EL PROBLEMA DE LA PAZ (*)

POR

ALVARO D'ORS

«Ha estallado la paz». Así decía algún clarividente testigo del armisticio que en 1945 puso fin a la Segunda Guerra Mundial. Por mi parte, en ese momento, auguraba, en una conferencia de Coimbra, que no había que esperar una verdadera paz de justicia como resultado de una guerra y arreglo injustos. Desgraciadamente, los hechos vinieron a confirmar aquel augurio. Aparte las guerras limitadas que siguieron casi sin interrupción en otras partes del mundo, tampoco Europa se vio libre de la pesadilla de una posible guerra por la tensión entre las dos potencias vencedoras, lo que solemos llamar la «guerra fría». Esta guerra temida existió realmente, no con operaciones tácticas de las fuerzas contendientes, sino por el esfuerzo estratégico incesante para alcanzar superioridad sobre el adversario en la técnica del armamento, cuya eficacia disuasiva era muy superior a la de una actual superioridad en confrontación de batalla.

Hoy esa «guerra fría», al menos aparentemente, ha desaparecido, pero no por un arreglo de paz, sino por allanamiento ante la innegable victoria técnica del adversario occidental. Las consecuencias de esta victoria técnica occidental para un nuevo orden del mundo me parecen todavía imprevisibles, pero esta victoria ha permitido que el vencedor se alzase con la pretensión de establecer bajo su dominio un orden pacífico universal. Para confirmar de facto esta pretensión hizo falta, paradójicamente, una nueva guerra contra el que, en la historia geopolítica, ha sido

(*) Texto inédito leído en la Universidad de Santiago (nov. de 1991), en un ciclo preparatorio de la participación del «Univ.» de Roma en 1992.

permanentemente el rival del Occidente, aunque este adversario oriental no actuara directamente en esa guerra de confirmación. Este rival permanente del Occidente es Persia.

Persia y el Occidente.

Persia fue el enemigo constante del Occidente. Alejandro Magno llevaba trazas de hacer un imperio universal, pues sus increíbles victorias, en sólo diez años, le permitieron aspirar a una unificación del mundo, es decir, a una fusión del Oriente conquistado con el Occidente helenizado, pues no dejaba de admirar él la cultura de los vencidos. Con ese fin, él mismo se unió sucesivamente a princesas orientales. Sin embargo, no entraba en la mentalidad territorial de los griegos el hacer un gran imperio como el deseado por Alejandro, y, a la muerte de éste, sus generales se repartieron mezquinamente parte de lo conquistado, volviendo así al régimen de territorios limitados, pero no ya de ciudades, como era la tradición griega, sino de más amplios territorios, en los que las ciudades permanecieron siempre separadas de la tierra no urbanizada.

Persia fue también el enemigo de Roma; aunque contenido por la superioridad del Imperio Romano, de nuevo resultó vencedor cuando Roma cayó en decadencia.

Luego, la aparición del islamismo tuvo, en ese constante antagonismo de la antigua Persia, un efecto especial. En cierto modo, ese antagonismo, asumido desde entonces por una fuerte conciencia religiosa, se desplazó en la medida de la expansión musulmana, de la que España fue la más occidental de las presas. Este desplazamiento puede enturbiar algo la visión del antiguo antagonismo, pero contiendas como las de la Reconquista hispánica, las Cruzadas por liberar Tierra Santa, Lepanto, la misma «Cuestión de Oriente» en tiempos más recientes son como exhalaciones de aquel desfigurado antagonismo. A veces, incluso con entrecruzamientos menos naturales, pero condicionados por la política de equilibrio entre los nuevos Estados, como sucedió

cuando la fuerza occidental fue precisamente Rusia, la defensora de los cristianos de la Europa oriental, contra Francia e Inglaterra como ailadas del Turco; y el Turco prevaleció contra ella en la Guerra de Crimea, lo que produjo una islamización de los Balcanes.

Parecía, pues, que Persia había traspasado su función antagónica al Islam, pero hoy puede verse cómo el foco más fuerte de la irradiación islámica ha venido a localizarse de nuevo en el Irán, que se halla precisamente, aunque sea con un nuevo color religioso, donde estaba la antigua Persia. La línea geopolítica ha vuelto a centrarse en sus genuinos términos: Persia es de nuevo el enemigo de Occidente. Y esta reciente «Guerra del Petróleo», eufemísticamente llamada «Conflicto del Golfo», no ha sido más que un ensayo de confrontación con el Irán, aunque representado por un familiar aparentemente enemigo, como es Irak. Estos parecen ser los hechos.

