

# Estado constitucional, no violencia y doctrina social de la Iglesia Católica

## Constitutional State, Nonviolence, and social doctrine of the Catholic Church

Antonino Spadaro<sup>1</sup>

Università Mediterranea di Reggio Calabria (Italia)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8872-4120>

Recibido: 27-02-2025

Aceptado: 13-03-2025

---

### Resumen

A diferencia de las relaciones sociales relacionadas con el orden público interno, en el nivel del orden público externo (las relaciones entre Estados) la violencia es siempre una gran tragedia, incluso en el caso de una guerra defensiva (la llamada *bellum iustum*). Desgraciadamente, el punto de vista de la Iglesia católica –que reconoce con razón la libertad de conciencia del individuo– admite la "guerra justa", pero aún no atribuye una primacía clara a la teoría y la práctica de la no violencia.

**Palabras-clave:** Paz, guerra, guerra defensiva, no violencia, doctrina social de la Iglesia católica.

---

<sup>1</sup> Antonino Spadaro (1960) actualmente es profesor de derecho constitucional, de derecho público y de teoría del Estado en la Università Mediterranea di Reggio Calabria, donde también es miembro del Consejo académico. Ha publicado 17 libros (6 como autor y coordinador de otros 11). Además, ha publicado más de 200 ensayos y artículos en revistas especializadas, tanto italianas como internacionales (España, Brasil, Perú, Argentina, Francia...). Entre sus libros, destacan: *Limiti del giudizio costituzionale in via incidentale e ruolo dei giudici* (Napoli E.S.I., 1990); *Contributo per una teoria della Costituzione, I, Fra democrazia relativista e assolutismo ético* (Milano Giuffrè, 1994); *Dai diritti "individuali" ai doveri "globali". La giustizia distributiva internazionale nell'età della globalizzazione*, Soveria Mannelli (CZ) (Rubbettino, 2005); *Libertà di coscienza e laicità nello Stato costituzionale (sulle radici "religiose" dello Stato "laico")* (Torino Giappichelli 2008); *Non violenza e Costituzione. Lezioni di "Dottrina dello Stato"*, (Torino, Giappichelli, 2024). Para más información sobre su obra, puede consultarse: [https://www.unirc.it/scheda\\_persona.php?id=726](https://www.unirc.it/scheda_persona.php?id=726)

## Abstract

In contrast to social relations relating to internal public order, on the level of external public order (relations between states), violence is always an enormous tragedy, even in the case of defensive warfare (so-called *bellum iustum*). Unfortunately, the view of the Catholic Church – which rightly recognises the individual's freedom of conscience – admits the ‘just war’, but still does not give a clear primacy to the theory and practice of nonviolence.

**Keywords:** Peace, war, defensive warfare, non-violence, social doctrine of the Catholic Church.

## 1. Introducción

La *guerra* entre Rusia y Ucrania y el *conflicto* entre Israel y Palestina, la primera en el corazón de Europa y el segundo, atávico y recién reavivado, han monopolizado ampliamente, como cabía esperar, la atención de los medios y de la opinión pública en los últimos años. Sin embargo, se trata tan solo de la punta de un grande, es más, enorme *iceberg*, sumergido en la violencia colectiva, que desde siempre afecta a todos los continentes por las razones más variadas, de las que poco se habla y con las que nos hemos resignado a convivir.

En el momento en que redacto estas líneas, de 193 “Estados” reconocidos por el ONU, hay alrededor de 2000 “identidades nacionales” distintas, destinadas a convivir entre ellas incluso en ausencia de un Estado, es decir, de una estructura jurídico-política que las organice y proteja de forma exclusiva y en pie de igualdad con los demás ordenamientos estatales. Bastaría este dato –que se añade a los más de 160 macro (y micro) conflictos en curso en el mundo– para entender los riesgos constantes de conflictos potenciales a los que el género humano está expuesto, así como la impotencia, y casi inanidad, que parece caracterizar en los últimos años la actuación de la ONU.

En este panorama bastante sombrío, es necesario, tal vez, recuperar virtudes distantes y aparentemente antitéticas: el valor de la *utopía* (que no utopismo) y la madurez del *realismo* (que no cinismo). En cuanto a la tan necesaria *utopía*, se trata, en breve, de repensar radicalmente –procurando democratizarla– la organización de las Naciones Unidas, haciendo que la Unión Europea tenga una única voz en esa sede y haciendo participar, como miembros permanentes, importantes países que hoy se ven excluidos (Brasil, India, Japón, Nigeria...). Por lo que atañe al inexcusable *realismo*, se trata de evitar que todas esas 2000 identidades nacionales se conviertan por este mismo hecho en “Estados”, e imaginar, por el contrario –como propone sabiamente el Vaticano, que en la ONU es un simple observador– que muchas de ellas puedan y deban encontrar

protección “al amparo” de gran parte de los Estados ya existentes (en este sentido, el regionalismo de Alto Adigio en Italia podría representar un modelo, si no para todos, para muchos países). La adopción de estas dos medidas atenuaría, sin duda, los conflictos, tanto los ya existentes como los latentes, aunque, evidentemente, sin eliminarlos por completo. De por sí, se trataría de un avance nada desdeñable en favor de la convivencia humana.

Sin embargo, antes de abordar la cuestión específica de la “guerra” —que, entre las formas macrosociales de conflictividad, es tal vez el epifenómeno más destacado—, es necesario hacer referencia a un problema que, en su *esencia*, es mucho más profundo y general: la “violencia” en sí.

## **2. Violencia, orden público “interno”, orden público “externo” y relacionismo**

Cabe, en mi opinión, definir la violencia (humana) como «Comportamiento, activo u omisivo, que tiene como objetivo causar daño, no necesariamente sólo material y directa o indirectamente, a uno mismo, a una o más personas o en cualquier caso a una criatura (por ejemplo, animales) o a organismos vivos (por ejemplo, una planta), llevado a cabo por una persona o más individuos que trabajan sinérgicamente» (Spadaro 2004: 161)<sup>2</sup>.

Como es evidente, los tipos de violencia (material/física, psicológica/moral) y las formas en que esta se manifiesta (agresión, manipulación, coerción, etc.) son innumerables y, por consiguiente, son múltiples también las correspondientes calificaciones jurídicas (desde el robo hasta el asesinato, desde el acoso hasta la tortura, o la guerra, etcétera).

Para procurar no quedarnos anonadados ante la inagotable amplitud de esta problemática, quizás la primera y fundamental distinción que conviene hacer es entre el orden público interno y el orden público externo, distinción que, *grosso modo*, se corresponde con la existente entre las relaciones *inter-personales* (dimensión “microsocial”) y las relaciones *im-personales* (dimensión “macrosocial”).

Aunque reconozcamos, en línea puramente abstracta y de principio, que la violencia (tanto micro como macrosocial), en cuanto forma de coacción sobre la voluntad ajena, es siempre un mal, en el caso específico del orden público interno es razonable; en realidad, al menos en opinión de quien escribe, considerar que ciertos comportamientos que en teoría serían violentos, en la práctica (siempre que se ejerzan sin abuso, es decir, de manera proporcional), son formas de violencia aparente. Se pueden aportar numerosos ejemplos: la

---

<sup>2</sup> Así en A. Spadaro, *Non violenza e Costituzione. Lezioni di “Dottrina dello Stato”*, Turín, Giappichelli, 2004, 161.

privación de la libertad a la que legítimamente está sometido un recluso; un bombero que impide a una persona suicidarse lanzándose desde un balcón; un tutor que evita que una persona incapaz se autolesione; un ciudadano que mata a su agresor en defensa propia; un agente de policía que, ejerciendo una violencia legítima (no por casualidad Max Weber la denomina “fuerza”), hiere a un atracador, etc.

