

SEGUNDA PARTE: LA LUCHA POR LA VIDA

Capítulo I. Promoción de la paz

INTRODUCCIÓN

Sería lógico que el lector de estas páginas hubiese sacado una visión preferentemente negativa, hasta el momento, sobre la época que estamos estudiando, como consecuencia de los resultados obtenidos a lo largo de los capítulos anteriores. Sin embargo, los hombres y mujeres de esta misma época lucharon por la vida y salieron adelante precisamente cuando atravesaban momentos muy críticos. Estamos obligados, pues, a buscar el contraste positivo de esa realidad. De lo contrario, habríamos escrito un capítulo de la historia de la tragedia en vez de la ética de la vida o la bioética. Resulta imprescindible completar la historia del dolor y el sufrimiento, de la muerte y la violencia, con la historia de cuantos lucharon por la paz y la protección de la vida, cuantos se empeñaron en defender a los pobres y sanar a los enfermos.

El impacto negativo que repercutió globalmente sobre la vida humana, debido a las diversas *tensiones* y conflictos producidos durante los siglos XIII y XIV, vamos a contrastarlo con la respuesta de quienes se comprometieron a protegerla y a defenderla. En otros términos, el objetivo que nos proponemos ahora es dejar constancia de las *reacciones* a favor de la vida y de sus correlativas opciones de fondo o *tomas de posición*, relacionándolas a su vez con el pensamiento y las actitudes éticas y morales de este período histórico.

El hombre medieval participó y fue testigo de numerosos e interminables conflictos bélicos, asistió a la evolución de diferentes tipos de guerra y de armas, y padeció intensamente sus consecuencias, pero a lo largo de esta época también surgieron diversas iniciativas y movimientos de paz, se pusieron las bases de una teoría de la guerra justa y aparecieron los primeros síntomas de la no-violencia activa. La paz, como contrapeso natural de la guerra, se convirtió en un ardiente deseo invocado por los gobernados, presentado como alegación de mejor o peor fe por parte de los gobernantes y los intelectuales, y en una de las principales palabras claves al finalizar la Edad Media¹.

1. MOVIMIENTOS POR LA PAZ

A lo largo de los siglos XIII y XIV se extendieron por Occidente verdaderas campañas de pacificación y reconciliación que contaron, ante todo, con el apoyo y la influencia de la Iglesia. Los reyes y príncipes se sumaron a este esfuerzo bajo el estímulo de la iniciativa

¹ Cfr. Ph. CONTAMINE, *La guerra en la Edad Media*, Barcelona, 1984, 329-383; C. ALLMAND, "Posturas ante la guerra" y "La guerra y la literatura", *La guerra de los Cien Años*, Barcelona, 1990, 63-83 y 205-221, respectivamente; J. COMBLIN, *Théologie de la paix*, 2 vols., París, 1960-1963. El resto de bibliografía se irá indicando oportunamente.

eclesiástica. Pero hay que remontarse a los siglos anteriores para encontrar el origen de los primeros movimientos por la paz.

En aquellos tiempos la autoridad pública atravesaba una situación de quiebra casi general debido, principalmente, a la consolidación de la tupida red de células locales de poder tan característica del feudalismo. La nobleza, educada en el manejo de las armas y en el deseo de hacer la guerra, puntillosa en las cuestiones de honor y acostumbrada a la venganza, admitió en sus dominios a bandas de guerreros privados, ansiosos de enriquecerse con rapidez e ignorante de otra ley que no fuese la fuerza de las armas. Dentro de una sociedad tan fragmentada, los reyes eran incapaces de controlar la violencia desatada por todas partes. He ahí el contexto donde surgieron, bajo la iniciativa de diversos concilios y gentes de Iglesia, los movimientos conocidos como *Paz de Dios* y *Tregua de Dios*, para cuya comprensión es necesario decir algo de los siglos anteriores².

