Expensio modorum II Partis*, ad num. 82 (78) *modus* 3, p. 120.

(43) Es introducido a ruegos de muchos Padres, pues a ella se refieren las enmiendas 13 a 22 de la *Expensio modorum II P.* ad n. 78, p. 122-3, que pugnan entre sí. El texto elige una fórmula intermedia.

den dejarse abofetear e incluso matar como señal más plena de fraternidad ; mas no dejar matar a otros y destruir su nación. Ideal de perfección, maravillosamente practicado por los mártires, que toda la tradición ha visto siempre en el Evangelio (Mat. 5, 43-48), aunque no se llamara profetismo.

El párrafo último da al misterio de la paz cristiana un alcance *escatológico* y sentido muy realista. "Mientras los hombres sean pecadores les amenaza el peligro de la guerra, y les amenazará hasta el retorno de Cristo". Sólo en la medida en que, por la caridad, triunfen del pecado, vencerán también la violencia. Esta visión tan realista está lejos de la ilusión de los pacifistas a ultranza de una inminente "paz perpetua y universal"... Los obstáculos a vencer son eternos.

b) *Moralidad de la guerra actual*

Con el núm. 79 empieza ya a tratarse el problema de la guerra, "el más importante", según los relatores, de este Cap. V internacionalista. Este primer número que expresa la doctrina general contiene dos partes: Una, sobre la obligación y medios de evitar las guerras. La segunda, la licitud de las guerras defensivas y de su preparación.

Y no es de extrañar que todo ello venga encabezado con los títulos: *De bello vitando* para toda la sección ; "de frenar la atrocidad de las guerras", para este número. Como dijimos, el mensaje del Concilio es de paz, no belicista. Si ya en todos los tiempos el primer deber era de evitar guerras y aceptarlas sólo como último recurso, mucho más en los tiempos actuales. Ello no impide que la Iglesia haya de dictaminar sobre aquellas que son lícitas. También en la vida privada la Iglesia predica siempre relaciones de paz y evitar todo litigio. Si, no obstante, surgen pleitos y querellas, su doctrina ha de dictaminar sobre la moral de los juicios y condenas de muerte.

El primer párrafo traza de nuevo el cuadro trágico de "postración de la humanidad", producido por las recientes guerras. Estas acarrearón "gravísimos daños materiales y morales ; todavía a diario en alguna zona del mundo la guerra continúa sus devastaciones". Más aún, el empleo de nuevos armamentos, que son llamados "armas científicas de todo género" *amenaza* con llevar a los contendien-

tes a la barbarie (44). Todo ello se agrava con un sinfín de otras acciones bélicas, que en el Esquema anterior eran llamadas *bella minora* y cuya descripción es introducida aquí con breve y precisa frase, con el nombre de "guerras disfrazadas con nuevos métodos, insidiosos y subversivos... nuevo sistema de guerra, el uso de los métodos de terrorismo" (45). Así se incluyen, como pedían el Card. Ottaviani y otros, todas estas formas de guerra fría y "guerras de liberación" con todos sus actos de terrorismo, entre los *tipos de guerra* moderna. Y uno misma será el juicio de la Iglesia sobre todos ellos.

Tales son los hechos de la guerra actual (46). En el apartado siguiente empieza el Concilio a proponer el *diagnóstico moral* sobre las mismas y los remedios para evitarlas. Ante todo, es una solemne apelación "a la vigencia permanente del derecho natural de gentes y de sus principios universales, que la conciencia del mundo proclama cada vez más firmemente". Enseguida se condenan todas las acciones que deliberadamente atentan a estos principios inmutables de justicia y los conculcan, declarando *criminales* tales actos, así como mandar o el obedecer a los mismos. En este texto se ha de ver una *condenación general de toda guerra de agresión*, sea por una guerra generalizada, sea por cualquier otra acción bélica de infiltración subversiva, terrorista, etc. Tal agresión es ya el crimen internacional, que lesiona los derechos de los pueblos y, por lo tanto, los principios de justicia. El Concilio enumera "entre estas acciones" de agresión bélica, las "del exterminio de todo un pueblo, raza o minoría étnica". Y lanzan una "vehemente condenación como crimen horrendo" de tales actos de *genocidio*. Las circunstancias de los últimos tiempos motivaban esa condenación especial.

