

Instituto Social León XIII  
Centro para la Investigación y Difusión  
de la Doctrina Social de la Iglesia



# **VIOLENCIA Y DERECHOS HUMANOS**

**Rafael M<sup>a</sup> Sanz de Diego**  
Universidad Pontificia Comillas de Madrid

Los Nuevos Escenarios de la Violencia en el 40 aniversario de Pacem in Terris  
II Seminario de Doctrina Social de la Iglesia  
Majadahonda (Madrid)  
4<sup>a</sup> SESIÓN - 26 de abril de 2003

## VIOLENCIA Y DERECHOS HUMANOS DE PABLO VI A JUAN PABLO II

Rafael M<sup>a</sup> Sanz de Diego, SJ  
Universidad Pontificia Comillas. Madrid

### Introducción: Violencia y Derechos Humanos

La discusión teórica sobre el empleo de la fuerza desde una perspectiva cristiana ha sido históricamente compleja. Los cristianos, haciéndose eco del mismo Magisterio, oscilan entre un pacifismo a ultranza y una admisión razonada y matizada de la legítima defensa. No siempre se atiende a la distinción de planos en que se mueve la DSI<sup>1</sup>:

- El *profético*, que aspira a un ideal de paz y a una renuncia a la violencia
- El *jurídico*, que tiene que regular los límites del derecho a la defensa cuando fallen otros medios.

La reciente discusión nacional en torno a la guerra de Irak lo ha manifestado palmaria-mente. Pero saliendo de lo circunstancial y yendo a consideraciones más universales, parece claro que la opinión de los ciudadanos —y de los cristianos— sobre estos temas no siempre es precisa ni exacta. Con frecuencia se recuerda la frase de Jesús en el Ser- món del Monte, que invita a poner la otra mejilla cuando se recibe una bofetada (Mt 5,39), pero se ignora cuál fue la reacción de Jesús cuando fue abofeteado de hecho y no se dis- tingue el doble comportamiento reflejado en los evangelios: Mt 26,68 y sus paralelos (Mc 14,65, Lc 22,63-64) por una parte y Jn 18,22-23 por otra<sup>2</sup>. O se recuerda la expulsión de los mercaderes del Templo viéndolo como un gesto de violencia de Jesús, sin caer en la cuenta de que se trata de un gesto profético y de que el látigo —que han subrayado tanto los pintores— aparece sólo en Juan, evangelio abundante en símbolos, y de que nunca se dice que se utilizara contra personas o animales.

La cuestión se complica más aún si se añade un elemento a la polémica: la defensa de los Derechos Humanos (DD. HH.). Por eso creo que es importante que en este Semi- nario debatamos sobre la postura de la DSI al respecto. Voy a partir de un texto controver- tido (PP 30-31) y os voy a presentar mi interpretación de él, apoyada en otros textos de Pablo VI. Seguirá una alusión a la postura de algunos representantes de la TL ante este problema. Y concluiré con una doble referencia a Juan Pablo II: en sus tres grandes encí- clicas sociales (LE, SRS y CA) y en su Magisterio a partir de 1992, acerca de lo que él ha

---

<sup>1</sup> Doctrina Social de la Iglesia. Utilizaré además las siglas habituales para designar los documentos de la DSI: **RN**: *Rerum Novarum* (León XIII, 15-5-1891); **QA**: *Quadragesimo Anno* (Pío XI, 15-5-1931); **MM**: *Mater et Magistra* (Juan XXIII, 15-5-1961); **PT**: *Pacem in terris* (Juan XXIII, 11-4-1963); **GS**: *Gaudium et Spes* (Vaticano II, 7-12-1965); **PP**: *Populorum Progressio* (Pablo VI, 26-3-1967); **OA**: *Octogesima Adveniens* (Pablo VI, 15-5-1971); **EN**: *Evangelii Nuntiandi*, (Pablo VI, 8-12-1975); **LE**: *Laborem Exercens* (Juan Pablo II, 14-9-1981); **LC**: *Libertatis conscientia* (Segunda Instrucción sobre la Teología de la Liberación, Congregación para la Doctrina de la Fe, 22-3-1986); **SRS**, *Sollicitudo Rei Socialis* (Juan Pablo II, 30-12-1987); **CA**: *Centesimus Annus*, (Juan Pablo II, 1-5-1991). Otras siglas serán **TL**: Teología de la Liberación y **DD.HH.**: Derechos Humanos.

<sup>2</sup> En los Sinópticos Jesús calla cuando es abofeteado. En Jn responde con una pregunta: *Si he hablado mal, muéstrame en qué. Si bien ¿por qué me pegas?*. En ningún caso pone literalmente la otra mejilla. Tampoco responde con vio- lencia verbal o física. O aguanta sin más (Sinópticos) o hace pensar al agresor, oponiéndose a la violencia sin ser violento y a la injusticia sin ser injusto. A su tiempo hablaremos de la no-violencia activa, que se apoya en esta acti- tud de Jesús.

llamado “la injerencia humanitaria”. La mera exposición de los textos ante quienes ya los conocen será suficiente casi siempre.

## I. PP 30-31

PP fue una aplicación del Concilio Vaticano II: así se expresa Juan Pablo II (SRS 6). El hecho de que él haya querido conmemorarla como tradicionalmente se ha hecho con RN, da pie para considerarla la “Carta Magna” de la DSI en el siglo XX, como la encíclica de León XIII lo fue en el XIX<sup>3</sup>. Así fue recibida en general en todos los ambientes<sup>4</sup>.

Entre las ricas enseñanzas de PP nos fijamos ahora en una: su postura ante la violencia revolucionaria. Dice así en su número 30:

Es cierto que hay situaciones cuya injusticia clama al cielo. Cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan graves injurias contra la dignidad humana.

La descripción, viva y concreta, podía aplicarse al entonces llamado “Segundo mundo” —el centro y este de Europa, bajo el dominio comunista— y también a los países hispanoamericanos. Casi universalmente, efecto del interés predominante entonces, se pensó en estos últimos. Entre otras razones, porque parecía que sólo en ellos tenía cabida en la práctica la insurrección revolucionaria<sup>5</sup> de la que se hablaba a continuación:

Sin embargo, como es sabido, la insurrección revolucionaria —salvo en el caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país— engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor.

No hay posiblemente texto de la DSI que haya sido más comentado que éste. Una lectura serena y sin juicios previos lleva a la conclusión de que el Papa se opone a la violencia revolucionaria en general, pero deja abierta una excepción: la señalada en la frase entre guiones: “salvo en el caso...”<sup>6</sup>, que se hace eco de la tradición de la Iglesia que permite la legítima defensa en algunos casos. Especial interés tiene para nosotros la apelación a la defensa de los DD. HH, tema de nuestra sesión hoy. No es menos importante que Pablo VI alude antes a un problema que ha hecho correr mucha tinta en la historia de la Moral Política: la tiranía<sup>7</sup> en tiempos anteriores y el derecho de resistencia<sup>8</sup> más moder-

<sup>3</sup> Así lo he expresado en R. M<sup>a</sup> SANZ DE DIEGO, *Pensamiento Social Cristiano I. Las alternativas socialista, comunista, anarquista, burguesa y católica ante el problema social español*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1998, 9<sup>a</sup> ed., p. 323.

<sup>4</sup> Sobre la recepción de PP, su inspiración, su novedad y sus principales comentarios he escrito brevemente en *Periodización de la Doctrina Social de la Iglesia. Contexto histórico de sus principales documentos* en A. CUADRON (coord.), *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, BAC 1993, 41-43.

<sup>5</sup> El recuerdo de la revolución húngara de 1956, aplastada por los tanques soviéticos no permitía pensar en otras posibilidades. Se dio con todo en el verano de 1968 la “primavera de Praga”, que de forma no violenta pretendía introducir cambios en el sistema comunistas y fue sofocada por la fuerza.

<sup>6</sup> En la versión original latina esta frase aparece también entre guiones y comienza de forma inequívoca: “nisi agatur...”: AAS (1967) 272.

<sup>7</sup> Debo estas observaciones a sugerencias de la profesora M<sup>a</sup> Teresa Compte Grau, que agradezco sinceramente. En la mentalidad de Aristóteles (*Política*, Libro III, Cap. V) la tiranía es “la monarquía en la que el gobierno gobierna a su antojo sobre la colectividad política”. Es conocida la opinión de Juan de Mariana ante el tiranicidio en *De Rege et*

namente, reconocidos por instancias políticas y eclesiales nada sospechosas. Es decir, el Papa, en la frase entre guiones, alude a tres peligros graves para la convivencia: tiranía, conculcación de los DD. HH. y daño al Bien Común. Y, a primera vista, parece que en estos tres casos admite el derecho de resistencia, de acuerdo con una amplia tradición anterior.

