

Guerra justa y resistencia no violenta*

Elementos para una narrativa teológica de la violencia y la no violencia

MARIO ROBERTO SOLARTE RODRÍGUEZ**

RESUMEN



El artículo discute el problema de la violencia como medio legítimo para el trabajo de los cristianos por la justicia, y centra el problema en la doctrina de la guerra justa. Emplea una lectura en perspectiva no sacrificial de las Escrituras como fundamento para una conversión que haga posible un seguimiento de Jesús en la praxis de la no violencia.

Palabras clave: Justicia, violencia, guerra justa, no violencia, pacifismo, Evangelio.

* El presente es un artículo de reflexión realizado a partir de los resultados de la tesis doctoral en Filosofía, titulada "Violencia e institución". Se empleará el neologismo "no violencia" en el uso introducido por el filósofo Aldo Capitini para el italiano, extendido luego a las lenguas europeas para hablar de las palabras de Gandhi "satyagraha" y "ahimsa". "No violencia" no es tan sólo la oposición a la violencia o a una situación sin violencia (no violencia); tampoco se refiere a una estrategia (la no-violencia); es una teoría ético-política que implica una posición personal y comunitaria. Fecha de recibo: 6 de octubre de 2008. Fecha de evaluación: 17 de octubre de 2008. Fecha de aprobación: 20 de enero de 2009.

** Filósofo y Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana; profesor asociado de la Facultad de Filosofía; director del Grupo de investigación Rethos, que trabaja sobre responsabilidad social, e investigador del Grupo Yfantais, enfocado al análisis filosófico y teológico de la realidad, en la Pontificia Universidad Javeriana, de Bogotá. Correo electrónico: rsolarte@javeriana.edu.co

JUST WAR AND NONVIOLENT RESISTANCE.
ELEMENTS FOR A THEOLOGICAL NARRATIVE OF VIOLENCE
AND NONVIOLENCE

Abstract

This paper discusses the problem of violence as legitimate means for the work of Christians in search of justice, and centers on the problem of just war. It uses a reading of the Scriptures in non-sacrificial perspective as a fundament for conversion that makes possible a following of Jesus in the practice of non-violence.

A GUERRA JUSTA E A RESISTÊNCIA SEM VIOLÊNCIA.
FIGURAS PARA UMA NARRATIVA TEOLÓGICA DA VIOLÊNCIA
E A NÃO-VIOLÊNCIA

Resumo

O artigo argumenta o problema da violência como um meio verdadeiro para o trabalho dos cristãos pela justiça e coloca o problema na doutrina da guerra justa. Utiliza uma leitura perspectiva sem sacrificar as santas escrituras como fundamento para uma converção que faça possível um seguimento do Jesus na práxis da não-violência.

Palavras chave: Justiça, violência, guerra justa, não-violência, pacifismo, Evangelho.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es una reflexión sistemática sobre la posición cristiana en torno de la violencia y la no violencia. Se basa en la antropología fundamental propuesta por René Girard.¹ De acuerdo con este autor, la revelación bíblica, que culmina en los Evangelios, revela a plenitud el orden de este mundo, que es sacrificial, pero que gracias precisamente a la fuerza deconstructora del Evangelio, se ve permanentemente confrontado por la presencia y los clamores de las víctimas.

El problema de la violencia ha sido parte de la tradición de la teología moral encaminada a reducir la violencia. Sin embargo, el uso que en años recientes han dado los gobiernos del argumento teológico sobre la guerra justa, ha levantado un fuerte debate dentro de las diversas tradiciones cristianas. Tanto los papas² y las conferencias episcopales, como los teólogos y teólogas, así como innumerables laicos y laicas, se han pronunciado contra las guerras. Sin embargo, no ha faltado la polémica, pues muchos políticos y analistas han instrumentalizado las posiciones de la Iglesia, reduciéndolas y poniéndolas a su favor.

Aunque la justicia está en el corazón de los debates morales, menos importante ha parecido el problema de los medios para su construcción de la justicia, en particular, si se recurre o no a la violencia. Del debate en torno de la teología de la liberación, se pasó a un nuevo debate en torno de la guerra, definido por el 11 de septiembre de 2001. En este contexto, han emergido con fuerza las posiciones que promueven la no violencia. El presente artículo recorre estas discusiones, para plantear la doble pregunta por la fidelidad a la revelación y a las víctimas.

¹ En *Paradigms Behind (and Before) the Modern Concept of Religion* Catherine Bell sostiene que los estudios de René Girard sobre el ritual sacrificial del chivo expiatorio como estructura única y universal de todas las culturas representan un nuevo paradigma operativo para hacer teología, y permiten pensar de manera más constructiva los problemas actuales.

² El papa Benedicto XVI ha recordado las posiciones de los papas del siglo XX contra las guerras, las que considera verdaderos espacios de infierno; su posición, así como la de sus inmediatos antecesores, ha sido proclamar que el Evangelio hace un llamado claro a la humanidad: nunca más la guerra, e invita a buscar nuevas maneras para enfrentar las nuevas situaciones. Éstas pueden brotar del Evangelio como anuncio del Reinado de un Dios no violento. Ya el papa Juan Pablo II había dicho que la guerra es una derrota para la humanidad, modificando sustancialmente los criterios de la guerra justa formulados por San Agustín y declarando que la Iglesia no está a favor de la guerra preventiva.

LA VIOLENCIA EN LA BIBLIA

La violencia en el Antiguo Testamento

La palabra “violencia” (*khamas* en hebreo, *bía* o *húbris* en griego) aparece sesenta veces en el Antiguo Testamento. Es empleada tanto en el sentido de asesinar a una persona como en el de ultrajar la dignidad o el honor de alguien. Se usa en relación con el abuso sexual (Gn 19,5, Jue 19) y con mayor frecuencia, con la mentira (Sal 5,10; 10,7; 27,12; Is 53,9; Si 28,18; Ex 21,12). La presencia de la violencia se discierne a través de sus efectos (*shachat* en hebreo, que aparece 225 veces): corrupción y engaño.

Para el libro de la Sabiduría (Sb 14,23-27), ya al final del Antiguo Testamento, la revelación consiste en la comprensión de que los dioses construidos por los seres humanos son ídolos sedientos de sangre; esta comprensión se puede rastrear hasta textos que recogen tradiciones más antiguas, como el Levítico (Lv 18,21; 20,2-5).

La tardía narrativa apocalíptica habla de la violencia como la Bestia que abrumba a los seres humanos y los lleva a construir sistemas de “adoración”; en el Apocalipsis cristiano, esta bestia se transforma en la dama que bebe la sangre de los mártires que dan testimonio de Jesús (Ap 17,6). La violencia, en síntesis, es una construcción cultural que devora y destruye a los seres humanos.

El pueblo de Israel construyó sistemas rituales en los cuales se sacrificaban animales. Sin embargo, lo que resultó sumamente polémico para los autores bíblicos fue la costumbre de los asesinatos rituales, extendida en las culturas antiguas, por la que muchos en Israel, desde sus reyes hasta gente sencilla, se sentían atraídos. Esto llevó a que unos textos legales (Dt 12-13) recomendaran los sacrificios de animales, al tiempo que las críticas de los profetas y la reflexión histórica denunciaban esos asesinatos como totalmente contrarios a la voluntad de Dios (Is 57,5; 58; 2R 17,15-18); frente a la sociedad ritual, los profetas proponían una convivencia de seres humanos desarmados y en alianza con los animales (Is 65,17-25).

Hay un problema con las comprensiones de Dios expresadas en la Biblia, y luego en la teología de cuño más filosófico y helenístico que bíblico. Pero el hecho innegable consiste en que muchos textos bíblicos vinculan a Dios con la violencia: Dios ordena exterminar a los enemigos en la guerra de conquista del territorio, tal como es narrada por el libro de Josué (Jos

6,21; 8,2; 8,23-39; 9,24; 10,22-26), o exterminarlos para evitar la contaminación de su pueblo (Ex 23, 33; Gn 15,16, Dt 20,16). Para acabar con los sacrificios humanos del culto cananeo, el profeta Elías masacra a los profetas de Baal (1R 18,20-40, 2R 1). Unos niños insultan a Eliseo, quien los maldice y como efecto causado por dios, los mata un oso. Entonces, frente a estos textos que muestran a un dios violento, tal vez lo más adecuado sea asumir que estas comprensiones ambivalentes de Dios manifiestan una historia, la de Israel, que se mueve entre tendencias a la venganza y a la clemencia, aunque muchas veces esta última esté motivada por el cálculo de oportunidades y otras por un sentido de fe en un Dios que no es uno más entre los ídolos, Yahvé.

Por otro lado, las voces de las víctimas tienen un espacio efectivo en la narrativa bíblica. A veces, se trata de voces que piden la humillación de sus enemigos (Sal 6,11; 31,18s; 40,15; 71,13), su castigo (Sal 17; 28,4s; 35,4-8; 55,16-24; 58,7-11; 63,10ss.; 69,23-29; 125,5; 139,19-22; 140,10ss., entre otros), o claman pidiendo venganza (Sal 109,18ss; 137; 149, entre otros); las víctimas piden a los reyes que aplasten y esclavicen a las naciones enemigas (Sal 2,8ss.; 21; 45,6; 110,1; 118,10ss.); le piden a Dios que los aterrorice y destruya (Sal 9,21; 10,15s; 79,6; 83,10-19; 97,3). Esto nos puede mostrar que las víctimas, cuando están abrumadas por los sentimientos propios de la violencia, no se libran de ella por sus propias fuerzas.