Condenada la agresión injusta, no por eso desaparecen las guerras. Bien sabe el Concilio que por una declaración suya de proscrip-

(44) La Comisión afina la expresión aceptando el *adducere minatur* del *modus 3* a estos números (Cf. *Expensio modorum*, p. 124), porque no toda guerra nuclear traería sin más la barbarie.

(45) Se incorpora pues a este primer número, abreviando, todo lo que en el Esquema 2.º impreso venía como último, n. 101 (cf. cit. en nota 37 p. 80). Allí se hacía larga enumeración de este tipo de "guerras menores", llamadas también "guerras regionales o internas": guerras tribales, conflictos raciales, ideológicos, religiosos; querellas sobre límites fronterizos, guerras civiles, de subversión, movimientos revolucionarios para derrocar un Estado, etc. Pero no lanzaba condenación total sobre ellos, ya que puede darse este tipo de guerras en represalia o en legítima defensa de bienes esenciales.

(46) La Comisión responde a varios, que proponen ya diversos medios de proscribir la guerra, que aquí se habla sólo "de la condición del mundo actual" o descripción de los hechos. Cf. *modus 4*, fasc. cit. p. 125.

ción general, como los pacifistas a ultranza reclamaban, éstas no quedaban eliminadas. Por eso, en otro largo apartado vuelve a recordar la vigencia de las normas del clásico *ius in bello* que Vitoria explanaba y que han sido humanizadas por "las varias convenciones internacionales... para que las acciones bélicas y sus consecuencias sean menos inhumanas: tales las que determinan la situación jurídica de los combatientes heridos, de los prisioneros y muchas otras estipulaciones de este género", codificadas en el derecho internacional moderno. Todos estos tratados suscritos sobre leyes de guerra "han de guardarse", como obligatorias, declara el Concilio. Y añade que las autoridades públicas están obligadas a perfeccionar y humanizar más estas leyes de guerra "para que se consiga mejor refrenar la crueldad de las guerras", dado su poder terrorífico actual.

El párrafo se concluye con el famoso texto sobre *las objeciones de conciencia*. De nuevo y después de la contundente refutación de Mons. Carli en el Aula, sufre furiosas embestidas de cerca de 100 Padres, que con varios *modos* tratan de eliminarlo o reducirlo sólo al caso de guerra injusta. La Comisión atiende a estas peticiones modificando sustancialmente el texto, que ya no suscita problema alguno: "Parece equitativo" que las leyes con sentido humanitario atiendan el caso de los que por motivos de conciencia se niegan a tomar las armas, si no se resisten a otros servicios comunitarios. En esta equidad y lenidad nada se dice de la *moralidad objetiva* de la objeción de conciencia, dice la Comisión (47), ni por tanto se precisa distinguir entre guerra justa e injusta.

En el párrafo siguiente *se establece en clara doctrina la licitud general de la guerra defensiva*. El texto, aunque breve, tiene toda la transparencia necesaria. Las primeras frases reflejan las condiciones clásicas de la guerra justa: "La guerra no ha sido desarraigada de la humanidad. Y mientras exista peligro inminente de una guerra y falte la autoridad internacional competente y provista de medios eficaces, entonces, *agotados los recursos de arreglos pacíficos, no se podrá negar a los gobiernos el derecho de legítima defensa*". Se trata de una verdadera guerra defensiva que incumbe a los gobiernos para proteger a sus pueblos contra la agresión, como la define la

(47) *Responsio ad modum* 14, p. 126. La respuesta al *modus* 15, *ibid.* subraya también que "en el texto tampoco se niega la obligación objetiva de obedecer" a las leyes del servicio militar, como quieren los objetores de conciencia. Cf. las enmiendas o *modos* 12-20 p. 126-8, referentes todas al tema.

frase siguiente que refuerza la declaración: *res militares gerere ut populi iuste defendantur*. Y se añade que los rectores de la nación tienen el deber de proteger la salud de sus pueblos, ejerciendo tales acciones bélicas defensivas. Sólo se impone suma responsabilidad en tan gravísimo cometido, para no propasarse en el uso de la propia potencia bélica para fines políticos imperialistas, ni "una vez desencadenada la guerra es lícito inferir todo daño posible al enemigo". Con ello se reafirma el principio de *justa proporción* con los daños, norma eterna de toda acción bélica.