1.1. La “Paz de Dios”

Cuando finalizaba el siglo X nacía el primero de ellos, conocido como “La Paz de Dios”, en el sur de Francia y a raíz del concilio de Puy (975) en el que su obispo, Guy de Anjou, había tomado la iniciativa de reunir al aire libre a los campesinos, a los *milites* de su diócesis y a otros preladados de la región, diciéndoles: «Puesto que sabemos que sin la paz nadie verá al Señor, advertimos a los hombres, en nombre del Señor, que sean hijos de la paz»³. El objetivo principal era poner las personas y los bienes de los no beligerantes al amparo de la rapiña y de la violencia, garantizando su cumplimiento por medio de un compromiso solemne, es decir, un juramento de paz hecho por todos los participantes, incluidos los nobles de la región a quienes se conminaba a prometer que no atacarían más a clérigos y laicos desarmados. Bajo la consigna de hacerse hijos de la paz «en nombre del Señor», surgió del citado concilio un significativo texto dirigido a todos⁴:

«Que a partir de esta fecha, en los obispados y en los condados, ningún hombre irrumpa en las iglesias; que nadie robe caballos, potros, bueyes, vacas, asnos, burras con cargas, ovejas, cabras o cerdos. Que nadie sea trasladado a la fuerza para construir o asediar un castillo si no viven en la tierra del propietario, en su alodio o feudo; que los clérigos no lleven las armas de los seglares; que nadie cause perjuicio a los monjes o acompañantes que viajaren sin armas; que sólo tengan este derecho los obispos o archidióconos en caso de que no les hubiesen pagado los censos; que no se detenga al campesino o a la campesina para obligarles a pagar de nuevo su libertad...».

² Ph. CONTAMINE, *Ibid.*, 339-350; L. GÉNICOT, *El espíritu de la Edad Media*, Barcelona, 1990, 129-138; F. KEMPF, “El movimiento de renovación y reforma del año 900 al 1050”, en H. JEDIN (ed.), *Historia de la Iglesia*, III, Barcelona, 1970, 534-438; P. BONNASSIE, “Paz”, en *Vocabulario Básico de la Historia Medieval*, Barcelona, 1988, 172-175; R.R. RUETHER, “Guerra y paz en la tradición cristiana”, *Concilium* 215 (1988) 30-31; A. VAUCHEZ, “Nacimiento de una cristiandad (mediados del siglo X-finales del siglo XI)”, en R. FOSSIER (ed.), *La Edad Media 2. El despertar de Europa*, Barcelona, 1988, 89-91.

³ Citado por Ph. CONTAMINE, *Ibid.*, 340, quien añade que, de esa manera, el obispo consiguió de los nobles el juramento de no atentar contra los bienes de las iglesias, ni de los pobres, y que devolverían lo robado.

⁴ Citado por E. POGNON, *La vida cotidiana en el año 1000*, Madrid, 1991, 132

Con dicha asamblea se inicia una larga serie de concilios orientados a establecer la paz: Charroux (989), Anse (994), Limoges (997), Poitiers (1000), Orleáns (1010), Verdún (1016), Limoges (1031), Bourges (1038). Casi todos ellos contaban con una masiva participación del pueblo. Monjes o clérigos llevaban en procesión las reliquias de los patronos de sus iglesias, mientras los obispos levantaban al cielo sus báculos para confirmar los decretos de paz, y la muchedumbre gritaba entusiasmada: ¡pax, pax, pax! En resumen, la Paz de Dios limitaba el número de los potenciales beligerantes e intentaba reservarlo a quienes detentaban el poder de la guerra como tal.

1.2. La “Tregua de Dios”

Cuando el movimiento anterior se había difundido ampliamente y ya se había iniciado el siglo XI surgió otra nueva corriente con un doble objetivo: por un lado, hacer frente a las exacciones señoriales, a las multas ilegítimas y a la violencia cotidiana, organizando ligas o milicias por la paz compuestas en su mayor parte por campesinos y, por otro lado, imponer a los promotores de las violencias un armisticio, que afectaba también a los duelos y otras luchas privadas, y cuya duración tendió a ser cada vez más larga tomando como medida los tiempos litúrgicos más señalados. Se trataba en este caso de la “Tregua de Dios”, que representa otro nuevo paso hacia la paz consistente en limitar el tiempo en que se podía guerrear. Los concilios de Toluges (1027), Vic (1033), Provenza y Montriond (1041), Narbona (1050), Gerona (1066), Clermont (1095), Reims (1119) y, más tarde, los tres primeros de Letrán (1123, 1139 y 1179), fueron alargando paulatinamente los tiempos de la paz y les otorgaron validez universal.

Lo que había comenzado siendo un armisticio desde la noche del sábado hasta la mañana del lunes (Toluges) se fue ampliando luego desde la tarde de los miércoles (Provenza) y terminó con la siguiente disposición del III concilio de Letrán (1179): «Mandamos que la tregua se observe desde la cuarta feria después de la puesta del sol hasta la segunda feria al sol; desde el Adviento hasta la octava de Epifanía; desde septuagésima hasta la octava de Pascua»⁵. El espíritu de esta norma ya lo había dejado bien claro el citado concilio de Provenza (1041), donde la Tregua se estableció para que «reine una paz perfecta entre todos los cristianos, amigos y enemigos, vecinos y extranjeros...Y el que se niegue a ello sea excomulgado, maldito y detestado por toda la eternidad»⁶.

