

# **la iglesia ante el desafío de la paz en torno a un reciente docu- mento del episcopado norteamericano**

Ildefonso Camacho

Nunca como hoy ha estado la sociedad tan sensibilizada a la amenaza nuclear. La instalación de nuevos ingenios nucleares en Centroeuropa movilizó a masas humanas que intentaron oponerse, incluso físicamente, a que aquélla se llevase a cabo. La política de rearme estadounidense, iniciada ya por el Presidente Carter pero espectacularmente acelerada por Ronald Reagan, ha suscitado no pocas reacciones en contra. No deja de ser chocante que sea en una época de crisis económica y de empobrecimiento creciente de pueblos enteros cuando los países, aun muchos del Tercer Mundo, estén haciendo los mayores esfuerzos por dotarse de armamento cada vez más sofisticado. Quizás no sea casual y haya que establecer una clara relación de causa-efecto entre crisis y rearme: porque la crisis pone en cuestión ciertas hegemonías políticas que ahora ya sólo cabe defender y mantener con la fuerza de las armas.

Pero estos aspectos económicos y políticos, con ser tan importantes, no son quizás los que explican esta sensibilización social tan aguda. Más decisiva parece la amenaza de una catástrofe de alcance imprevisible. No hay precedentes para hacerse una idea. Ni siquiera las explosiones atómicas de Hiroshima y Nagasaki. Porque el potencial del arsenal nuclear que hoy existe en los diferentes países equivale a un millón de bombas de Hiroshima. La capacidad destructora de tales armas no puede medirse sólo por sus efectos directos; aun

en el caso de que una parte de la población mundial lograra eludir un ataque directo, los efectos indirectos producirían daños incalculables<sup>1</sup>.

Tampoco las iglesias se han mantenido al margen de este debate. Desde su primera Asamblea el Consejo Ecuménico de las Iglesias se ocupó de la guerra y el desarme<sup>2</sup>. Juan XXIII y el Vaticano II se pronunciaron ya en la década de los 60 sobre la guerra nuclear, la carrera armamentista y la disuasión<sup>3</sup>. Pero ha sido a partir de 1980 cuando el tema ha ocupado de una forma muy directa, no ya a las más altas instancias de la Iglesia, sino a varias comunidades eclesiales nacionales y a sus respectivos episcopados. Hasta el punto de que en 1983 nada menos que diez conferencias episcopales (Alemania Democrática, Alemania Federal, Austria, Suiza, Estados Unidos, Holanda, Japón, Bélgica, Irlanda, Hungría) publicaron documentos referentes al mencionado tema. El año antes lo habían hecho los obispos de Escocia<sup>4</sup>.

La lectura de estos documentos haría comprender al español medio lo que está en juego aquí, le sensibilizaría ante un tema que aún le resulta poco familiar. Pero de todos ellos es, sin duda, el más importante el de los obispos norteamericanos. Con estas páginas pretendo animar a su lectura, ofreciendo algunas claves para ella. He preferido comenzar por un solo texto, prescindiendo por ahora de todos los demás. Así la exposición ganará en claridad. En un trabajo posterior analizaría otros de los documentos citados para completar y matizar la doctrina expuesta por el episcopado estadounidense.

## I.—ALGUNAS NOVEDADES FORMALES DEL TEXTO

La lectura atenta de este largo documento pone de relieve algunos detalles de interés que no pertenecen todavía al cuerpo de doctrina que los obispos quieren debatir y exponer. A estos elementos, sin embargo, les atribuiría yo una

(1) Cfr. A. WILSON, **Manual del pacifista**, Debate, Madrid 1984, pp. 141-165.

(2) Una buena muestra de sus declaraciones sobre el tema desde casi el final de la Segunda Guerra Mundial puede verse en **Paix et désarmement. Documents du Conseil Oecuménique des Eglises et de l'Eglise Catholique Romaine**, Genève 1982.

(3) JUAN XXIII, **Pacem in terris** (11 abril 1963), nn. 109-119, 126-129; CONCILIO VATICANO II, **Gaudium et spes**, nn. 79-82. Un magnífico comentario sobre esta parte, elaborado por uno de los peritos que colaboraron en ella, es: D. DUBARLE, **La salvaguarda de la paz y la construcción de la comunidad de naciones**, en: **La Iglesia en el mundo de hoy**, Taurus 1970, Vol. II, pp. 705-779.

(4) Textos disponibles en castellano: **El desafío de la paz. La promesa de Dios y nuestra respuesta. Pastoral colectiva de la Conferencia Episcopal Norteamericana**, PPC 1983, 148 pp.; **La justicia construye la paz. Exhortación pastoral de la Conferencia Episcopal Alemana**, Edica 1983, 124 pp. También puede verse los de los obispos de Escocia, de la República Democrática Alemana y de Francia en la revista «Ecclesia»: cf. respectivamente n. 2094 (25 septiembre 1982) 11-12; n. 2121 (9-16 abril 1983) 15-17; n. 2151 (26 noviembre 1983) 14-26.

importancia especial. Sin detenernos previamente en ellos es muy probable que no llegásemos a captar todo el alcance de este texto. Porque lo que se revela en ellos es una nueva forma de actuación del magisterio de la Iglesia, que me parece una adecuada respuesta a lo que hoy exige de la Iglesia el carácter plural y secular de nuestro mundo. Me refiero, en primer lugar, al método que han utilizado los obispos de USA para elaborar el documento; en segundo lugar, a la forma en que éstos entienden su papel en la sociedad actual y al alcance que atribuyen a su pastoral.

### 1.— Cómo entienden los obispos USA su propio magisterio

Todos somos conscientes de que en el momento actual la autoridad eclesial está siendo cada vez más contestada, cuando no produce una completa indiferencia. La carta pastoral a que nos estamos refiriendo, por el contrario, fue acogida con enorme interés, lo que no significa que fuese aceptada en todos sus extremos.

Pero es que ni los mismos obispos pretendían una aceptación absoluta. Renunciar a ella era el precio que pagaban, gustosamente por cierto, por entrar en el debate de las cuestiones más polémicas y concretas y pronunciarse al respecto:

«En esta carta pastoral también nos ocupamos de muchas **cuestiones concretas** sobre la carrera armamentista, la guerra moderna, los sistemas de armamento y las estrategias negociadoras. No pretendemos que nuestras reflexiones sobre cada uno de estos problemas comporte **la misma autoridad moral** que nuestras afirmaciones sobre los principios morales universales y sobre la doctrina oficial de la Iglesia»<sup>5</sup>.

Por citar un precedente que justifique esta forma de proceder, los obispos remiten a la Constitución Pastoral «Gaudium et spes» del Vaticano II, en concreto a su famosa nota 1, en la que se distinguían también los dos niveles de afirmaciones: los principios sobre el hombre y la sociedad, y las aplicaciones a las grandes cuestiones del mundo contemporáneo<sup>6</sup>. Piensan que esos mismos

---

(5) **El desafío de la paz**, I.c. (nota 4), p. 22. En adelante se citará siempre esta edición, aunque modificaré en muchos casos la traducción ya que ésta es francamente deficiente. Además de contener errores de bulto, no respeta la terminología técnica que ya es de uso común en el tema. Mientras no se diga lo contrario, además, lo que va en cursiva no procede del texto.

(6) **Ibid.**

critérios de interpretación deben aplicarse ahora. Y distinguen tres niveles: los principios universalmente obligatorios, las declaraciones del magisterio reciente y la aplicación a casos específicos. A propósito de ésta añaden:

«Cuando aplicamos esos principios a la realidad nos damos cuenta —y deseáramos que nuestros lectores lo reconociesen— que estamos ante **juicios prudentiales** basados en unas circunstancias concretas que pueden cambiar o que pueden ser interpretadas de manera diferente por personas de buena voluntad (...) Creemos que estos juicios específicos son una **parte importante** de esta carta»<sup>7</sup>.