En el apartado final, que confirma esta doctrina, se declara la *legitimidad del servicio militar*. "Todos los que se hallan en el ejército, adscritos al servicio de la patria, considérense ministros de la libertad y seguridad de los pueblos; al desempeñar bien esta función, contribuyen de verdad a establecer la paz" (48). Sobran comentarios a texto tan claro. El pacifismo absoluto con sus objeciones de conciencia niega en cambio esta legitimidad.

c) *Condenación de la guerra total*

El núm. 80, sobre la guerra total, ha sido reelaborado y puesto aparte separándolo del conjunto del punto anterior, que trataba de la guerra en general. Y ello con muy buen acuerdo y claro sentido de equilibrio doctrinal. Se deploran con vehemencia todas las guerras. Pero hay algunas, como las de justa defensa, que han sido declaradas lícitas. La condenación recae ahora directamente sobre la guerra total, mientras que en el texto anterior se involucraban en esa condenación de un modo confuso y ambiguo todas las guerras (49).

(48) Este apartado sobre la legitimidad del servicio de las armas ha sido introducido en el *textus emendatus* y perfilado más con enmiendas en el *denuo recognitus* o definitivo. Faltaaba del todo en el Esquema 2.º impreso (citado en nota 37). Asimismo todo este apartado de la licitud de las guerras defensivas perfecciona notablemente, a la vez que abrevia, el difuso párrafo de dicho Esquema 2.º (n. 98 fin p. 78), a que corresponde. Allí se afirmaba también no ser ilícita la acción bélica defensiva, pero en contexto equívoco en que a la vez se proclamaba lo absurdo de la guerra y su eliminación. Se suprime por ello el famoso texto de la *Pacem in terris* con su aparente sentido adverso a toda guerra. Pero la Comisión va a declarar luego, al responder a nuevas peticiones de inserción del mismo, que "dicho texto no se opone al principio de legítima defensa", cf. *modus* 2 ad núm. 84 (80) et *modus* 10, fasc. cit. p. 131, 133.

(49) En la enmienda 21 al N. anterior (op. cit. p. 128) pide un pacifista a ultranza la supresión de los dos apartados anteriores sobre la licitud de la defen-

Se trata además de considerar aparte las guerras modernas, las efectuadas con "armas científicas", es decir, con las nuevas armas atómicas, biológicas y químicas. Estas son las guerras que hay que considerar "con mentalidad totalmente nueva", dice el Concilio aludiendo al famoso texto de la *Pacem in terris*. Y es que cambian profundamente los términos del problema. De nuevo se recuerda con viveza esta situación cambiada de las guerras en nuestra era atómica, es decir el horror y males inmensos que sobrevendrían con el empleo de tales armas nucleares, capaces de producir en un momento destrucciones catastróficas e incalculables. Incluso, se añade, si se emplea todo el stock de reservas atómicas que las grandes naciones poseen, "se producirá la destrucción o muerte casi total y recíproca de ambas partes contendientes" sin contar las enormes devastaciones y efectos perniciosos en todo el mundo.

Tal es la *guerra total*, presentada en breves y sombríos términos. Sobre ella lanza el Concilio, apelando a la autoridad de Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI, la siguiente condenación solemne: *Toda acción bélica que tiende indiscriminadamente a la destrucción de ciudades enteras o de extensas regiones con sus habitantes, es un crimen contra Dios y la humanidad, que se ha de condenar con firmeza y sin vacilaciones.*

La breve y tajante sentencia condenatoria omite las frases aclaratorias que en la redacción anterior se añadían para determinar el ámbito de esa guerra total: que no hay previsión ni control de los efectos destructivos, ni *proporción* estimable entre la gravedad de las causas y los daños, ni discriminación alguna entre combatientes o no, o mujeres, niños, ancianos indefensos. No hacen falta esas precisiones, responde la Comisión a varias instancias de enmienda, porque todo queda comprendido en el término *indiscriminatum*: destrucción indiferenciada, ilimitada e incontrolada de bienes y personas en esa extensión de ciudades y regiones enteras (50). También en parecidos términos como Pío XII calificó, el primero, la guerra total.