Pero, a la vez, hay que reconocer que otros datos apoyaban una interpretación distinta:

- el peso de la frase del n<sup>o</sup> 31 está en la afirmación final (“No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor”), que, además, recoge una enseñanza tradicional de la Iglesia: el principio de proporcionalidad.
- En el n<sup>o</sup> 30 se habla de la “tentación” de la violencia. Y es claro que la tentación es algo malo que debe evitarse.
- Y el párrafo 32, que habla de “reformas urgentes”, indicaba el camino preferido antes que la revolución<sup>9</sup>.

La polémica estaba servida. Se propusieron las dos interpretaciones posibles:

- la frase entre guiones señala una excepción a la regla general y por tanto en esos casos es moralmente lícita la utilización de la violencia;
- la frase entre guiones expresa sólo una situación de especial dificultad, pero a ella se imponía la enseñanza recordada al final del párrafo: “No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor.”

En realidad ambas interpretaciones podían reclamar para sí la tradición de la Iglesia. Porque en ella, como es bien sabido han coexistido el talante profético —pacifista a ultranza— y el reconocimiento de la licitud de la legítima defensa. San Francisco es un perfecto exponente de la primera postura. Pero desde San Agustín hasta la Escuela de Salamanca se reconocía que un cristiano puede defender sus derechos por la fuerza si se somete a cuatro condiciones, que justificaban la guerra:

- Que la causa sea justa
- Que hayan fallado todos los demás intentos de arreglar la injusticia

*Regis institutione* (1599, dedicado a Felipe III), aunque él no sea el introductor del concepto. Lo fue antes Juan de Salisbury (1110-1185). El Concilio de Constanza (Decreto *Quilibet tyrannus*, 6-7-1415) condenó las proposiciones inmatizadas de Jean Pétit: Dz-Hünemann 1235. Pero era convicción extendida y nunca condenada que en un régimen tiránico, en el que no hay posibilidad legal y pacífica de cambio, se puede excepcionalmente utilizar la violencia contra el tirano para impedir un mal que, sin esa intervención, sería inevitable. La justificación teórica de fondo era que la ley injusta no es ley y que la soberanía reside en el pueblo, que la delega en el Príncipe. Cuando éste se sale de la delegación recibida, la autoridad vuelve al pueblo.

<sup>8</sup> La realidad política y el pensamiento han evolucionado desde entonces. La *Declaración de Virginia* (12-6-1776) y la *Declaración de Independencia* de los Estados Unidos de América (4-7-1776) reconocen el derecho y el deber de derrocar un régimen despótico. E. Mounier (*Obras Completas*, Salamanca, Sígueme, 1992) T. I, 426) concreta lo que es tiranía: el régimen en el que “el soberano, en lugar de gobernar en vistas al bien común, lo hace en vista de su propio bien privado”. La *Declaración de los DD. HH.* (1948) supone que puede haber casos en los que el hombre “se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión”. León XIII, en principio opuesto al deseo de cambiarlo todo, reconocía que había derecho a hacerlo si la autoridad política actúa contra la ley divina y natural. Más tarde, Pío XI escribió *Firmissimam constantiam* (o *Nos es muy conocida*), del 28-3-1937, dirigida a los católicos mejicanos. Semanas después de las dos condenas de los dos totalitarismos —*Mit brennender Sorge* y *Divini Redemptoris*— Pío XI reconocía que no se podía descartar el empleo de la resistencia proporcionada contra la autoridad que atenta contra la justicia y la verdad: 34-36. En el mismo sentido habla GS cuando reconoce el derecho y deber de oponerse a la autoridad que conculca el bien común, “guardando los límites que señalan la ley natural y evangélica” (GS 74).

<sup>9</sup> Son interesantes las reflexiones de G. HIGUERA, ¿*Evolución o Revolución?* en M. GARCIA (dir.), *Teología y Sociología del Desarrollo. Comentario a la “Populorum Progressio”*, Madrid, Razón y Fe, 1968, 209-225.

- Principio de proporcionalidad: que el mal que se derive del empleo de la fuerza no sea mayor que la injusticia que se pretende remediar
- Que el empleo de la fuerza lo decida sólo la autoridad competente<sup>10</sup>.

La polémica sobre la interpretación de PP 30-31 movió a Pablo VI a aclarar su sentido<sup>11</sup>. Recojo a continuación cinco textos suyos en los que pretende explicar su pensamiento.

## II. CINCO ACLARACIONES DE PABLO VI

La primera es anterior a la publicación de PP, pero fue dicha en un momento en el que el Papa tenía que estar ya preparando la encíclica. En el *Discurso al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede (7-1-1967)*, el Papa afirmó que la Iglesia se interesa muy de cerca por todo esfuerzo generoso que tiende a hacer avanzar a la humanidad, no solamente en su camino hacia el cielo, sino también en su búsqueda de bienestar, de la justicia, de la paz y de la felicidad sobre la tierra. No puede, por otra parte, aprobar a los que pretenden conseguir este objetivo tan noble y tan legítimo por medio de la subversión violenta del derecho y del orden social.

Pablo VI, sensible a las corrientes ideológicas de su tiempo y también a la fuerza renovadora del cristianismo, proseguía:

[La Iglesia] Ciertamente es consciente de que con su doctrina aporta una *revolución*, si por eso se entiende un *cambio de mentalidad*, una profunda modificación de la escala de valores. No ignora la poderosa atracción que la idea de *revolución* —entendida en el sentido de un *cambio violento y brusco*— ejerce desde siempre en algunos espíritus ávidos de lo absoluto, de soluciones rápidas, enérgicas y eficaces del problema social; ellos ven gustosos aquí “la única vía que conduce a la justicia”.

Pero, tras mostrar que tomaba en cuenta estas opiniones, expresaba la suya:

En realidad, *la acción revolucionaria* engendra, de ordinario, todo un cortejo de injusticias y de sufrimientos, pues la violencia, una vez desencadenada, se controla difícilmente, surtiendo sus efectos en las personas al mismo tiempo que en las estructuras. *No es esta, a los ojos de la Iglesia, la solución apta para remediar los males de la sociedad.* [El subrayado es nuestro].

A la vista de esto, parecía lo razonable pensar que PP 30-31, aparecida diez semanas después de pronunciado este Discurso, no introducía una excepción a la enseñanza tradicional de la Iglesia. El famoso paréntesis indicaba más bien que el Papa era consciente de la angustia de muchos ante situaciones claramente injustas cuya solución no se perfilaba fácil por la vía de la reforma. Pero seguía potenciando la aspiración a la paz y a los métodos no violentos de cambio, en sintonía con Juan XXIII en *Pacem in terris*, cuyo 40 aniversario conmemoramos<sup>12</sup>: “No se puede combatir un mal real al precio de un mal

<sup>10</sup> He desarrollado y justificado estas condiciones de la tradición, que recoge también el *Catecismo de la Iglesia Católica* 2435, en mi estudio sobre *El Sindicato* en A. CUADRÓN (Coord.), *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, 558-559 y en el ya citado *Pensamiento Social Cristiano I*, pp. 318 (nota 2) y 484-485.

<sup>11</sup> *Ib.*, 336-337, nota 5, recojo sumariamente estos textos.

<sup>12</sup> En PT 161-162 Juan XXIII se inclinaba a imitar a la naturaleza en la que el crecimiento es paulatino. “En el campo de las instituciones humanas no puede lograrse mejora alguna si no es partiendo paso a paso desde el interior de las instituciones”. Y citaba a Pío XII: “No en la revolución, sino en una evolución concorde, están la salvación y la justicia. La violencia jamás ha hecho otra cosa que destruir, no edificar...”

mayor”, y calificaba como “tentación” el empleo de la violencia como solución a la injusticia. Con todo, como queda ya señalado, la literalidad de la frase abría la posibilidad de otra interpretación, apoyada también en la tradición eclesial. Sin negarla, Pablo VI, atendiendo a las ideas dominantes en algunos sectores durante aquellos años, potenciaba el anhelo de paz y orientaba hacia esta meta a los cristianos.

Con todo se hacía preciso aclarar el pensamiento papal, pues se iban extendiendo dentro de la Iglesia voces que hablaban de una “teología de la violencia” o “de la revolución”. Había aludido veladamente a estas tendencias en el Discurso comentado. Pero lo hizo directamente en otro, al cumplirse el primer aniversario de la publicación de PP<sup>13</sup>. Entonces las citó por su nombre, desmintiendo interpretaciones equivocadas que se habían hecho de su encíclica social<sup>14</sup>. Refiriéndose al tema que nos ocupa, dijo:

Pareció a otros que al denunciar Nos en nombre de Dios las gravísimas necesidades que sufre tanta parte de la humanidad, abríamos el camino a la llamada teología de la revolución y de la violencia. Lejos está de nuestro pensamiento y de nuestra lengua semejante aberración.