Pero es precisamente en este contexto de violencia donde la paz florece. Paulatinamente, Israel se escucha a sí mismo llamándose a no realizar ninguna acción de retaliación en respuesta a las agresiones y a poner la confianza en la acción salvadora de Dios (Ex 14,13ss.; 2Cro 20,15-20; Is 7,4; 7,9; 8,6ss.). Así, comienzan a entremezclarse, con las expresiones del deseo de violencia, unas nuevas expresiones de paciencia e incluso de no resistirse a la violencia.

Poco a poco, en este proceso que llamamos la revelación, se renuncia al uso de las armas, aunque al comienzo se pone la confianza en unas misteriosas armas divinas que tomarían venganza, y luego, de manera paulatina, se va reconociendo que Dios no actúa con violencia. Sólo entonces se reconoce que el mal, es decir, la violencia, tiende a destruirse a sí misma (Sal 7,16; 9,16; 34,22; 37,14 ss.; 57,7; 140,10), o se espera que sea la misma naturaleza la que dé cuenta de los violentos (Lv 18,25; 18,28). La comprensión del Antiguo Testamento culmina con el libro de la Sabiduría (Sb 5,20; 16,17),

que extiende esta noción de que la naturaleza da cuenta de los violentos al conjunto del cosmos y de la historia.

La violencia en el Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento revela, en el sentido de que “descubre”, “destapa”, “desenmascara”, todo el paroxismo de la violencia en el asesinato de Jesús en la cruz. En los Evangelios, que son narraciones sobre el sentido de Jesús, de su “muerte y resurrección”, se construyen relatos de una víctima reivindicada en su inocencia radical y en su capacidad para transformar a sus victimarios en personas que renuncian a la violencia; esta transformación se tematiza como el “perdón”.

Entonces, los Evangelios no son una reflexión elaborada desde principios metafísicos; son la sistematización de una experiencia de conversión de unos sujetos, que participaron de diversas maneras en el asesinato de Jesús y que fueron guiados a aprender a renunciar a su violencia, en su frágil intento de formar una comunidad no mediada por la violencia.

Estos sujetos que originan tales relatos son los discípulos de Jesús, quienes fueron movidos a reconocer su inocencia, tomaron conciencia de su participación en esa violencia y comenzaron un proceso de cambio personal que dio origen a la comunidad cristiana primitiva. Este cambio tan radical que vivieron los discípulos después del asesinato de Jesús, de la plena participación en la violencia a la noviolencia, se reconoce como algo que ellos no produjeron, sino que más bien recibieron como un regalo no merecido.³

Desde esta perspectiva de haber sido liberados y perdonados de la violencia, se construyen todos los textos del Nuevo Testamento y se narra el mensaje de Jesús sobre el Reinado de Dios como la llegada de una justicia perfecta, que no es posible construir con los recursos humanos (Mc 9,42-49; Mt 5,29ss.).

El signo por excelencia de la llegada de este Reinado de Dios a la vida de las personas es la no resistencia al mal (Mt 5,39), expresión de la necesidad

³ Esta interpretación acentúa el papel de la gracia en la conversión, que claramente se expone como una renuncia a la propia violencia y el paso a una vida bajo un modelo radical de noviolencia: la vida cristiana comprendida como seguimiento de Jesucristo. Se inspira en *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, de René Girard.

de rupturas con el orden social que está construido desde la violencia (Mc 8, 34ss.; Mt 8,21ss.; Lc 9,61). En el proceso del asesinato de Jesús, narrado de una manera muy semejante en los Evangelios (Mt 26,53; Jn 18,36), aparece con claridad su decisión de no defenderse ni resistirse a la violencia⁴ pues se entrega a la muerte que han tramado quienes lo ven como su enemigo y como un peligro para la estabilidad de Israel.⁵

Por estas razones, a la violencia con todos sus símbolos y señales, el Nuevo Testamento opone la paz que trae el "Espíritu", la fuerza divina de transformación de las personas: Jesús nace en una sociedad violenta: su nacimiento evoca la reacción genocida de Herodes el Grande (Mt 2); Jesús mismo fue tentado durante todo su ministerio de obrar sin fe, es decir, desde la violencia (Lc 4,1-13); Cristo vence a la violencia, expresada en su lucha contra Satán, con todos sus dominios y principados, no con los recursos sociales usuales, sino con perdón, reconciliación y amor, tal como se entienden desde la conversión de los apóstoles.

La renuncia a la violencia en Jesús fue radical y lo llevó a preferir ser asesinado a optar por la propia defensa, tal como se narra en la oración agónica de Getsemaní. Como consecuencia, el camino ofrecido a los discípulos no es la violencia (Mt 26,47-56), sino la liberación de esos poderes del mundo, construidos desde la violencia. La vida cristiana, considerada como construcción del Reinado de Dios, no es conformismo pasivo, sino transformación activa de la sociedad en orden a reducir su violencia.

Así pues, la violencia contradice todas las convicciones básicas de la fe cristiana. De este modo, la cuestión política central de la vida cristiana no es si la violencia es aceptable o justificable, o en qué condiciones, sino cómo vivir fieles al Evangelio de la paz en un mundo violento. Esto implica que las personas y comunidades fieles a la fe cristiana optan por el pacifismo, considerando que la violencia no es pensable como opción moral. Desde esta perspectiva, para los cristianos, la guerra es totalmente injustificable y la existencia de las armas sólo se explica por malas razones comerciales.

⁴ Al asumir la clave de lectura propuesta por Girard, el jesuita Robert Daly, del Boston College, hace un recorrido por la vivencia y reflexión cristiana en torno de la relación entre violencia y noviolencia, en su artículo "Violence and Institution in Christianity".

⁵ Beauchamp, *Violence. Biblical Theology*, 1678-1679.

Mientras que la paz del “mundo” (Jn 14,27) es la protección contra una violencia concreta, la paz cristiana es fortaleza para vivir como testigos fieles a la fe en un Dios no violento, por más adversas que sean las condiciones. En la muerte de Jesús aparece la ruptura con la posibilidad de un Dios que legitime la violencia, pues los dioses violentos se rompen (Mc 15,38) y dan paso a una forma definitiva de concebir al Dios revelado: en su presencia total en la víctima sacrificada. Las teologías cristianas tendrán siempre que referirse al acontecimiento central que constituye la revelación cristiana: que Dios es este hombre crucificado. Cualquier justificación de la violencia no puede construirse más que contra la revelación cristiana.

LA VIOLENCIA EN LA TRADICIÓN ECLESIAL

La doctrina de la guerra justa

Para la enseñanza de la Iglesia Católica, la guerra es algo evitable, ya que la violencia no es el principio ni el fin de la vida humana. Así, los cristianos suelen trabajar por la abolición de la guerra. Sin embargo, se reconoce que la historia humana está marcada por la violencia (doctrina del pecado original) y que el conflicto es una experiencia que se impone en la vida.

Las comunidades cristianas han vivido con tensión las exigencias sociales que llevan a aceptar que la violencia es necesaria para el orden, pues se consideran caracterizadas por prácticas de perdón, reconciliación y amor. Cuando una comunidad cristiana ha justificado la violencia, no lo ha podido hacer desde el Evangelio, sino reproduciendo las mismas razones por las cuales las autoridades ejecutaron a Jesús: para mantener la paz.

Caifás instigó para asesinar a Jesús colgándolo en una cruz. Dentro de las iglesias sólo se puede justificar la violencia renunciando a la fe cristiana y optando por el mantenimiento del orden social bajo el principio sacrificial: *es necesario que alguien muera por el bien de todo el pueblo* (Jn18,14). La presencia de Jesucristo asesinado con violencia en una cruz pone de manera permanente en crisis las justificaciones de la guerra.

No obstante, frente a la realidad de las guerras, la Iglesia ha desarrollado la doctrina de la guerra justa, para restringir las posibilidades que tiene un cristiano de participar ella.⁶ En la Iglesia primitiva, hubo muchos problemas

⁶ Cfr. Himes, *Roman Catholicism: Just-War Doctrine*, 377.

pastorales en torno de la violencia, que recibieron variadas respuestas; en particular, los cambios que un converso debía hacer en su vida si era un oficial del ejército o un funcionario del Imperio Romano.

Esta situación cambió con la oficialización del cristianismo en el Imperio de Constantino, aunque se produjeron leyes que limitaban la violencia buscando la protección de las mujeres, los niños y los esclavos contra todas las formas de violencia doméstica. Pero las contradicciones de un Imperio “cristiano” llevaron a precisar el sentido de esta prohibición *en principio* contra la violencia. Agustín lo hizo con la pregunta: ¿Puede el cristiano hacer la guerra sin pecar?

La pregunta misma marca toda la tradición de la guerra justa como posición de la moral cristiana sobre la violencia: (a) No se discute si es necesario o no hacer la guerra, sino si está permitido ir a la guerra; (b) originalmente se consideró que los no-cristianos están encerrados en el pecado, de manera que la pregunta no los abarca; pero en la actualidad se ha extendido esta pregunta a los creyentes de las grandes religiones; (c) la pregunta por el pecado es teológica, no ética o exclusivamente política; esto hará a esta tradición difícil de asumir por religiones que no tienen el concepto de pecado, o tradiciones humanistas que no contienen parámetros éticos.

En todo caso, la pregunta de Agustín puede pensarse como referida al mal radical: si es posible que Dios, quien es justo y bueno, me pueda pedir que en determinadas condiciones yo haga el mal. Ello puede entenderse cómo la cuestión de si el mal o la violencia son en realidad evitables.