En todo este planteamiento los obispos están pensando en la comunidad eclesial de Estados Unidos. Conciben su ministerio pastoral en ella como un estímulo para abordar estos difíciles problemas y una ayuda para ello. Por eso no tienen reparos en llegar a afirmaciones que puedan ser discutibles<sup>8</sup>.

Sin embargo esta actitud de todo un episcopado sí preocupó durante el proceso de elaboración del texto (a lo largo de 1982) en Roma y en otros episcopados sobre todo centroeuropeos. Los mismos problemas que los americanos analizaban desde su óptica particular eran interpretados de forma un tanto diferente en Europa. La cosa no era baladí, porque estaba en juego nada menos que la seguridad europea y el equilibrio, tan inestable por cierto, de la comunidad internacional. Esta circunstancia justificó la llamada a Roma de representantes de los principales episcopados implicados en el tema, acompañados de sus peritos, para una sesión de trabajo juntamente con algunos miembros de la Secretaría de Estado y de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe<sup>9</sup>. Entre los cinco temas que el Cardenal Ratzinger propuso a discusión el primer lugar lo ocupaba el alcance y grado de compromiso del magisterio episcopal en una carta pastoral. Los participantes estuvieron de acuerdo en aceptar que es conveniente descender hasta esos «juicios prudentiales» sobre cuestiones específicas, pero que es preciso dejar claro cuándo el discurso pastoral se sitúa a este nivel y no exige una adhesión total.

Este es el aspecto negativo de la cuestión (los peligros que encierra). Pero también conviene subrayar el lado positivo: el hecho de que la jerarquía llegue a formular tales juicios y, de algún modo, obligue a los creyentes a

(7) *Ibid.*, pp. 22-23.

(8) Cf. C. E. CURRAN, *Metodologia morale della lettera pastorale dei vescovi americani su pace e guerra*, *Rivista Teologia Morale* 15 (1983) 487-498.

(9) Cf. *Rencontre à Rome d'évêques des USA et d'Europe. Echange sur les problèmes de la paix et la guerre*, *Documentation Catholique* 80 (1983) 222-223; *La réunion de Rome des 19-20 janvier*, *ibid.*, 710-715.

hacer sus propias opciones tras un proceso de discernimiento. Porque esto conlleva una llamada al compromiso en los problemas que más inquietan a la sociedad.

Hasta aquí podríamos decir que hemos hablado del alcance **intraeclesial** del magisterio. Los obispos americanos aspiraban con su carta a algo más: a intervenir en el debate público en que participaba toda la sociedad del país. Y ésta es una dimensión distinta, **extraeclesial**, del magisterio. Este punto está tratado con cierto detenimiento en un largo pasaje de la carta. En el fondo los autores se preguntan cuál debe ser su papel en una sociedad como la norteamericana, que no admite ninguna forma de doctrina que pretenda imponerse sobre la base de una autoridad indiscutible, y que, en cambio, está dispuesta a escuchar y discutir cualquier opinión abierta al diálogo. Así es la sociedad moderna: su renuncia a cualquier tipo de referencia absoluta (secularización) le ha conducido a un extremo pluralismo. ¿No tiene la Iglesia que aceptar este hecho con todas sus consecuencias si desea seguir estando presente en ella con alguna eficacia?

A este reto responden los obispos norteamericanos reafirmando su voluntad de participar en el debate público y de contribuir a la formación de un determinado estado de opinión. Más que formular juicios definitivos, su papel lo entienden como protagonistas de ese debate en el que está implicada la sociedad toda:

«Como prevenir la guerra nuclear parece ser, según diversas perspectivas, no sólo el camino más seguro, sino el único de limitar su potencial de destrucción, pensamos que nuestro papel como maestros de moral consiste precisamente en **contribuir a la formación de una opinión pública** decidida a oponerse con claridad y firmeza a la guerra nuclear como instrumento de política nacional»<sup>10</sup>.

En ese plano se mueve la mayor parte de la extensa carta que estudiamos. Y esto explica el que la intervención episcopal, a pesar de sus críticas a la política oficial norteamericana, haya sido acogida con respeto y consideración, como merece todo el que acepta las reglas del juego de una sociedad democrática. Muchos pensarán que esto es rebajar de categoría al magisterio, casi

(10) **El desafío de la paz**, p. 70. En esta misma línea se expresa Mr. J. MALONE, Presidente de la Conferencia Episcopal USA en su discurso de apertura de la asamblea plenaria de noviembre 1984, con ocasión de la presentación del primer borrador de un nuevo documento, ahora sobre la economía del país. Cf. **Au carrefour de l'opinion publique et de la politique**, Documentation Catholique 82 (1985) 186-191. El borrador de esta nueva carta ha sido publicado ya: **First Draft of the U.S. Bishops' Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy**, Origins (NC Documentary Service) 14 (1984) 337-383.

claudicar de su estricta misión. ¿No habría que decir, más bien, que es reinterpretarla y ampliar su campo de acción de acuerdo con el modo de ser del mundo contemporáneo? Si nos preguntamos **desde dónde** habla la Iglesia a la **sociedad actual**, no cabe más respuesta que ésta: **desde la racionalidad** de su propio discurso. Porque cada vez es más urgente distinguir esos dos planos, el intraeclesial y el extraeclesial, que exigen formas de proceder diferenciadas tanto para los creyentes en general como para la jerarquía eclesial.

## 2.— Cómo se elaboró este documento

El proceso de elaboración del texto fue largo, lo cual no es de extrañar dada la complejidad del tema. Lo más llamativo en él fue, en cambio, la publicidad que se le dió. En contraste con el secreto que suele rodear los trabajos de preparación de cualquier declaración del magisterio, en este caso los obispos prefirieron hacer públicos ya los borradores del texto para que fueran objeto de discusión dentro y fuera de la Iglesia. Gracias a ello puede decirse que, al menos, el documento no ha corrido la suerte de no pocos textos eclesiales: el pasar desapercibidos.

Este método de trabajo es bastante coherente con todo lo dicho en el apartado anterior. Obedece, en primer lugar, a la voluntad de los obispos de estimular, dentro de la Iglesia, una reflexión desde la fe sobre la paz y sus amenazas. Pero responde también al deseo de intervenir eficazmente en el debate público de la sociedad. Ambos objetivos se lograron mejor haciendo las cosas de esta manera novedosa y, para algunos, hasta desconcertante.

Ese desconcierto puede proceder del hecho de que, a través de todo el proceso, los obispos pusieron de manifiesto sus dudas y perplejidades, no ocultaron que habían cambiado de opinión en algunos puntos, ni que sus conclusiones poseían a veces un grado de certeza limitado. En todas las cuestiones técnicas consultaron a numerosos expertos y políticos de diferentes tendencias, como reconocen en el mismo texto de la carta<sup>11</sup>.

Los hitos más importantes de este proceso están en relación con los sucesivos borradores del texto desde que en noviembre de 1980 la Conferencia

---

(11) La afirmación de carácter general (*El desafío de la paz*, p. 68) es repetida con ocasión de algunos puntos más delicados, como es sobre todo el de la estrategia de disuasión, tal como está siendo llevada a cabo por los Estados Unidos, y sus consecuencias (*ibid.*, pp. 85-86)

Episcopal creó un «Comité sobre la guerra y la paz»<sup>12</sup>. El **primer borrador** fue entregado a los obispos en junio de 1982: aunque rico y sugerente, se le tachó de excesivamente generoso y poco atento a la complejidad de la situación política internacional. Su reelaboración dió origen al **segundo borrador**, que fue estudiado por los obispos en noviembre de 1982, tras su publicación el mes anterior y en el marco de la polémica pública que suscitó<sup>13</sup>. Según algunas informaciones de prensa, incluso el gobierno Reagan se movilizó e hizo gestiones en Roma para que se impidiese desde allí que los obispos americanos condenasen lo que era la base de toda la estrategia defensiva USA: la disuasión. Quizá esta circunstancia influyó también en la convocatoria a Roma para enero de 1983 ya mencionada: pero esta sesión de trabajo estuvo motivada sobre todo por discrepancias de puntos de vista con otros episcopados europeos, especialmente el alemán y el francés. Fruto de todos estos debates fue el **tercer borrador** entregado a los obispos para su discusión en la asamblea de mayo de 1983, donde fue definitivamente aprobado con algunas correcciones de menor entidad<sup>14</sup>.