Parece claro que el Papa, ante las interpretaciones sesgadas que se habían hecho de su texto, se distanciaba con claridad de ellas. Inevitablemente, esta polémica dejaba de lado el derecho a la legítima defensa que aparecía reconocido en PP 30-31.

Pablo VI remachó una vez más estas ideas con ocasión de su viaje a Colombia, para inaugurar el Congreso Eucarístico y la Conferencia de Medellín en agosto de 1968. En un continente en el que las injusticias estructurales favorecían a la llamada “teología de la revolución” quiso dejar constancia de su posición. A los campesinos reunidos en San José de Mosquera les dijo:

Os exhortamos a no poner vuestra confianza en la violencia ni en la revolución; tal actitud es contraria al espíritu cristiano y puede también retardar y no favorecer la elevación social a la cual aspiráis legítimamente<sup>15</sup>.

No parece casual el empleo de las dos palabras “violencia” y “revolución”, que calificaban a las dos “teologías” a las que quería referirse una vez más. El mismo día, ante los técnicos de radio y televisión, invitaba a luchar contra la carrera de armamentos<sup>16</sup>. Y en la eucaristía de la “Jornada del desarrollo” se hacía eco de las inquietudes de no pocos:

Muchos, especialmente entre los jóvenes, insisten en la necesidad de cambiar urgentemente las estructuras sociales, que, según ellos, no consentirían la consecución de unas efectivas condiciones de justicia para los individuos y las comunidades; y algunos concluyen que el problema esencial de América Latina no puede ser resuelto sino con la violencia.

Con la misma lealtad con la cual reconocemos que tales teorías y prácticas encuentran frecuentemente su motivación en nobles impulsos de justicia y de so-

<sup>13</sup> El 27-3-1968. Texto original italiano en AAS (1968) 257-8. Traducción española: Ecclesia (1968-1) 525-6.

<sup>14</sup> En concreto, además de al tema de la violencia, Pablo VI se refirió a su crítica al capitalismo, que en la versión española quedó aún más dura que en el original: I. CAMACHO, *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Madrid, Paulinas, 1991, 386-7. Sobre la recepción de PP en éste y otros puntos, cf. también G. HIGUERA, *La encíclica Populorum Progressio. Un año de historia y examen*: Sal Terrae (1968) 323-346.

<sup>15</sup> AAS (1968) 623.

<sup>16</sup> *Ib.*, 624,

lidad, debemos decir y reafirmar que la violencia no es evangélica ni cristiana; y que los cambios bruscos o violentos de las estructuras serían falaces, ineficaces en sí mismos y no conformes ciertamente a la dignidad del pueblo.

Porque esas reformas deben hacerse desde dentro y con la participación de todos —seguía diciendo el Papa— aunque la ignorancia y las condiciones de vida infrahumanas hiciesen imposible inmediatamente esta reforma. Era, por eso, objetivo prioritario, elevar “la manera de ser hombres” de la mayoría de los habitantes, a la vez que se intentaba la reforma de las estructuras sociales. Y quedaba descartada la vía de la revolución violenta.

Todavía volvió indirectamente sobre el tema en dos ocasiones más, sin salirnos del ámbito de los grandes documentos de la DSI. En OA, la Carta Apostólica dirigida al Cardenal M. Roy para conmemorar el 80º aniversario de RN<sup>17</sup>, a la hora de examinar si un cristiano puede adherirse a la ideología marxista o a los movimientos históricos que dependen de ella, alude a la violencia y a la lucha de clases como elementos que deben ser discernidos y que separan al cristiano tanto de la ideología como del movimiento histórico comunista<sup>18</sup>.

Finalmente, en *Evangelii Nuntiandi*, (8-12-1975) dentro de los números que dedica a la violencia revolucionaria, vuelve a reafirmar lo que enseñó en su viaje a Colombia en 1968, que cita literalmente<sup>19</sup>:

La Iglesia considera ciertamente importante y urgente la edificación de estructuras más humanas, más justas, más respetuosas de los derechos de la persona, menos opresivas y menos avasalladoras; pero es consciente de que aun las mejores estructuras, los sistemas más idealizados se convierten pronto en inhumanos si las inclinaciones inhumanas del hombre no son saneadas, si no hay conversión de corazón y de mente por parte de quienes viven en estas estructuras o las rigen.

La Iglesia no puede aceptar la violencia, sobre todo la fuerza de las armas —incontrolable cuando se desata— ni la muerte de quienquiera que sea como instrumento de liberación, porque sabe que la violencia engendra inexorablemente nuevas formas de opresión y de esclavitud, a veces más graves que aquellas de las que se pretende liberar. "Os exhortamos —decíamos ya durante nuestro viaje a Colombia— a no poner vuestra confianza en la violencia ni en la revolución; esta actitud es contraria al espíritu cristiano e incluso puede retardar, en vez de favorecer, la evolución social a la que legítimamente aspiráis". " Debemos decir y reafirmar que la violencia no es cristiana ni evangélica y que los cambios bruscos o violentos de las estructuras serán engañosos, ineficaces en sí mismos y ciertamente no conformes con la dignidad del pueblo".

### III. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Ni cuando se escribió PP ni cuando el Papa viajó a Medellín había nacido lo que más tarde se conocería como TL, que nació, más bien, como consecuencia de PP y de

<sup>17</sup> En *Periodización de la Doctrina Social de la Iglesia. Contexto histórico de sus principales documentos* en A. CUADRON (coord.), *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, BAC 1993, 44-46 he sintetizado los motivos que pudieron mover a Pablo VI para utilizar este género y no el de encíclica. Y también los comentarios a que dio origen.

<sup>18</sup> OA 26 se refiere a la ideología. OA 33 al movimiento histórico (partido) comunista.

<sup>19</sup> EN, 36-37.

Medellín. Sí estaba presente, en cambio, cuando el Papa Montini escribe EN. Desde esta precisión cronológica se entiende que dedique varios números de esta Exhortación Apostólica (29-35) a un estudio fino sobre las coincidencias y diferencias entre evangelización y liberación, anteriores a los números en los que trata de la violencia que acabo de citar.

No es preciso describir aquí lo que es y significa la TL. Pero no parece superfluo recordar que ella ha planteado a la DSI tres retos<sup>20</sup>, que ésta ha debido abordar:

- La misma entidad de la DSI, su valoración y su sentido.
- La inclinación clara a regímenes colectivistas y la utilización del análisis marxista.
- El empleo de la violencia, la teología de la violencia.

Respecto al primero, es ya sabido que el Concilio Vaticano II dejó prácticamente de emplear el término “Doctrina Social”, que sustituyó por la perífrasis “principios de justicia y equidad, postulados por la recta razón”<sup>21</sup>. No era sólo una “quaestio de nomine”: en el fondo se reconocía que el término “doctrina” era, quizá, demasiado fuerte para ser aplicado a unas enseñanzas por naturaleza cambiantes<sup>22</sup>. Años más tarde, Pablo VI afirmaba en OA que no era su misión proponer soluciones universales (4) y que una misma fe puede llevar a compromisos sociales diferentes (49-50). En este contexto, cuando los mismos creadores de la “Doctrina Social” mostraban sus reservas ante ella, algunos teólogos de la liberación apuntaron en la misma dirección, aunque desde otras perspectivas. A los Padres del Vaticano II les movió la conciencia de que la Iglesia, más que expositora de doctrinas, es buscadora humilde de la verdad junto con los hombres de buena voluntad. A Pablo VI le impactaba el alto concepto que tenía del cristiano adulto, capaz de optar generosamente por lo que viese en conciencia. En cambio para algunos exponentes de la TL, ésta se considera como una alternativa total a esa Doctrina Social ya superada y destinada a convertirse en pieza de museo<sup>23</sup>.