La respuesta de Agustín sostiene que la guerra es justa si y sólo si cumple determinadas condiciones: (a) Haber agotado los recursos diferentes a la violencia; (b) ser declarada por una autoridad legítima; (c) respetar a las personas no combatientes; (d) contener un prospecto razonable de éxito; (e) su intención debe ser conseguir la paz, lo que implica que el bien que se espera conseguir debe ser mayor que el daño que se causará. La guerra nunca será un deber para un cristiano, pero si estas condiciones se cumplen, es *permisible*.

Los fundamentos bíblicos de esta posición se hallan sólo en textos muy específicos referidos a la conquista de Palestina. Pero, en la mentalidad de Agustín, se remiten a principios que hacen parte de la “ley natural”, asequible a cualquier ser humano racional. Hay que anotar que esta teoría

de la "ley natural" no tiene soporte bíblico, sino que hacía parte de escritos no-cristianos de autores como Cicerón y Marco Aurelio.

Los grandes teólogos que desarrollaron la doctrina de la guerra justa en otros contextos, como Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, basaron sus posiciones para limitar la violencia en la doctrina según la cual las personas son imágenes de Dios, y en la insistente afirmación bíblica de que toda vida pertenece a Dios. También, a partir de la Biblia, el pensamiento cristiano reconoce la completa vulnerabilidad de los seres humanos, que se ven sometidos en la historia a un orden de violencia. Sin embargo, el orden social en el cual se transmite la violencia es en algún sentido una creación de Dios, que ha sido ya redimida y que está en proceso de alcanzar su perfección.

Lo que ha hecho posible esta violencia que abrumba a toda la sociedad es el pecado: el rechazo de los individuos a vivir en el modo que está a su alcance, para desear apropiarse de lo que está disponible para otros seres humanos, lo que necesariamente lleva a hacerles daño. En esta teología, lo que se condena no es la codicia y la cólera que desencadenan la violencia, pues se trata de emociones, sino la disposición a estas emociones.⁷ Sin embargo, queda claro que la posición mayoritaria de la moral cristiana ha sido que es posible pensar unas condiciones para declarar una guerra justa.

En el núcleo de esta doctrina están las siguientes convicciones: (a) La violencia, aunque es en principio algo lamentable, no es inherente ni moralmente un mal moral; (b) el daño causado por la violencia puede ser justificado, al menos en algunos casos, por los bienes que se buscan o logran con la violencia; (c) en la medida en que la guerra es una actividad dirigida por un poder o un gobierno, está sometida a consideraciones y regulaciones morales.

Esta doctrina de la guerra justa ha tenido diversos usos en la historia del cristianismo: legitimar a los líderes a través del poder militar; moderar el poder de los ejércitos y los estados; construir reglas para regular las acciones

⁷ Esa disposición es lo que René Girard ha llamado mimesis de apropiación. En este caso concreto, se puede apreciar el cambio de paradigma teológico que ofrece la teoría de Girard. La tradición ha tratado este asunto en Tomás de Aquino, *Suma teológica*, q. 84, a 4; Gregorio el Grande, "Magna moralia", 45. Un autor contemporáneo que recoge esta reflexión es Breidenthal, *Violence. Moral Theology*, 1680.

de los estados en un mundo dividido; criticar las acciones y armas usadas por los militares; fundamentar algunas posiciones sobre la objeción de conciencia, y finalmente, ha servido de medio para evaluar éticamente las políticas de los estados y las doctrinas militares.

Aunque tanto la formulación como el marco conceptual en que se elabora la doctrina de la guerra justa son parte de la tradición cristiana, han sido compartidos en principio por las tradiciones que piensan que la vida humana es sagrada, esto es, en las grandes religiones, aunque no así en las teorías sociales recientes que comparten la necesidad de sacrificios humanos –darwinismo social–, según las cuales se puede prescindir de algunos individuos para asegurar la supervivencia de la mayoría.

Para las grandes religiones, la guerra es problemática porque implica la destrucción deliberada de lo sagrado; los problemas que afrontan las religiones para asumir la guerra como justa son los mismos que tiene la tradición cristiana: se sospecha de la competencia de la razón para decidir cuándo es justa una guerra, lo que se resuelve con una revelación que suple esas limitaciones. Finalmente, esta doctrina no es parte esencial de ningún cuerpo dogmático de las grandes religiones, sino que se elabora sólo debido a los cuestionamientos recibidos en las nuevas situaciones históricas, con independencia de los principios teológicos esenciales.⁸

Las formulaciones recientes de la doctrina de la guerra justa reconocen siete principios para ir a la guerra y dos para actuar en medio de la guerra. Estos son: (a) Causa justa: la violencia sólo es legítima para proteger la vida de personas inocentes o para la defensa de los derechos humanos básicos. La capacidad de destrucción de las armas modernas pone muchos límites a las condiciones en las cuales se puede justificar una guerra. (b) Autoridad competente: la guerra es una actividad pública que debe ser declarada por quien tiene la autoridad para hacerlo en representación del Estado, siguiendo los procedimientos establecidos. (c) Justicia comparativa: ningún lado de un conflicto armado puede ser caracterizado como puramente “justo” o “malvado”; se trata entonces de comparar a las partes en conflicto para estudiar qué valores defendidos pesan más en sus demandas. (d) Recta intención: las intenciones efectuadas en las acciones de la guerra deben corresponder a la causa que se demanda. (e) Último recurso: se trata de haber agotado las

⁸ Al respecto, ver a Paskins, “Violence, Warfare and Peace”, 716-718.

diversas alternativas antes de recurrir a la violencia, la cual siempre será una decisión trágica si es asumida después de una deliberación prudente. (f) Probabilidad de éxito: aunque el futuro siempre es impredecible, se trata de analizar de la manera razonable las posibilidades reales de conseguir los fines por los cuales se declara la guerra. (g) Proporcionalidad antes de ir a la guerra: se trata de que todo el daño que se cause con la guerra sea proporcional al bien obtenido. (h) Proporcionalidad en medio de la guerra: las estrategias, tácticas y acciones deben ser proporcionales en términos del daño causado para la búsqueda del bien declarado; este criterio permite declarar como medios ilegítimos la tortura o el uso de armas que causen daño permanente al ambiente. (i) Discriminación: impone la defensa de las personas no combatientes, del personal médico y de ciertos lugares como escuelas, iglesias y hospitales.⁹

La guerra santa

Junto a la guerra justa se ha construido el concepto de guerra santa, que consiste en la creencia de que la guerra es una orden directa de Dios, que pide la destrucción de los enemigos. Esto representa un cambio drástico, pues en la guerra justa Dios no quiere la guerra, pero en último término permite participar en ella. La guerra santa no es un recurso para defenderse, sino una acción que busca eliminar a los oponentes.

La guerra santa cristiana sólo se ha podido justificar en los textos bíblicos de la conquista de la tierra prometida, aunque seguramente esa narrativa sumamente violenta no corresponda al proceso histórico de la constitución de la religión de Yahvé en medio de los pueblos de la antigua Palestina. Sin embargo, es sumamente dicente que sean las voces de víctimas que claman venganza el sustrato de una narrativa de guerra y de un Dios guerrero, esencia misma de la guerra santa de origen bíblico; pero no es algo esencial a la revelación bíblica, sino una narrativa particular construida desde las esperanzas de víctimas vengativas.

⁹ El *Catecismo de la Iglesia Católica* (2309) considera como requisitos para que una guerra sea justa: "Que el daño causado por el agresor a la nación o a la comunidad de las naciones sea duradero, grave y cierto. Que todos los demás medios para poner fin a la agresión hayan resultado impracticables o ineficaces. Que se reúnan las condiciones serias de éxito. Que el empleo de las armas no entrañe males y desórdenes más graves que el mal que se pretende eliminar. El poder de los medios de destrucción obliga a una prudencia extrema en la apreciación de esta condición."

La guerra santa cristiana se apoya en la guerra justa, pero elimina sus restricciones. Otras guerras sagradas no se basan en la Biblia, sino en códigos militares que santifican las prácticas de destrucción de los enemigos. Mientras la doctrina de la guerra justa se mantiene en los límites de una razón que puede ser completada por Dios, y así limita las acciones de guerra, en la guerra santa no se procede de ese modo. Cuando se toman decisiones sin examinar detenidamente la situación y no se reconocen los límites de los propios argumentos, el razonamiento moral resultante es altamente deficiente.

De este modo, donde la guerra justa tiende a la moderación, la guerra santa tiende a una destrucción sin límites, que ha sido sancionada por Dios mismo. En la guerra santa de origen bíblico se sostiene que Dios ha mandado destruir completamente a los enemigos; la guerra santa militar tiene prohibiciones y fines irracionales, que se tornan absolutos y frente a los cuales la vida concreta de las personas carece de valor.¹⁰

Así como en el núcleo de la revelación cristiana aparece el desvelamiento de los mecanismos sacrificiales por los cuales el orden social se basa en la construcción de víctimas, la revelación de las grandes tradiciones de fe pone el acento en el carácter sagrado de la vida como principio radical. En este sentido, aceptar la guerra sagrada conlleva la introducción del principio sacrificial al interior de cada tradición de fe, transformándola en un sistema religioso. Todo sistema religioso supone la determinación de construir enemigos "monstruosos", que dan legitimidad al proceso de construir narrativas "sagradas" que legitiman la violencia.