Es comprensible, pues, que desaparecida la tensión de la «Guerra fría» entre los dos grandes vencedores de la Guerra Mundial, el antiguo antagonismo se haya replanteado ahora, pero con una especial novedad —aunque aparentemente accidental, en el fondo, decisiva—, que es la existencia de un Estado de Israel, cuya artificial constitución fue impuesta por los occidentales sobre un territorio cristiano, como era el de los árabes palestinos, pero vinculado al antagonismo de Oriente.

Se han enfrentado ahora una fuerza islámica sucesora de la antigua Persia, aunque desunida, y una fuerza anteriormente cristiana, pero debilitada hoy en su fe y filojudía: un conflicto cuya complejidad es inextricable, pero cuyo fondo religioso no cabe negar. Es muy interesante observar, a este respecto, cómo en esa última guerra, en tanto el oriental se jactaba de que «Dios estaba con ellos», el occidental se jactaba de «estar ellos con Dios»: esta segunda pretensión es la típica del hombre secularizado a consecuencia de la Reforma protestante, para quien Dios es un personaje lejano, que no desciende a inmiscuirse en la vida de los hombres; la del «Dios con nosotros» es idea judía, católica y musulmana.

Esta presencia conflictiva del Estado de Israel da un sentido muy nuevo al juego de fuerzas, pues, como podemos ver ya, el punto central de la cuestión está en Jerusalén, donde se entrecruzan los intereses de todo el mundo. Así, misteriosamente, la Ciudad Santa de Jerusalén vuelve a ser el gran signo de contradicción, como lo fue Jesucristo, el Salvador, sacrificado en aquella ciudad.

Esta tensión bélica multisecular a la que me he referido a grandes trazos no es de esperar que pueda resolverse de una manera conveniente, y por eso, sea cual sea el resultado de las negociaciones contingentes, debemos contar con futuros enfrentamientos entre las fuerzas en conflicto; esto, a pesar de las declaraciones más solemnes de voluntad pacifista, pues ya se ha visto que los pacifistas, llegado el momento, tienen que hacer también ellos la guerra para imponer su pacifismo.

¿Un "reto para la Universidad"?

«Ha estallado la paz». Fue acertada esa voz del observador del armisticio de 1945, al que siguió un tajante reparto del mundo entre los dos vencedores.

La paz estalló porque no fue un aplacamiento de injusticias, sino una imposición violenta del pacifismo, con el consiguiente desprestigio de la guerra por los mismos en ella vencedores. Llevaba ya en sí mismo la marca de una hostilidad. Cuando ahora me he enfrentado con el título de este ciclo del UNIV., que habla de la paz como un «reto para la Universidad», no he podido disipar la impresión de que también ese título lleva esa carga polémica, aunque sea en defensa de la paz, ya que un «reto» es un «desafío», pues «riepto» viene del latín «reputare», en el sentido peyorativo de acusar a alguien, de «imputarle» un crimen. Pero, francamente, a la Universidad no se le puede «reptar» ni «desafiar» a causa de la paz. Debemos, pues, entender ese título en el sentido de una acusación que sí puede hacerse a los intelectuales universitarios por no aclarar suficientemente el concepto y

sentido de la paz. Por lo que a mí respecta, hace muchos años que he intentado hacerlo, pero el pacifismo dominante en el mundo ha ensordecido también mi voz, mi voz pacífica, pero no pacifista. Como hombre que conoce la guerra, pues tuvo que hacerla, aunque con justicia, nadie más deseoso de paz, pero de la paz justa y no del pacifismo ideológico que hoy nos domina.

Pacifismo.

Porque, ¿qué es el pacifismo? El pacifismo es la negación del derecho de guerra. ¿Qués es, en cambio, la paz? La paz es la abstención de guerra. Y no es lo mismo abstenerse de algo que negar su existencia. No es lo mismo abstenerse prudentemente del exceso del vino que pretender exterminar las viñas. No es lo mismo callarse cuando debe guardarse silencio, que imponer la absoluta mudez; no es lo mismo no mirar que cegarse.