Sería largo entrar en una exposición más detallada de todo este proceso. Para nuestro objetivo basta con la presentación casi esquemática que se ha hecho del mismo. Con ello es suficiente para comprender esa forma nueva de actuar una conferencia episcopal en el doble ámbito: la comunidad cristiana y la sociedad toda. No es posible dejar de mencionar aquí aquel inspirado pasaje de Pablo VI sobre el discernimiento cristiano que tanto trabajo está costando a los cristianos comprender y practicar:

«Frente a situaciones tan diversas nos es difícil pronunciar una palabra única, como también proponer una solución con valor universal (...). Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la

- 
- (12) Sobre la historia del documento cf. J. LANGAN, **Contesto e metodologia della lettera pastorale del vescovi USA sulla guerra e la pace**, Rassegna di Teologia 24 (1983) 504-519; C. E. CURRAN, **Analyse américaine de la lettre pastorale sur la guerre et la paix**, Supplément 36 (1983) 567-591. R. COSTE, **Les épiscopats allemand et américain et la construction de la paix**, Nouvelle Revue Théologique 105 (1983) 498-514. Sobre la evolución que sufrió la opinión de los obispos en algunos puntos concretos, cf. F. X. WINTERS, **Mise en garde des évêques américains à propos de la guerre nucléaire**, Supplément 37 (1984) 129-138. Sobre la prehistoria de la carta y las distintas tendencias de diferentes episcopados, cf. F. X. WINTERS, **Nuclear Deterrence Morality: Atlantic Community Bishops in Tension**, Theological Studies 43 (1982) 428-446.
- (13) El texto apareció como **Second Draft: Pastoral Letter on War and Peace**, Origins 12 (1982) 305-328. El desarrollo de las sesiones en que los obispos estudian el borrador puede seguirse a través de sus principales intervenciones en el dossier: **Le débat des évêques des Etats-Unis sur l'arme nucléaire**, Documentation Catholique 30 (1983) 99-112. El primer borrador también había sido publicado, pero no oficialmente, en el «National Catholic Reporter» (July 2, 1982).
- (14) También el tercer borrador fue publicado: **Third Draft: Pastoral Letter on War and Peace**, Origins 12 (1983) 697-718. El texto definitivo en Origins 13 (1983) 1-32.

palabra inalterable del evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción (...)

A estas comunidades cristianas toca discernir, con la ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los obispos responsables, en diálogo con los demás hermanos cristianos y todos los hombres de buena voluntad, las opciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se consideren de urgente necesidad en cada caso»<sup>15</sup>.

## **II.—EL CONTENIDO: CUESTIONES DE MAYOR RELIEVE**

Sólo por lo que antecede merece la pena ya fijarse en la carta que estamos estudiando. Y quizás para muchos lectores españoles, para quienes la guerra y la paz resulta aún un tema lejano y casi ausente del horizonte de sus inquietudes, lo que se ha dicho en el apartado anterior puede interesarle más que lo que ahora sigue. Sin embargo estamos ante una problemática de alcance planetario, de la que nadie, mucho más si se confiesa cristiano, se puede desentender.

La lectura desde España de un texto escrito al otro lado del Atlántico presenta ciertas dificultades, pero ofrece también no pocas posibilidades. En Norteamérica se desciende en estas cuestiones a unos detalles técnicos y a un nivel de profundización que dista bastante de los conocimientos normales que el español medio posee al respecto. Esto puede ser una fuente de dificultades para el lector, que apenas captará el alcance de muchas afirmaciones. Pero, al mismo tiempo, el entrar en contacto con todo ese mundo a través de la lectura de la pastoral nos hará sintonizar con unos planteamientos distintos de los que suelen ser comunes entre nosotros: esta ampliación de perspectivas será un fruto bien positivo del estudio de esta carta.

Por todo ello hace falta, sin embargo, una cierta guía que impida perderse en un campo desconocido y nada familiar. Con este objeto he seleccionado los puntos que siguen. Renuncio, por tanto, a hacer una presentación exhaustiva de la carta. He optado mejor por ofrecer, con una mayor carga subjetiva seguramente, unas claves para poder entender el alcance del documento: los puntos de mayor relieve en la intervención de los obispos, desde los cuales es fácil comprender todo el conjunto.

### **1.—Una situación extremadamente compleja que exige juicios muy ponderados**

Es ya común afirmar que la guerra en su versión actual es esencialmente distinta de las guerras del pasado. Aunque sigamos usando el mismo vocablo,

---

(15) PABLO VI, *Octogesima adveniens*, n. 4.

con él estamos designando realidades diferentes. Porque la guerra, sobre todo en la época moderna, había llegado a ser un conflicto **limitado**, tanto por el número de sus participantes como por los efectos letales del armamento utilizado. En nuestro siglo, y ya antes de la puesta a punto del primer ingenio nuclear (Hiroshima y Nagasaki, agosto 1945), la guerra pasa de limitada a **total** gracias al perfeccionamiento de la técnica de aniquilación y la desaparición de la frontera entre combatientes y población civil.

Este cambio se consuma y llega a su máxima expresión con el armamento nuclear basado, primero en la fisión de núcleos pesados («bomba A» o bomba atómica propiamente dicha, que fue utilizada en la segunda guerra mundial) y luego en la fusión de núcleos ligeros (normalmente de hidrógeno, de ahí su nombre genérico de «bomba H») <sup>16</sup>.

Pero lo más llamativo en todo este terreno es la celeridad con que se llevan a cabo los avances tecnológicos y la fabricación de armas cada vez más sofisticadas: es lo que se ha llamado la **carrera armamentista**. En ella, superada la etapa primera que se basaba en los aspectos cuantitativos (capacidad destructora del arsenal nuclear y de cada tipo de arma en particular), hemos entrado en una segunda fase en que interesan más los aspectos cualitativos (la perfección de las armas, su grado de precisión para alcanzar el blanco deseado y limitar sus efectos indirectos). Dicho de otro modo: ahora lo que interesa no es tanto la potencia de cada cabeza nuclear, cuanto su capacidad y precisión para destruir el objetivo fijado y sólo él <sup>17</sup>.

Todo este cúmulo de circunstancias fueron las que obligaron a Juan XXIII a reconocer: «Por esto, en nuestra época, que se jacta de poseer la energía atómica, resulta un absurdo sostener que la guerra es un medio apto para resarcir el derecho violado» <sup>18</sup>. Y el Vaticano II dando un paso más afirmaba: «Todo esto nos obliga a examinar la guerra con mentalidad totalmente nueva» <sup>19</sup>.

En los recientes años que han transcurrido desde entonces las cosas se han complicado considerablemente. Y es esta situación actual, a la vez tan inestable

(16) Para todo esto puede verse A. WILSON, *l.c.* (nota 1).

(17) En esto se basa el avance de las últimas generaciones de armas, en concreto las instaladas en Europa: los SS-20 soviéticos y, sobre todo, los «Pershing II», y los «Crucero» norteamericanos. Cf. Ph. WEBER y otros, **Crisis de los euromisiles**, Debate, Madrid 1984.