Por otro lado, si se da un paso atrás de las religiones a las diversas tradiciones de fe, se descubre que la violencia no es la única vía para la construcción de la vida humana en sociedad, sino que es una opción que se absolutiza cuando la razón humana se engeuece por los deseos de codicia que desencadenan procesos colectivos sacrificiales. La actividad razonable de un ser humano que realiza procesos de autocrítica de sus propios deseos y recupera las tradiciones de fe, permite comprender que destruir alguna vida humana es algo totalmente injustificable, ya que la razón es una actividad intersubjetiva de construcción de sentido que requiere del proceso de

¹⁰ Cfr. Paskins, "Violence, Warfare and Peace", 719-720.

reconocimiento de la humanidad de la otra persona como quien hace posible la propia humanidad.¹¹

En el siglo XX se construyó una posición sobre la violencia que se considera a sí misma "realista". Se trata de una aproximación que busca una comprensión objetiva del fenómeno de la violencia, sin la interferencia de los tradicionales juicios morales y sin justificaciones externas. Se puede emplear el lenguaje moral para hablar de la guerra, pero en realidad se trata de factores como el egoísmo, el propio interés o las llamadas razones "políticas".

Los principios de la guerra justa se consideran ahora demasiado oscuros y rígidos como para poder ser empleados; piden sujetos prudentes que realicen juicios morales mesurados, cuando en realidad quienes deciden tienen que enfrentar muchas demandas contradictorias e incompatibles que no se pueden reducir a las fórmulas morales; en último término, los principios morales de la guerra justa se reducen a uno más de los factores que constituyen el marco normativo para la toma de decisiones.

Sin embargo, esto último es más problemático debido a que muchas veces quienes apoyan tal posición sostienen que en la guerra no se trata de decisiones morales, pues no se pregunta por ninguna clase de bien o de proyecto compartido, sino de cuestiones estratégicas referidas en realidad al propio poder.

El marco en que se formula la pregunta que lleva a la doctrina de la guerra justa se puede sostener hoy cuando un político o el actor realista de una guerra considera que existe alguna clase de criterio absoluto (una divinidad) al que refiere sus acciones, el cual será seguramente fuente de algunas de sus múltiples demandas ante las que ha de tratar de mantenerse fiel.

Fuera del marco tradicionalmente religioso, cuando la violencia se considera como necesidad histórica, ya sea para conseguir el poder, para mantenerlo o para transformar la realidad social, el rigor con que se siga la

¹¹ Esta es la tesis central del problema del reconocimiento. No hay reconocimiento de sí mismo en el asesinato de la otra persona. Según la comprensión que expone Hegel acerca de la resurrección de Jesucristo en la *Phänomenologie des Geistes* (455-478), este reconocimiento no es una necesidad sino el efecto posible de la gracia en un sujeto que se deja convertir, es decir, que se habilita o capacita para renunciar a la rivalidad y a toda forma histórica de alienación y dominación.

doctrina de la guerra justa dependerá de los referentes últimos de las acciones¹², que habrán ocupado el lugar de los antiguos dioses, pero que seguirán legitimando en último término la violencia. En ese sentido, las doctrinas realistas más puras tienden a caer en formas contemporáneas de guerras sagradas, que siguen objetivos incuestionables, construyen enemigos con características monstruosas y justifican sus acciones sin reglas con acusaciones tan falsas como los mitos más arcaicos.¹³

Legitimaciones contemporáneas de las violencias

La moral de la Iglesia actual entiende la violencia como el uso ilegítimo de la fuerza que inflige un daño físico ilegítimo; esto supone que se acepta un uso legítimo de la fuerza y del correcto castigo. También implica daño psicológico (como en el acoso sexual o en la crueldad mental) y el uso no físico de la fuerza (como en la explotación económica). La violencia se puede ejercer contra individuos o contra comunidades.

Los usos de la doctrina de la guerra justa en las últimas dos décadas hace difícil comprender la “justicia” de los objetivos de las guerras emprendidas. A diferencia de las guerras de la Edad Media, cuando se escribieron los grandes tratados sobre la guerra justa, existe un público mayoritariamente informado, de modo que el ámbito de construcción de justificaciones de la guerra no son los tratados de moral ni las cátedras, sino los medios masivos de comunicación, que se mueven más en el orden de las imágenes y los deseos que el de las razones.

Aunque Habermas pida argumentos para construir acuerdos y validar la legitimidad de las decisiones¹⁴, el mundo actual no se caracteriza por constituir un contexto argumentativo; sin embargo, los parámetros que propone Habermas implican siempre el problema de que no habrá decisiones legítimas sin argumentos aceptables por todas las partes implicadas, lo que

¹² Dupuy, en *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice social*, muestra que la teoría de Girard permite deconstruir los elementos religiosos de los sistemas sociales contemporáneos, ya que sus instituciones constituyen desplazamientos de las antiguas religiones y los Dioses primitivos han sido reemplazados por trascendencias producidas por el mismo orden social.

¹³ Cfr. Paskins, “Violence, Warfare and Peace”, 722-724.

¹⁴ Cfr. Habermas, *Verdad y justificación*, 261-303.

conllevaría mecanismos participativos e incluyentes para resolver el problema de la justicia de una decisión hacia la violencia.

A esto se suma la conciencia de que no todos los gobiernos, así sean elegidos democráticamente, tienen autoridad legítima para declarar la guerra, de manera que la discusión moral se ha centrado en la búsqueda de mecanismos que hagan posible decisiones menos arbitrarias referentes al uso de la violencia. Quedan en todo caso las autoridades supranacionales, Naciones Unidas, garantes de reglas generales para todos los países.

Éstas han aparecido con una autoridad moral cuestionada en sus acciones frente a la violencia, porque han mostrado una fuerte incapacidad para impedir las guerras y defender la vida de las personas de las arbitrariedades que decida cualquier actor armado, ya que su poder efectivo sólo reside en la voluntad de cada nación en particular, que suele regirse por sus propios intereses.¹⁵

Una parte importante de la tradición cristiana sobre la violencia se refiere al derecho a la rebelión, que sigue los mismos parámetros de las posiciones de guerra justa, guerra santa o realismo. El problema se reduce a quién tiene derecho a declarar la rebelión como legítima. En la tradición medieval, se trataba de un derecho popular en caso de un gobierno tiránico; en la actualidad, se sigue insistiendo en que es el último recurso y sólo puede ser reconocido por las entidades internacionales como Naciones Unidas o su Consejo de Seguridad.

La tradición moral siempre se ha opuesto a la violencia entre sujetos privados, e indica que los asuntos particulares deben resolverse en las cortes; entonces, la rebelión es legítima si no hay una corte imparcial que pueda resolver las querellas del grupo rebelde contra el gobierno. Además, la tradición cristiana siempre ha reconocido el derecho inalienable de cada persona a su propia defensa, distinguiendo la defensa propia de la guerra. Si uno es atacado, tiene derecho a defenderse como sea posible contra el agresor. La defensa propia se diferencia de la guerra en que no es una acción preparada ni para la que se recibe entrenamiento; no supone la creación de milicias, ni de una estructura de mando militar ni la subordinación a un comando político.

¹⁵ Cfr. Paskins, "Violence, Warfare and Peace", 725-730.

Una rebelión armada implica que un grupo se ve obligado por la fuerza de los hechos a llegar a estas complejas estructuras de la guerra, de manera que se entiende que es un ejercicio de autodefensa, que supera los límites de la defensa privada y pasa al orden del conflicto político, donde el proyecto común asume la legitimación pública de la acción de los rebeldes. Aunque los rebeldes no forman estados, tienden a enfrentar situaciones concretas con proyectos políticos en los cuales proponen un proyecto de justicia que legitima su lucha contra la injusticia.

Por ejemplo, la Asamblea Nacional Africana era un grupo pacifista que se transformó en un ejército rebelde cuando vio definitivamente amenazada la existencia del pueblo aborigen surafricano; aunque fue grupo armado, sus acciones fueron simbólicas contra monumentos e imágenes del régimen y no contra las personas, lo que le granjeó todo el tiempo un fuerte apoyo popular.

En cambio, la Resistencia francesa, alentada por el gobierno francés en el exilio, durante la segunda Guerra Mundial, no soportaba su legitimidad en el apoyo popular, pues el pueblo apoyaba el gobierno de Pétain. Sin embargo, ni los discursos ni las acciones animadas por De Gaulle fueron propios de alguien comprometido en una lucha privada, sino de un estadista que apelaba a una causa justa para rebelarse contra el gobierno nazi y animar las acciones de la resistencia.

Por contraste, los casos de IRA y ETA muestran otra complejidad, ya que se trata de luchas nacionalistas que no lograron *suficiente* apoyo popular, aunque contaban con estructuras política y militar. Por otro lado, la existencia de democracias fuertes ha ayudado en estos casos a devaluar la idea de que la lucha armada es el último recurso.

En nuestro continente, algunos teólogos de la liberación asumieron que el cambio social podía hacerse de manera legítima por la vía armada, pues el proceso de liberación incluye “una revolución social que pueda cambiar radical y cualitativamente las condiciones de opresión en las que la gente vive ahora”.¹⁶ Esta revolución incluye la transformación de las estructuras económicas, políticas y religiosas, que no se logra sólo con cambios de gobierno, sino creando una sociedad cualitativamente diferente.

¹⁶ Gutiérrez, *Religión, ¿instrumento de liberación?* 88.

La teología de la liberación afrontó el problema planteado por Agustín, la justificación de Dios ante la realidad de un mal tan radical como la miseria y la opresión de millones de personas. La razón de fondo para asumir la lucha de liberación es la cuestión de la acción de Dios ante el sufrimiento del débil. La clave de esta lectura fue una nueva interpretación del libro del Éxodo, en el cual se muestra a un Dios solidario con los oprimidos, decidido a liberarlos de la opresión a la que estaban sometidos.

A este Dios liberador corresponde un Cristo que viene a liberar a los seres humanos de la esclavitud a la que se han visto sometidos. El seguimiento del Espíritu de Cristo liberador se hace en solidaridad con los oprimidos, como lugar epistemológico privilegiado para construir una teología de la liberación. No obstante, en ese momento, la teología de la liberación supuso una lectura de la realidad en perspectiva de conflicto entre oprimidos y opresores¹⁷ y la convicción de que el Reinado de Dios es un proyecto social que se contrapone a otro proyecto social.