Pero el texto conciliar *ha suprimido* también todo el párrafo que en la redacción anterior venía a continuación. En él se formulaba una

sa y del servicio militar para estos fines, porque "ellos quitan toda la fuerza al capítulo", es decir a la reprobación total de la guerra a su entender. La Comisión responde con muy buen acuerdo que no se trata de tal eficacia, sino "del equilibrio de doctrina". Hay pues intención clara de establecer la doctrina de licitud de la guerra defensiva.

(50) *Responsio ad modos* 3, 5, 12, 18. Cf. *Expensio modorum II P. p.* 131-5.

segunda condenación sobre el empleo de cualesquiera armas modernas (atómicas... y aun "convencionales") con semejantes efectos ilimitados e incontrolados, "como *crímenes objetivos*" (51). Por eso numerosas instancias de los Padres insisten con sus modos en que se definan mejor los límites de la *justa defensa* bélica con las armas modernas, aun nucleares, atendiendo a la *proporción* con los efectos destructivos. Porque no cabe duda, según los técnicos, que puede darse el empleo de los mismos ingenios atómicos con *efectos limitados y controlados* (52).

Las instancias producen su efecto. La Comisión no sólo suprime el párrafo mencionado de la condenación general, sino que responde dando la razón y aceptando el espíritu de dichas peticiones. Para ello admite la enmienda presentada por 39 Padres (53) que inserta en la segunda frase del n. 80, completando así el sentido de la guerra total condenada: Esta se define por "las acciones bélicas con empleo de dichas armas atómicas que producen ingentes o incontroladas destrucciones, las cuales por consiguiente exceden con mucho los límites de la *justa defensa*". Y a tantas peticiones puede ya con ello responder que, en el texto solemne, no se reprueban todas las guerras con empleo de armas científicas, sino aquellas que producen los efectos de guerra total, calificadas como de destrucciones incontroladas de ciudades y regiones enteras que por tanto superan con mucho la proporción de la *justa defensa* (54).

El texto queda así bien clarificado con estas interpretaciones oficiales. *El Concilio admite de modo inequívoco que puede darse guerras defensivas lícitas aun con empleo de armas nucleares de alcance limitado*. Así confirma la tesis antes sentada de la licitud general de la guerra defensiva. Y la medida y pauta de ello es el principio eterno de Vitoria de la *proporción* ponderada de los males causados con el bien de salvación de los pueblos que se espera fundamentalmente obtener. Pero las modalidades y casos particulares de licitud

(51) Esquema 2.º impreso (cit. en nota 37) n. 98 p. 77 lin. 27-34.

(52) Así piden, de una u otra forma, los *modos* 32 ad n. 83 (79) y *modos* 2-12, 16, 18 (22 Padres) del núm. 84 (80) fasc. cit. p. 130-135.

(53) *Modus* 7 ad n. 84 (80) p. 139.

(54) Véase sobre todo la *Responsio ad modum* 12, p. 131: "Textus non intendit nisi condemnationem ingentium indiscriminatorumque destructionum aliquibus actionibus bellicis patratorum. *Particularia relinquuntur discussioni theologorum*" Cf. *ad modum* 2, et resp. *ad modum* 1 n. 85: "Textus non intendit arma scientifica indiscriminatim interdicere"; et ad 5. Lo mismo, de que queda a salvo la doctrina de la legítima defensa, en la *Declaratio generalis*, fasc. I p. 252.

de esta guerra nuclear defensiva "pertenece a la discusión de los teólogos", dice la Comisión.

Sin embargo, el texto conciliar termina con una *grave amonestación* que recae sobre todas las armas científicas. Todas ellas contienen un *peligro* inminente y "casi ocasión" de guerra total. La simple *posesión* de las mismas entraña una como fuerza tenebrosa y prometeica de empujar a la malicia o debilidad de los hombres a maquinan planes desastrosos y suicidas. De ahí la última imploración de todo el Concilio a la inmensa responsabilidad que pesa sobre los detentores de tales armas "ante Dios y la humanidad entera".

d) *La carrera de armamentos*

En el n. 81 el Concilio emite también sentencia sobre este otro terrible problema planteado en la era atómica. La nueva redacción ha mudado el título anterior: "el equilibrio del terror" en este actual, atenuando también y abreviando la retórica reprobatoria del texto precedente.