El cardenal Ratzinger lo percibió con claridad. En un coloquio que publicó la revista *30 Giorni*, dejaba ver el trasfondo de algunas afirmaciones de la Primera Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe acerca de las relaciones entre la TL y la DSI. Esta es juzgada por la TL como perteneciente a la clase de los opresores. Argumentos y enseñanzas no son examinados en sí mismos, pues sólo reflejan los intereses de clase. Por ello, su contenido es decretado, en principio, falso. (...) La doctrina social de la Iglesia es

<sup>20</sup> Con más detención los explico en *Veinticinco —y cien— años de Doctrina Social de la Iglesia: Razón y Fe* 1.103-4 (1990) 178-180. Abordan más detenidamente la relación entre DSI y TL J.C. SCANNONE, *Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, Cristiandad, 1987; R. ANTONCICH, *Los cristianos ante la injusticia. Hacia una relectura de la doctrina social de la Iglesia*, Bogotá, Ed. Grupo Social, 1980 y J. B. LIBANIO, *Doctrina Social de la Iglesia y Teología de la Liberación* en VV.AA., *Doctrina Social de la Iglesia y lucha por la justicia*, Madrid, Ed. HOAC, 1991, 111-128

<sup>21</sup> Así en GS 63. Con todo, vuelve a hablarse de “Doctrina” en GS 23 y 76. Respecto al n° 76 ha explicado por qué L. GONZALEZ DE CARVAJAL, *Para hacer buen uso de la Doctrina Social de la Iglesia*: Revista de Fomento Social 43 (1988) 11. No alude a GS 23, pero *ib.* 12 hace notar que en OA se sigue utilizando el término “doctrina”, pese a las precisiones de Pablo VI de las que me ocupó más abajo.

<sup>22</sup> La problemática aludida la he tratado más ampliamente en *La evolución de la Doctrina Social de la Iglesia*, en A. CUADRON (coord.), *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, 129-130. La recoge más extensamente J. I. CALLEJA, *El itinerario de las críticas a la Doctrina Social de la Iglesia*, en VV. AA., *Doctrina Social de la Iglesia y lucha por la justicia*, Ed. HOAC, Madrid, 1991, 75-95.

<sup>23</sup> I. CAMACHO, *Cuatro claves de interpretación para la “doctrina social de la Iglesia”*: Proyección 32 (1985) 129.



rechazada con desdén. Se dice que procede de la ilusión de un posible compromiso, propio de las clases medias que no tienen un destino histórico<sup>24</sup>.

Con menos acritud, pero con intención muy semejante, Clodovis Boff reconocía la solidez de la DSI, su superioridad sobre otras visiones del problema social y su capacidad para sensibilizar al gran público ante la cuestión social, ayudando a superar visiones estrechas. Pero con ironía apuntaba a continuación que es una ideología apta para los votantes de la Democracia Cristiana o los militantes de Acción Católica —es decir, para quienes desean reformar sólo el desorden existente— pero no es válida para las comunidades cristianas de base. Porque “le falta alma”, carece de garra, no estimula<sup>25</sup>.

Nos hemos entretenido en el primero de los retos que la TL plantea a la DSI: su misma entidad. Se precisan, en cambio, pocas líneas para tomar conciencia del segundo: la inclinación de algunos teólogos de la liberación por fórmulas colectivistas o su simpatía por regímenes socialistas o comunistas. Ya sabemos que Pablo VI trató de la postura del cristiano ante las ideologías y partidos políticos en OA, invitando a un discernimiento cuidadoso, cuyas líneas generales esbozó<sup>26</sup>.

Por lo que se refiere al tercer reto, más arriba nos detuvimos suficientemente para exponer cómo Pablo VI precisó, en tres ocasiones —el discurso conmemorativo del primer aniversario de PP, el viaje a Colombia y la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntianti*— lo que en PP 30-31 había podido ser mal interpretado. Si la redacción tortuosa de esos números reflejaba la comprensión del Papa ante las reacciones violentas a la injusticia estructural reinante, las tomas de postura posteriores expresaban su empeño en separarse de interpretaciones que de ninguna manera compartía. Dentro de la aportación de Pablo VI a la DSI, su punto de vista sobre la violencia revolucionaria quedaba claramente iluminado. Sobre todo si se atiende a su interés por distanciarse de la lectura sesgada que los partidarios de las teologías “de la revolución” o “de la violencia” y, más tarde, de la TL habían dado a lo que en PP 30-31 no pasaba de ser la admisión de una doctrina tradicional —el derecho a la legítima defensa— que, sin ser negado, pastoralmente se subordinaba al empeño por la reforma más que por la revolución.

#### IV. TRES REFLEXIONES DE JUAN PABLO II HASTA 1991

Juan Pablo II ha sentido la necesidad de volver a precisar la enseñanza de la DSI en este punto. Hasta 1891 lo ha hecho desde una triple perspectiva, que expresa muy bien las características personales con las que el Papa Wojtyla marca su enseñanza. La triple perspectiva es ésta:

- una atención al concepto teórico de *lucha de clases* en LE y CA;
- un análisis de la *violencia entre bloques* —Este-Oeste— existentes antes de 1989, en SRS y CA;
- una propuesta del camino evangélico ante la violencia —*la no violencia activa*— en LC y CA.

<sup>24</sup> Cito estos textos en R. M<sup>a</sup> SANZ DE DIEGO, *Teología de la Liberación—Doctrina Social de la Iglesia: Razón y Fe* 1054-55 (1986) 117-118.

<sup>25</sup> C. BOFF, *Doctrina Social de la Iglesia y Teología de la Liberación: ¿prácticas sociales opuestas?*: Concilium 170 (1981-III) 468-476.

<sup>26</sup> OA 26-36 sobre todo. Sobre los pasos que da Pablo VI para ayudar a los cristianos a discernir acerca de ideologías y movimientos históricos concretos cf. R. M<sup>a</sup> SANZ DE DIEGO, *Pensamiento Social Cristiano I*, 382 y 545-546.

Es claro que una de las diferencias entre Juan Pablo II y sus predecesores es su experiencia previa: conoce directamente el mundo comunista y el mundo capitalista. Esto explica que al referirse a algunos elementos de la cosmovisión marxista —el concepto teórico de “lucha de clases”, por ejemplo— manifiesta un tono polémico, nacido de las controversias directas en su Polonia natal. Desde esta experiencia y desde el evidente interés del Papa por los asuntos internacionales se explica su visión de la geopolítica anterior a 1989. Finalmente, su empeño en dotar de raíces e inspiración teológicas a la DSI, le ha llevado a abordar la postura de no violencia activa, que, por otra parte, se ha revelado como eficaz en la caída del marxismo en Europa.

Nos detendremos sucesivamente en esta triple aportación de Juan Pablo II a la consideración de la violencia desde la perspectiva de la DSI.

### 1. *El concepto teórico de lucha de clases*

Nadie ignora que la lucha de clases es un concepto fundamental dentro de la teoría y de la praxis marxista como el medio para acabar con la injusticia de la división de la sociedad en clases, dominante y dominada. No es, por esto, extraño, que Juan Pablo II haya querido en dos ocasiones abordar este tema, tratado ya antes por sus predecesores y ligado a otros conceptos de los que se ha ocupado la DSI<sup>27</sup>.

En su primera encíclica social, centrada en el trabajo y el hombre, el Papa dedica la II parte al análisis del concepto y de la realidad de la lucha de clases. En síntesis su pensamiento (LE 11-13) puede articularse en tres pasos<sup>28</sup>:

1. *La lucha de clases existe.* Por obra de Marx y Engels se ha elevado a categoría *ideológica* y se ha convertido en *política* por los medios que utiliza y los fines que aspira a conseguir.
2. *Pero no debería existir* Para probarlo acumula tres argumentos a los que, en un intento de aclarar uno de los textos más densos de la DSI, he asignado nombres explicativos, que no vienen en la encíclica pero que, estimo, responden a su contenido:
  - [argumento filosófico]: capital y trabajo son causas (instrumental y eficiente) que concurren a un mismo efecto;
  - [argumento histórico]: los bienes de la tierra llegan a ser capital gracias al trabajo .
  - [argumento moral]: detrás del capital y trabajo hay hombres. No se pueden oponer hombres y hombres
3. En consecuencia, *sólo es justo el sistema que supere la antinomia Capital-Trabajo.*

De esta argumentación, además de su densidad, hay que destacar su novedad, especialmente en el segundo argumento. El primero y el tercero repiten argumentos ya conocidos<sup>29</sup>. Pero es claro que el Papa da un sentido distinto al que tiene en Marx y antes

<sup>27</sup> En síntesis he abordado el tratamiento de este tema en la DSI en *La doctrina social de la Iglesia: de la II Internacional a la disolución del PCUS*: Revista de Fomento Social 184 (1991) 442-444.

<sup>28</sup> Cf. *Pensamiento Social Cristiano I*, 529-530.

<sup>29</sup> No es fácil, con todo, descubrir la sintonía entre ambos. Mientras en el primero el capital es “el conjunto de los medios de producción” (LE 12), en el tercero se reconoce que detrás del capital y del trabajo están “los hombres con-

en los socialistas utópicos la afirmación de que “el capital es fruto del trabajo”. Si para éstos y para Marx el empresario se ha apoderado abusivamente de la plusvalía debida al trabajo y en ese sentido su capital es fruto del trabajo obrero injustamente retribuido, LE se fija en el proceso de producción y hace caer en la cuenta de que los bienes de la tierra llegan a ser capital, es decir bienes de producción, mediante un trabajo múltiple, que incluye muchos trabajos. Es una consideración original, que tiene además el mérito de discutir con Marx en su propio terreno —el análisis de la historia y del proceso de producción— para llegar a una consecuencia distinta a la suya. Con euforia mal disimulada el diario *Frankfurter Allgemeine Zeitung* hacía notar que, tras LE, no se podía mantener intelectualmente la necesidad de la lucha de clases<sup>30</sup>.