Esta perspectiva de la teología de la liberación era una interpretación de la doctrina de la guerra justa. Aunque la violencia no es cristiana, los creyentes deben luchar por la justicia social a través de la solidaridad con los más pobres y oprimidos; la razón de fondo se sigue argumentando: sin justicia social no hay paz. La primera opción debe ser la resistencia sin recurrir a la violencia, a través de acciones de denuncia y oposición pública a la opresión, unidas a la promoción del cambio personal y social. Si el pacifismo militante fracasa ante la oposición violenta de los poderosos, entonces la revolución violenta puede ser una opción legítima como último recurso y como acto de legítima defensa.

La lucha revolucionaria violenta ha sido considerada legítima con restricciones: en casos de evidente tiranía que viola los derechos humanos y daña peligrosamente el bien común del país; si incluye el amor al oprimido y al opresor; si es una lucha por la liberación de todas las personas, a partir de un amor preferencial, pero no excluyente, por las más pobres; si va precedida de un cuidadoso análisis de las probabilidades de éxito con la menor violencia o daño; si tiene posibilidades de establecer un acuerdo social viable y que no reproduzca las opresiones.

¹⁷ Campbell, "Christianity and Revolution", 72.

Siempre se ha considerado que la participación de un cristiano en la revolución violenta es una decisión trágica, propia de un mundo marcado por la violencia. En definitiva, sólo será una opción aceptable para los cristianos después de haber agotado todos los recursos pacíficos.¹⁸

Dentro de la versión actual de la doctrina de la guerra justa, se llaman grupos terroristas a aquellas organizaciones que obran sin una causa justa desde la perspectiva de los demás actores sociales nacionales o internacionales, y que en consecuencia tienen fines ilegítimos. Si la causa es justa, tendrán la restricción de respetar a la población no combatiente; así pues, la exigencia de respeto a la población civil supone que se acepta, dentro de la doctrina de la guerra justa, que la causa es justificable.

Para la enseñanza de la teología moral católica, la paz nunca ha sido un valor absoluto, particularmente si se entiende en sentido negativo, es decir, como simple ausencia de la violencia. Al contrario, la Iglesia Católica siempre ha sostenido que la paz requiere más que la ausencia de guerra, pues es producto de la justicia, moviéndose hacia el concepto de paz positiva. En este sentido, siempre se ha mantenido en algún sentido que la lucha armada puede ser un medio para conseguir la paz en situaciones de injusticia. Si bien hoy en día se acepta como válida la opción por la no violencia, la Iglesia sigue sosteniendo que se trata de una elección de los individuos, que no es viable para los estados, que tienen derecho legítimo al uso letal de la fuerza.

Analizada a la luz de la revelación bíblica, la doctrina de la guerra justa resulta cuando menos sorprendente. En realidad, es coherente con la tradición aristotélica de buscar el justo medio entre extremos, en este caso, entre quienes consideran que no se puede poner reglas morales a la guerra que se hace en nombre de la seguridad nacional o contra el terrorismo, y quienes sostienen que desde la no violencia la guerra no tiene ninguna legitimidad moral.¹⁹

¹⁸ Rivera, "Liberation Theology", 280. Los argumentos empleados por los teólogos de la liberación en las décadas anteriores no dependían, en su mayoría, del análisis marxista. Seguían las coordenadas de la tradición eclesial. El cuestionamiento al análisis marxista pone el problema de cuál es el tipo de análisis de la realidad que pueda ser asumido como análisis teológico y que, tras reconocer las paradojas de la realidad, sea capaz de ofrecer una comprensión que supere los imaginarios de enemigo o rival que acaban legitimando el recurso último a la violencia.

¹⁹ Cfr. Himes, *Roman Catholicism: Just-War Doctrine*, 378.

EL PACIFISMO Y LA NOVIOLENCIA

Una vez constituida la doctrina de la guerra justa, la Iglesia Católica ha sostenido que toda persona y todo gobierno deben trabajar para evitar la guerra.²⁰ Aunque a todos los cristianos les gustaría ser llamados “constructores de la paz” (Mt 5,9), la mayoría de católicos no es pacifista.

El pacifismo supone la creencia de que todo asesinato es intrínsecamente malo, ya sea que ocurra en la guerra, la revolución violenta, la acción policiva, la pena de muerte o la defensa propia. Algunas personas pacifistas también rechazan todo tipo de usos de la fuerza, como la que se llama “no-letal”. Estos pacifismos han sido más propios de algunas pequeñas iglesias reformadas, empeñadas en vivir como testigos del Evangelio.

Hay pacifistas que aceptan el uso de alguna fuerza “no-letal” para defenderse de ataques violentos, mientras prohíben la participación en la guerra y la violencia directa; se trata de los pacifismos utópicos y que trabajan por un nuevo orden internacional.

Finalmente, otros pacifistas practican formas de resistencia pacífica como medio para defenderse de la violencia y promover una paz justa; se trata de pacifistas proféticos, pragmáticos y prudentes. En realidad, estas tres formas de pacifismos se dan en todas las Iglesias cristianas en la actualidad.

El pacifismo en la Iglesia primitiva

No hay evidencias de que los cristianos primitivos hayan servido en el ejército romano hasta finales del siglo II d.C., aunque desde el Nuevo Testamento se menciona la conversión al cristianismo de algunos soldados romanos. Si bien el número de soldados cristianos fue creciendo durante los últimos siglos del Imperio Romano, eran más fuertes las razones sociales y teológicas que hacían que la mayoría de cristianos se negara al servicio militar:

1. Los cristianos eran una secta minoritaria, y como tal, eran frecuentemente perseguidos por los soldados romanos, lo cual producía un rechazo natural a servir en las fuerzas de quienes perseguían a los cristianos.

²⁰ Conferencia Episcopal de Colombia, *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2308: “El quinto mandamiento condena la destrucción voluntaria de la vida humana. A causa de los males y de las injusticias que ocasiona toda guerra, la Iglesia insta constantemente a todos a orar y actuar para que la bondad divina nos libre de la antigua servidumbre de la guerra (cfr. GS 81, 4).”

2. En esa época sólo podían ser soldados los ciudadanos del Imperio, mientras la mayoría de cristianos de las primeras décadas eran esclavos y libertos.
3. Los soldados del Imperio solían ser elegidos en el campo, mientras que el cristianismo primitivo fue un fenómeno urbano.
4. Los soldados romanos participaban de rituales que incluían sacrificios ofrecidos al César y comidas sagradas, que los cristianos consideraban actos idolátricos.
5. Las prácticas sexuales tradicionales de los soldados romanos eran consideradas inmorales por los cristianos, que eran llamados a renunciar a ellas.
6. En los primeros años del cristianismo se extendió la esperanza en el retorno inminente de Cristo y del fin de los tiempos presentes, lo que hacía desechar los trabajos con el Imperio.
7. Aunque los oficios de los soldados romanos incluían cuidar prisioneros, apagar incendios y proteger los caminos, lo más frecuente fueron acciones como asesinar a otras personas en hechos de guerra; los cristianos aborrecían el derramamiento de sangre.

Así pues, aunque la Iglesia primitiva era en cierto sentido pacifista, no queda claro si abordó el asunto de la objeción de conciencia a la guerra, como ha sido entendida desde el siglo XIX, que es la práctica de una persona que objeta su participación en la guerra debido a sus creencias religiosas, ética o morales.

En cambio, sí es posible encontrar la construcción de una posición de prohibir *en principio* toda violencia, por considerarla contraria a la enseñanza y la práctica de Jesús.²¹ Esta es la explicación para la muy temprana posición de la comunidad cristiana contra el aborto y el infanticidio.²² En la patrística

²¹ Cfr. Himes, *Roman Catholicism: Just-War Doctrine*, 377.

²² "Segundo mandamiento de la enseñanza; no matarás, no adulterarás, no corromperás a los jóvenes, no fornicarás, no robarás, no practicarás la magia ni la hechicería, no matarás al niño mediante aborto, ni le darás muerte una vez que ha nacido, no desearás los bienes del prójimo. No perjurarás, no darás falso testimonio, no calumniarás, no guardarás rencor. No serás doble ni de pensamiento ni de lengua, pues la dobles de lengua es red de muerte. No serás avaricioso ni ladrón ni hipócrita ni malvado ni soberbio. No albergarás plan malo contra tu prójimo. No odiarás a ningún hombre sino que a unos los convencerás de su error, de otros te compadecerás, por otros rogarás y a otros los amarás más que a tu propia vida." (Didaché, II)

se desarrolló una posición unánime en contra del suicidio, que fue recogida por Agustín²³ haciendo cristianas las prohibiciones formuladas por Platón²⁴ y Aristóteles²⁵: “Quien se mata a sí mismo es un asesino.” También del periodo patrístico viene la prohibición del servicio militar²⁶ y de matar si se trataba de un soldado cristiano:

Se ha suscitado ahora la cuestión acerca de si un creyente puede dedicarse al servicio militar, y si un militar puede ser admitido a la fe, incluidos los simples soldados y aquellos de grado inferior que no se ven obligados a ofrecer sacrificios y a administrar la pena de muerte. No hay compatibilidad entre el sacramento divino y el humano, entre la bandera de Cristo y la del demonio, entre el campo de la luz y el de las tinieblas. No puede un alma estar bajo dos obligaciones, la de Dios y la del César (...). Y aunque los soldados se presentaron a Juan y recibieron de él normas de conducta, aunque el centurión creyó, más adelante el Señor, al desarmar a Pedro desarmó a todo soldado. No nos está permitido a nosotros ningún modo de vida que lleva implicados actos ilícitos.²⁷

Aunque aparecía con claridad la prohibición de la violencia por su origen en el ejemplo de Jesús, que prefirió ser asesinado que usar cualquier violencia, y Tertuliano usó este material para llamar al desarme de los soldados, las mismas razones se emplearon en la Edad Media para limitar el papel de los clérigos en los ejércitos cristianos, al prohibirles el uso de armas.²⁸

El pacifismo cristiano se debía a la prohibición absoluta del asesinato, no sólo por el mandamiento antiguo, sino particularmente por el ejemplo de

²³ Cfr. Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, I, XVII.