Como ocurre con todo lo que es contrario a la naturaleza, el efecto del pacifismo no ha sido la paz; el pacifismo es propaganda ideológica, y la paz verdadera es un acto o una situación, no una ideología.

La paz es la actualización de una virtud, que, como todas las virtudes, requiere esfuerzo personal para el hombre tarado por los vestigios del pecado. La paz idílica de un estado de naturaleza es un mito pagano y luego del Iluminismo, pero un mito cuyos efectos perturbadores han sido muy graves para el pensamiento moderno.

Como la misma palabra indica, la paz es, en primer lugar, un apaciguamiento, un pacto, que presupone una anterior hostilidad, del mismo modo que la virtud supone un esfuerzo para superar el riesgo del pecado. Pero la paz es también la situación de un orden justo que hace innecesaria la guerra. Esto quiere decir que no podemos dejar de contar con la guerra, pasada o futura, como tampoco podemos olvidarnos de la presencia del pecado.

La pretensión pacifista de eliminar toda guerra ha tenido consecuencias muy inconvenientes para la humanidad.

En primer lugar, al prescindir del derecho de la guerra, ésta, que sigue existiendo, se ha quedado sin un derecho conforme al que poder juzgar sobre ella. La guerra ha dejado de ser un duelo entre ejércitos, para hacerse total, indiscriminada y de aniquilamiento.

Por otro lado, al no admitirse la guerra como algo posible e incluso eventualmente justo, han proliferado las guerras sucias, que no merecen el nombre de guerra, pero lo son. Del mismo modo que, cuando termina una guerra por un armisticio, siempre existe la posibilidad de que el vencido la continúe haciendo de manera desordenada y sin derecho, a modo de guerra sucia de «partisanos» o «maquis», así también, cuando se rechaza la guerra como algo inadmisible, proliferan las violencias de la que he llamado «guerra unilateral», es decir, el «terrorismo».

Por último, al considerar toda beligerencia como injusta, el vencedor no puede resistir la tentación de juzgar al vencido como criminal, y esto es precisamente lo ocurrido también con el «terrorismo»: el error de juzgarlos como criminales, que no son, cuando habría que combatirlos como enemigos sucios, que realmente son.

Esta desvirtuación de la guerra es muy propia del pacifismo que domina en las democracias de hoy. Esto, evidentemente, no tiene nada que ver con la auténtica paz. Por eso he dicho yo en alguna ocasión que la paz es mucho mejor que la guerra, pero el pacifismo es peor que la guerra que no puede eliminar del mundo.

La guerra, legítima defensa.

Llegados a este momento, puesto que ha sonado ya la frase «guerra justa», parece necesario referirnos a ella.

No es ésta la ocasión de explayarnos en el amplio y complejo estudio de las doctrinas sobre la guerra justa, de la que nuestros teólogos se ocuparon a conciencia. En cambio, el pacifismo de hoy olvida que puede haber «guerras justas».

Para obviar posibles reparos de los que me escuchan, me

adelantaré a recordar que, también hoy, el Magisterio de la Iglesia, a pesar de su incesante recomendación en favor de la paz —también durante la última guerra en Oriente Medio—, reconoce el recurso a la guerra como de derecho natural.

Leo en el párrafo 79 de la Constitución «Gaudium et spes» del Concilio Vaticano II:

> «Desde luego, la guerra no ha sido desarraigada de la humanidad. Mientras exista el riesgo de guerra y falte un poder internacional competente y provisto de medios eficaces, una vez agotados todos los recursos pacíficos de la diplomacia, *no se podrá negar el derecho de legítima defensa* a los gobiernos. A los jefes de Estado y a cuantos participan en los cargos de gobierno les incumbe *el deber de proteger la seguridad de los pueblos a ellos confiados,* actuando con suma responsabilidad en asunto tan grave».

Así, pues, la Iglesia reconoce la guerra defensiva como una modalidad de aquella «legítima defensa» que es de derecho divino-natural, pues siempre se ha considerado como algo autorizado por el derecho natural el «rechazar la violencia con la violencia». Esta legítima defensa es la que pueden ejercitar los individuos cuando se ven injustamente agredidos, pero también, colectivamente, los pueblos. Y la relación de este principio natural con la guerra es tan inescindible que, al desprestigiarse la guerra por la propaganda pacifista, también ha venido a olvidarse la legítima defensa de los individuos, y se da el caso lamentable de que los tribunales de justicia condenan hoy al que se defiende legítimamente con mucha mayor severidad que la que tienen con el agresor.