El Concilio presenta primero el hecho de la carrera de armamentos nucleares en su cruda realidad: Las naciones acumulan inmensos stock de armas atómicas, que se acrecientan por años, "puesto que la seguridad de la defensa se juzga que depende de la capacidad fulminante de rechazar al adversario". Es una manera insólita de aterrorizar a posibles adversarios, "que muchos consideran como el más eficaz medio de asentar firmemente la paz entre las naciones".

Muy distinto es el juicio que merece al Concilio. El párrafo central es *otra declaración solemne* de la gravedad extrema de la situación: "*La carrera de armamentos es una plaga gravísima de la humanidad y perjudica a los pobres de manera intolerable. Es muy de temer que, si perdura, llegue a producir todo el inmenso estrago cuyos medios prepara*".

Es duro pero real este enjuiciamiento del peligro extremo, casi abismal, en que la humanidad se debate con el rearme nuclear. La apreciación de los hechos por el Concilio no es sin embargo totalmente negativa. En el apartado anterior se reconoce los efectos buenos de esta estrategia de "disuasión" que obliga por el terror a posibles adversarios a abstenerse de ataques. En este sentido evita la

guerra y crea una situación de "equilibrio", basado en "el miedo, con el que las naciones se contentan como un estado de paz, aunque precaria.

El Concilio insiste pues en que "no es ese el camino *seguro para conservar firmemente* la paz", sino que han de emprenderse "otras vías para restablecer la verdadera paz" y liberar al mundo de la ansiedad. La frase reforzada con tales calificativos ante numerosas peticiones de enmiendas lleva implicado el reconocimiento positivo de la situación de paz, aunque imperfecta e inestable, que proporciona dicha estrategia de disuasión atómica. La Comisión declara además, a requerimientos ansiosos de numerosos Padres, que el texto conciliar no trataba de imponer a los estadistas occidentales *obligación* de destrucción *unilateral* del armamento atómico ni tentaba ser ofensiva a sus conciencias, tan implicadas en delicados problemas, o favorecer las insidias del mundo comunista, ni trataba de entorpecer las investigaciones nucleares o el proceso científico de conquista del espacio, sino que señalaba una situación *común*, tan cargada de peligros y de responsabilidad para la humanidad entera (55), y de la que se deducía la tremenda obligación común de trabajar por una paz duradera.

- e) *Acción internacional para evitar la guerra hasta la prohibición absoluta de la misma.*

Es el tema del n. 82, último de esta sección sobre la guerra. En él se condensan los *remedios* de orden jurídico, moral y espiritual, inmediatos o últimos, para proscribir la guerra y llegar a una "paz perpetua y universal".

El texto comienza proponiendo esta *última meta ideal*, la *interdicción* absoluta de la guerra. Todos estamos *obligados* a poner todo esfuerzo "para preparar una época en que, por acuerdo de las naciones, se llegue a la prohibición total de la guerra". Y se da la única fórmula jurídica para conseguir esta meta: Que la Organización de las naciones se desarrolle y perfeccione hasta "establecer una *autoridad pública universal* reconocida por todos, y con potestad eficaz

(55) *Responsio ad modos* 2, 3, 4, 5. Cf. et *ad modos* 6-20. Todos ellos insisten en la misma petición de matizar o suprimir expresiones ofensivas, y a todas satisface la Comisión en la intención o suavizando expresiones.

para garantizar la seguridad, el cumplimiento de la justicia y el respeto de los derechos". Solución única, dada en el espíritu de Vitoria y coronación de su ideario internacionalista. Ya notaba antes siguiendo la *Pacem in terris* que mientras no se llegue a implantar esta Autoridad mundial, la guerra como último recurso de justicia no se puede proscribir, dada la malicia humana (n. 79).