²⁴ Cfr. Platón, *Leyes*, IX, 872 Sq.

²⁵ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 11; IV, 15.

²⁶ Cfr. Arnobio, *Adversus nationes* 1,6. En: <http://www.thelatinlibrary.com/arnobius.html> (consultado el 23 de junio de 2008).

²⁷ Tertullianus, “De idolatría”, 19. “*Possit in isto capitulo etiam de militia definitum uideri, quae inter dignitatem et potestatem est. At nunc de isto quaeritur, an fidelis ad militiam conuerti possit et an militia ad fidem admitti, etiam caligata uel inferior quaeque, cui non sit necessitas immolationum uel capitalium iudiciorum. Non conuenit sacramentum diuino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum; non potest una anima duobus deberi, deo et Caesari. Et uirgam portauit Moyses, fibulam et Aaron, cingitur loro et Iohannes, agmen agit et Iesus Naue, bellauit et [populus] populus, si placet ludere. Quomodo autem bellabit, immo quomodo etiam in pace militabit sine gladio, quem dominus abstulit? Nam etsi adierant milites ad Iohannem et formam obseruationis acceperant, si etiam centurio crediderat, omnem postea militem dominus in Petro exarmando discinxit. Nullus habitus licitus est apud nos illicito actui adscriptus.*”

²⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, q. 40, a. 2

Jesús. El amor a los enemigos y el principio de no resistirse al mal parecen enseñanzas propias de Jesús (Mt 5,39 y 44), claramente vividas en su crucifixión.

Para el cristianismo primitivo, Jesús toma una opción de vida no violenta que culminó con su sacrificio en la cruz; además de enseñar el amor a los demás, incluyendo a quienes se consideran enemigos, su crucifixión revela la manera como se enfrentó y superó el mal (la violencia), manifestándose como una fuerza de reconciliación de las personas con Dios y entre ellas mismas. Y la posición de los cristianos ha sido considerarse llamados a seguir el camino que Jesús enseñó y vivió. Entonces, el pacifismo era un elemento esencial del modo de vida creyente.

En la medida en que la mayoría de la población del Imperio se fue volviendo cristiana, la cuestión del servicio militar fue más candente. Para algunos, se trataba de defender al Imperio a través de las oraciones; para otros, de renunciar a la vida militar, llegando incluso a convertirse en mártires al negarse a seguir en su condición de soldados. Pero cuando el Edicto de Milán oficializó al cristianismo en el Imperio, muchos cristianos encontraron compatible ser soldados y cristianos, al entender que la defensa de la fe era la defensa del Imperio de los injustos ataques de los bárbaros. En este contexto, se formuló la doctrina de la guerra justa, que ha servido de marco básico para las discusiones de los católicos sobre la moralidad de la guerra y de los actos de guerra.

La doctrina de la guerra justa conservaba rasgos del pacifismo original: se trata de luchar por la defensa de la vida de los otros, inocentes que son atacados; se prohíbe la violencia en defensa propia. Desde la formulación de esta doctrina, las tradiciones pacifistas pasaron a la vida de los monjes y los clérigos, que renunciaban a la vida "según el mundo".

Así, mientras los cristianos podían matar en la guerra, esta prohibición se mantuvo para los monjes y los clérigos, que aspiraban a una vida más perfecta. Uno de los ejemplos más claros de la manera en que la vida religiosa conservaba y transmitía el pacifismo cristiano fue Francisco de Asís y su comunidad; Francisco de Asís, además, devolvió el pacifismo a los cristianos comunes, al crear la Orden Tercera Franciscana, en la cual las personas corrientes se comprometían a no usar la violencia contra las demás personas.

Hacia los modernos pacifismos cristianos

En los siglos finales de la Edad Media, varios movimientos de reforma de la Iglesia retomaron el pacifismo, como los cátaros y valdenses, descalificados por la Iglesia al considerarlos sectas, contra las cuales empleó toda su violencia para hacerlas renunciar a sus creencias. Después de la Reforma, las tradiciones del pacifismo absoluto se han mantenido en pequeñas iglesias reformadas, en particular, los menonitas y los cuáqueros, que se basan en el ejemplo de Jesús y de la Iglesia primitiva.

Otra corriente que nutrió el pacifismo y que se ha desarrollado en las teorías contemporáneas de los derechos humanos fue el humanismo, antecedido por las obras de Dante Alighieri y Marcilio de Papua, que encontró su culminación en las obras de Erasmo de Rotterdam y de Tomás Moro, quienes recuperaron el pacifismo como una posición respetable en el catolicismo.

Los actuales movimientos de no violencia se originaron en los procesos de desobediencia civil del siglo XIX, que distinguían el uso de la violencia del uso del poder. De acuerdo con Hannah Arendt, podemos sostener que en los últimos siglos la gente recurre a la violencia cuando se han agotado todos sus recursos de poder. Los ejercicios de poder dependen de la construcción de consensos y de formas de cooperación recurrentes, mientras que la violencia ocurre cuando estas formas se han perdido.²⁹

La primera Guerra Mundial produjo una fuerte sensación de devastación en Europa, al enfrentarse a un mal tan radical que muchas personas reconocieron que la guerra era totalmente injustificable e irracional. La reacción pacifista insistió en que la guerra era intrínsecamente mala, pero no aportó luces para resolver los conflictos de otra manera.

Posteriormente, se dio el movimiento pacifista dentro de la comprensión de los principios de la guerra justa. No se trataba de aceptar la guerra, sino de considerar las condiciones concretas en las cuales los principios de la guerra justa eran quebrantados, partiendo de que toda guerra viola esos principios y de que, en consecuencia, toda guerra es ilegítima.

²⁹ Cfr. Arendt, *On Violence*. Una reflexión reciente sobre la no violencia recoge la posición de Arendt, al tiempo que muestra las dificultades propias de los juicios morales sobre la violencia y la no violencia en contextos concretos de acción (Ortega y Pozo, *Noviolencia y transformación social*, 35-59).

Hay un tercer pacifismo, propio de las personas que deciden dar testimonio de unos valores o creencias que no se pueden expresar en la guerra. Esta tradición la representan los cuáqueros, aunque se aplica por igual al personal médico en contextos de guerra y a las personas que realizan mediaciones diplomáticas entre las partes en conflicto. Se trata de personas que aceptan ser testigos individuales, llevando los valores de la paz a un contexto de guerra, sin pedir ese tipo de coherencia al Estado.

Sin embargo, el pacifismo fue rechazado como posición católica en buena parte de los últimos siglos. La doctrina de la guerra justa, que no es en realidad una doctrina, se ha interpretado de manera dominante para decir que los Evangelios dan consejos para la perfección de las personas, pero nunca mandatos, y que su esfera de influencia no cobija a los estados, que se rigen por la ley natural, la cual legitima el derecho a la legítima defensa. Esta fue la posición del papa Pío XII en su Mensaje de Navidad de 1956: ni el pacifismo absoluto ni la objeción de conciencia a toda guerra son opciones para los católicos.

Sin embargo, hace un poco más de cuarenta años, el papa Juan XXIII asumió como posición oficial de la Iglesia el trabajo activo por la paz, en su encíclica *Pacem in Terris*. En un contexto de un mundo dividido por las superpotencias poseedoras de armas nucleares, y varios años después de la creación de las Naciones Unidas, el Papa clamó por un orden internacional que prevenga las guerras a través de arbitramentos, estructuras jurídicas e incluso acciones de una policía internacional.

Luego, con el apoyo del Concilio Vaticano II y en el marco de la constitución *Gaudium et spes*, se inició una época de pacifismo activo y pragmático en la comunidad católica, ya que este documento llamaba a las personas a luchar por sus derechos por métodos no violentos, rechazando la lucha armada. El Concilio llamó a los gobiernos a reconocer la libertad de conciencia y, en consecuencia, a garantizar el derecho a la objeción de conciencia.

Así, el Concilio Vaticano II reconocía y alentaba el pacifismo activo, que incluye la resistencia no violenta y que ha sido ejemplificado por personas como monseñor Helder Cámara y el Movimiento Obrero Católico, entre otros.

El pacifismo católico contemporáneo sostiene que la no violencia es un método más efectivo y menos costoso –en lo que se refiere a vidas hu-

manas– que la violencia y la guerra, pues tiende siempre a promover la reconciliación de los vínculos humanos que la guerra daña. Además, frente a la larga tradición teórica de la doctrina de la guerra justa, las personas que practican el pacifismo católico han entendido que no basta con razones pragmáticas, sino que es necesario profundizar teóricamente en las enseñanzas y el ejemplo de Jesús.