A decir verdad, para determinar si –en el plano del orden público interno– una conducta es realmente violenta o, en cambio, representa solo una forma de violencia legítima/aparente, habrá que examinar el comportamiento “en relación” con el caso específico, es decir, caso por caso, desde una perspectiva “relacionista”. En efecto, «el concepto de violencia (y, en consecuencia, de no violencia) no puede ser considerado de manera abstracta y a priori, sino que siempre debe estar relacionado con una situación concreta, condición necesaria para una calificación primero ética, y luego jurídica, del acto mismo, en el marco muy específico de la *Situation-etik* o ética situacional. [...] todo depende de lo que entendemos –de vez en cuando– por “daño” y “bien” [...] Por tanto, el mismo comportamiento X ahora puede considerarse “violento”, en la situación A, y ahora “no violento”, en la situación B. En resumen: no es tanto el acto abstracto en sí mismo, sino la “situación” concreta que permite una calificación ética y jurídica correcta (por lo tanto, no ideológica y perjudicial) del acto» (Spadaro 2004: 163)<sup>3</sup>.

Sin poder profundizar en esta ocasión en estos aspectos, que ya tratamos en otros trabajos, la tesis que aquí se defiende es que, si en ciertas circunstancias, dentro de las relaciones inter-personales que caracterizan el plano del orden público interno (dimensión “micro-social”), la violencia es aceptable porque es legítima o, mejor dicho, aparente, en cambio, la violencia es siempre inaceptable en las relaciones im-personales propias de la dimensión macro-social, sea cuando se manifiesta dentro del Estado (guerra “civil”) sea, a mayor razón, cuando atañe a las relaciones en el plano del orden público externo (guerra “clásica”).

De hecho, pasando por alto aquí el caso excepcional de la guerra civil y las categorías lingüístico-conceptuales schmittianas (*inimicus/hostis*), una cosa es la violencia contra el delincuente (el enemigo interno), que es de incumbencia de la policía, y otra distinta es la violencia contra el verdadero enemigo (eso externo), que es de incumbencia de las fuerzas armadas y se traduce siempre en una masacre indiscriminada.

<sup>3</sup> Cf. *Non violenza e Costituzione*, op. cit., 163. En cuanto al enfoque metódico “relacionista” – que en ningún caso debe confundirse con el “no cognitivismo ético”, ni con “relativismo” kelseniano (sobre el cual cf. mi *Kelsen versus Kelsen: simple democracy or constitutional democracy?*, en *Italian Journal of Public Law*, Issue 2/2021, vol. 13, 329) – remito a A. SPADARO, Ex facto (id est: ex scripto) oritur ratio scientiae iuris (*Notarella sul metodo “relazionista” nel diritto costituzionale*), en *Politica del diritto*, n. 3/1996, 399 ss. *Ib.* una primera bibliografía de referencia.

### 3. Legitimidad jurídica e inmoralidad intrínseca, incluso de la “guerra defensiva”

Conviene precisarlo: para evitar tergiversaciones inútiles, no se pretende negar aquí –al igual que ocurre con la defensa propia individual– la “legitimidad jurídico-constitucional” formal de la llamada guerra defensiva, «como una forma de resistencia de un pueblo ante una agresión injusta y violatoria del orden público internacional. Pero incluso cuando la “guerra de defensa” no se traduce en el uso de técnicas expresamente prohibidas por el derecho internacional (contra civiles o, por ejemplo, con medios nucleares/ bacteriológicos/químicos: N.B.C.), y ésta es una hipótesis improbable, porque la experiencia histórica confirma que en la guerra y en el amor todo es justo y, al final, casi siempre se utilizan todos los medios para ganar: *¡inter arma silent leges!* (Cicerón). Sin embargo, hay que reconocer que la violencia que se ejerce en estos casos, nos guste o no, siempre se da con formas y resultados tan indiscriminadamente sangrientos, tan devastadores y destructivos, que inducen (más aún a los no violentos) a cuestionar su necesidad. Podemos discutir la guerra durante mucho tiempo “teóricamente”, es decir, de manera abstracta, pero no podemos practicarla “concretamente” sin sentir su locura inhumana [...] Las innumerables formas de desviación mental de los “veteranos” que, si no “participaron”, al menos “han visto” cosas simplemente inmundas, sufriendo en su propia piel y en su propia psique la lúcida irracionalidad de la guerra, ciertamente no son una coincidencia. En este contexto, la distinción entre armas defensivas y ofensivas es simplemente ilusoria<sup>4</sup>.” Como se afirma en otro lugar, «independientemente de que pueda perder el conflicto, el “mal” agresor ya ha ganado en el momento en que desencadena la comprensible pero estúpida respuesta de reacción violenta en el “bueno” atacado. Se trata siempre y sólo de la primitiva “ley del talión”» (Spadaro 2004: 203)<sup>5</sup>.

Lamentablemente, en la guerra deja de valer incluso la más que legítima distinción entre defensor (inocente) y atacante (culpable). Además de que no está escrito en ninguna parte que en la guerra vence quien tiene razón, sino que, más bien, tiene razón aquel que vence (*ex iniura oritur ius*) (Bobbio 2004: 105)<sup>6</sup>, es un hecho histórico constante el que incluso quien tiene la razón ejerce siempre una forma de violencia indiscriminada: «Limitando el análisis sólo a la Segunda Guerra Mundial: sin duda los americanos tenían razón y los japoneses se equivocaron, pero ¿había alternativas a las espantosas tragedias de Hiroshima y Nagasaki? Del mismo modo: ciertamente los ingleses tenían razón y los alemanes estaban equivocados, pero ¿existían alternativas

---

<sup>4</sup> Cf. *Non violencia e Costituzione*, op. cit., 203. *Infra* detalles y profundización imposibles aquí.

<sup>5</sup> Cf. también en este caso *Non violencia e Costituzione*, op. cit., 203. *Infra* detalles y profundización imposibles aquí.

<sup>6</sup> Cf. N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bolonia, Il Mulino, 2004, 105.

al terrible bombardeo de Dresde (que causó más o menos las mismas víctimas que las ciudades japonesas afectadas por la bomba atómica)?» (Spadaro 2004: 204)<sup>7</sup>. La cuestión, por lo tanto, no es la legitimidad abstracta y formal de una guerra defensiva, sino si existen alternativas a la misma realmente viables, como intentaremos explicar en el § 5.

La verdad más general es que el derecho –incluso el derecho internacional y el de los Estados liberal-democráticos o constitucionales– a duras penas consigue controlar fenómenos “anómalos” porque son esencialmente fácticos e intrínsecamente extrajurídicos como son el poder constituyente (que a menudo surge precisamente de una guerra civil) o la guerra clásica (Bobbio 2004: 65)<sup>8</sup>. Lamentablemente, toda guerra es una tragedia infernal que, guste o no, se resiste a cualquier intento regulador.

Por lo tanto, en un mundo en el que no funcionan el *ius belli* (derecho de la guerra), el *ius in bello* (derecho internacional humanitario) y el *ius ad bellum* (el derecho que disciplina la legitimación de la guerra), es necesario, tal vez, empezar a imaginar y poner en marcha un *ius contra bellum* (un derecho que, al rechazar la guerra, justifique y regule la no violencia) (Zolo 1995: 120)<sup>9</sup>.