(18) *Pacem in terris*, n. 127.

(19) *Gaudium et spes*, n. 80 b. Este deseo de un enfoque nuevo explica que el Concilio excluyese con todo esmero el recurso a la doctrina tradicional sobre la guerra justa. Incluso como punto de partida de sus reflexiones.

y tan compleja, la que toman los obispos americanos como punto de partida de sus reflexiones <sup>20</sup>. No pueden ocultar su perplejidad cuando afirman:

«Decir no a la guerra nuclear es a la vez necesario y complejo» <sup>21</sup>.

En su deseo de descender a los problemas más concretos y enjuiciarlos desde una perspectiva moral han multiplicado las consultas:

«Hemos **examinado**, con la ayuda de un amplio abanico de consejeros de distintas tendencias, la naturaleza de los sistemas de armas existentes y en proyecto, las doctrinas que regulan su utilización y las consecuencias de su uso. Hemos **consultado** a personas que dedican su vida a la protesta contra la actual estrategia nuclear de los Estados Unidos, y hemos **consultado** también a otros que han sido o son todavía responsables de esta estrategia. Ha sido para nosotros una **experiencia a la vez de humildad y de perplejidad**» <sup>22</sup>.

Pero los obispos no renuncian a pronunciarse sobre estas cuestiones, por muy complicadas que resulten. Y al hacerlo desean huir de cualquier postura tajante que luego pueda ser tachada de simplista por no contemplar todos los aspectos de la realidad enjuiciada. Todo esto resulta tanto más dramático cuanto mayor es la gravedad de la situación mundial y los peligros que la amenazan:

«En resumen, el peligro de la situación **es claro**. Pero ¿cómo impedir el uso de armas nucleares? ¿cómo enjuiciar la disuasión? ¿cómo determinar la responsabilidad moral de la era nuclear? Tales cuestiones se captan o se plantean **con menos claridad**. A la vista de la complejidad del problema nuclear, nuestra carta pastoral debe ofrecer **argumentos detallados y matizados**, pero nuestro «no» a la guerra nuclear debe ser, en todo caso, definitivo y terminante» <sup>23</sup>.

## 2.— Dos opciones lícitas para la legítima defensa

Un dato que no puede minusvalorarse en el actual debate sobre la paz es el empuje de los movimientos pacifistas. Dos hechos de la historia reciente nos han servido para reavivarlos: primero, la guerra de Vietnam, que provocó en los Estados Unidos una reacción popular de envergadura suficiente como

(20) A ella se refiere en el apartado II-A de la carta («El momento nuevo», *ibid.*, pp. 66-70), cuando quieren aplicar al momento presente la doctrina tradicional sobre la guerra justa y la no-violencia que habían sintetizado a lo largo de toda la parte I y especialmente en el apartado I-C («Las opiniones morales para el Reino», *ibid.*, pp. 41-61).

(21) *ibid.*, p. 68.

(22) *ibid.*

(23) *ibid.*, pp. 69-70.

para forzar al gobierno Nixon a abandonar la contienda; en segundo lugar, la instalación de euromisiles en Europa, que ha multiplicado las iniciativas pacifistas en el Viejo Continente.

Sin embargo dentro del pacifismo se entremezclan tendencias muy distintas <sup>24</sup>; desde la corriente más extrema, de renuncia a cualquier acción defensiva ante una agresión eventual, hasta alternativas que reconocen el derecho y el deber de la legítima defensa, pero renuncian a ejercer ésta por medios violentos (no-violencia) <sup>25</sup>.

La versión eclesial de estos movimientos ha querido ver en el pacifismo una exigencia irrenunciable del Evangelio. Tanto la persona de Jesús y sus actitudes como el mensaje que él predicó obligaría al cristiano a «poner la otra mejilla» al que le golpee la primera, a no oponer resistencia alguna frente al agresor como lo hizo Jesús especialmente en las horas de su pasión. Esa habría de ser la contribución del cristiano para romper este círculo infernal de la violencia <sup>26</sup>.

Ante esta realidad social del pacifismo los obispos americanos no pueden cerrar los ojos. Pero tampoco aceptar sus tesis genérica e indiscriminadamente. Una de sus preocupaciones principales es la de pronunciarse de una forma ponderada respecto a la alternativa pacifista. Su respuesta podría sistematizarse en cuatro puntos que quedan expuestos a continuación:

1.º) La paz no es sólo la ausencia de guerra: exige un orden de convivencia social basado en el reconocimiento y respeto efectivo de los derechos humanos; un orden que esté construido sobre los valores de la verdad, la justicia, la libertad y el amor <sup>27</sup>.

- 
- (24) Sobre estos movimientos puede verse: J. JOBLIN, *Les mouvements de la paix*, *Esprit et Vie* 95 (1985) 65-71, 81-88; A. RODRIGUEZ, *Aproximación histórica a la experiencia de los movimientos pacifistas en occidente*, *Documentación Social* n. 52 (julio-septiembre 1983) 113-132. Sobre sus manifestaciones más recientes: C. MELLON, *Pour comprendre les mouvements de la paix anglais et hollandais*, *Supplément* n. 148 (mars 1984) 118-124; C. CHAUVIN, *Le mouvement allemand pour la paix*, *Supplément* n. 148 (mars 1984) 125-136; T. DHANIS, *Les mouvements de paix aux USA*, *Lumen Vitae* 39 (1984) 57-62.
- (25) El origen del movimiento de la no-violencia hay que buscarlo, no como alternativa a la guerra estrictamente dicha, sino como forma de defenderse frente a la violación de los derechos humanos de grupos o pueblos enteros. Piénsese en Gandhi o en Martin Luther King. Cf. por ejemplo G. ARIAS, *La no-violencia ¿tentación o reto?*, *Sígueme* 1977, pp. 23-75.
- (26) Cf. por ejemplo F. ALT, *Frieden ist möglich. Die Politik der Bergpredigt*, München 1983. Un clásico del pacifismo, aunque no extremista: R. H. BAINTON, *Actitudes cristianas ante la guerra y la paz*, Tecnos, Madrid 1963.
- (27) Cf. *El desafío de la paz*, p. 41. Este texto está inspirado en la encíclica «*Pacem in terris*».

2.º) Toda guerra, en principio, debe ser rechazada. Es lo que en la carta pastoral se enuncia como «presunción contra la guerra»<sup>28</sup>. Si se parte del supuesto de que cualquier conflicto bélico es inaceptable, la eventual justificación de una determinada guerra deberá ser probada en cada caso.

3.º) Sin embargo esta presunción no es absoluta, admite excepciones. Y la razón es sencilla: en un mundo en que existe la violencia y, en consecuencia, la violación de los derechos humanos, hay que admitir el derecho a la legítima defensa. El principio de la presunción contra la guerra hay que armonizarlo con este otro de la defensa legítima de los derechos no respetados. Esto no es más que una exigencia de una concepción de la paz como la expuesta, que insiste en los aspectos positivos de la misma: «el cristiano no tiene más opción que defender la paz, correctamente entendida, contra la agresión»<sup>29</sup>.

4.º) Supuesta la obligación de defender la paz se presentan muchas formas alternativas de hacerlo, entre las cuales el cristiano tiene que optar. El documento que estudiamos distingue dos: la de quienes aceptan el recurso de las armas y la de quienes rehusan su uso. Dicho de otro modo: los partidarios de la guerra justa y los que optan por la no-violencia. En realidad el primer par de posturas contrapuestas no equivale exactamente al segundo, que es más concreto y de alcance más reducido. Pero a los obispos les interesa sobre todo destacar que caben las dos opciones, que ambas son legítimas en principio y además que se complementan mutuamente<sup>30</sup>.