Hay que señalar también que el lenguaje del Papa resultaba novedoso en este punto. Habló sin rebozo de la realidad de la lucha de clases sin escamotear ni el término ni su consideración. Y tampoco hay que olvidar que abordó el tema en dos pasajes más de LE<sup>31</sup>:

- En el n<sup>o</sup> 8, cuando, describiendo la historia de la industrialización, afirma textualmente: “Tras las huellas de la encíclica *Rerum Novarum*, y de muchos documentos sucesivos del magisterio de la Iglesia, se debe reconocer francamente que fue justificada, desde la óptica de la moral social, la reacción contra el sistema de injusticia y de daño, que pedía venganza al cielo y que pesaba sobre el hombre del trabajo en aquel periodo de rápida industrialización”<sup>32</sup>.
- Finalmente, en el n<sup>o</sup> 20, al hablar de los sindicatos —en aquella época no estaba aún reconocido en Polonia “Solidarnosc” de Lech Walesa, al que tanto apoyó Karol Wojtyła— establece una distinción precisa. Ante un posible objetor que expresase su extrañeza por la oposición a la lucha de clases y la defensa simultánea del sindicato como “un elemento imprescindible de la vida social” (LE 20), el Papa matiza: los sindicatos son exponentes de la lucha por la justicia social “en favor” del justo bien (...); no es una lucha “contra” los demás”. Y para marcar su distancia respecto al talante de la lucha de clases marxista, apostilla: “Si en las cuestiones controvertidas asume también un carácter de oposición a los demás, esto sucede en consideración del bien de la justicia social; y no por “la lucha” o por eliminar al adversario” (*ib.*).

El tema parecía ya abordado plenamente por el Papa. Pero en CA ha vuelto sobre él, en unos párrafos que, en mi opinión, son un añadido al cuerpo de la encíclica, en el que quiere dejar constancia de su lejanía del marxismo tras los sucesos de 1989<sup>33</sup>.

---

cretos” (LE 13). Si desde la consideración primera se debe afirmar “la prioridad del «trabajo» frente sobre el «capital»” (LE 12), desde la segunda no se sostiene esta afirmación. Cf. F. RODRIGUEZ Y RODRIGUEZ, *Nuevas relaciones entre trabajo y capital* : YA (30-10-1981) 22. En el intercambio de puntos de vista tras mi exposición, Víctor Renes hizo notar que “la primacía del trabajo sobre el capital” hay que fundamentarla en el segundo argumento, el histórico, sin duda el más novedoso de los tres como expongo a continuación.

<sup>30</sup> R. M<sup>a</sup> SANZ DE DIEGO, *Lo nuevo de “Laborem exercens”*: Revista de Fomento Social 146 (1982) 129-130. Con otros artículos que comentaban LE apareció en un volumen titulado *Juan Pablo II y la justicia social*, Ed. Razón y Fe, 1982. Dentro de este volumen interesa especialmente el artículo de M. BERMUDO DE LA ROSA, *La lucha programada de clases*, pp.57-66.

<sup>31</sup> Comenta este múltiple tratamiento del tema A. BERNA, *Solidaridad y lucha de clases*, en F. FERNANDEZ RODRIGUEZ (coord.), *Estudios sobre la encíclica Laborem Exercens*, Madrid, BAC, 1987, especialmente en las pp. 527-539.

<sup>32</sup> Los subrayados son del original aquí y en la cita siguiente.

<sup>33</sup> Tras la aparición de LE no faltaron voces que señalaron la presunta simpatía socialdemócrata del Papa o su visión comprensiva de algunos aspectos del marxismo. Tras su hundimiento en Europa, Juan Pablo II ha dejado claro su

Refiriéndose en concreto a la lucha de clases, CA, manteniendo, como había expresado ya en LE, lo positivo de la lucha por la justicia social, se separa de la lucha de clases caracterizada de este modo:

- no se autolimita por consideraciones jurídicas o éticas,
- no respeta la dignidad de la persona en el adversario,
- excluye acuerdos razonables y
- busca un interés particular más que el bien común.

Para despejar toda duda, el Papa finaliza su análisis comparando la lucha de clases con el militarismo y el imperialismo y afirmando:

La lucha de clases en sentido marxista y el militarismo tienen, pues, las mismas raíces: el ateísmo y el desprecio de la persona humana, que hacen prevalecer el principio de la fuerza sobre el de la razón y el derecho (CA 14).

## 2. La violencia entre bloques

Desde que la cuestión social adquirió un carácter mundial, y tras la división del mundo en dos bloques como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial, la preocupación de la DSI —y de la sociedad— se ha trasladado de la lucha de clases a la lucha de bloques. Juan Pablo II se ha hecho lógicamente eco de ella, también en dos de sus encíclicas: SRS y CA.

El análisis de la situación mundial en la primera no necesita ser explicitado: es historia vivida. El mundo estaba partido, antes de 1989, en dos bloques —Este-Oeste— separados por su ideología, su sistema político y sus afanes imperialistas. Además de la realidad de la guerra fría y de la guerra por el poder a base de instrumentalizar conflictos locales en otras zonas del planeta, existía el peligro de una guerra abierta y total, aunque, cuando se escribe SRS, la *perestroika* de Gorbachov y los primeros tratados de desarme permitían albergar una discreta esperanza. Pero seguía siendo cierto que esta contraposición de bloques dañaba seriamente al desarrollo y acentuaba el abismo entre el Norte y el Sur<sup>34</sup>.

Venturosamente, el análisis de SRS quedó pronto anticuado. La caída de los regímenes marxistas de Europa cambió radicalmente el panorama. En su siguiente encíclica social, CA, Juan Pablo II recordaba con alegría, agradecimiento a Dios y gratitud a los hombres y mujeres que lo habían hecho posible, que la lucha entre los bloques ha experimentado un cambio sustancial tras el hundimiento del marxismo en Europa. Buena parte del capítulo II y todo el capítulo III se dedican a una relectura de los años transcurridos entre 1914 y 1991. Tras denunciar el *militarismo* y el *imperialismo*, hace notar que la victoria sobre el marxismo se ha debido al empleo de la *no violencia*, al respeto al adversario, en una palabra, al *espíritu evangélico*, capaz de resistir a la tentación de la violencia y la impaciencia (23 y 25, especialmente). Era lógico esperar que el Papa polaco, que tanta participación ha tenido en este proceso, quisiese dejar constancia de su alegría. Y, una vez

---

postura crítica ante dos conceptos claves del marxismo: la lucha de clases (CA 14) y la alienación (CA 41). Y, a la vez, ha calificado de imposible el sueño de conciliar marxismo y cristianismo: CA 26. Los dos incisos sobre lucha de clases y alienación son dos “excursus” dentro de la línea argumental de CA.

<sup>34</sup> SRS 20-22. Es llamativa la similitud entre este análisis papal y el que, casi un par de años antes, habían realizado los obispos españoles en su Instrucción Pastoral *Constructores de la paz*, números 8-18.

más, expresase su repulsa a la violencia y a la guerra, como ha vuelto a hacer en otras ocasiones<sup>35</sup>.

La alusión a los sucesos de 1989 nos lleva de la mano a la tercera perspectiva desde la que el Papa ha abordado la problemática de la respuesta a la injusticia y a la violencia. Me refiero a la no violencia activa.

#### 4. La actitud evangélica ante la injusticia y la violencia

Recordé más arriba una de las críticas que la TL dirigió a la DSI: “le falta alma”. Es decir: no ilusiona, no tiene garra, no moviliza para un cambio de estructuras. Es la base de una postura reticente ante la DSI y por eso me detuve más en ella. Y es preciso reconocer que, en buena parte, la crítica tenía fundamento. Por el deseo de precisión y de rigor, de no dar pasos aventurados y por encontrar su fundamentación más en el Derecho Natural que en la Revelación<sup>36</sup>, la DSI pecaba de excesivamente recortada. Aun siendo consciente de que las generalizaciones son excesivas, no estaba lejos de la verdad decir que la DSI, especialmente antes de Juan XXIII y el Concilio, era más jurídica que evangélica, tenía más de defensa del orden establecido que de estímulo para un cambio necesario, era más filosófica que profética.