Resumiendo: por más que, lo repetimos, sea formalmente legítima en el plano jurídico, la guerra defensiva no solo es intrínsecamente inmoral, sino que, bien mirado, es también la forma más dramática de la estupidez humana. Si la guerra, incluso en los Estados constitucionales, se considera legítima o posible, esto se debe tal vez a la distinción entre ordenamiento jurídico y sociedad civil, que se convierte, en la construcción típicamente abstracta y formalista propia de los juristas, en distinción entre el Estado-aparato y el Estado-comunidad. El primero no puede evitar deliberar la guerra defensiva por su deber normativo de autopreservación (ya que no puede abandonar al pueblo a merced del agresor). El segundo no quiere de ninguna manera someterse al agresor, aunque –en el caso en que el pueblo estuviera formado por personas en su mayoría maduras y adecuadamente preparadas– podrían considerarse viables, como intentaremos explicar más adelante *breviter*, formas “alternativas” de resistencia no violenta, por más que sin duda estas supongan un coste humano no desdeñable para quien elige la vía de la no violencia.

<sup>7</sup> Cf. *Non violenza e Costituzione*, op. cit., 204.

<sup>8</sup> Quien pone en tela de juicio la esperanza kantiana de una “racionalización jurídica” de la guerra es, una vez más, N. BOBBIO [*Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., 65 (cursiva mía)] que observa acertadamente: «La guerra moderna llega a situarse fuera de cualquier criterio posible de legitimación y legalidad: en una palabra, es incontrolada e incontrolable por la ley, como un terremoto o una tormenta».

<sup>9</sup> Cf. D. Zolo, *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Milán, Feltrinelli, 1995, 120.

#### 4. Ineluctabilidad del conflicto, inutilidad de la violencia y Estado constitucional

Cabe reconocer con sano realismo que, en las relaciones humanas, los conflictos no son evitables y en ocasiones resultan incluso necesarios. En efecto, la ausencia total de conflictos –piénsese en el sector de las relaciones sindicales– aletarga, de hecho, las relaciones sociales, narcotizándolas peligrosamente. Concebir relaciones sociales *sanas* “sin conflictos” puede ser únicamente el fruto de un insensato optimismo idealista vinculado con un pensamiento liberal mal interpretado que afirma el disparate de la posibilidad, ya *hic et nunc*, de sociedades cuasi-perfectas<sup>10</sup>.

La tesis que, por el contrario, defendemos aquí no niega la ineluctabilidad de los conflictos, sino que sostiene que es necesario intentar (y que a menudo se puede lograr) resolverlos de forma no violenta<sup>11</sup>.

La experiencia histórica nos muestra que el origen de todo conflicto es siempre una injusticia real o supuesta. Por ende, como es sabido (o debería serlo), sin justicia no solo no es posible evitar los conflictos, sino que tampoco pueden resolverse. Pensar en la paz como un fin “en sí” es una de las más rotundas ingenuidades del pensamiento de todos los tiempos y evidencia la fragilidad del “pacifismo” tradicional, que confunde el “efecto” (la paz) con la “causa” (la justicia). Luchar por la paz nada más sirve de poco: es más, corre el peligro de reducirse (a lo mejor de manera involuntaria) a una mera demagogia populista. Difícilmente podrá negarse que la paz, una paz auténtica que en abstracto todos afirmamos desear, pueda ser en el plano concreto el resultado, o la consecuencia natural, exclusivamente de un orden “justo” en las relaciones sociales dentro de un Estado y entre los Estados.

Por otra parte, ante la pregunta acerca de qué, en el fondo, indica un grado mayor o menor de civilización dentro de una sociedad organizada, por lo menos desde mi punto de vista, debería responderse rotundamente: el nivel de violencia. Desde esta perspectiva, el Estado constitucional, liberal-

---

<sup>10</sup> «... como desearía un liberalismo que creía, ingenua o falsamente, en la bondad natural del hombre y, por tanto, en la función reguladora espontánea del libre mercado, en el que el “más fuerte” sería también el “mejor” (Pizzorusso, A; Ripepe, C.; y Romboli, R. 2004: 9 y ss.).

<sup>11</sup> En este sentido rechazamos la tesis de M. Luciani (*Il diritto della forza, Lectio brevis*. Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 19 de abril de 2024, 2 ss. y 10) respecto a la cual véase la réplica de F. Arzillo (*Diritto e forza (breve note a margine di una lezione ai lincei)*, ambos disponibles en <https://www.lincei.it/it/tipo-article/preprint>. Es cierto y hasta obvio, de hecho, que cada comunidad política es a la vez «incluyente y excluyente», pero esto no conlleva de manera automática el conflicto violento, en el sentido de la oposición amigo/enemigo (*Freund/Feind*) de Schmitt: es por tanto inaceptable la idea de que «Los procesos de diferenciación política parecen entonces implicar e implicar el uso de la fuerza [...por lo que se puede afirmar que...] los estados nacen y las constituciones se establecen sólo a través de guerras o revoluciones». Es parecido el punto de vista de O. Chessa (*La causa esterna delle Costituzioni*, en *Lo Stato*, n. 20/2023, 94, pero véase *passim*): «Le costituzioni scritte sono figlie della guerra». Para un análisis crítico más profundo, cf. *Non violenza e Costituzione*, op. cit., especialmente XIV y 164 ss.

democrático y personalista, parece la forma de organización jurídico-política más deseable: de hecho, pese a sus muchas imperfecciones y carencias, es el modo de organización que se manifiesta como menos violento (Spadaro, 2004: 157). De hecho, desde el punto de vista del orden público interno, los Estados constitucionales, gracias a delicados sistemas de “pesos y contrapesos” entre los distintos poderes que los conforman, garantizan los derechos fundamentales de libertad y promueven la realización de formas de convivencia consensual, es decir, socialmente compartidas. En cuanto al orden público externo, tenemos experiencias dolorosas de conflictos violentos entre Estados autoritarios/totalitarios, al igual que entre Estados constitucionales y Estados autoritarios/totalitarios, pero en la historia no se ha dado jamás un conflicto, al menos uno de tipo (no ya económico financiero, sino) bélico, “entre Estados constitucionales”, ya que las sociedades que los conforman son, como diría Karl Popper, tendencialmente “abiertas”. De hecho, solo a los Estados constitucionales es posible aplicar el dicho latino “perro no come perro” (*canis canem non est*), ya que están intrínsecamente incapacitados para enfrentarse en un conflicto bélico.

Ello no impide, sin embargo, que lamentablemente no todos los Estados constitucionales hayan sido siempre plenamente respetuosos con un ordenamiento como el internacional, que no por casualidad es considerado por muchos como *soft law*: por no mencionar otros aspectos, baste con pensar –tomando obviamente como ejemplo un importante Estado liberal-democrático– en las reiteradas intervenciones armadas unilaterales de Estados Unidos y en el hecho de todavía no hayan ratificado, pese a haberlo firmado, el tratado que instituye la jurisdicción de la Corte penal internacional (Estatuto de Roma 1998) (Galtung J. 2000)<sup>12</sup>.

Dicho esto, no cabe duda de que el principio de no violencia, en las distintas formas en que se manifiesta, es un concepto inter- y trans-cultural de alcance universal, aunque es igualmente cierto, por lo menos en teoría, que debería arraigar mejor especialmente en el marco de la estructura jurídico-institucional de los Estados liberal-democráticos. El hecho de que esto no ocurra, o no ocurra suficientemente, es el signo, en nuestra opinión, de cierto declive de Occidente<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Se confirma de este modo una suerte de «autocomplacencia de las democracias» que, sin hacerlas entrar en conflicto entre ellas, las lleva en determinadas ocasiones, sin embargo, a la beligerancia contra los *demás* regimenes (Galtung J., 2000,106).