Hasta tal extremo se ha perdido hoy la noción de la legítima defensa —otro claro síntoma de la crisis jurídica de nuestra época—, que se ha llegado a confundir con el estado de necesidad, y por ello se ha querido justificar el crimen horrendo del aborto procurado como legítima defensa, siendo así que el caso de necesidad que puede servir de pretexto para ese crimen no justifica nunca el matar a nadie, sino sólo los daños patrimoniales; olvi-

dando asimismo que el inocente ser humano que va a nacer en modo alguno puede ser considerado como agresor.

Pero el Concilio no se limita a reconocer la guerra defensiva como legítima, sino que, como hemos visto, impone esa defensa como un deber moral del gobernante. Porque la legítima defensa del individuo, al ser particular, puede dejar de ser ejercida sin culpa moral, y por eso el que no se defiende de quien atenta contra su vida no puede ser considerado suicida, como tampoco el que acepta el martirio, que se santifica con la aceptación de su muerte violenta. Pero, tratándose de agresiones a pueblos, el gobernante tiene el deber moral de defenderlos, aunque sea con la guerra cuando no hay más remedio, e incurre en esa responsabilidad moral si no lo hace. Se trata así de uno de esos derechos que son, a la vez, deberes.

Queda claro, pues, cómo, en este mismo mundo de hoy, dominado por la propaganda pacifista, la Iglesia mantiene firme el principio de la licitud e incluso el deber de hacer la guerra defensiva.

El problema, claro está, radica en una doble dificultad. La primera es la de determinar cuándo el recurso a esa legítima defensa es lícito por la imposibilidad de un arreglo pacífico; la segunda es la dificultad de determinar cuándo la guerra es realmente defensiva y no agresiva. Aunque sea sin excederme de los límites de mi lección de hoy, intentaré aclarar estas dos dificultades que encontramos para reconocer una guerra como justa.

Guerra y negociación.

La guerra defensiva, decimos, debe ser un último recurso frente al agresor, pues presupone la imposibilidad de otra defensa, como sucede con el individuo agredido que no puede ser defendido por nadie y tiene que defenderse él mismo. Para la guerra, no hay que esperar que otro sea el defensor, pues, entre pueblos, no hay, en principio, un poder superior que pueda juzgar e imponer la paz, sino de ver si se han agotado las posibilidades

de transacción, es decir, de arreglo sin guerra. Esta espera por agotar las negociaciones antes de emprender la guerra es indeterminada: resulta imposible decir con certeza cuándo se ha llegado al límite de una espera razonable, pues la negociación, por sí misma, nunca tiene un fin terminante, y las dilaciones son siempre en perjuicio del que cree sufrir la agresión.

Un tópico del pacifismo actual consiste en decir que hay que sustituir la guerra por la «negociación». Ahora bien, «negociar» es la actividad propia de los hombres de negocios, que suelen especular con previsiones patrimoniales, y no vitales, como son las pretensiones que pueden dar lugar a una guerra, aunque también ellas pueden tener sus implicaciones económicas. La negociación, por su misma naturaleza, da ventaja al que ocupa una situación de superioridad, como ocurre en toda negociación comercial; entre otras razones, porque el que se halla en una situación de superioridad, y concretamente de superioridad económica, tiene mayor capacidad de espera. Dicho un poco brutalmente, la negociación es siempre favorable al más rico.

En efecto, así como la decisión por guerra parece dar ventaja al más fuerte, la negocación suele favorecer al más rico. La alternativa es entonces entre el dominio del más fuerte o del más rico. Ordinariamente, un pueblo celoso de su integridad preferirá todavía el riesgo de ser vencido por otro más fuerte que por otro más rico, pues el dominio de este último es más corruptor que el de aquél; la corrupción empieza ya en la misma negociación, ocasión siempre propicia para la corrupción personal de los representantes que intervienen como negociadores en nombre del pueblo menos rico. En este sentido, la decisión por la violencia de la guerra es más limpia y honorable, y, generalmente, más terminante y firme.