Acontecimientos recientes, como el derrocamiento de la dictadura en Filipinas o las revoluciones de terciopelo en Europa Central, han llevado a que algunos obispos acepten que la no violencia es también una opción con efectividad pública. Esta participación de católicos en las grandes *revoluciones sociales no violentas*, unidas a los grandes procesos de cambio social no violentos del siglo XX, como la Independencia de la India conseguida por gente educada en la no violencia por Gandhi, la lucha por los derechos civiles de la población afroamericana, siempre liderados y acompañados por las iglesias reformadas, con la emblemática figura del Martin Luther King, así como el dramático cambio de Suráfrica, liderado por cristianos no católicos, como Nelson Mandela y Desmond Tutu, ha llevado a muchas autoridades católicas a considerar que la no violencia puede ser asumida como una posición tan respetable como la doctrina de la guerra justa, y a sostener que tiene una incidencia efectiva en el orden político, sin reducirse a la transformación personal.

En consecuencia, en los últimos años encontramos un fuerte trabajo de muchas conferencias episcopales en la promoción de la educación y el entrenamiento en la no violencia como opción de vida, como método de resistencia ante la violencia y la injusticia, y como mecanismo eficaz de transformación social. Sin embargo, esto no impide que en las Iglesias se acepte que el Estado argumente sus posiciones desde la tradición de la guerra justa.³⁰

En la actualidad, quienes promueven la no violencia, están interesados en fomentar cambios sociales a través de formas organizadas de no-cooperación con el mal, de desobediencia civil y de diálogo, rechazando el uso de la violencia como un medio para el cambio social o para la defensa propia. Las teorías de la no violencia distinguen entre: (a) Violencia institucionalizada, consistente en un sistema que mantiene a una minoría en el

³⁰ Cfr. Winright, “Pacifism in Roman Catholicism”, 381-383.

poder, gracias a las injusticias económicas y políticas, que resultan perjudiciales para las mayorías; (b) violencia represiva de las fuerzas de seguridad del Estado, contra las aspiraciones de cambio de las mayorías; (c) violencia de los grupos extremistas de derecha o izquierda; (d) violencia espontánea de defensa propia frente a una agresión, marcada por la desesperación y la improvisación.

Aunque se tiene conciencia de los argumentos para el uso legítimo de la violencia, en la noviolencia se busca dar curso al poder de las organizaciones populares para la resistencia contra la injusticia y la violencia, y para construir formas alternativas de empoderamiento comunitario. Esto ocurre porque se descubre que la violencia tiende a generar más violencia, con mayores injusticias y desastres; no hay confianza en los cambios estructurales de la sociedad que no vayan acompañados de cambios en la subjetividad y en las relaciones entre las personas; se considera además, que la noviolencia busca la coherencia de los fines con los medios, pues la paz se construye a través de la paz misma y no con la violencia. Finalmente, se considera que la promoción de la justicia a través de la noviolencia es más coherente con el Evangelio y con el camino noviolento enseñado por Jesús.

La posición de resistencia y cambio social noviolento sostiene que, al enfrentar el mal con el bien y la benevolencia, se es más efectivo para develar la violencia opresora, se desarticula la escalada de la violencia, se resiste a la mentalidad que rinde culto a la violencia y se persuade con mayor profundidad y convicción en el camino para construir la paz, incluso si se hace a través del martirio.³¹

Un elemento propio del pacifismo es la objeción de conciencia. Sin embargo, no todas las posiciones de objeción de conciencia se argumentan desde el pacifismo. En todo caso, la objeción de conciencia ha sido exitosa cuando ha sido argumentada desde el pacifismo, pero nunca cuando se ha construido desde la doctrina de la guerra justa. Esto, porque los argumentos de la objeción de conciencia en la tradición de la guerra justa se han tejido desde la sospecha de una doble intención en la política del Estado, lo que resta credibilidad a los mismos argumentos. No obstante, en la tradición de la guerra justa habría razones suficientes para la objeción de conciencia,

³¹ Cfr. Rivera, *Liberation Theology*, 281.

tanto contra el servicio militar obligatorio como contra la cooperación con la industria militar.

Pacifismos y reflexión sobre la violencia en la actualidad

Las dos grandes guerras del siglo XX y su secuela de cientos de pequeñas guerras locales y regionales, los problemas derivados del fin de los grandes imperios coloniales y el surgimiento forzado de naciones en las antiguas colonias, la creación de las armas nucleares con su potencialidad para destruir la vida en la Tierra, los recientes conflictos de origen étnico y religioso y la actual crisis de las identidades ante el peso de la globalización, han producido millones de víctimas.

Así, la discusión sobre la “guerra justa” o los límites necesarios para la violencia, se ha desarrollado hasta la creación de regulaciones para evitar excesos contra la población civil, que no es combatiente. Esto explica que en las últimas décadas la reflexión sobre la violencia se ha concentrado en los mecanismos de protección de los derechos humanos y en las garantías propias del derecho internacional humanitario, así como en el desarme y en los cuestionamientos a la poderosa industria militar.

Esto ha llevado a precisar los alcances de la violencia misma, de manera que en la actualidad se entiende la violencia con nuevas distinciones: como agresión física a un individuo; como acciones no físicas que producen daño psicológico o espiritual; como violencia social (esclavitud, discriminación, explotación); como agresión física contra comunidades (masacres y genocidios); y finalmente, como el uso de instrumentos de destrucción masivos.

Sin embargo, lo que es común a todos estos fenómenos humanos que llamamos violencia es la negación de la humanidad de un ser humano por parte de otro ser humano. Al profundizar en esta dureza de la violencia, Lévinas sostuvo que más que en las acciones físicas contra una persona, la violencia consiste en la interrupción de la continuidad de la vida, que pone a las personas a jugar papeles en los cuales no se pueden reconocer a sí mismas, y hace que traicionen no sólo sus compromisos más íntimos, sino su propia identidad personal, al llevar a cabo acciones que destruyen toda posibilidad de acción.³²

³² La presencia del rostro de las víctimas es parte del proceso de revelación o *desmitologización* que se inicia en el Antiguo Testamento, como el lento despojar a la víctima de los rasgos

En la actualidad existen nuevos tópicos en la reflexión cristiana sobre la violencia:

1. La conciencia de que los crímenes sexuales tienen mayor relación con la cólera y la ira que con otros órdenes de deseos ha hecho posible los estudios de las relaciones entre la violencia sexual y la violencia sistemática practicada contra mujeres, menores de edad y minorías. De la misma manera, al contrario de la tendencia liberal de separar la vida pública de la privada, las iglesias cristianas sostienen su obligación de buscar la reconciliación en las familias, de modo que buscan mecanismos para proteger a las víctimas, promover el cambio en los agresores y fomentar otra clase de relaciones familiares.
2. Se ha tomado conciencia de que todo orden está inevitablemente ligado a la violencia.³³ El orden político que garantiza las libertades ciudadanas necesita violencia para establecerse.³⁴
3. El genocidio de judíos en la segunda Guerra Mundial, cometido en una cultura nominalmente cristiana, ha intensificado las tendencias para construir posiciones oficialmente no violentas en las iglesias cristianas. Esto ha llevado a fuertes discusiones sobre el papel de la violencia en la esencia misma del cristianismo, con tendencias disímiles que oscilan entre la reinterpretación de la doctrina de la redención, como una redención no violenta de la fuerza abrumadora de la violencia³⁵, hasta numerosas reconstrucciones de las relaciones de Jesús con los movimientos políticos y político-militares de su tiempo.³⁶

La discusión actual se concentra en el problema de si es posible un orden de convivencia social que salve a los seres humanos de la violencia a través de la no violencia, o si la salvación no es posible en términos socio-políticos, y entonces sólo significa una especie de huida de un orden que permanecerá intrínsecamente violento. Algunos pensadores cristianos, en

mitológicos, hasta escapar al mito y presentar el rostro humano de las víctimas y revelar así la arbitrariedad de la violencia que los desfigura. Cfr. Lévinas, *Ethique comme philosophie première*.

³³ Cfr. Derrida, *De la grammatologie*.

³⁴ Cfr. Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*.

³⁵ Cfr. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*.

³⁶ Cfr. Yoder y Yoder, *New Men, New Roles: A Study Guide for Christian People in Social Change*; Schuessler-Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Christian Origins*.

consecuencia, tratan de afrontar esta cuestión buscando cómo articular los conceptos de poder y caridad, lo que ha conllevado a una creciente crisis de muchos pensadores cristianos con el poder de las instituciones eclesiales.³⁷

Las dificultades para aceptar el pacifismo se pueden reducir al problema de la eficacia de las acciones pacíficas para la defensa de la vida de quien está directamente amenazado por un actor violento. Si la defensa no es eficaz, se cuestionan las razones o valores del pacifismo. Algunos pacifistas han aceptado que no se trata de unos principios absolutos, sino de criterios que se ponen en juego en la deliberación de situaciones concretas, para las cuales nunca hay reglas fijas, como ya lo reconocía Aristóteles.³⁸

Al respecto, podemos sostener que el criterio de la defensa pacífica de la vida de cada persona ha de ayudar al proceso de deliberación, el cual, cuando se efectúa con un actor armado, tiene que vencer muchos obstáculos:

1. La necesidad de desarme como condición para dialogar en condiciones equitativas.³⁹
2. Esto posiblemente sólo se logra cuando se instaura una relación de mutuo reconocimiento, en la que el miedo que somete da paso a la afirmación conjunta de vida por encima del temor, y la reciprocidad violenta de paso a la gratuidad.⁴⁰
3. Además, el diálogo que pide construir razones y argumentos tiene que ejercer una función terapéutica, ya que las razones para asesinar a otra persona son siempre incompletas, pero construyen mundos llenos de imaginarios sacrificiales.⁴¹
4. No sólo se necesita facilitar el acceso a la posición de comprensión de la perspectiva de la otra persona, sino que se necesita una fuerte apertura a la autocrítica.⁴²

³⁷ Cfr. Breidenthal, *Violence. Moral Theology*, 1680-1681.

³⁸ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*.