<sup>13</sup> Desde siempre se habla de cierto declive o decadencia de Occidente: baste con mencionar el clásico O. Spengler, *El tramonto dell'Occidente* (1918-1923), Milán, Longanesi, 1957. Este tema vuelve de actualidad hoy, aunque en formas distintas. Cf.: Cardini, F. *La deriva dell'Occidente*, Roma-Bari, Laterza, 2023 y, especialmente, Todd, E. *Le défaite de l'Occident* (2024). En verdad, muchas veces la sensación de decadencia proviene de la incapacidad (psicológica) de percibir lo nuevo, incluso cuando es positivo, que inevitablemente surge y al cual contribuyen las nuevas tecnologías: cf., en este sentido, Graziosi, A. *Occidenti e modernità. Vedere un mondo nuovo*, Bologna, Il Mulino, 2023. Sobre el origen del concepto de Occidente véase, ahora, Vanoli, L. *L'invenzione dell'Occidente*, Roma-Bari, Laterza, 2024.

En pocas palabras, contrariamente a lo que afirma un pensamiento cínico bastante común y recurrente, especialmente en Occidente (la llamada *realpolitik*), deberíamos renunciar al brocardo *si vis pacem, para bellum* para sustituirlo por *si vis pacem para pacem* o, mejor aún, *si vis pacem para iustitiam* (Mangiameli 2025: 109 y ss)<sup>14</sup>. No por casualidad, en el texto de la Constitución italiana, estos dos términos/conceptos forman una endiádis: «Italia repudia la guerra [...] consiente, en condiciones de igualdad con los demás Estados en la limitación de la soberanía necesaria para un ordenamiento que asegure *la paz y la justicia* entre las Naciones» (art. 11, cursiva mía). Solo de la justicia descende la llamada “paz activa” o “positiva”. Por otro lado, de muy poco sirve la llamada “paz pasiva” o “negativa”, es decir la mera ausencia de guerra, un estado de quietud aparente sin justicia: una vez más, la historia nos dice que, bajo las cenizas de la injusticia, acecha siempre el fuego del conflicto violento que, más pronto que tarde, volverá a estallar.

Sin embargo, aunque la justicia, cualquiera que sea (no es ciertamente este el lugar para abordar un tema tan amplio), constituya el auténtico “objetivo” a realizar para lograr la paz, no se puede pasar por alto el riesgo de que este concepto, al igual que el de la paz, pueda ser absolutizado, y que, por lo tanto, no sea “evaluado” a la luz del enfoque “relacionista” mencionado anteriormente (cf. § 2), terminando por favorecer, por consiguiente, el fanatismo y legitimando la hipótesis de una “lucha violenta” por la justicia. Algunos lemas comunes, previsiblemente intransigentes, lo atestiguan de forma elocuente: ¡Antes muertos que rojos! ¡Patria o muerte! ¡*Fiat iustitiam et pereat mundus!* etc. Sin embargo, quien actúa de esta forma, por no mencionar otras cosas, toma el camino equivocado (la violencia como medio) para alcanzar un fin deseable (la justicia como causa) que, a su vez, debería hacer posible el objetivo último al que se aspira expresadamente (la paz como efecto). De tal forma, sin embargo, se cae en una paradoja y en una radical contradicción: no solo se usa un medio (la violencia) contrario a la condición que se quiere realizar (la paz entendida no en tanto mera ausencia de guerra, sino como concreta ausencia de violencia), sino que es muy probable que precisamente la inadecuación del medio empleado genere, a su vez, injusticia y violencia<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Cf. A. C. Amato Mangiameli, *Ripensare la pace. Strategie di intervento non violento e diritti umani*, in [www.dirittifondamentali.it](http://www.dirittifondamentali.it), n.1/2025, 109 ss.

<sup>15</sup> En este sentido, considero que es una generalización injustificable la idea de que «Las doctrinas del derecho natural no están interesadas en la calidad moral de los medios, considerando como derecho válido todo lo que el titular del poder normativo proclama conforme a los fines últimos.»: así M. Luciani (op. cit., 12), quien para negar la naturaleza nihilista del positivismo jurídico (cf. N. IRITI, *Nichilismo giuridico*, Roma-Bari, Laterza, 2005<sup>3</sup>) abraza la tesis de Panunzio, S. (*Diritto, forza e violenza Lineamenti di una teoria della violenza*, Bolonia, Rocca S. Casciano, Trieste, Licinio Cappelli, 1921, 11) según el cual, con una simplificación inaceptable, el derecho natural «tiende a derrocar el orden legal positivo que sanciona las injusticias para el establecimiento de un nuevo orden y llama a la violencia».

En resumen, más que resolver realmente el problema de la paz, se corre el peligro, por el contrario, de incrementar lo que se pretendería detener. En efecto, –aunque nos limitemos a la mera noción de base más común, la de justicia distributiva: dar a cada uno lo suyo (*unicuique suum*)–, la injusticia genera siempre, tarde o temprano, la reacción conflictiva/violenta de quien está desposeído de lo que le corresponde. Por tanto, es ya por simples razones lógicas que, al menos en el plano del orden público externo, el empleo de la violencia no puede funcionar nunca realmente. Por ello, emplear el mal (es decir, la violencia) para combatir otro mal (la violencia que descende de la injusticia) equivale de hecho a menudo, por no decir siempre, lamentablemente, a echar leña al fuego. Por otro lado, ¿qué credibilidad tiene quien contesta el mal recibido –es decir la violencia que descende de la injusticia– cuando les inflige a otros el mismo mal, empleando la violencia de la (supuesta) justicia? Se sabe que ingerir pequeñas dosis graduales de veneno puede, en ocasiones, atenuar el efecto mortífero de una dosis mayor. Sin embargo, salvo esta pequeña precisión, es lógico que nunca el veneno puede considerarse un antídoto para combatir el mismo... veneno.

## 5. Algunos ejemplos de aplicación práctica exitosa de “técnicas no violentas”

Son ya numerosos los ejemplos históricos concretos y eficaces de relevancia macro-social del empleo de “técnicas no violentas”, tanto “dentro” del Estado (guerra *civil*) como en la relación “entre” Estados (guerra *clásica*). Sin embargo, la atención y el estudio de los mismos por parte de los investigadores es aún, lamentablemente, modesta.