Es cierto que desde Juan XXIII, en el Concilio y en el magisterio de Pablo VI se encuentran páginas que movilizan y animan hacia la utopía. Y es verdadero también que Juan Pablo II se ha hecho consciente de la crítica aludida y ha pretendido<sup>37</sup> —y creo que en buena parte ha conseguido— dinamizar a la DSI<sup>38</sup>. Lo ha hecho a base de apoyar las raíces de su enseñanza en el Mandamiento del Amor<sup>39</sup>, de subrayar el carácter de Teología Moral que tiene la DSI<sup>40</sup> y de abrir horizontes al cristiano<sup>41</sup>. Uno de los puntos en los

<sup>35</sup> Especialmente con ocasión de la Guerra del Golfo, más tarde a propósito de la guerra civil en la antigua Yugoslavia y recientemente durante la guerra de Irak.

<sup>36</sup> R. M<sup>a</sup> SANZ DE DIEGO, *La evolución de la Doctrina Social de la Iglesia*, en A. CUADRON (coord.), *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, pp. 136-139.

<sup>37</sup> En el verano de 1978, es decir, escasos meses antes de su elección como Papa, Karol Wojtyła respondió por escrito y largamente a una encuesta sobre la DSI. El texto lo publicó en 1992 V. POSSENTI, *Oltre l'illuminismo*. y se reproduce en castellano, traducido por J. M. DÍAZ SÁNCHEZ, en el CD-ROM que acompaña a DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva vltz para nuestra época (PP 47)*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2<sup>a</sup> ed. 2001, en el n<sup>o</sup> 65 de los *Artículos*. Ya desde la primera pregunta se plantea este tema y el futuro Papa expone sus ideas, que luego pudo llevar a la práctica desde la Cátedra de San Pedro.

<sup>38</sup> En mi opinión, las dos Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la TL, especialmente la segunda, pretenden encuadrar a la TL como una corriente teológica dentro del Magisterio de la Iglesia (DSI). Pero, para ello, han tenido antes que dinamizar a la DSI. Así lo expuse en: *Teología de la Liberación—Doctrina Social de la Iglesia: Razón y Fe 1054-55* (1986) 116-125. Posteriormente el Papa ha basado la DSI en la Revelación y la ha cargado de connotaciones teológicas, especialmente en sus encíclicas SRS y CA y en LC. He resumido este proceso en *Pensamiento Social Cristiano I*, 505-508 y lo he tratado con más detenimiento en *Teología de la Liberación—Doctrina Social de la Iglesia: Razón y Fe 1054-55* (1986) 116-125; *La “solicitud por la cuestión social” de Juan Pablo II: Razón y Fe 1074* (1988) especialmente en las pp. 371-373 y *Ni ideología ni “tercera vía”: Doctrina para la acción: Revista de Fomento Social* (1988) 345-368.

<sup>39</sup> En él se basa la DSI según la síntesis que de ella hace LC 73.

<sup>40</sup> En SRS acumula los grandes conceptos de la Teología para explicar lo que es la DSI: medio destacado de intervención del Magisterio de la Iglesia, concreción de la Revelación bajo la guía del Espíritu Santo, parte de la misión evangelizadora de la Iglesia (1-3 y 41). Y en CA reafirma que es parte esencial del mensaje cristiano, que se inspira en el evangelio (5) y que arranca de la fe y de una concepción del hombre abierta a Dios, por lo que es Teología Moral, válida incluso para no creyentes (54-55).

<sup>41</sup> En esta línea le había precedido Pablo VI —recuérdense las cuatro interrogaciones de PP 47— y ha continuado el Papa actual, que no vacila en invitar al cristiano a perderse en sentido evangélico por el otro o a dar la vida por el hermano, proponiendo como modelos a San Pedro Claver o a san Maximiliano Kolbe (SRS 38-40) y en pedir que se ayude a los pobres no sólo con lo superfluo, sino aun con lo necesario: SRS 31, que cita a GS y PP, y CA 36.

que se advierte esta dinamización es en la enseñanza sobre el tema que nos ocupa: la respuesta a la injusticia y a la violencia. Aparece especialmente en LC y en CA.

En la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe resultan llamativos dos factores: la ubicación de esta enseñanza tras los grandes principios de la DSI, en concreto tras el mandamiento del Amor y la claridad con que —de forma excepcional en la praxis de los documentos eclesiales— se corrige y matiza a un predecesor (en este caso, Pablo VI), citándole textualmente y corrigiendo su punto de vista. Aunque la cita sea larga, vale la pena recordar los números 77-79 de LC<sup>42</sup>

77. Cuando la Iglesia alienta la creación y la actividad de asociaciones —como sindicatos— que luchan por la defensa de los derechos e intereses legítimos de los trabajadores y por la justicia social, no admite en absoluto la teoría que ve en la lucha de clases el dinamismo estructural de la vida social. La acción que preconiza no es la lucha de una clase contra otra para obtener la eliminación del adversario; dicha acción no proviene de la sumisión aberrante a una pretendida ley de la historia. Se trata de una lucha noble y razonada en favor de la justicia y de la sociedad social. El cristiano preferirá siempre la vía del diálogo y del acuerdo.

Cristo nos ha dado el mandamiento del amor a los enemigos. La liberación según el espíritu del evangelio es, por tanto, incompatible con el odio al otro, tomado individual o colectivamente, incluido el enemigo.

78. Determinadas situaciones de grave injusticia requieren el coraje de unas reformas en profundidad y la supresión de unos privilegios injustificables. Pero quienes desacreditan la vía de las reformas en provecho del mito de la revolución no solamente alimentan la ilusión de que la abolición de una situación inicua es suficiente por sí misma para crear una sociedad más humana, sino que incluso favorecen la llegada al poder de regímenes totalitarios. La lucha contra las injusticias sólo tiene sentido si está encaminada a la instauración de un nuevo orden social y político conforme a las exigencias de la justicia. Esta debe ya marcar las etapas de su instauración. Existe una moralidad de los medios.

79. Estos principios deben ser especialmente aplicados en el caso extremo de recurrir a la lucha armada, indicada por el Magisterio como el último recurso para poner fin a una «tiranía evidente y prolongada que atentara gravemente a los derechos fundamentales de la persona y perjudicara peligrosamente al bien común de un país». Sin embargo, la aplicación concreta de este medio sólo puede ser tenida en cuenta después de un análisis muy riguroso de la situación. En efecto, a causa del desarrollo continuo de las técnicas empleadas y de la creciente gravedad de los peligros implicados en el recurso a la violencia, lo que se llama hoy «resistencia pasiva» abre un camino más conforme con los principios morales y no menos prometedor de éxito.

Jamás podrá admitirse ni por parte del poder constituido ni por parte de los grupos insurgentes el recurso a medios criminales, como las represalias efectuadas sobre poblaciones, la tortura, los métodos del terrorismo y la provocación calculada, que ocasionan la muerte de personas durante manifestaciones populares. Son igualmente inadmisibles las odiosas campañas de calumnias capaces de destruir a la persona psíquica y moralmente.

La lectura de los textos pone en evidencia varios matices en la postura de la DSI:

<sup>42</sup> Comenta su alcance J.-Y. CALVEZ, *La enseñanza social de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1991, 307-313.

- Se alienta y estimula la lucha por la justicia —por ejemplo, a través de los sindicatos— sin que esto suponga la aceptación del pensamiento marxista sobre la lucha de clases. Se niega así que ése sea el único camino para defender los derechos de los injustamente tratados, en clara alusión a ciertas corrientes de la TL, a las que se recuerda el aliento evangélico que debe asumir la liberación cristiana: n<sup>o</sup> 77.
- En alusión implícita pero clara a ciertas realizaciones en Latinoamérica que eran miradas por algunos exponentes de la TL como aplicación de los ideales evangélicos —castrismo en Cuba, sandinismo en Nicaragua— se hace ver que la erradicación de una tiranía no justifica la implantación de otra de otro tipo y que, desde el comienzo, deben respetarse los derechos de todos: n<sup>o</sup> 78.
- Finalmente se comenta el n<sup>o</sup> 31 de PP, literalmente citado, y sin negar su interpretación literal —se permite la insurrección revolucionaria de forma excepcional en caso de tiranía evidente y prolongada— se añade una doble matización que invalida en la práctica esa enseñanza. Pues no sólo se exige un análisis previo y muy riguroso de la situación, sino que, sobre todo, se invita a un camino mejor: la resistencia pasiva. Junto con esto, se denuncian algunos tipos de violencia, ejercidos tanto por el poder como por los grupos insurgentes, que nunca son aceptables.