Esta contraposición da pie a los obispos para hacer una larga exposición sobre la doctrina de la guerra justa tal como ha llegado a nosotros hoy a través de un largo desarrollo histórico en el que se han restringido cada vez más las condiciones que se exigen para que la guerra pueda ser moralmente admitida<sup>31</sup>. Esta larga exposición será lo que los obispos llamaban al comienzo de su carta «los principios morales universales y la doctrina formal de la Iglesia»<sup>32</sup>, en contraste con la **aplicación a casos específicos**, que es el objetivo último del documento. Dentro de esta doctrina recibida, los obispos fijarán su atención de manera especial en los llamados principios de **discriminación** y de **proporcionalidad** porque en ellos encontrarán los criterios decisivos para valorar moralmente el uso de las armas nucleares y su empleo en la estrategia de disuasión, los dos puntos más delicados de toda la carta.

---

(28) *Ibid.*, pp. 42-43.

(29) *Ibid.*, p. 44.

(30) *Ibid.*

(31) *Ibid.*, pp. 48-58, especialmente p. 49.

(32) *Ibid.*, p. 22.

Aunque el texto dedica una extensión mucho mayor a exponer la doctrina de la guerra justa que a desarrollar la alternativa no violenta, sus autores insisten en presentar ambas como dos opciones del mismo rango e igualmente legítimas, y esto incluso como un hecho verificable a lo largo de toda la historia de la Iglesia. Este fue uno de los puntos discutidos en la reunión de Roma de enero de 1983, donde algunos participantes sostenían que el borrador estudiado exageraba la importancia del pacifismo y la no-violencia en la tradición de la Iglesia y malinterpretaba el Vaticano II<sup>33</sup>. Quizá haya algo de verdad en esta crítica<sup>34</sup>. Con todo, la postura del borrador entonces estudiado, que se mantiene en sus líneas generales en el texto definitivo, se explica desde la preocupación de los obispos americanos por subrayar el papel creciente que la no-violencia puede desempeñar en la quiebra de la tensión que enfrenta hoy a las grandes potencias. Hay varios momentos en la carta en que se pone de relieve esta circunstancia. Por ejemplo cuando se dice:

«Creemos que el desarrollo de medios no violentos para defenderse de la agresión, resolver los conflictos, responde mejor al llamamiento de Jesús al amor y la justicia»<sup>35</sup>.

En todo caso los obispos desean fomentar una actitud de colaboración entre los partidarios de una y otra opción: que se unan en un esfuerzo común por evitar la guerra, ya que unos y otros, sobre todo hoy

«...se diferencian en algunas conclusiones, pero comparten una **pre-unci3n com3n** contra el recurso a la fuerza como medio para resolver los conflictos (...). Vemos que las dos perspectivas se **apoyan y se complementan mutuamente** evitando cada una de ellas la deformaci3n de la otra. En resumidas cuentas, **en una 3poca de guerra tecnol3gica**, el an3lisis a partir de la no-violencia y el an3lisis a partir de la doctrina de la guerra justa convergen y coinciden a menudo en su oposici3n a m3todos de guerra que, de hecho, no pueden separarse de la guerra total»<sup>36</sup>.

Esta insistencia de la complementariedad de ambas posturas reaparece en otro lugar de la carta, cuando se exponen los esfuerzos que deben hacerse para

(33) Cf. *La r3union de Rome des 19-20 janvier*, I.c. (nota 9), pp. 713-714.

(34) Y de ella se hace eco el siguiente pasaje: «Mientras que la doctrina de la guerra justa ha dominado claramente el pensamiento cristiano durante 1500 a3os, la «nueva era» en que nos encontramos contempla la doctrina de la guerra justa y de la no-violencia como m3todos distintos, aunque interdependientes, de valorar la guerra» (*El desaf3o de la paz*, p. 61).

(35) *Ibid.*, p. 46.

(36) *Ibid.*, p. 61.

multiplicar los medios no-violentos e impedir así la guerra <sup>37</sup>. Dentro del amplio espectro del pacifismo los obispos han sabido entresacar una modalidad concreta, la no-violencia, como un elemento que ofrece enormes posibilidades en la lucha contra la guerra y en favor de la distensión.

### 3.— Opciones particulares y obligaciones del Estado

Hay un punto ante el que los obispos se muestran tajantes: la pretensión de aplicar la alternativa no-violenta al Estado. Todo lo que se ha dicho en el apartado anterior se refiere, por tanto, a las personas privadas. Pero lo que es optativo para ellas se convierte en vinculante para el poder público:

«En todo este debate sobre las distintas alternativas nos estamos refiriendo indudablemente a las opciones libres de los **individuos**. El Concilio y los Papas han manifestado claramente que los **gobiernos** amenazados por una injusta agresión armada **tienen el deber** de defender a su pueblo. **Esto incluye la defensa, si es necesario, por las fuerzas armadas, como último recurso**» <sup>38</sup>.

Estamos, pues, ante un deber al que el Estado no puede, en principio, renunciar. En esto hay que mantener una clara distinción entre la conducta privada y la conducta de los poderes públicos. Lo que para el individuo particular es un **derecho**, al que voluntariamente podría renunciar, se convierte en un **deber** para quien tiene encomendada la defensa de la sociedad y la promoción del bien común. Respecto a la posibilidad de renunciar a los medios violentos de defensa en el caso de los sujetos particulares, los obispos, siguiendo el pensamiento del Concilio, indican también una condición: que esta renuncia no lesione los derechos o los deberes de otros o de la sociedad toda <sup>39</sup>. Esta es precisamente la razón por la que tal postura no puede ser asumida por el Estado: porque no estaría justificado que los gobernantes renunciasen a usar medios que son legítimos para defender unos derechos de personas y grupos que le han confiado su protección.

Pero eso no significa que la fuerza sea el único medio, ni el mejor, para llevar a cabo esta defensa. Aquí sí que se insiste en no reducirse al empleo de la fuerza cuando el conflicto estalla. Toda la carta es una llamada y una exhortación a poner a punto otros métodos de defensa (ya se vió antes lo dicho sobre los métodos no violentos, y puede verse también lo que se dice allí sobre

(37) *Ibid.*, pp. 102-104.

(38) *Ibid.*, p. 45.

(39) *Ibid.*, p. 45. Cfr. *Gaudium et spes*, n. 78 e.

la defensa popular<sup>40</sup>). Hay que insistir en el uso de la fuerza **como último recurso**, porque ello implica además la puesta en marcha de toda una estrategia más amplia de lucha contra las causas del conflicto social o internacional y de construcción de un orden mundial de paz. En esta tarea tiene el Estado una responsabilidad tanto mayor cuanto más peligrosa resulta hoy la eventualidad de una guerra.

#### 4.— No al uso de las armas nucleares

Al llegar aquí se impone una observación metodológica: todo lo dicho en los dos apartados anteriores se refiere a esos principios morales de carácter general que no fueron formulados pensando en las peculiaridades de la guerra nuclear. Cuando los obispos los recogen en su carta no los están aplicando **inmediatamente** a los problemas que ellos quieren estudiar (indirectamente sí se va vislumbrando la incidencia que puedan tener sobre éstos). Pero ahora ya ha llegado el momento de abordar explícitamente estas cuestiones.

En aras de una mayor claridad conviene también advertir en este punto de nuestro trabajo que vamos a entrar en **los dos temas más delicados** (probablemente no los más importantes ni los de mayor alcance) de toda la carta: el **empleo de las armas nucleares** según sus diversas modalidades, y la posesión de las mismas en el marco de la **estrategia de la disuasión**<sup>41</sup>.

La utilización de las armas nucleares parece en principio justificada como una consecuencia del derecho y la obligación que ya se ha reconocido al Estado de recurrir a la fuerza como medio de defensa de la sociedad cuando ésta es víctima de una agresión. **No se espere, sin embargo, una respuesta positiva de los obispos americanos.** La postura es muy matizada: **aunque no hay una condena terminante y genérica del uso de las armas nucleares, en ninguno de los casos particulares analizados se justifica su empleo.** En seguida veremos cuáles son cada uno de esos casos examinados.