En otro trabajo, enumero y trato de examinar sintéticamente –entre muchos más de los que comúnmente se imagina– hasta 16 casos históricos interesantes de aplicación concreta del principio de “no violencia” (Spadaro 2004: 217 y ss.). Aquí me limitaré a enumerar solo 5:

1. 1940. La difícil, pero efectiva, resistencia pacífica de la población de Dinamarca contra la ocupación nazi y la deportación de los judíos (todos, incluidos el rey y la familia real, llevaron el brazalete judío, los obreros sabotaban las fábricas, la mitad de los judíos daneses quedaron escondidos en el país gracias al silencio de los habitantes, miles huyeron a Suecia con la ayuda de ricos daneses, etc.). Pero no es la única forma de resistencia no violenta o de no colaboración exitosa contra el dominio nazi<sup>16</sup>;

<sup>16</sup> T. Merton (*Fede, Resistenza, Protesta*, Brescia, Morcelliana, 1969-70, 24 s.) observa: «Como entendió Gandhi, la práctica verdaderamente consistente de la no violencia requiere una base

2. 1947. La conocida liberación del dominio inglés de un subcontinente entero, la India de Gandhi, sin emplear armas, lo que es uno de los ejemplos más fulgurantes y efectivos de la aplicación de técnicas no violentas (por más que contra un adversario incapaz de “gobernar” los conflictos entre hinduistas y musulmanes);
3. 1980-1989. La interrupción del brutal régimen comunista en Polonia, favorecida por la revuelta popular político/sindical no violenta liderada por el obrero Lech Wałęsa, apoyado por la Iglesia católica, el “comienzo del fin” de los regímenes totalitarios en todos los países del Este;
4. 1991. El fin del despreciable *apartheid* en Sudáfrica, fruto de la paciencia no vengativa de N. Mandela y del activismo no violento del arzobispo anglicano D. Tutu;
5. 1995-1998. Tras muchos años de conflictos armados y la declaración de paz de Itamaraty (17 de febrero de 1995), los presidentes de Ecuador (Jamil Mahad) y Perú (Alberto Fujimori) reconocen por fin, en la selva amazónica (en *Lagartococha*), la frontera común entre los dos países en guerra. El Acuerdo de paz definitivo, con el que ambos países –gracias a la mediación del Vaticano– renunciaron parcialmente a sus reivindicaciones originales, se firmó en Brasilia el 26 de octubre de 1998.

Me detengo un momento en este último caso porque supera la tradicional “lógica binaria” de las relaciones internacionales (sí/no; verdadero/falso; *mío/tuyo*), e indica de manera ejemplar y acertada –también gracias al uso de la lógica *fuzzy*– un nuevo camino (lo *nuestro*). En el acuerdo de paz de Itamaraty, «se decidió crear un parque ambiental binacional de gestión conjunta en uno de los territorios en disputa: una solución creativa y no violenta» (Gallo, 2021: 473). Aunque cada situación de conflicto es un caso aparte, el acuerdo de Itamaraty representa un “modelo” reseñable y confirma que la “no violencia” es un camino concretamente viable no solo en las relaciones inter-personales, sino también en el ámbito macro-social.

Responder con las armas a la violencia de las armas es el camino más fácil y natural, pero provoca enormes pérdidas y sufrimientos indescriptibles para todos los contendientes. En cambio, la “no violencia” es un camino mucho más difícil y arduo, pero no sangriento: requiere tiempo, paciencia, una madurez política poco común, gran generosidad, un altísimo sentido de responsabilidad y una capacidad de visión profética y a largo plazo. Sin embargo, no genera

---

metafísica y religiosa sólida tanto en el ser como en Dios». Sin embargo, el mismo T. Merton, en otro lugar (*Fede e Violenza*, 1969, Brescia, Morcelliana, spec. 87 ss.), al describir el “cambio” resignado de los ocupantes alemanes frente a la resistencia no violenta, observa con agudeza: «No es tanto que los daneses fueran cristianos, sino que eran humanos»

masacres ni destrucción, limitando los daños únicamente a los valientes defensores de las técnicas no violentas.

Los 5 ejemplos citados, de tantos que podrían señalarse, se refieren a épocas, lugares y culturas distintos, lo que confirma la universalidad y la trans-culturalidad de este principio, que es laico pese a su indudable (aunque implícita) raigambre religiosa. En efecto, desde un punto de vista antropológico, la *no violencia* figura entre los principios éticos más generales comunes a todas las grandes “religiones”, hermanadas por el anhelo común de la paz: me refiero la tradición hinduista (*satyagraha*), budista (*compasión*) y cristiana (*amad a vuestros enemigos*) (Küng 1991: 164 y ss.), pero existe también una “teología islámica” no violenta (Mocrani 2022). Naturalmente no hay que olvidar el peligro opuesto, que tiene que ver, sin embargo, más con los aparatos jurídico-dogmáticos de las iglesias oficiales y las franjas extremistas que hacen un uso político del fenómeno místico-religioso (cesaropapismo): piénsese en el fanatismo del terrorismo islámico, en la intransigencia de los judíos ortodoxos en el conflicto palestino en curso o en lo que ocurre en la guerra entre Rusia y Ucrania, donde la contraposición entre las iglesias ortodoxas autocéfalas de los Países no han ayudado a encontrar soluciones justas, sino que han agravado el conflicto.

Entendemos finalmente que, para que una teoría de la “no violencia” se traduzca realísticamente en *praxis*, son necesarias, tal y como afirmamos, cualidades y virtudes humanas muy notables (valor, generosidad, paciencia, amor a la verdad, capacidad de perdonar, etc.) y una conciencia clara de que no necesariamente la aplicación de técnicas no violentas conduce a resultados seguros, con la única (aunque no desdeñable) ventaja de no producir inútiles y enormes sufrimientos y matanzas. Por ello, para que una comunidad entera, un pueblo (y no el individuo particular) puedan decidir emprender el camino de la “no violencia”, es necesaria una educación temprana: en este sentido, sería necesaria una formación colectiva obligatoria en la “no violencia”, desde los primeros años de escolarización hasta la universidad<sup>17</sup>.

La vía de la no violencia, por ende, debe ofrecerse a todos, aunque ponerla en práctica no sea para todos, ya que no todos están psicológica y espiritualmente preparados para el valor que se necesita para ejercitarla sin condiciones.

<sup>17</sup> Aunque son pocas, no faltan iniciativas al respecto: cf., por todos, G. Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, op. cit. (cf. <https://www.peacelink.it/storia/a/42147.html>); Id., *Come abbattere un regime. Manuale di liberazione non violenta*, Milán, Chiarelettere, 2011, especialmente 109 ss. Y, especialmente, J. Galtung, *Affrontare il conflitto. Trascendere e trasformare*, Pisa, Pisa University Press, 2014, fundador de la organización de mediación TRASCEND ([www.transcend.org](http://www.transcend.org)) y la T.P.U., TRASCEND Peace University ([www.transcend/tpu](http://www.transcend/tpu)). Dentro de este cuadro, se señala, en Italia, el CSIP (Centro di Ateneo Interdisciplinare di Scienze per la Pace) que edita en Pisa una interesante colección editorial.

## 6. Notas sobre la discutible “coexistencia” de dos alternativas en la doctrina oficial de la Iglesia católica: el *bellum iustum* y la no violencia

Pasaré por alto, aquí, las indecibles infamias que derivan del uso político de la religión y/o de la peligrosa aplicación a la política de una inspiración mesiánica pseudorreligiosa (desde el *Deus vult!* que justificó las masacres de los cruzados en la Edad Media, hasta las sangrientas guerras de religión en la Europa de los siglos XVI y XVII o, en el siglo pasado, el *Gott mit uns* grabado en las hebilla de los cinturones de las SS, etc.) y, por tanto, no podré profundizar en la compleja relación que media entre la violencia y la esfera de lo sagrado<sup>18</sup>. Tampoco puedo detenerme en las conocidas y complejas problemáticas que descienden del concepto de “teología política”<sup>19</sup>.