De hecho, sin embargo, el pueblo más rico suele ser también el más fuerte, ya que el margen de posible desajuste que puede provenir del valor personal de los hombres de uno y otro adversario, de su mayor o menor disposición para dejarse matar, eso cada día tiene menor relevancia en la guerra tecnificada de nuestra época. Pero, aún así, puede reconocerse la superioridad del

adversario mejor por ser más fuerte que por más rico, ya que la ventaja de éste se funda, en último término, en su potencial bélico. Y es un resultado de la observación cotidiana que la opresión del más fuerte materialmente se hace más tolerable que la del más rico por más astuto, del mismo modo que es menos humillante perder en una competición atlética que en una partida de ajedrez.

Es comprensible que el pueblo que se encuentre en una situación de inferioridad para negociar, declare haberse agotado ese intento antes que el que tiene mayor capacidad de espera y cuenta con la ventaja del mantenimiento del «status quo». Esto, naturalmente, está en relación con la segunda dificultad, que es la de determinar quién es el agresor.

¿Quién es agresor?

La segunda dificultad para determinar cuándo la guerra defensiva es lícita consiste en saber quién es el agresor. Aunque, a primera vista, esto es un hecho que puede constar más fácilmente que el del agotamiento de los intentos de negociación, la complejidad que presenta es todavía mayor.

Tratando de este tema, un ilustre jurista europeo decía poco después de acabarse la Guerra Mundial: «Agresor es el primero que lance la bomba atómica». Pero es claro que este criterio fue precipitado, entre otras razones, por la de que, como se ha visto por la experiencia de casi medio siglo, la bomba atómica es un arma más disuasiva que efectiva, pues no se ha vuelto a utilizar, y quizá nunca más se utilice. Sin embargo, en este criterio había algo no del todo absurdo, que era el de reducir la capacidad de ser agresor a los pueblos pertrechados con esas bombas, pues es evidente que sólo quien ya tiene preparada la bomba atómica podría lanzarla sobre territorio enemigo. La cuestión está en que los poseedores de bombas sean capaces de discernir el momento oportuno para hacer uso de ellas. Como decía un ingenioso colega granadino, «la ciencia ha sido capaz de fabricar bombas atómi-

cas pero no de decirnos cuando habrá que lanzarlas». Y también esa deficiencia puede contribuir a que no se haga nunca uso de ellas. De todos modos, esa nueva arma mortífera ha servido para la discriminación radical, en el mundo internacional de hoy, entre pueblos con y sin bomba atómica.

Por lo demás, ese criterio de que es agresor el primero que lanza la bomba atómica también resulta muy inseguro por la razón de que el uso de esa bomba puede ocurrir en un momento avanzado de las hostilidades con armas ordinarias, y contra un adversario que pudo ser él agresor aunque careciera de la bomba o no la hubiera usado antes. Así ocurrió precisamente en la Guerra Mundial, en la que las bombas atómicas vinieron a ponerle fin y no fueron la primera agresión.

Descartado, pues, este criterio, nos encontramos con la dificultad que ha existido siempre para determinar quién ha sido el injusto agresor. Y aquí, como he dicho, no podemos entrar en esta cuestión tan complicada con otros requisitos, y que quizá no se pueda resolver con principios generales, sino por casos concretos de la historia de las guerras. Piénsese, por ejemplo, en el tradicional requisito, para que una guerra sea justa, de que el que la hace cuente con alguna posibilidad de vencer, lo que excluye de esa justicia todas las resistencias bélicas sin esperanza; aunque parezcan defensivas contra un agresor injusto, no son justas, pues sólo pueden pretender serlo cuando la defensa es prevista como posible, y sólo en ese caso tiene el gobernante del pueblo agredido el deber moral de emprender la guerra contra el agresor.

Según un conocido dicho del viejo Catón, cuando un pueblo se arma, esto es ya un signo de enemistad frente a su vecino. Pero, ¿es la enemistad, por sí sola, una agresión? Porque la relación de enemistad es recíproca, y por ello mismo la mera enemistad no vale para discernir la unilateralidad de la agresión, aunque sí es el presupuesto de una potencial agresión, por parte de cualquiera de los dos enemigos. Por otro lado, cuando un pueblo se arma hoy sin consideración de un enemigo vecino ni de otro pueblo cualquiera en concreto, habría que concluir que el pueblo más armado es siempre el más probable futuro agresor, pero agresor