Pero antes hay que preguntarse por las razones de esta postura tan restrictiva. Ya quedaron insinuadas antes: los principios de **discriminación y pro-**

(40) **El desafío de la paz**, p. 104. Sobre la defensa popular puede verse: F. VAILLANT, **Les aspects stratégiques et moraux de ce que pourrait être une défense populaire non-violente**, Supplément n. 148 (mars 1984) 75-85.

(41) Ellas son las dos primeras de las cuatro grandes cuestiones que constituyen el objeto central de la carta: «Abordaremos cuatro cuestiones proponiendo nuestras reflexiones sobre cada una de ellas, como una invitación a un diálogo moral público: 1) El uso de armas nucleares; 2) la política de disuasión en la teoría y en la práctica; 3) las etapas específicas para reducir el peligro de la guerra; 4) las medidas políticas y diplomáticas a largo plazo» (**El desafío de la paz**, p. 71). Tales cuestiones son tratadas sucesivamente en los apartados II-C, II-D, III-A, III-B de la pastoral.

**porcionalidad** no quedan nunca garantizados cuando se trata de la utilización de este tipo de armas. El **principio de determinación** «prohíbe los ataques directos contra las poblaciones civiles o los objetivos no militares»<sup>42</sup>. Exige, por tanto, discriminar entre combatientes y no combatientes, es decir, no hacer víctimas del conflicto armado a los que nada tienen que ver con él. Pero hoy se hace extremadamente difícil mantener esta distinción porque toda la población está, de una forma u otra, implicada en la guerra (piénsese en la infraestructura económica, industrial y administrativa, incluso política e ideológica, sin cuyo apoyo la guerra es inviable). El **principio de proporcionalidad**, por su parte, se refiere a la proporción entre daños producidos y beneficios que se siguen de una guerra. Si evaluamos, como es necesario, no sólo los daños directos e intencionalmente inflingidos, sino también los indirectos y no pretendidos (físicos, morales, económicos, ambientales, etc.) será difícil encontrar casos en que un ataque nuclear esté justificado<sup>43</sup>.

Es cierto que muchos partidarios de la utilización condicionada de este tipo de armas se apoyan en la posibilidad de controlar su uso y limitar sus efectos. Sin embargo, ésta es una cuestión tan controvertida que los obispos, después de muchas consultas, no han llegado a otra conclusión sino a la del rechazo de todo uso de las armas nucleares. Pero veamos los tres casos, de enorme actualidad, a los que el documento aplica estos principios de discriminación y proporcionalidad.

El primero se refiere al empleo de armas nucleares **contra objetivos civiles**. Es rechazado sin ningún tipo de condición. En realidad este tipo de acción fue ya condenado por el Vaticano II, y es la formulación del Concilio la que se recoge aquí literalmente<sup>44</sup>. Lo que ahora se añade es la expresa mención de un caso particular que algunos moralistas han querido excusar: el de las **acciones de represalia**, y esto aun en el supuesto de que se llevaran a cabo con armas convencionales, siempre que impliquen un ataque indiscriminado contra la población o las ciudades:

«Toda **acción de represalia**, ya sea **nuclear o convencional**, que de forma indiscriminada acabase con la vida de numerosas personas totalmente inocentes y en modo alguno responsables de las actuaciones impropiedades de quienes los gobiernan, debe ser asimismo condenada. Esta condena, a nuestro juicio, se aplica también al uso,

---

(42) *Ibid.*, p. 57.

(43) *Ibid.*, pp. 55-57.

(44) *Ibid.*, p. 37. Se trata de la única condena realizada por el Concilio: *Gaudium et spes*, n. 80 cd.

como represalia, de armas que atacasen ciudades enemigas después que las nuestras hubiesen sido atacadas»<sup>45</sup>.

Naturalmente esta condena se hace en nombre de la inmunidad del no-combatiente, que es otra formulación del principio de discriminación.

El segundo caso analizado se refiere a la **iniciación de una guerra nuclear**, que técnicamente se conoce con el nombre de «primer uso» de las armas nucleares. También aquí el rechazo es inequívoco:

«No vemos ninguna situación en que la iniciación deliberada de una guerra nuclear, **por muy restringida que sea**, pueda estar moralmente justificada»<sup>46</sup>.

Esta negativa se basa en el convencimiento, apoyado en la opinión de muchos expertos, de que una guerra nuclear nunca podrá mantenerse dentro de unos límites determinados. Aunque teóricamente esto sería posible, dada la precisión cada vez mayor de las armas (que permite aniquilar el objetivo fijado con gran eficacia y sin afectar seriamente al entorno), en la práctica se duda de que los mandos militares tengan capacidad de frenar el peligro de **escalada**. En estas condiciones los testimonios de los expertos

«...nos llevan a concluir que el peligro de la escalada es tan grande que sería moralmente injustificable desencadenar una guerra nuclear, cualquiera que sea su forma»<sup>47</sup>.

Estas afirmaciones son tanto más importantes, políticamente hablando, cuanto que afectan a un punto neurálgico de la estrategia de la OTAN, en donde se prevé la posibilidad de recurrir a las armas nucleares:

«De hecho la política americana y la de la OTAN ha sido, durante mucho tiempo, la que sigue: las **armas nucleares llamadas tácticas**, serían probablemente utilizadas si las fuerzas de la OTAN estuviesen a punto de perder un conflicto que hasta ese momento hubiese estado limitado a las armas convencionales»<sup>48</sup>.

(45) **El desafío de la paz**, pp. 73-74.

(46) **Ibid.**, p. 74.

(47) **Ibid.**, p. 75.

(48) **Ibid.**, pp. 74-75. Se llaman **armas nucleares tácticas**, por contraposición a las **estratégicas**, aquéllas que son de alcance medio o de corto alcance (por debajo de 5.000 Kms.); es decir, aquéllas que se utilizarían en un conflicto que se desarrollase en Europa.

O sea, que la OTAN no excluye el salto de la guerra convencional a la guerra nuclear (el «primer uso») si sus fuerzas se encontrasen en una situación límite, aunque al mismo tiempo se comprometan a controlar esa guerra nuclear que ellos desencadenarían dentro de unos límites para no llegar a la guerra total. Está claro que el episcopado norteamericano no considera admisible tal postura. En esto se opone abiertamente al gobierno de su país. Y la razón está en el escepticismo con que se contempla el compromiso de mantener limitada la guerra nuclear.

Este es precisamente el tercer caso analizado en este contexto: **la posibilidad de una guerra nuclear limitada**. Los obispos subrayan que una cosa es la posibilidad **teórica** (sobre el papel y atendiendo al diseño de las armas) y otra muy distinta la posibilidad **real** (cuando el conflicto se ha desencadenado, las decisiones se han de tomar en un espacio muy breve de tiempo y en un ambiente psicológica y físicamente enrarecido). Mientras estas cuestiones, que afectan a las condiciones reales en que un enfrentamiento nuclear se desarrollaría, no queden satisfactoriamente aclaradas, los obispos seguirán siendo muy escépticos sobre lo que se puede entender por limitar una guerra nuclear <sup>49</sup>.

Podemos concluir este apartado confirmando que el episcopado norteamericano no es nada condescendiente con la guerra nuclear ni con el uso de las armas nucleares, ni siquiera después de haber reafirmado el derecho a la legítima defensa y el deber del poder público de defender a la sociedad de cualquier ataque contra los derechos. Y es que este objetivo no justifica el uso de cualquier medio: en concreto, en el caso de las armas nucleares, se infringirían los criterios básicos para la utilización de la fuerza y la violencia en defensa de unos legítimos intereses.