Pasaré por alto, asimismo, algunas muestras de crueldad presentes en el Antiguo Testamento y hasta algunas “asperezas” lingüísticas de Jesús de Nazareth<sup>20</sup>, que originan perennes contraposiciones teológicas (Dios es amor, pero también verdad; Dios es misericordia, pero también justicia...), ni puedo detenerme en la lectura fundamentalista de las Escrituras, que ha llevado a algunas comunidades cristianas, especialmente en el pasado, hacia actitudes de sustancial “renuncia” en relación con la suprema instancia humana de justicia, por considerarla un objetivo inalcanzable en la vida terrenal, destinado, por tanto, a realizarse únicamente en el más allá (pienso, y pido venia por la extrema simplificación, en los cuáqueros y en los *amish*).

La tesis que se defiende aquí es que, por el contrario, los hombres *no* deben resignarse pasivamente al desorden establecido (*desordre établi*) de este mundo, sino que deben luchar por la justicia, por más que de forma no violenta. Se trata de una tesis que, aunque presentada en estos términos muy generales, es conforme, por lo menos en principio, – pero no del todo, como veremos – a la doctrina oficial de la Iglesia católica.

Esta, en efecto, aunque excluye la vía de la “violencia reprimida” (angelismo), no excluye, lamentablemente, la vía de la “violencia destructora” (*bellum iustum*), relegando de hecho a una posición marginal el camino

---

<sup>18</sup> Como es sabido, R. GIRARD [cf. especialmente *La Violence et le Sacré* (1972), trad. it. Milán, Adelphi, 1980] alude al deseo mimético como ley universal humana, incluso religiosa, que da lugar a la violencia cuando el objeto contenido no puede compartirse y exige siempre ritos de sacrificio, que descargan la violencia social sobre un “chivo expiatorio” (con la notable peculiaridad de que en el caso del cristianismo el chivo/Cristo es inocente y podría anular la violencia).

<sup>19</sup> Para cuyo análisis de las cuales me permito remitir a A. Spadaro, *Contributo per una teoria della Costituzione*, I, *Fra democrazia relativista e assolutismo etico*, Milán, Giuffrè, 1994, 245 ss., pero v. *passim*, e Id., *Rileggendo E.-W. Böckenförde su potere costituente e interpretazione costituzionale*, en *Federalismi.it*, n. 16/2021, 208 ss. *Ib.* ulteriores referencias bibliográficas.

<sup>20</sup> Para el Antiguo Testamento véase, por todos, A. Wénin, *Salmi censurati. Quando la preghiera assume toni violenti*, Bologna, EDB, 2017. Para el Nuevo Testamento, cf. especialmente: L. Monti, *Le parole dure di Gesù*, Magnano (BL), Qiqajon, 2012 y sobre todo los elegantes comentarios de G. Ravasi, *Le pietre d’inciampo del Vangelo. Le parole scandalose di Gesù*, Milán, Mondadori, 2015.

alternativo de la no violencia, que es para mí lógicamente –antes incluso que cristianamente– preferible<sup>21</sup>.

La Iglesia, en efecto –en el plano del orden público interno– no solo, comprensiblemente, prevé la violencia en defensa propia, la que yo defino violencia aparente, sino que admite también, en el plano del orden público externo (el de los conflictos macrosociales violentos), la guerra justa, ya sea bajo unas condiciones precisas y razonables contempladas en el Catecismo, que, por otro lado, no excluye tampoco la “objección de conciencia” frente al uso de las armas, reservándola, sin embargo, precisamente para la libre elección del individuo<sup>22</sup>.

La postura del Vaticano, bien mirada, es mucho más compleja y de amplias miras de lo que deja ver la doctrina oficial expresada en el Catecismo católico.

El Vaticano, por un lado, a través de sus Pontífices, condena siempre toda forma de violencia, especialmente la de la guerra. Piénsese en la muy conocida

<sup>21</sup> Lo expresa bien el ex Prior de Taizé, un hombre de gran humildad que más tarde fue asesinado: cf. R. Schütz, *Violence des pacifiques* (1968), trad. it. Brescia, Morcelliana, 1973, p. 7, de cuyo inicio vale la pena citar un pasaje: «Todo hombre, cristiano o no, lleva dentro de sí la violencia. Sólo el uso es diferente. Dos actitudes contradictorias entre los cristianos. En algunos, la violencia es reprimida y se convierte en angelismo [...] Por el contrario, otros cristianos quieren violencia destructiva, incluso violencia armada si es eficaz. No encuentran otro camino capaz de gritar su rechazo a la opresión de los pobres [...] ¿Habría entonces un tercer camino, entre la pasividad y la violencia destructiva?». La tercera vía es precisamente la que aquí se ha intentado mostrar. Para un enfoque diferente, de realismo inflexible en favor del *bellum iustum*, cf. Ahora S. Civitarese Matteucci, *Illegittimità della guerra e cosmopolitismo giuridico*, en *Il Mulino*, n. 3/2024, 441 ss.

<sup>22</sup> Cito textualmente del *Catecismo de la Iglesia católica* (1992):

«2308. Todo ciudadano y todo gobernante están obligados a empeñarse en evitar las guerras. Sin embargo, «mientras exista el riesgo de guerra y falte una autoridad internacional competente y provista de la fuerza correspondiente, una vez agotados todos los medios de acuerdo pacífico, no se podrá negar a los gobiernos el derecho a la legítima defensa».

2309 Se han de considerar con rigor las condiciones estrictas de una legítima defensa mediante la fuerza militar. La gravedad de semejante decisión somete a ésta a condiciones rigurosas de legitimidad moral. Es preciso a la vez:

· Que el daño causado por el agresor a la nación o a la comunidad de las naciones sea duradero, grave y cierto.

· Que todos los demás medios para poner fin a la agresión hayan resultado impracticables o ineficaces.

· Que se reúnan las condiciones serias de éxito.

· Que el empleo de las armas no entrañe males y desórdenes más graves que el mal que se pretende eliminar. El poder de los medios modernos de destrucción obliga a una prudencia extrema en la apreciación de esta condición. Estos son los elementos tradicionales enumerados en la doctrina llamada de la “guerra justa”. La apreciación de estas condiciones de legitimidad moral pertenece al juicio prudente de quienes están a cargo del bien común.

2310 Los poderes públicos tienen en este caso el derecho y el deber de imponer a los ciudadanos las obligaciones necesarias para la defensa nacional. Los que se dedican al servicio de la patria en la vida militar son servidores de la seguridad y de la libertad de los pueblos. Si realizan correctamente su tarea, colaboran verdaderamente al bien común de la nación y al mantenimiento de la paz.

2311 Los poderes públicos atenderán equitativamente al caso de quienes, por motivos de conciencia, rehúsan el empleo de las armas; éstos siguen obligados a servir de otra forma a la comunidad humana.

2312 La Iglesia y la razón humana declaran la validez permanente de la ley moral durante los conflictos armados. “Una vez estallada desgraciadamente la guerra, no todo es lícito entre los contendientes”».

declaración de Benedicto XV del 1 de agosto de 1917 que definía la guerra como «una matanza inútil»; en la *Pacem in terris* del Papa Juan XXIII: nótese que, mientras el texto latín parece más tajante, ya que considera la guerra siempre es una locura (*alienum est a ratione*), el neto rechazo de la “guerra justa” expresado por el Papa se convierte, en la pésima traducción italiana, en la «casi imposibilidad del recurso a la guerra»<sup>23</sup>. Repárese, además, en la angustiada firmeza de la declaración de Pablo VI ante la ONU del 4 de octubre de 1965: «Nunca más la guerra!»; en la explícita y reiterada (1991 y 2003) oposición de Juan Pablo II contra las guerras en Iraq; en los tonos perentorios y firmes de Papa Francisco para que terminen la guerra en Ucrania y el conflicto entre Israel y Palestina además de, a decir verdad, en el resto del mundo donde, según afirma, desde 2014, se está desplegando una «tercera guerra mundial a pedazos». En el mencionado Mensaje para la celebración del día mundial de la paz de 2016, observa, además: «hagamos de la no violencia activa nuestro estilo de vida [...] el evangelio de amar a vuestros enemigos (ver Lucas 6.27) [... es...] la “carta magna de la no violencia cristiana”: no consiste en “entregarse al mal [...] sino en responder al mal con el bien” (cfr. Rm 12,17-21)»<sup>24</sup>. Tampoco falta el llamamiento continuo al desarme (Caruso 2023: 22 y ss.).