En tanto no se implante tan deseada autoridad, existen otros cometidos o *deberes* inmediatos en orden a procurar la paz. Ante todo, el Concilio exige que "las actuales organizaciones internacionales supremas se entreguen con fuerte empeño a estudiar los medios más aptos para la seguridad común" (56). La *máxima obligación* de arbitrar medios para la paz que a ellas y a todos los hombres responsables del mundo incumbe es: "Trabajar con todo empeño en que cese la carrera de armamentos; para que comience ya en realidad la reducción de armamentos, no unilateralmente, sino simultánea, de mutuo acuerdo, con auténticas y eficaces garantías". Son las tres condiciones: desarme simultáneo, de mutuo acuerdo, garantizado, que ya exigían el texto de la *Pacem in terris* a que se remite el Concilio (n. 112) y los textos de Pío XII.

En los dos apartados siguientes, el Concilio hace suyos, de modo succinto, los elogios que ya se tributaban en la *Pacem in Terris* a "los intentos, nada despreciables, que se han llevado a cabo y de continuo se hacen para alejar el peligro de la guerra". Estos elogios se extienden especialmente a aquellos hombres meritísimos que "agobiados por la enorme preocupación de sus supremas funciones y movidos por el gravísimo deber que les acucia, se esfuerzan por eliminar la guerra". El Concilio recomienda rogar a Dios con insistencia por ellos para que "amplíen con valor su mente y sus miras más allá de las fronteras de la propia nación, renuncien al egoísmo nacional y a la ambición de dominar otras naciones y alimenten un profundo respeto por toda la humanidad"... Todos deben prestarles su ayuda, "porque no son solamente los rectores de los pueblos los res-

(56) *Ibid.* Se hace una alusión con ello a la O. de las Naciones Unidas con sus Organismos filiales. El texto conciliar no tiene más que esta alusión velada a la ONU, a pesar de que muchos quisieron que se repitiera parte del caluroso elogio que en la *Pacem in terris* se hacía de la Organización (n. 142-145). La Comisión respondía antes a un Padre que la ONU era la Autoridad mundial aun *in fieri*. Tampoco otros intentos de introducir de nuevo el famoso texto de la *Pacem in terris* n. 127: *alienum est ratione* han prosperado, al rechazar la Comisión la enmienda 19 ad n. 80 y enmienda 1 (31 Padres) ad n. 82, p. 139-140.

ponsables y promotores del bien de todo el universo, ya que ellos dependen tanto de los sentimientos y opinión de las multitudes". Por eso recomienda también que prosigan "los esfuerzos constantes de sondeos, conversaciones y congresos internacionales para resolver los grandes y espinosos problemas de la paz de los pueblos y del desarme".

Pero en rigor por toda la Sección segunda del Capítulo V, que trata "De la edificación de la Comunidad internacional", se continúa la propuesta conciliar de las medidas de justicia, caridad y humanitaria convivencia entre las naciones para evitar las guerras y construir la paz. Esta intención se expresa claramente en la Introducción a la misma (n. 83): "Para edificar la paz" se requieren con urgencia la nueva estructuración de las relaciones internacionales, nueva creación de instituciones de orden internacional, nuevos principios de cooperación y ayuda mutua entre los pueblos, sobre todo entre ricos y pueblos pobres o subdesarrollados, tanto de orden económico como político, demográfico y educacional que a continuación se van formulando en el mejor espíritu de la Sociedad y comunicación natural de los pueblos entrevista por Vitoria. Sólo así pueden evitarse las causas de discordias, odios y violencias entre ellos que lleven a la guerra.

Y, por fin, las últimas frases tanto de este número como de la conclusión de la sección siguiente (n. 88-90,) se vuelven a la propuesta de *remedios de orden moral y espiritual* para restaurar la paz. Son éstas, calificadas en la *Pacem in terris* como *el desarme moral de las conciencias*, las *medidas espirituales* que a la Iglesia y al Concilio corresponde más directamente predicar: Que cesen entre los pueblos sentimientos de hostilidad, de desprecio y desconfianza mutua, los odios raciales, las obstinadas ideologías que los separan y dividen entre sí. Que se promueva con urgencia la formación de una nueva mentalidad y orientación en la opinión pública. Y esto a través de una nueva educación de paz y de humanidad en todos los niveles de la educación juvenil, de la formación humana y de la opinión pública. Con otras muchas medidas de diálogo, de acción social, caritativa e internacional de los cristianos y de la Iglesia, que al final se detallan.