##### 5.— Tolerancia y escepticismo ante la disuasión

Si en cuanto al uso de las armas nucleares, aun en el caso de represalia y de forma limitada, los obispos estadounidenses son terminantes en su oposición, con la estrategia de la disuasión no ocurre igual: muestran una cierta tolerancia, sometida a condiciones muy estrictas y cargada de un enorme escepticismo. Es el punto que les exige un análisis más extenso y detenido.

---

(49) *Ibid.*, p. 77. Cf. Sobre la viabilidad de una guerra nuclear limitada: P.COTTA-RAMUSINO, *Evoluzione delle strategie nucleare e sviluppo tecnologico*, en AA. VV., *Armi e disarmo oggi. Problemi morali, economici e strategici*, Milano 1983, pp. 198-242, en especial 231-238.

Muchos se sentirán inclinados a pensar que si el uso de las armas nucleares no se justifica en ningún caso, tampoco su posesión tiene sentido ni razón de ser, más aún, que también debería rechazarse moralmente. Y sin embargo no es así: porque su posesión puede obedecer a fines disuasorios. Este es el punto donde el debate se hace más virulento. Como telón de fondo hay que contemplar la aguda tensión que enfrenta a los dos grandes bloques, que ha sido el motor de esa carrera desenfrenada hacia la acumulación de impresionantes arsenales nucleares.

Esta circunstancia debe ser muy tenida en cuenta a la hora de estudiar la disuasión. Partimos de una situación **de hecho**. No se trata de enjuiciar teóricamente la licitud de usar armas nucleares o de almacenarlas para amedrentar al enemigo potencial (que en eso consiste la disuasión) **como si tales armas no existiesen aún**. Por el contrario las armas están ahí y hay que ver los imperativos éticos a partir de los cuales puede desmontarse una situación que los mismos obispos, y mucha más gente con ellos, califican de «locura política»<sup>50</sup>. Por tanto, la cuestión habría que formularla así: **En el actual estado de cosas ¿es lícito seguir manteniendo** las armas nucleares como medio de intimidación de la parte contraria?

La capacidad de disuasión se define como la capacidad de infligir al adversario un daño inaceptable como respuesta a un ataque eventual que él llevara a cabo, un daño que él no estaría dispuesto a tolerar. La defensa de los dos bloques en la actualidad consiste en una estrategia de disuasión basada en el armamento nuclear. Evidentemente, la posibilidad de que uno de los bloques responda con un ataque nuclear a cualquier agresión del otro, disuade a éste de dar el primer paso: esto significa que entre ambas se establece un equilibrio, «equilibrio de terror», pero equilibrio en último término.

Los obispos comienzan el estudio de este punto reconociendo que las estrategias de disuasión han sufrido una considerable evolución en las últimas décadas. Ellos quieren referirse a las estrategias actuales que son precisamente las que presentan mayores dificultades. Es importante comprender esto antes de entrar en las afirmaciones del documento<sup>51</sup>.

Para que la estrategia de la disuasión funcione y produzca sus efectos no basta con poseer armas nucleares. Hace falta además: a) que el adversario lo sepa y tenga pruebas de que se está dispuesto a usarlas contra él (aunque este

(50) *El desafío de la paz*, p. 68.

(51) Para lo que sigue: C. MELLON, *Chrétiens devant la guerre et la paix*, Le Centurion, Paris 1984, pp. 27-43; P. COTTA-RAMUSINO, l.c. (nota 48), pp. 216-231; M. AGUIRRE, *De Hiroshima a los euromisiles*, Tecnos, Madrid 1984, pp. 43-75.

convencimiento se basara en el engaño sería suficiente); b) que las armas en que se fundamenta la disuasión no sean vulnerables a un posible ataque del enemigo (porque en ese caso dicho ataque eliminaría la capacidad de respuesta). Pues bien, esta segunda condición es la que está cada vez menos garantizada a tenor de la reciente evolución de la tecnología armamentista. Frente a las armas de la primera época, de gran potencia explosiva pero de escasa precisión, las actuales se caracterizan por lo contrario: reducen su potencia pero afinan su precisión. Esta circunstancia, unida a la información cada vez más exacta sobre el arsenal del adversario y su localización, explica que hoy estemos más cerca que nunca de la posibilidad de aniquilar en un primer ataque sorpresa la fuerza de respuesta del adversario. Pero entonces la disuasión ha perdido toda su virtualidad: porque las armas ya no sirven para disuadir al contrario de un ataque, sino que le estimulan a ser el primero en hacerlo bajo la amenaza de que, si no toma la iniciativa él, puede quedarse sin posibilidad de responder. Los avances técnicos que, en un primer momento hicieron posible la disuasión, ahora la están vaciando de contenido. La disuasión impedía el primer ataque por temor a las represalias; ahora lo que se teme es no poder responder en caso de ser atacado primero. Luego lo mejor es tomar la iniciativa en un ataque que deje sin respuesta al enemigo y que además no pasaría de ser un conflicto limitado. He aquí el peligroso rumbo que ha tomado la estrategia de la disuasión. Todo esto es lo que los obispos americanos tienen ante los ojos cuando discuten la justificación ética de la disuasión.

Ante esta situación tan peligrosa parece que se impone iniciar la «desescalada», la marcha atrás: el desarme. Esto es cierto. Pero sin olvidar que estamos ante un grave dilema: por una parte, ese peligro cada vez mayor de ver a la humanidad entera envuelta en una guerra nuclear; por otra, un peligro no menor: la amenaza que para la independencia y la libertad de las naciones supondría la renuncia al «juego» de la disuasión. Desmontar toda esa compleja estructura defensiva estratégica es el objetivo. Pero ¿cómo? El desarme unilateral sería un camino. Pero ¿a qué precio? ¿al de quedar a merced del adversario, sin recurso defensivo de ningún tipo?

Los obispos excluyen por esa razón la vía del desarme unilateral y se ven obligados a tolerar a regañadientes el actual equilibrio con toda su carga de inestabilidad. Pero no se limitan a eso.

El punto de referencia de sus reflexiones es el juicio que Juan Pablo II pronunció sobre la disuasión en su Mensaje a la Segunda Sesión Extraordinaria de las Naciones Unidas sobre el Desarme (junio 1982). He aquí un pasaje fundamental:

«En las condiciones actuales, una disuasión **basada en el equilibrio**, no ciertamente como un fin en sí, sino como una **etapa en el camino al desarme progresivo**, puede todavía considerarse como moralmente aceptable. Sin embargo, con objeto de garantizar la paz es indispensable no contentarse con este mínimo, que además está sujeto a un peligro real de explosión»<sup>52</sup>.

Como se ve son dos las condiciones que se imponen a la disuasión para que pueda seguir siendo **tolerada por ahora**. En primer lugar, que esté basada en el equilibrio: es decir, que no se busque una superioridad militar respecto al adversario, sino sólo una situación de igualdad. En segundo lugar, que sea algo provisional, no cerrado en sí mismo, sino abierto a un desarme paulatino. Justamente lo contrario de lo que está ocurriendo hoy: que las grandes potencias siguen acumulando armas y perfeccionándolas hasta niveles insospechados. El mantenimiento de los arsenales sólo debería servir para iniciar el desarme y llevarlo a cabo de forma bilateral y equilibrada.

Hasta aquí la postura de Juan Pablo, que los obispos americanos hacen suya. Pero no se limitan a eso. Van más allá, yo diría que restringiéndola, y en todo caso aplicándosela a las estrategias concretas del gobierno USA. Por eso se apresuran a afirmar:

«Aunque reconocemos la necesidad de la disuasión, no todas las formas de disuasión son moralmente aceptables»<sup>53</sup>.