contra toda la humanidad. En este sentido, decía antes que la reducción de la posibilidad de agresión a los pueblos con bomba atómica, no es del todo absurda, pues, aunque no lleguen a usarla, su superioridad bélica general les destaca como los más probables agresores en una futura contingencia. Con todo, no hay que olvidar que también un pueblo militarmente inferior puede ser realmente el agresor respecto a otro más fuerte, aunque no es éste el caso más frecuente. Lo que sí puede ocurrir es que un pueblo menos armado, al ser agredido por su vecino, consiga la ayuda de un aliado distante muy superior, y que éste, al vencer, discrimine como agresor al que no lo fue directamente contra él, sino contra el aliado protegido por él; en estos casos, la relación de alianza hace que el agredido resulte superior al agresor. Todos los imperialismos de la historia han ejercido esta posibilidad de convertir a sus aliados en más fuertes que los que son sus agresores.

En fin, basta haber señalado aquí la existencia de esta segunda dificultad para la determinación de cuándo una guerra es realmente defensiva y justa.

La guerra como duelo.

En la Antigüedad, esta gran dificultad para entrar en la discriminación de la guerra moralmente justa fue superada, en cierta medida, por una formalización podríamos decir judicial de los conflictos internacionales; por la formalización judicial de la idea antiquísima según la que, no habiendo jueces humanos que puedan juzgar sobre un conflicto, la guerra es, a su modo, un juicio divino. Con este criterio, ya los antiguos romanos habían distinguido entre la guerra que se ajustaba, tanto en su inicio como en su desarrollo, a las formalidades del derecho, del «ius», que era el «bellum iustum», posible tan sólo con adversarios extraños, y la guerra civil o «inimicitia», que era una guerra política y no sujeta a formas, en la que el vencedor venía a condenar como criminales a sus enemigos vencidos.

La configuración de la guerra como duelo se puede ver reforzada por la misma etimología de «duellum», una forma arcaica de «bellum», que llegó a significar la guerra entre dos personas por la proximidad con «dúo»; por lo demás, la etimología de «bellum» es desconocida.

Ya en la Edad Moderna, esta formalización cuasi judicial llegó a una cierta perfección, al establecerse que los Estados eran los únicos capaces de hacer la guerra, y que el vencido en ella, independientemente de la razón moral que podía asistir a cualquiera de los dos beligerantes, no era nunca un criminal que hubiera de ser juzgado por el vencedor, sino simplemente un vencido que podía ser sometido al poder del vencedor: como el que pierde un pleito civil.

Pero esta guerra en forma de duelo, en la que intervenían sólo los ejércitos, y el daño para la población civil era siempre contingente, accesorio y mínimo, vino a desaparecer con el nuevo estilo de la guerra revolucionaria practicada desde Napoleón. Toda guerra se convirtió entonces en guerra civil, y de ahí el efecto criminalizante que han venido a tener las victorias bélicas, además de ser totales y afectar por ello indiscriminadamente a un pueblo todo él beligerante. Pero esta aparición de la guerra total es la que ha provocado, como acertadamente vio Carl Schmitt, la necesidad del «Estado total»; así, pues, el totalitarismo es una consecuencia de la revolución liberal del «pueblo en armas».

Este giro de la guerra en los últimos tiempos ha contribuido a desprestigiar la guerra, a la vez que a hacer olvidar las formalidades del antiguo derecho de guerra, y, con ello, a facilitar las beligerancias irregulares de la que hemos llamado guerra «sucia», cuyos actores también son juzgados, desde el primer momento, como criminales, sin ser considerados como beligerantes.

Desaparecido el miramiento formal de la justa beligerancia, la discriminación de la justicia moral no por ello ha venido a ocupar su función, sino que sigue habiendo guerras como simples hechos de fuerza política, como confusas guerras civiles con implicaciones internacionales de hostilidad, en las que, por el resultado de la victoria, llega el vencedor a erigirse en juez del vencido.

La represión internacional.

Cabría esperar quizá que la existencia de una potencia mundial superior, con la misma fuerza y eficacia de un hipotético Super-Estado, llegase a imponer un orden universal, y a defenderlo contra los infractores; el Concilio parecía pensar en esa hipótesis.

No hay que excluir esta posibilidad, pero no deja de ser previsible que, en ese supuesto, la defensa del orden impuesto vendría a adoptar una forma bélica; esto, por dos razones que dependen de las mismas proporciones del área total dominada, y de ello ya tenemos cierta experiencia por los imperialismos coloniales que ha registrado la Historia, aunque ninguno de ellos llegara a ser del todo universal, pues la unidad del mundo —el «one world» proclamado por los americanos de hoy— es un hecho enteramente nuevo.