Las intenciones fueron excelentes en ambos casos, pero los resultados no pasaron de ser mediocres. Tampoco quedaron en papel mojado, porque las citadas milicias populares de paz, por ejemplo, tuvieron cierto éxito y el entusiasmo llegó hasta el punto de que alguno de sus obispos promotores, como Aimón de Bourges, tomó la iniciativa de

⁵ El texto pertenece al canon 21 del III concilio de Letrán: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 222, edición de J. Alberigo, Bologna, 1973.

⁶ MANSI, *Sacrorum Conciliorum nota et amplissima collectio* 19, 593, edición de J.D. Mansi, Florencia-Venecia, 1759-1798. Esta disposición también la recoge el *Decretum* de Graciano, cap.24, q.3, can.25.

obligar a sus fieles, a partir de quince años o más, a declararse enemigos de los perturbadores de la paz y atacarles con armas para que cumplieren los compromisos pactados⁷. No obstante, esos compromisos no fueron completamente respetados ni por unos ni por otros, pero sí contribuyeron, sobre todo, a la apertura de un nuevo camino jalonado por diversas intervenciones que llegaron hasta los siglos XII y XIV.

1.3. Consecuencias de la “Paz” y la “Tregua de Dios”

1ª) La limitación de la guerra al menor número de combatientes y de poderes que detentaban el monopolio de la violencia indiscriminada y, simultáneamente, la reducción temporal de la lucha armada. El concilio de Narbona (1054), por ejemplo, decretó que no se podía atacar a clérigos, monjes, monjas, mujeres, peregrinos, mercaderes, campesinos, delegados del Concilio, iglesias, cementerios y monasterios, pastores con sus rebaños, animales de labor, carretas y plantíos⁸. Era una buena conquista para una sociedad que participaba en la guerra como si fuese algo natural, bien porque lo exigían los señores de turno o bien porque estaba acostumbrada a padecer las algaradas de los soldados sin control alguno. Quizá desde entonces fue algo menos frecuente y, sobre todo, menos cruel para la mayor parte de la población que sufría pobreza y debilidad.

2ª) La participación masiva y directa del pueblo llano. Los campesinos podían tomar la palabra en aquellas asambleas conciliares, compartían el mismo juramento con sus propios señores y volvían a encontrarse con ellos en las milicias que se organizaban para hacer cumplir el pacto. Aún les quedaba mucho tiempo para vivir sometidos a unos amos que poseían la fuerza de las armas, pero no cabe duda de que esto supuso un tímido primer paso en orden a dejar de ser objetos pasivos de la historia. La participación popular tuvo que contribuir, como un factor más, al impulso de las luchas populares contra el poder feudal y a las primeras emancipaciones comunales. En la región de Le Mans, por ejemplo, durante el año 1070, ya hubo expediciones armadas de la comuna contra los castillos de los señores que se dedicaban al saqueo y al pillaje, haciendo presidir la lucha con los estandartes de sus propias iglesias⁹.

3ª) Hay que recordar, asimismo, el estímulo recibido por los reyes y los príncipes para hacerse con la autoridad sobre los distintos feudos de su territorio, así como para tomar también ellos la iniciativa en el fomento de la paz, ejerciendo funciones similares a las que venía desempeñando la Iglesia. Los compromisos asumidos por Luis VI de Francia (1108-1137) y su hijo Luis VII (1137-1180) contra los infractores de la paz, y la actitud reconciliadora que adoptó Enrique III de Alemania (1039-1056)¹⁰, van en esa misma línea

⁷ Así lo afirma Ph. CONTAMINE, *Ibid.*, 341, cit. supra nota 1. A pesar de la espantosa derrota que sufrieron esas milicias rurales, en 1038, la institución del obispo Aimón persistió como tal al menos hasta el año 1050.

⁸ Recogido de R.R. RUETHER, *Ibid.*, 31, cit. supra nota 2.

⁹ Citado por Ph. CONTAMINE, *Ibid.*, 342.