De hecho van a excluir algunas, y precisamente las que más inciden en la estrategia norteamericana vigente. Para llegar a esta conclusión los obispos se hacen dos preguntas: si la actual doctrina de los objetivos respeta el principio de discriminación y de proporcionalidad, y si las últimas formulaciones de la disuasión no sirve para incitar a la guerra más que para alejarnos de ella.

En estos dos puntos los obispos dejan claro que han procedido con toda cautela, que han buscado el asesoramiento de expertos, pero que al término de sus reflexiones se encuentran enormemente escépticos. En efecto, si la «doctrina de los objetivos» respeta el principio de discriminación en cuanto que no presupone el ataque directo contra objetivos civiles, difícilmente se atiene al de proporcionalidad: los efectos indirectos de ese tipo de ataque serán sin duda desproporcionados. Y respecto a la posibilidad de que el avance tecnoló-

(52) **El desafío de la paz**, p. 83. El texto completo en francés del mensaje puede verse en: Acta Apostolicae Sedis 74 (1982) 872-883.

(53) **El desafío de la paz**, p. 84.

gico haya hecho de la guerra nuclear algo deseable porque ahora ya sí se tiene la esperanza de ganarla, basta con lo apuntado un poco más arriba. Por estas razones el documento llega a la siguiente conclusión:

«Este examen de los aspectos concretos de la política de disuasión nuclear, hecho a la luz de la valoración de Juan Pablo II, pero **aplicándola** a través de nuestros propios juicios prudenciales, nos conduce a una aceptación moral **sometida a estrictas condiciones** de la disuasión nuclear, De ningún modo podemos considerarla adecuada como base de paz a largo plazo» <sup>54</sup>.

Con otras palabras, se admite la disuasión, pero sólo **en la medida en que es instrumento para impedir la guerra**, nunca en caso de que la favoreciera o estimulara a ella. Esta postura tan matizada es la que lleva a los obispos a formular **tres criterios** para valorar la estrategia de disuasión. Dichos escuetamente podrían resumirse así:

1.º) Toda forma de disuasión que pretenda algo más que impedir el uso de armas nucleares (como, por ejemplo, programar el desarrollo de la guerra o garantizar la victoria) debe ser rechazada.

2.º) La única estrategia adecuada es la que pretende una disuasión «suficiente» y nunca una superioridad en las armas.

3.º) Todo paso adelante en la disuasión deberá valorarse en función de su significado de cara a un desarme progresivo <sup>55</sup>.

No es necesario detenerse demasiado en estos criterios para comprender su alcance. Pero, por si acaso, los obispos se oponen explícitamente a algunas propuestas específicas: el recurso a armas que anulen la capacidad de respuesta (aclarando en una nota que muchos expertos incluyen en esta modalidad los misiles «MX» y los misiles «Pershing»); todo lo que supone darle al arsenal nuclear otra finalidad que la estrictamente disuasoria; todo lo que tienda, por fin, a eliminar la frontera entre armas convencionales y nucleares (porque haría más imperceptible el paso de la guerra convencional a la nuclear) <sup>56</sup>.

Si a esto se añaden algunas de las recomendaciones que siguen (como son las de eliminar todas las armas nucleares de corto alcance y la desnuclearización

(54) *Ibid.*, p. 87.

(55) *Ibid.*, p. 88.

(56) *Ibid.*, p. 89.

de las zonas susceptibles de ser invadidas en los primeros momentos de una guerra), habría que convenir en que el episcopado norteamericano es extremadamente crítico en relación con la actual política de su país. Sin llegar a una condena terminante de la disuasión nuclear, sin llegar tampoco a propugnar el desarme unilateral, expresa su convicción de que la política de disuasión estadounidense está exigiendo un replanteamiento desde sus mismas raíces, y esto por motivos estrictamente éticos.

## 6.— Caminar hacia el desarme y hacia la construcción de la verdadera paz

Ya quedó dicho que los puntos anteriores eran los más delicados, pero en modo alguno los más importantes. Al hablar de la disuasión se ha indicado que sólo es legítima si hace más expedito el camino hacia el desarme total. Esa observación apunta ya hacia el horizonte en que debe enmarcarse todo lo que precede: la construcción de una verdadera paz.

El documento dejó ya trazado este horizonte cuando propuso la concepción cristiana de la paz como ese orden de convivencia basado en los valores fundamentales de la verdad, la libertad, la justicia y el amor. Ahora, en su parte final, vuelve sobre él para indicar algunos pasos del camino a recorrer.

Quizás esta inmensa tarea que la humanidad tiene por delante podría centrarse estrictamente en dos niveles: quebrar la dinámica de tensión creciente que enfrenta a los pueblos de la Tierra, y construir positivamente un orden de paz.

La **distensión** es posible en muchos campos: unos se refieren a las relaciones sociales dentro de una nación, otros a las relaciones entre Estados. En el primero cabría hablar de no-violencia, respeto a la conciencia de los objetos, mayor intervención cívica en la política de los gobiernos. En el segundo es necesario poner como punto de partida inexcusable la voluntad de paz y el deseo eficaz de entrar en diálogo a pesar de los obstáculos. Cuando esta voluntad existe son innumerables las posibilidades que ofrecen las negociaciones en curso y los tratados ya vigentes. Por eso el documento insiste en la necesidad de romper el hielo que aleja a las dos grandes potencias, sin ocultar la dificultad que suponen el enfrentamiento ideológico entre ambas y el temor al expansionismo militar soviético <sup>57</sup>.

(57) *Ibid.*, pp. 110-115.

Todas esas iniciativas que los obispos enumeran en la III Parte de su carta pastoral contribuirían a detener ese proceso de creciente tensión que atenaza a la humanidad y a iniciar el camino en sentido inverso: hacia el establecimiento de un **orden mundial de paz**. Pero ello exige eliminar las causas profundas que provocan las tensiones. Aun reconociendo la gravedad de la polarización ideológica Este-Oeste, el documento episcopal invita a ampliar el campo de visión: porque tras ese enfrentamiento se vislumbra un problema de mayor envergadura, cual es el de las desigualdades estructurales entre pueblos y regiones. El subdesarrollo es quizás la raíz más honda de la inestabilidad y de las tensiones tantas veces denunciadas: querer garantizar la paz en el mundo sin afrontar eficazmente la transformación de las estructuras económicas internacionales es, cuando menos, un propósito vano y sin contenido <sup>58</sup>.

Pero un orden mundial de paz exige, por fin, la instauración de una autoridad internacional que sea reconocida por todos los pueblos de la tierra. Ello responde a un rasgo bien característico de la sociedad moderna: la **interdependencia** creciente de todos los pueblos <sup>59</sup>. Esta interdependencia no es sólo un hecho sociológico, sino que posee además una clara dimensión teológica:

«La premisa fundamental del orden mundial en la doctrina católica es una **verdad teológica: la unidad de la familia humana**, basada en la creación común, destinada al Reino y unida por vínculos morales de derechos y deberes» <sup>60</sup>.

Todo esto queda como más etéreo y está menos sujeto a la polémica que otros puntos tratados con anterioridad. Y, sin embargo, es lo que les da su verdadero sentido. Por eso este documento no podría entenderse sin colocarlo en esta dinámica positiva de construcción de la paz. Es cierto que sus autores han hecho más hincapié en lo urgente y en lo controvertido. Pero la motivación última, la razón de ser de su intervención está en esta tarea positiva, que es además donde todos estamos llamados a participar. Porque si esta carta se interpretara como un documento técnico dirigido a los responsables de la política mundial, quedaría completamente tergiversada. Es ante todo una invitación dirigida a todos, creyentes y no creyentes, casi una provocación, para empeñarse en la gran obra de la paz.

**Ildfonso Camacho**

(58) *Ibid.*, pp. 115-120.

(59) *Ibid.*, pp. 108-109.

(60) *Ibid.*, p. 107.