La primera razón es la de que, aunque se llegue a un dominio total del orbe y el pueblo dominante pueda contar con la ayuda de otros homogéneos, por su moral y desarrollo técnico, no puede darse, sin embargo, tal comunidad con los pueblos dominados, ni de éstos entre sí. La unificación del poder dominante es posible, pero la resistencia diversificada que ofrecen los dominados es tanto mayor por cuanto el dominio pretende ser universal. No es concebible entonces que esa dominación sea sin violencia. Y cuando el poder dominante, por falta de profundas raíces históricas, tiene dificultades insuperables para entender y comprender lo que es distinto, como ocurre en el actual empeño imperialista, esa reacción violenta de los pueblos dominados es necesariamente mayor. La ilusión política de que todos los ciudadanos son iguales resulta todavía más artificial cuando se pretende que todos los pueblos deben ser iguales, pues la real desigualdad de éstos es mucho mayor que la que existe entre los conciudadanos, empezando por la desigualdad económica. Sólo un orden que cuente con la natural desigualdad entre pueblos puede resultar viable.

La segunda razón, congruente con la primera, es la de que la

acción represiva de la violencia en defensa del orden universal, al tener que ejercerse sobre grandes masas y a grandes distancias, no puede menos de adoptar modalidades bélicas. En otras palabras, si la pretensión del nuevo poder mundial y total es la de sustituir la acción bélica por la acción policial, considerando como criminal a todo perturbador del orden establecido, el resultado previsible es que esa acción policial sea necesariamente una nueva forma de acción bélica.

Hay una clara continuidad entre la acción de la Policía y la del Ejército. En principio, se destina la primera a defender el orden interior y la segunda a defender ese orden contra las agresiones exteriores. Esto es cierto, pero no lo es menos que, cuando el desorden interior excede de la capacidad represiva de la Policía, debe ésta ser sustituida por el Ejército. Necesariamente debería suceder lo mismo en la represión, por un poder universal, de desórdenes, no sólo masivos, sino muy distantes.

Este sería el resultado de la unidad política del mundo: sólo cabría, es cierto, la acción de la Polícia, pero esa Policía se habría convertido en Ejército, y su acción, en guerra.

Llegamos así a la conclusión de que la guerra, en una modalidad u otra, es inevitable, aparte de que la guerra propiamente defensiva es un derecho y un deber de ley natural.

"Bienaventurados los pacíficos".

¿Quiere esto decir que hay que renunciar a la paz? ¡En modo alguno! El evitar las guerras resolviendo los conflictos internacionales por vías convencionales es un imperativo moral permanente, y, para un cristiano, un deber moral muy apremiante, del que nadie puede desentenderse. Hay que hacer la paz y no la guerra. Pero hacer la paz no es lo mismo que pregonar el pacifismo.

En la liturgia de la Solemnidad de Todos los Santos, no hace muchos días, leíamos el Sermón de las Bienaventuranzas, donde se dice «Bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios». Voy a detenerme un momento en esto, no por el

especial sentido que ahí tiene la denominación «hijos de Dios», sino por lo de que los «pacíficos» sean «bienaventurados». Alguna versión ahora en uso habla de «dichosos» en vez del tradicional «bienaventurados». Podría parecer que no hay gran diferencia entre estos dos términos, pues ambos parecen referirse a la felicidad que viene de la buena suerte, pero hay una diferencia de matiz, pues la «bienaventuranza» se refiere a la suerte futura, la «ventura» de la salvación final, en tanto la «dicha», de «dicta» —literalmente, «lo dicho»—, se relaciona más con la suerte preconstituida o hado, de «fatum», que también es «lo dicho»; a lo que solemos aludir cuando decimos que «estaba escrito». En este sentido, el término «bienaventuranza» es mejor, en este contexto evangélico, que «dicha», pues se refiere a la salvación final.

Más relevante diferencia hay entre estos dos términos y los correspondientes del original griego y de la versión latina. Porque en griego, «makairoi» se refiere al ser plenamente felices, y se traduce bien por el «beati» de la Vulgata, que significa también la felicidad por plenitud, en primer lugar, plenitud de la gracia. Esa felicidad de los «makairoi» se contrapone, en griego, a la de los «eudaimonoi» que es precisamente la de tener buena suerte: aquella felicidad es del ser y esta otra la del tener, y por eso se dice ésta especialmente de la felicidad que parecen dar las riquezas. Pero los dos términos castellanos se aproximan más a la felicidad del tener —tener buena suerte— que a la felicidad esencial de la virtud personal.