La Iglesia católica, sin embargo y, por otro lado, no tiene reparo en canonizar, al lado de un San Francisco “pacífico”, a varios santos “guerreros”: he llegado a contabilizar a 22 (el caso de Juana de Arco es tal vez el más emblemático)<sup>25</sup>. Sobre todo, sigue manteniendo una forma de asistencia espiritual a los militares, de por sí legítima y tal vez incluso oportuna, pero sin duda no exenta de praxis discutibles (bendición de los buques de guerra, etc.): una situación tanto paradójica como universalmente difundida, ya que ha habido capellanes católicos en las fuerzas armadas de distintos países del mundo, incluso en guerra entre ellos<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Cf., para profundizar, A. Melloni, *Pacem in Terris. Storia dell'ultima enciclica di Papa Giovanni*, Roma - Bari, Laterza, 2010 y, ahora, *Lettera enciclica di Giovanni XXIII Pacem in terris. Costituzioni e carte dei diritti*, edición de M. Bertolissi, Nápoles, Jovene, 2023.

<sup>24</sup> Véase también M. Kaldor, *Le nuove guerre. La violenza organizzata nell'età globale*, Roma, Carocci, 2001 y, ahora, las consideraciones del historiador A. Riccardi, *Il grido della pace*, Cinisello Balsamo, S. Paolo edizioni, 2023.

<sup>25</sup> Un largo listín de santos “guerreros/militares” puede encontrarse, por ejemplo, en <https://www.cartantica.it/pages/santiPatroni24.asp?autore=230>

<sup>26</sup> Es un aspecto extremadamente complejo, que merecería ser tratado específicamente, lo que en esta ocasión resulta imposible: es evidente, por ejemplo, que la presencia de capellanes militares católicos en las fuerzas armadas de “varios” países podría, de manera paradójica, ser un factor que atenúe el carácter “nacionalista” de la función que desempeñan. Me limito a recordar que el mensaje cristiano es *universal* – este debería ser el sentido real del “catolicismo” por el que todos los hombres (de cualquier religión) son hermanos en tanto hijos del mismo Dios-Padre – y *trans-cultural*, a que debe y puede “encarnarse” en todas las culturas, y desde luego no puede reducirse/empobrecerse en el espacio angosto de una sola cultura nacional. Si esto es cierto, entonces, por ejemplo, no tiene ningún real valor referirse al Crucifijo como símbolo de la identidad nacional de un país, como ha hecho, por el contrario, y de manera discutible en el pasado el Gobierno italiano: cf. mi *La sentenza “Lautsi” sul Crocefisso*: summum jus summa iniuria? (*Nota a Corte europea dei diritti dell'uomo*. Sentenza 3

La conservación de este pesado aparato doctrinario tradicional (de reconocimiento de la guerra justa, de santos guerreros y de asistencia a los militares), históricamente comprensible, atenúa, sin embargo, la original inspiración profética de los Evangelios, cuyo mensaje exige, por el contrario, por más que sea lo más difícil de realizar, el “perdón de los perseguidores” (Lc 23, 34) y el incondicional “amar a los enemigos” (Mt 5, 45; Lc 6, 27), en el plano de las relaciones inter-personales individuales y, a más razón, de las impersonales colectivas.

Dicho esto, el realismo actual del catolicismo oficial tiene una razón de ser teológica profunda, que hay que recordar por honestidad. El magisterio de la Iglesia, como se ha visto, expresa una línea propia que está claramente a favor de soluciones no violentas. Sin embargo, la misma Iglesia no quiere, ni puede –sería, paradójicamente, “violencia”– imponerle a cada feligrés una forma específica de resistencia contra las agresiones. Se encuentra por así decir obligada a detenerse “respetuosamente” ante la conciencia del creyente, que puede llevarlo legítimamente a defenderse con las armas (como ocurrió a muchos católicos, en Italia y no solo, durante la Resistencia contra el nazismo) y, con igual legitimidad, por el contrario, a oponerse de manera no violenta (como ocurrió, en Italia y no solo, a muchos católicos ante los mismos hechos históricos)<sup>27</sup>.

Más que de una elección ambigua, hablaría entonces de una elección respetuosa por parte del magisterio católico, pero sin duda la posibilidad de una respuesta “alternativa” al problema de la guerra, y por tanto de la violencia macrosocial, corre el peligro de desorientar finalmente especialmente a los creyentes. Como se ha recordado arriba (cf. § 3), no pueden callarse las razones ya sea simplemente lógicas de la no violencia y, por el contrario, los efectos trágicos, intrínsecamente “inmorales” siempre, vinculados con la violencia indiscriminada propia de todo conflicto violento macro-social, en particular, de toda guerra.

---

novembre 2009, Affaire Lautsi c. Italie, ric. 3014/06), en *Dir. pubbl. comp. e comun.*, I/2010, 198 ss. Además, también el actual gobierno italiano de G. Meloni parece colocarse en esa peligrosa estela, como he puesto de relieve en *Italia, Patria, Nazione, Paese, Stato, Repubblica: il soggetto è lo stesso, ma i termini sono “sempre” fungibili, ossia sinonimi in senso stretto?*, en *Federalismi.it*, n. 8/2023, 5 aprile 2023, 103 ss. De todas maneras, la cuestión de los capellanes militares “nacionales” católicos amplifica peligrosamente los problemas del “nacionalismo religioso”, que son históricamente más comprensibles, en cambio, dentro de las Iglesias ortodoxas y entre las mismas, ya que como es sabido son autocéfalas también por ese motivo, contrariamente a la Iglesia católica que es unida por la primacía petrina. Entre las muchas contribuciones, con acentos distintos, véase: C. Caravaglios, *L'anima religiosa della guerra*, Milán, Mondadori, 1935; L. Milani, *L'obbedienza non è più una virtù*, Florencia, Libreria editrice fiorentina, 1965; M. Franzinelli, *Il riarmo dello spirito. I cappellani militari nella seconda guerra mondiale*, Vicenza, Pagus, 1991.

<sup>27</sup> Sobre el papel de la conciencia sobre todo en el constitucionalismo contemporáneo, permítanme reenviar a A. Spadaro *Libertà di coscienza e laicità nello Stato costituzionale (sulle radici “religiose” dello Stato “laico”)*, Turín, Giappichelli 2008. *Ib.* oportunas profundizaciones sobre el problema.

Así pues, pese a las citadas, resueltas declaraciones especialmente de los últimos Papas, sigue faltando lamentablemente, y sería urgente «una enseñanza oficial de la Iglesia sobre la no violencia, la paz justa y la inclusión en el Catecismo de la Iglesia Católica de una descripción sólida de la no violencia»<sup>28</sup>.