No se me alcanza el motivo por el que LC prefiere usar la expresión “resistencia pasiva” en lugar de la clásica y más extendida “no violencia activa”. Creo que ambas expresiones son equivalentes y que las dos reflejan la doble obligación del cristiano ante la injusticia: oponerse a ella pero con métodos no injustos por violentos. Quizá el cardenal Ratzinger, al preferir esta terminología, ha querido distanciarse de otros movimientos pacifistas que se inspiran en valores distintos a los de la DSI y no siempre son un modelo de coherencia.

Acerca de la “resistencia pasiva” LC afirma dos cosas: que “abre un camino más conforme con los principios morales” y además que este camino es “no menos prometededor de éxito”. Creemos que no es preciso explicitar más la primera afirmación. Pero la segunda merece un comentario más detenido ya que ha sido directamente aludida en CA.

Los moralistas y los tratadistas de la DSI, cuando querían argumentar sobre la eficacia de la “no violencia activa” podían fácilmente hacer caer en la cuenta de su eficacia “moral”, en cuanto que corta la espiral de violencia. Cuando querían además ilustrar su eficacia política o social debían acudir a ejemplos de todos los tiempos y de todas las culturas —desde Buda hasta San Francisco de Asís— y cuando querían acercarse a nuestro tiempo se apoyaban en la indudable eficacia política de Gandhi (la independencia de la India) o de Martin Luther King: los derechos civiles de los negros en EE.UU.

En nuestros días hemos sido testigos de un ejemplo más de la eficacia política de la no violencia: el hundimiento del marxismo en Europa. Lógicamente el Papa Wojtyla se hizo eco de este proceso que comenzó en su Polonia natal. Y, desde su perspectiva propia, subrayó el carácter no violento que subyace a los acontecimientos de 1989. Una vez más la expresividad del texto aconseja una cita larga de CA 23 y 25.

23. Entre los numerosos factores de la caída de los regímenes opresores, algunos merecen ser recordados de modo especial. (...) Merece ser subrayado también el hecho de que casi en todas partes se haya llegado a la caída de

semejante «bloqueo» o imperio a través de una lucha pacífica, que emplea solamente las armas de la verdad y de la justicia. Mientras el marxismo consideraba que, únicamente llevando hasta el extremo las contradicciones sociales, era posible darles solución por medio del choque violento, en cambio las luchas que han conducido a la caída del marxismo insisten tenazmente en intentar todas las vías de la negociación, del diálogo, del testimonio de la verdad, apelando a la conciencia del adversario y tratando de despertar en éste el sentido de la común dignidad humana.

Parecía como si el orden europeo, surgido de la Segunda Guerra mundial y consagrado por los *Acuerdos de Yalta*, ya no pudiese ser alterado más que por otra guerra. Y sin embargo, ha sido superado por el compromiso no violento de hombres que, resistiéndose siempre a ceder al poder de la fuerza, han sabido encontrar, una y otra vez, formas eficaces para dar testimonio de la verdad. Esta actitud ha desarmado al adversario, ya que la violencia tiene siempre necesidad de justificarse con la mentira y de asumir, aunque sea falsamente, el aspecto de la defensa de un derecho o de respuesta a una amenaza ajena. Doy también gracias a Dios por haber mantenido firme el corazón de los hombres durante aquella difícil prueba, pidiéndole que este ejemplo pueda servir en otros lugares y en otras circunstancias. ¡Ojalá los hombres aprenden a luchar por la justicia sin violencia, renunciando a la lucha de clases en las controversias internas, así como a la guerra en las internacionales!

25. Los acontecimientos del año 1989 ofrecen un ejemplo de éxito de la voluntad de negociación y del espíritu evangélico contra un adversario decidido a no dejarse condicionar por principios morales: son una amonestación para cuantos, en nombre del realismo político, quieren eliminar del ruedo de la política el derecho y la moral. Ciertamente la lucha que ha desembocado en los cambios de 1989 ha exigido lucidez, moderación, sufrimientos y sacrificios; en cierto sentido, ha nacido de la oración y hubiera sido impensable sin una ilimitada confianza en Dios, Señor de la historia, que tiene en sus manos el corazón de los hombres. Uniendo el propio sufrimiento por la verdad y por la libertad al de Cristo en la Cruz, es así como el hombre puede hacer el milagro de la paz y ponerse en condiciones de acertar con el sendero a veces estrecho entre la mezquindad que cede al mal y la violencia que, creyendo ilusoriamente combatirlo, lo agrava (...)

Gracias al sacrificio de Cristo en la Cruz, la victoria del Reino de Dios ha sido conquistada de una vez para siempre; sin embargo, la condición cristiana exige la lucha contra las tentaciones y las fuerzas del mal. Solamente al final de los tiempos, volverá el Señor en su gloria para el juicio final instaurando los cielos nuevos y la tierra nueva, pero, mientras tanto, la lucha entre el bien y el mal continúa incluso en el corazón del hombre.

Lo que la Sagrada Escritura nos enseña respecto de los destinos del Reino de Dios tiene sus consecuencias en la vida de la sociedad temporal, la cual —como indica la palabra misma— pertenece a la realidad del tiempo con todo lo que conlleva de imperfecto y provisional. El Reino de Dios, presente en el mundo sin ser del mundo, ilumina el orden de la sociedad humana, mientras que las energías de la gracia lo penetran y vivifican. Así se perciben mejor las exigencias de una sociedad digna del hombre; se corrigen las desviaciones y se corrobora el ánimo para obrar el bien. A esta labor de animación evangélica de las realidades humanas están llamados, junto con todos los



hombres de buena voluntad, todos los cristianos y de manera especial los seglares.

Quedan evidentemente preguntas abiertas tras este proceso<sup>43</sup> y el análisis de CA es, sin duda, reflejo de una visión personal que subraya preferentemente algunos elementos de una realidad compleja. Pero substancialmente se ha aceptado este análisis.

## V. UN CONCEPTO NUEVO EN LA DSI: LA “INJERENCIA HUMANITARIA”

Con CA se cierra el ciclo de las grandes encíclicas sociales de Juan Pablo II. Pero no de su aportación magisterial a la DSI. Posteriores a 1991 son el *Catecismo de la Iglesia Católica*, en el que, de forma novedosa, se incluye un apartado sobre la DSI, las intervenciones del Papa en la Asamblea del CELAM en Santo Domingo y las encíclicas *Veritatis Splendor* y *Evangelium Vitae*, que, aunque no pertenecen estrictamente a la DSI, la rozan tangencialmente en algunos aspectos. Hay también intervenciones de Dicasterios Vaticanos que entran en asuntos de la DSI<sup>44</sup>.

Quiero ahora aludir brevemente a un concepto nuevo que, a partir de 1992 y con ocasión de la guerra en los territorios de la antigua Yugoslavia, introdujo Juan Pablo II: la “*injerencia humanitaria*”. Es nuevo porque no había aparecido antes esta formulación — aunque hunde sus raíces en una larga tradición, aludida anteriormente— y porque superaba el viejo concepto de la soberanía nacional, formulando el derecho y deber de la comunidad internacional a intervenir en caso de violación de los DD. HH. en un país<sup>45</sup>.

Cronológicamente la primera alusión a este asunto desde fuentes eclesiales fue una entrevista en agosto de 1992<sup>46</sup>, en la que el Cardenal Sodano, Secretario de Estado, tras un encuentro con el Papa, convaliente en Castelgandolfo de una intervención quirúrgica, hablaba del derecho y deber que los Estados europeos y la ONU tenían de “desarmar a quien quiere matar”, refiriéndose al conflicto de Bosnia Herzegovina. El Secretario de Estado no hablaba obviamente a título personal. Concretaba que no se trataba de favorecer la guerra sino de impedirla, favoreciendo a quienes sufrían la violación de sus derechos humanos.

Más tarde aclararon el concepto otros representantes de la Santa Sede<sup>47</sup>. Por fin el mismo Papa habló de él ante la FAO en diciembre de 1992 y ante el Cuerpo Diplomático en el Discurso de comienzo de año en enero de 1993<sup>48</sup>. No voy ahora a entrar en el análisis de éstos y otros documentos posteriores<sup>49</sup>. Pero creo que es pertinente señalar algu-

<sup>43</sup> R. YEPES STORK presenta un elenco de ellas en *La revolución de 1989. Causas y efectos*, en F. FERNANDEZ (coord.) *Estudios sobre la encíclica “Centesimus Annus”*, AEDOS-Unión Editorial, Madrid 1992, 79-96.

<sup>44</sup> Entre otras la Nota Doctrinal de la Congregación de la Doctrina de la Fe, fechada el 16-1-2003, sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política.