Lo que resulta menos adecuado en la traducción castellana hoy en uso de ese pasaje es la frase de «los que trabajan por la paz», en vez de «pacíficos», que, lo mismo que el original griego «eirenopoioi», alude literalmente a «hacer la paz», y no a «trabajar» por ella, expresión ésta que podría entenderse referida a las organizaciones de propaganda pacifista más que a los hombres pacíficos. El que «hace la paz» se pone en paz a sí mismo; el que trabaja por la paz se esfuerza por la paz general, aunque él mismo no esté en paz, e incluso pueda ser un beligerante en defensa de

cualquier orden impuesto por la violencia y cuyo efecto no sea la paz.

Lo que aquí nos interesa destacar es que esa virtud de los pacíficos no es incompatible con aquel derecho y deber naturales de defender con una guerra justa al pueblo encomendado. Por eso el Magisterio de la Iglesia, deseando siempre una paz justa entre los pueblos, mantiene el principio de licitud de esa guerra también justa.

Con esto vuelvo a lo que fue, hace casi medio siglo, mi augurio de que un nuevo orden de paz justa no iba a resultar del final de aquella Guerra Mundial, y precisamente por no hallarse en consonancia con el orden natural dado por Dios al mundo. Porque una cosa es un armisticio que pone fin a una guerra, y otra más importante y difícil es el establecer un orden de paz que evite en lo posible las futuras guerras; aquella paz es un acto y esta otra un orden de justicia estable, es decir, de una voluntad constante y perpetua de dar a cada pueblo lo suyo: en concreto, de «dar a cada pueblo su suelo».

"Ordo orbis".

La premisa principal de ese orden es, en efecto, la Justicia, pues «la Paz es la obra de la Justicia». Es la virtud de la Justicia la que debe presidir cualquier organización para un orden de paz universal. Sin esa premisa del orden divino de las cosas, todo esfuerzo por la paz ha de resultar vano. En este sentido, hablaba el Papa Juan XXIII, hace ahora treinta años, en su gran encíclica «Mater et Magistra» (cap. 72), de «la absurda tentación —éstas son sus palabras— de querer construir un orden temporal sólido y fecundo sin Dios, único fundamento en el que puede sostenerse».

Un orden mundial agnóstico no puede ser más pacífico que un individuo agnóstico, que empieza por no estar en paz con Dios ni consigo mismo. La pretensión de edificar un mundo pacífico sin Dios es un nuevo desvarío como el de la Torre Babel, cuya desgracia no fue la diversidad de lenguas que aquel episodio pro-

vocó, pues esto, después de todo, redundó en bien de la cultura universal, sino la del mismo intento de unirse para edificar sin Dios.

Ahora bien, no es posible que un orden internacional cristiano pueda resultar de un espontáneo acuerdo universal de pueblos cuya mayoría no es cristiana. Se impone por ello la necesidad de empezar por un orden parcial propio de los pueblos que acepten las premisas cristianas, un orden que pueda servir de criterio para las relaciones con los otros pueblos, y de posible modelo para estos mismos. Con ello volvemos al planteamiento de un orden por «grandes espacios» frente a la actual pretensión de un solo espacio universal: del «Grossraum» de cuño europeo frente al «one world» americano.

Se me podrá objetar, al llegar al fin de esta lección, que me haya quedado por explicar cómo entiendo yo un posible orden cristiano de la paz, porque he venido a hablar de la guerra más que de la misma paz. Este reproche no deja de tener su razón, pero, en este momento, al plantear la paz como un «problema», me pareció imprescindible aclarar ante todo que la paz presupone la guerra, y que, sin un orden de la guerra, difícilmente puede aspirarse a una verdadera paz. En otra ocasión ya traté de explicar que el tema fundamental para un orden universal cristiano es el de ajustar más naturalmente la relación pueblo-suelo, en cumplimiento de la entrega que del suelo hizo el Creador a los hombres; y cómo, para ello, parece ser un obstáculo el mantener la estructura del Estado. Pero ésta sería otra lección, que no voy a repetir aquí.