En conclusión, la Iglesia puede, y tal vez deba, mantener esta alternativa, dejando a la libre conciencia de cada uno elegir si empuñar las armas o resistir de forma no violenta ante el agresor. Sin embargo, los documentos oficiales del magisterio católico deberían profundizar más en la opción no violenta, dando más espacio, en la actividad pastoral concreta, a la enseñanza de sus técnicas. Y, ya que teológicamente es más coherente con el mensaje evangélico, debería considerarse, por lo menos, como la opción “preferida” dentro de la doctrina social de la Iglesia.

---

<sup>28</sup> Sin llegar a hablar de «pervirtimiento del messaggio neotestamentario» (como dice I. Illich, *I fiumi a nord del futuro. Testamento raccolto da D. Cayley*, Macerata, Quodlibet, 2009, 162), con mayor equilibrio se expresa así el cardenal Charles Maung Bo, arzobispo de Yangon, en Myanmar, y presidente de la Federación de Conferencias episcopales de Asia (FABC): cf. <https://www.vaticannews.va/it/chiesa/news/2023-10/cardinale-bo-appello-non-violenza-papa-myanmar.html>

## Bibliografia

- Amato Mangiameli, A.C. (2025). *Ripensare la pace. Strategie di intervento non violento e diritti umani*, en [www.dirittifondamentali.it](http://www.dirittifondamentali.it), n.1
- Arzillo, F. (2024). *Réplica a Diritto e forza (brevi note a margine di una lezione ai lincei)* en <https://www.lincei.it/it/tipo-article/preprint>
- Bobbio, N. (2004). *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna, Il Mulino.
- Caravaglios, C. (1935). *L'anima religiosa della guerra*, Milán, Mondadori.
- Cardini, F. (2023). *La deriva dell'Occidente*, Roma-Bari, Laterza.
- Caruso, R. (2023). *La razionalità del controllo degli armamenti e del disarmo*, en Dizionario di Dottrina sociale della Chiesa, n. 3.
- Chessa, O. (2023). *La causa esterna delle Costituzioni*, en *Lo Stato*, n. 20.
- S. Civitarese Matteucci, S. (2024). *Illegittimità della guerra e cosmopolitismo giuridico*, en *Il Mulino*, n. 3.
- Franzinelli, M. (1991). *Il riarmo dello spirito. I cappellani militari nella seconda guerra mondiale*, Vicenza, Pagus.
- Gallo, G. (2021). *Costruzione della pace e nonviolenza: la matematica può dirci qualcosa?*, en <https://magazine.cisp.unipi.it/costruzione-della-pace-e-nonviolenza-la-matematica-puo-dirci-qualcosa/>(28 de marzo).
- Galtung, J. (2000 [1996]). *Pace con mezzi pacifici*, Milán, Esperia.
- Galtung, J. (2014). *Affrontare il conflitto. Trascendere e trasformare*, Pisa, Pisa University Press.
- Girard, R. (1980 [1972]). *La Violence et le Sacré*. Milán, Adelphi.
- Graziosi, A. (2023). *Occidenti e modernità. Vedere un mondo nuovo*, Bologna, Il Mulino
- Illich, I. (2009). *I fiumi a nord del futuro. Testamento raccolto da D. Cayley*, Macerata, Quodlibet,
- Irti, N. (2005). *Nichilismo giuridico*, Roma-Bari, Laterza.
- Kaldor, M. (2001). *Le nuove guerre. La violenza organizzata nell'età globale*, Roma, Carocci.
- Küng, H. (1991 [1990]). *Progetto per un'etica mondiale. Una morale ecumenica per la sopravvivenza umana*. Milán, Rizzoli.
- Luciani, M. (2024). *Il diritto della forza, Lectio brevis*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei (19 de abril).
- Mangiameli, A (2025), "Ripensare la pace. Strategie di intervento non violento e diritti umani", n° 1, en [www.dirittifondamentali.it](http://www.dirittifondamentali.it)
- Melloni, A. (2010). *Pacem in Terris. Storia dell'ultima enciclica di Papa Giovanni*, Roma & Bari, Laterza.
- Merton, T. (1969-70). *Fede, Resistenza, Protesta*, Brescia, Morcelliana.
- Merton, T. (1969) *Fede e Violenza*, Brescia, Morcelliana.

- Milani, L. (1965). *L'obbedienza non è più una virtù*, Florencia, Libreria editrice Fiorentina.
- Mocrani, A. (2022). *Toward an Islamic Theology of Nonviolence*. In *Dialogue with René Girard*, East Lansing, Michigan State University Press.
- Monti, L. (2012). *Le parole dure di Gesù*, Magnano (BL), Qiqajon.
- Panunzio, S. (1921). *Diritto, forza e violenza Lineamenti di una teoria della violenza*, Bologna - Rocca S. Casciano - Trieste, Licinio Cappelli
- Pizzorusso, A; Ripepe, C.; y Romboli, R. (eds) (2004). “Il fenomeno della pubblicizzazione degli interessi privati e, di riflesso, della privatizzazione degli interessi pubblici: una piccola introduzione sulla crisi dell’“etica pubblica costituzionale” en *Diritto e potere nell'Italia di oggi*, Turín, Giappichelli.
- Ravasi, G. (2015). *Le pietre d'inciampo del Vangelo. Le parole scandalose di Gesù*, Milán, Mondadori.
- Riccardi, A. (2023), *Il grido della pace*. Cinisello Balsamo, S. Paolo edizioni.
- Schutz, R. (1973 [1968]). *Violence des pacifiques* (1968). Brescia, Morcelliana.
- Sharp, G. (2011). *Come abbattere un regime. Manuale di liberazione non violenta*, Milán, Chiarelettere.
- Spadaro, A. (1994). *Contributo per una teoria della Costituzione, I, Fra democrazia relativista e assolutismo etico*, Milán, Giuffrè.
- Spadaro, A. (1996). Ex facto (id est: ex scripto) oritur ratio scientiae iuris (*Notarella sul metodo “relazionista” nel diritto costituzionale*), en *Politica del diritto*, n. 3/1996.
- Spadaro, A. (2004). *Il fenomeno della pubblicizzazione degli interessi privati e, di riflesso, della privatizzazione degli interessi pubblici: una piccola introduzione sulla crisi dell’“etica pubblica costituzionale”*, en *Diritto e potere nell'Italia di oggi*, editado por A. Pizzorusso, C. Ripepe, R. Romboli, Turín, Giappichelli, 2004
- Spadaro, A. (2008). *Libertà di coscienza e laicità nello Stato costituzionale (sulle radici “religiose” dello Stato “laico”)*. Turín, Giappichelli.
- Spadaro, A. (2021). *Rileggendo E.-W. Böckenförde su potere costituente e interpretazione costituzionale*, en *Federalismi.it*, n.16.
- Spadaro, A. (2021). “Kelsen versus Kelsen: simple democracy or constitutional democracy?” *Italian Journal of Public Law*, Issue 2/2021, vol. 13.
- Spadaro, A. (2024). *Non violenza e Costituzione. Lezioni di “Dottrina dello Stato”*, Turín, Giappichelli.
- Spengler. O. (1957 [1923]). *Il tramonto dell'Occidente (1918-1923)*, Milán, Longanesi.
- Todd E. (2024), *Le défaite de l'Occident*, ahora traducido al italiano, Roma, Fazi Editore, 2024
- Vanoli, L. (2024). *L'invenzione dell'Occidente*, Roma-Bari, Laterza.

- Wénin, A (2017). *Salmi censurati. Quando la preghiera assume toni violenti*, Bologna, EDB.
- Zolo, D. (1995). *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Milán, Feltrinelli