Las palabras finales del número reiteran el gravísimo y profético aviso: "Si no se concluye en el futuro firmes y honestos tratados de paz universal, depuestos los odios y enemistades, la humanidad que

ya se encuentra en tan grave peligro, quizás sea arrastrada funestamente, no obstante estar dotada de tan admirable ciencia, a aquella hora en que no habrá otra paz que *la paz horrenda de la muerte*". Y la Comisión creyó deber retener esta espantosa amenaza —verdadera espada de Dámocles sobre el mundo— a pesar de las fuertes instancias de enmienda (57).

* * *

La conclusión, después de tan laborioso examen, es que en la doctrina del Concilio nos encontramos con una luminosa, muy ponderada y *equilibrada* doctrina que refleja no sólo el *verdadero pacifismo cristiano* con sus urgentes fines de paz, sino también *los principios* de la tradición teológica sobre la guerra, ya formulados por Vitoria. El Concilio se encuentra de lleno en la misma línea de esta tradición secular, aunque con una mentalidad nueva aplique estos principios a la situación profundamente cambiada de la hora presente.

Los partidarios del *pacifismo absoluto*, católicos, protestantes o no cristianos, que presionaban para que el Concilio se limitara a una declaración solemne de condenación de toda guerra (58), de toda posesión de armamentos y servicio militar, como intrínsecamente inmorales, junto con otra solemne renuncia a toda violencia, declaración que el mundo estaría esperando como filtro mágico que hubiera acabado con los males de la tierra, no pueden pretender haber acertado ni apoyar su ideología sobre el texto del Concilio promulgado. De ahí su fuerte reacción crítica en la época de elaboración de los Esquemas y aun después del Concilio.

Tampoco tiene razón en los fundamentos de sus invectivas. Era inconsistente su empeño en ridiculizar "la teoría de la guerra justa", como definitivamente superada, cuando el Concilio ha aceptado y actualizado todos sus principios jurídicos, con que diversamente aplicados a las nuevas circunstancias, y cuando ha insistido mil veces que la paz sólo viene a través de la justicia. Y cuando de nuevo Pa-

(57) *Responsio ad modos* 11-16, op. cit. p. 142.

(58) Todavía en el texto de la carta abierta de Mons. Schmitt, obispo de Reims, protestando del famoso discurso del Card. Spellman en Vietnam la noche de Navidad de 1966, y publicado en la Prensa, se afirmaba que "el Concilio había condenado la guerra", sin más distinciones y con evidente tergiversación de la doctrina. Y en la Semana de los Intelectuales de Francia, en febrero de 1967, sobre el tema de la no-violencia, algunos pretendían atribuir esta idea de la absoluta no-violencia al Concilio.

blo VI, en su reciente mensaje de Navidad del 22-XII-1966, proclamaba, glosando la definición agustiniano-tomista, que "la paz es reflejo de cosas que responden a la *justicia*, a la ley eterna de Dios", un bien resultante "del orden *de la justicia* y la armonía de las cosas".

También es vano el otro ataque principal del pacifismo progresista, que la doctrina del Concilio implica intromisión en lo temporal al proponer soluciones políticas, y sólo debía haberse limitado a dicha condenación solemne y declaración pacifista, como expresión del mensaje de paz de Cristo. La Iglesia y el Concilio han proclamado y urgido en todos los tonos la paz de Cristo. Pero también tienen plena misión para declarar los grandes principios de moral y justicia con sus aplicaciones a los diversos tiempos, a través de los cuales ha de establecerse la paz. No podía dejar que estos principios fueran tergiversados bajo aparentes pretextos pacifistas.

Sólo nos queda pues acatar y secundar la doctrina del Concilio, notando su admirable integración, tantas veces subrayada por Paulo VI, en el tesoro de la tradición secular de la Iglesia y por ende en las fuentes del Mensaje de Cristo.

TEOFILO URDANOZ, O. P.