<sup>45</sup> Sobre la injerencia humanitaria puede consultarse J. HEVIA SIERRA, *La injerencia humanitaria en situaciones de crisis*, Córdoba, CajaSur, 2001. Más brevemente, en VV. AA., *Del temor a la esperanza*, Madrid, Solviga 1993, Tomo III, 44-55 los artículos de M. VIDAL, G. VILLAPALOS y B. GHALI. A lo largo de los tres tomos de la obra se aborda esta problemática desde muchos puntos de vista con firmas prestigiosas como Gorbachov, el cardenal Casaroli, Lech Walesa, etc.

<sup>46</sup> Este texto y los que citaré a continuación se citan y comentan en J. HEVIA, *La injerencia humanitaria...*, a partir de la pp. 111.

<sup>47</sup> Mons. Tauran, Secretario para las Relaciones con los Estados, Mons. Pierre, Representante de la Santa Sede en la ONU y Mons.-Lebeaupin, Jefe de la Delegación de la Santa Sede en la reunión de la Conferencia sobre la Seguridad y la Cooperación en Europa (CSCE) celebrada en Praga en septiembre de 1992: *Ib.*, 113-114.

<sup>48</sup> *Ib.*, 114-116.

<sup>49</sup> Lo hace J. HEVIA en el libro indicado.

nas conclusiones de esta nueva aportación a la DSI en general y al debate sobre Violencia y DD. HH., que nos ocupa en estas páginas:

- Sin duda la injerencia humanitaria supone una concepción nueva —y revolucionaria— de las relaciones internacionales y del Derecho Internacional, propia de una época de globalización.
- Sin duda es también una opción nítida y se basa en una jerarquía de valores. Los DD. HH. ocupan el primer puesto en esta escala y a ellos se subordinan el resto de los valores.
- En principio defender el derecho-deber de injerencia humanitaria no es apostar por la violencia. Pero supone rechazar el pacifismo a ultranza o la neutralidad ante la violación de los DD. HH.
- La intervención se concibe como una acción policial que desarma al agresor. Pero, en la práctica, cuando el agresor se resiste a ser desarmado —y es lo que ocurre— hay que recurrir a medidas que no se diferencian más que en la intención de las que tomaría un ejército invasor.
- Se habla de un derecho y un deber. No actuar en casos de violación flagrante de los DD. HH. es una omisión grave. No es casual que, desde perspectiva eclesial se haya comparado la injerencia humanitaria a la actitud que recomienda Jesús en la parábola del Buen Samaritano<sup>50</sup>.
- Hay que debatir a quién afecta primordialmente la obligación, que atañe a la comunidad internacional, de desarmar al agresor. En principio parece ser que es tarea de la ONU, aunque la primera vez que se planteó el problema —Bosnia-Herzegovina— el Papa hablaba también de los Estados europeos<sup>51</sup>. Pero algunas de las características de la Organización Internacional —el derecho de veto del que disfrutaban cinco Estados, sobre todo— la hacen clamorosamente inoperante. No hay que olvidar, además, que la aprobación de la ONU difícilmente puede conferir legitimidad moral a una intervención armada, de la misma manera que una mayoría parlamentaria no confiere legitimidad moral a la despenalización del aborto o de la eutanasia. Es, además, evidente, que las votaciones dentro de la ONU pueden estar mediatizadas por elementos que no les confieren precisamente moralidad.
- Finalmente es claro que el derecho-deber de injerencia humanitaria no excluye el que la fuerza que invade un país debe autolimitar el empleo de la violencia según las normas generales de la DSI y las Convenciones internacionales que regulan el ejercicio de la guerra.

## DOS PERSPECTIVAS A MODO DE CONCLUSIÓN PROVISIONAL

Vuelvo para terminar a la distinción con la que abrí estas páginas: el doble talante de la DSI, profético y jurídico, la aspiración a la paz y el reconocimiento de la licitud de emplear la fuerza para restaurar los DD. HH. cuando no puedan ser defendidos de otra manera.

<sup>50</sup> *Ib.*, 190.

<sup>51</sup> De hecho quien intervino fue la OTAN, sin contar con la aprobación de la ONU, paralizada por el veto de Rusia y China.

Es, además, claro que en este aspecto son diferentes las obligaciones del creyente o del ciudadano en tres supuestos distintos<sup>52</sup>:

- Cuando se trata de un *derecho mío* que ha sido conculcado, puedo renunciar a él, pero puedo también legítimamente defenderlo. GS 78 valora a quienes renuncian a la violencia en la defensa de sus derechos, aunque sin condenar el empleo de la fuerza.
- Cuando se trata de un *derecho del colectivo al que pertenezco* —es habitualmente el caso de la huelga— debo exponer mi punto de vista ante el colectivo, pero normalmente, si no tengo objeción de conciencia, parece mejor apoyar el parecer de los demás. Es decir, no puedo unilateralmente renunciar a la defensa de un derecho que no es sólo mío<sup>53</sup>.
- Si estoy encargado de *defender la seguridad de los demás* —caso de las Fuerzas Armadas, de los Cuerpos de Seguridad o de los responsables de la política de un Estado— tengo obligación de emplear la fuerza ante la conculcación de derechos ajenos. A la luz de las últimas enseñanzas de la DSI esto afecta también a la violación de los DD. HH. en otros países. Sería omisión culpable no evitarla. A este respecto es útil recordar el pensamiento de San Agustín: “Si se abandona la justicia, ¿a qué se reducen los reinos sino a grandes latrocinios?” Y se abandona cuando no se presta el auxilio debido.

Todas estas consideraciones llevan a una conclusión provisional. Cuando entran en colisión la paz y la defensa de los DD. HH. son tantos los factores a los que hay que atender, que no es válida una solución simplista. Y con frecuencia se dan respuestas simplistas a este problema complejo.

Se hace a veces desde un planteamiento pastoral. Por citar ejemplos conocidos, las apelaciones de los Papas a favor de la paz están en la línea de la aspiración profética, sin pretender invalidar el derecho a la legítima defensa. Cuando Pío XII dice en vísperas de la II Guerra Mundial: “*Nada se pierde con la paz, todo puede perderse con la guerra*” o cuando Juan Pablo II, en la I Guerra del Golfo (1991) o en el Jubileo del 2000 decía “*Nunca más la Guerra*” o cuando recuerda en la reciente Guerra de Irak que “*La guerra es el fracaso de la Humanidad*” no es extraño que muchas personas creen que está negando la licitud del empleo de la fuerza en cualquier caso.

Sin embargo, sabemos que no es así. Es explicable que la aspiración a la paz sea un valor preponderante hoy. Pero no es el único. Vuelvo a citar a PT en su aniversario. Tras recordar que se ha ido generalizando la convicción de que la manera de arreglar diferencias es la negociación y no la guerra (126), teniendo en cuenta el poder destructor de las armas atómicas, “resulta absurdo sostener que la guerra es un medio apto para resarcir el derecho violado” (127). Con todo, reconoce a continuación que también las armas disuaden al adversario de atacar (128) aunque es deseable que el amor y no el temor mueva las relaciones humanas.

El Concilio expresó con claridad ambos polos:

- Por una parte, desde la conciencia de que las armas atómicas —más tarde se han sumado a ellas las biológicas y las químicas— tienen un poder destructor enorme, afirma que hay que abordar la guerra con una mentalidad nueva (GS 80). Hay que reconocer que, venturosamente, desde 1945 no

<sup>52</sup> Cf R. M<sup>a</sup> SANZ DE DIEGO, *Pensamiento Social Cristiano I*, 490.

<sup>53</sup> Este matiz acompaña en GS 78 a la alabanza a quienes renuncian a la violencia para defender sus derechos.

se han empleado armas atómicas y que las potencias que han entrado en guerra han decidido autolimitarse. Por eso el rechazo a la guerra total no ha tenido que ser aplicado en la práctica desde el Concilio. Pero sigue en pie el deseo de “preparar una época en la que, por acuerdo de las naciones, pueda ser absolutamente prohibida cualquier guerra” ((GS 82).

- A la vez, el mismo Concilio reconoce que mientras no haya una autoridad internacional competente y eficaz no se puede negar a los gobiernos, una vez agotados los medios diplomáticos, el derecho a la legítima defensa. “A los Jefes de Estado y a cuantos participan en los cargos de gobierno les incumbe el deber de proteger la seguridad de sus pueblos” (79).

De fondo el Concilio remite a una conversión de los corazones de los seres humanos, que nos haga capaces de superar las diferencias. Es una apelación realista, que no descarga toda la responsabilidad sobre los gobernantes, sujetos muchas veces a las presiones de sus ciudadanos (82).

Plantear la complejidad del problema no nos permite soluciones claras ni eslóganes populares. Pero el servicio que debe prestar la DSI a la convivencia y la fidelidad a la verdad deben movernos a planteamientos que recojan la complejidad de las situaciones y de los datos sobre los que apoyar nuestros juicios de valor.