³⁹ Cfr. Habermas, *Verdad y justificación*.

⁴⁰ Cfr. Girard, *Celui par qui le scandale arrive*.

⁴¹ Cfr. *Ibid.*

⁴² Cfr. Habermas, *Verdad y justificación*.

5. Pero un acercamiento efectivo y afectivo a la humanidad de la otra persona no puede más que desmontar las falsas razones que legitiman su sacrificio.⁴³

Entonces, creemos que el criterio de la defensa noviolenta de la vida de todas las personas está concebido como principio de articulación de procesos complejos de discernimiento. Si fracasa, lo que se afirma no es la fuerza del vencedor, sino su incapacidad de no excluir a las otras personas al afirmarse, es decir, su fracaso en términos de humanidad. En cambio, tanto quien defiende la vida humana amenazada por medios noviolentos como quien es la víctima de la violencia, así pierdan la vida, con su renuncia a la violencia afirman precisamente el valor sagrado de la vida y lo legan a la memoria que constituye la historia.

Por otro lado, los partidarios de la guerra justa acusan a los pacifistas mostrando que las creencias individuales no son ni pueden ser la base de las acciones del Estado. En el Estado moderno, se trata de las razones públicas para realizar lo que es común⁴⁴ pero manteniendo el principio de la guerra justa o de la legítima defensa. En teoría, el Estado defiende en situaciones de normalidad a los ciudadanos, para lo cual se vale del uso “legítimo” de la violencia, que se aplicará a quien los amenace.

Algunos pacifistas consideran que esa violencia no es legítima, de modo que promueven la desobediencia civil; ésta incluye acciones que van desde la objeción de conciencia al servicio militar, la oposición a la industria militar y las acciones y organizaciones militares, hasta la defensa de los ciudadanos contra la posible brutalidad de las fuerzas armadas. Si se trata, además, de un conflicto interno o de una guerra, se hará extensiva la misma actitud de desobediencia con todos los grupos armados, unida a actitudes de benevolencia y respeto con las personas, independientemente de su posición en la violencia, lo que hace de estos testigos de la paz verdaderos constructores de paz, debido a su enorme libertad.

Desde tales posiciones se han construido mecanismos de defensa noviolenta de la vida en medio de la violencia, así como de mediación para que los diversos actores armados respeten a la población civil, lleguen a acuerdos y eventualmente se desarmen. En este caso, nuevamente el

⁴³ Cfr. Lévinas, *Ethique comme philosophie première*.

⁴⁴ Rawls, *Political Liberalism*.

EPÍLOGO

El compromiso de los cristianos pacifistas que optan por la noviolencia no es pasivo, sino activo, en el sentido de que está confrontando de manera permanente los sistemas de violencia. Esto desencadenó el movimiento de los derechos civiles en los Estados Unidos, movilizado desde las iglesias como una acción de solidaridad entre los pobres y excluidos que buscaba transformar un sistema que sostenía la discriminación de las personas por su color.

La misma fe llevó a los obispos latinoamericanos a hablar en solidaridad con los más pobres, a quienes reconocen víctimas de un sistema donde la opulencia de una minoría se sostiene en la expropiación continua de las mayorías. En estos dos casos, quedarse justificando las situaciones de exclusión, ha significado optar por la paz al estilo del mundo, del imperio, una paz mediada por la violencia, que no es la paz cristiana.

Las personas partidarias de la noviolencia han cuestionado fuertemente la sensatez de la doctrina de la guerra justa: ¿Puede un discípulo de Jesucristo asumir como último recurso la violencia para buscar valores como la paz y la justicia? ¿Es posible emplear la violencia como un medio para expresar el amor al prójimo? Estas preguntas no son ingenuas ni desconocen la realidad, pues la noviolencia es una posición que se elige precisamente como postura de vida y medio para el compromiso social del creyente en la construcción de la justicia⁴⁵, en contextos donde las personas nos tratamos unas a otras de

⁴⁵ Se puede recordar como la posición mayoritaria de los teólogos de la liberación ha sido la noviolencia, y no en sentido táctico –como un medio momentáneo en una lucha–, sino como posición vital. En la experiencia latinoamericana, los teólogos de la liberación han pedido reformas orientadas hacia la justicia social, a la vez que han procurado reducir las diversas violencias. Si bien han tratado de comprender las razones de quienes se levantan en armas contra la injusticia, también han condenado las acciones de los grupos revolucionarios contra la población civil y han cuestionado su legitimidad desde la perspectiva del bien de las mayorías; además, no han desfallecido en la búsqueda de salidas pacíficas y negociadas que garanticen paz y justicia duraderas. Más importante ha sido, sin embargo, el testimonio de noviolencia de teólogos de la liberación, cuya lucidez les permitió comprender las contradicciones de la sociedad y así entender las razones de quienes optaban por la lucha

manera injusta, gastamos los bienes comunes y nos aprovechamos de lo que no nos pertenece.⁴⁶

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*. Madrid: BAC, 1988.
- Aquino, Tomás de. *Suma teológica*. Madrid: BAC, 1989.
- Arendt, Hannah. *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*. Paris: Gallimard, 1963.
- _____. *On Violence*. New York: Harcourt Brace Javonovich, 1970.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza, 2002.
- Arnobio. "Adversus nationes." *The Latin Library*, en: <http://www.thelatinlibrary.com/arnobius.html> (consultado el 23 de junio de 2008).
- Barahona, Ángel. "From Cain and Abel to Esau and Jacob." *Contagium, Journal of Violence, Mimesis and Culture* Vol. 8, (2001) : 1-20.
- Beauchamp, Paul. "Violence. Biblical Theology." En *Encyclopedia of Christian Theology*, editado por Jean-Yves Lacoste, 1678-1679. Londres: Routledge, 2005.
- Bell, Catherine. "Paradigms Behind (and Before) the Modern Concept of Religion." *History and Theory* 45 (2006): 27-46.
- Breidenthal, Thomas E. "Violence. Moral Theology." En *Encyclopedia of Christian Theology*, editado por Jean-Yves Lacoste, 1680-1681. Londres: Routledge, 2005.
- Campbell, Courtney S. "Christianity and Revolution." En *Encyclopedia of Religion and War*, editada por Gabriel Palmer-Fernandez, 72. Londres: Routledge, 2004.
- Conferencia Episcopal de Colombia. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Bogotá: Conferencia Episcopal de Colombia, 1993.

armada como último recurso, sin que esta comprensión de esos otros, en su calidad de seres humanos en contextos concretos, cambiara su decisión de permanecer en la noviolencia propia del seguimiento de Jesucristo empobrecido, humillado y asesinado. Fue el caso del padre Ignacio Ellacuría S.J., y de sus compañeros, asesinados por el ejército salvadoreño.

⁴⁶ Cfr. Himes, *Roman Catholicism: Just-War Doctrine*, 378.

- Daly, Robert. "Violence and Institution in Christianity." *Contagion, Journal of Violence, Mimesis and Culture*, Vol. 9, (2002): 4-33.
- Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Collection Critique. Paris: Minuit, 1967.
- "Didaché." En *Fuentes Patrísticas 3*, editado y traducido por J. J. Ayán Calvo y dirigido por Félix Bellido, 84-87. Madrid: Ciudad Nueva, 1992.
- Dupuy, Jean-Pierre. *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice social*. Paris: Calmann-Lévy, 1996.
- Girard, René. *Celui par qui le scandale arrive*. Paris: Desclée de Brouwer, 2001.
- _____. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset, 1978.
- _____. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris: Grasset et Fasquelle, 1999.
- _____. "Violence et religion." *Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo LVI (2000): 11-23.
- Gregorio el Grande. "Magna Moralia." En *Patrologiae cursus completus*, editado por Jacques-Paul Migne. Paris: Garnier Freres (1844), 1958.
- Gutiérrez, Gustavo. *Religión, ¿instrumento de liberación?* Madrid: Ediciones Marova, 1973.
- Habermas, Jürgen. *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta, 2002.
- Hegel, G. W. F. "Phänomenologie des Geistes." En *Werke in zwanzig Banden*, editado por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970-1971.
- Himes, Kenneth R. "Roman Catholicism: Just-War Doctrine." En *Encyclopedia of Religion and War*, editada por Gabriel Palmer-Fernandez, 377-378. Londres: Routledge, 2004.
- Lévinas, Emmanuel. *Ethique comme philosophie première*. Paris: Rivages, 1998.
- Ortega, Pere, y Pozo, Alejandro. *Noviolencia y transformación social*. Barcelona: Icaria, 2005.
- Paskins, Barrie "Violence, Warfare and Peace." En *Companion Encyclopedia of Theology*, editada por Peter Byrne y Leslie Houlden, 716-730. Londres: Routledge, 1995.

- Platón. *Leyes*. Madrid: Aguilar, 1981.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- Rivera, Luis, "Liberation Theology." En *Encyclopedia of Religion and War*, editada por Gabriel Palmer-Fernandez, 280-281. Londres: Routledge, 2004.
- Schussler-Fiorenza, Elizabeth. *In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Christian Origins*. Nueva York: Croosroad, 1983.
- Tertullianus, Quintus Septimius Florens. "De idolatría." Transcribed by Roger Pearse (2002). *The Tertullian Project*, en: <http://www.tertullian.org> (consultado el 28 de junio de 2008).
- Yoder, Elizabeth, y Yoder, Perry. *New Men, New Roles: A Study Guide for Christian People in Social Change*. Newton, Kansas: Faith and Life Press, 1977.
- Winright, Tobias. "Pacifism in Roman Catholicism." En *Encyclopedia of Religion and War*, editada por Gabriel Palmer-Fernandez, 381,383. Londres: Routledge, 2004.