¹⁰ Enrique III puso todo su empeño en lograr una paz general desde el primer momento publicando un edicto de paz y dirigiéndose a los participantes en el sínodo de Constanza (1043) para anunciar el perdón a todos sus enemigos y a exhortar a los allí presentes a que hicieran lo mismo. Por su parte, Luis VI el Gordo, dedicado a hacer la guerra durante la mayor parte de su vida, estuvo sin embargo muy preocupado por

de actuación, a pesar de la ambigüedad que encierra la figura de los reyes medievales en todo lo referente a la guerra.

4ª) Por otra parte, la experiencia acumulada y las disposiciones adoptadas por estos movimientos de paz sirvieron de impulso para ampliar la noción de inmunidad y el derecho de asilo a favor de los no combatientes y de sus bienes, especialmente en el caso de los campesinos, los peregrinos, las mujeres, los ancianos y los niños, los mercaderes, los clérigos y los religiosos.

5ª) Conviene saber también que el papa Urbano II entre 1097-1099 y, sobre todo, el II concilio de Letrán, en 1139, condenaron abiertamente a quienes utilizaban el arco y la ballesta, consideradas entonces armas detestables y desproporcionadamente violentas: «Prohibimos ejercer contra cristianos y católicos, bajo pena de excomunión, el oficio mortífero y odioso para Dios de los ballesteros y de los arqueros»¹¹. Esta postura de la Iglesia muestra hasta qué punto su doctrina moral no debería quedarse en pronunciamientos generales, sino en incidir con toda claridad en la condena de cualquier instrumento creado y utilizado por el hombre con el único fin de matar.

6ª) La definición y promoción del ideal caballeresco forma también parte de este esfuerzo amortiguador de la violencia. El citado ideal, que alcanzó su momento de mayor esplendor entre los siglos XII y XIII, había sido pergeñado ya por los concilios de paz y terminaría siendo integrado por la Iglesia con una doble finalidad: la primera se centraba en establecer las normas que deberían guiar la conducta de un caballero piadoso, es decir, los rasgos básicos de la ética caballeresca y de sus virtudes morales, tal y como lo describe con amplitud todavía a finales del siglo XIV Jean d'Arras¹²:

«...amad, temed y servid a Dios... Mantened los mandamientos de nuestra Santa Madre la Iglesia y todas las obligaciones y preceptos de nuestra fe católica. Sed humildes y dulces con los buenos. Tened respuestas agradables... Cumplid vuestra palabra... No prometáis nada que no podáis realizar... No llevéis charlatanes a vuestro lado... No creáis a los envidiosos ni os querelléis con los felones. No os juntéis con mujer de otro. Repartid lealmente con vuestros compañeros lo que Dios os dé. Sed dulces y amables con vuestros siervos, severos y crueles con vuestros enemigos... Guardaos de amenazar o de ser presuntuosos... No humilléis a ninguno de vuestros enemigos... No os comportéis entre vuestros compañeros como señor, sino como uno más... Dadles a los hombres de armas caballos, cotas de acero, hachas, yelmos de parada y dinero...».

La segunda finalidad era encauzar las energías de esta nueva figura hacia otro gran ideal como era la guerra contra los “infielos”, o sea, las Cruzadas, tal como lo ha reflejado Urbano II cuando anunció la primera Cruzada en el concilio de Clermont (1095)¹³:

limpiar su tierra de bandidos y sediciosos, recabando para ello el apoyo de los obispos de toda Francia y organizando periódicamente milicias populares. Y su hijo, Luis VII el Joven, se enfrentó también a los infractores de la paz a fin de reprimir sus maldades y limitar las violencias de los bandidos a sueldo. A ellos puede añadirse Federico Barbarroja, que, en 1158, proclamaba la paz para toda Italia y otros muchos territorios del Sacro Imperio.

¹¹ Es el canon 29 del II concilio de Letrán: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 203, cit. supra nota 5.

¹² *Melusina o la Noble Historia de Lusignan*, 116-117, edición de C. Alvar, Madrid, 1988.

¹³ Citado por E. MITRE, *Textos y documentos de la época medieval*, Barcelona, 1992, 105. Para la teología de las cruzadas véase E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, I, Barcelona, 1987, 454-459.

«¡Que vayan pues al combate contra los infieles...los que se dedicaban a las guerras privadas y abusivas en perjuicio de los fieles! ¡Que sean en adelante caballeros de Cristo los que no eran más que bandidos...luchen ahora en buena ley contra los bárbaros los que combatían contra sus hermanos y parientes! Estas son las recompensas eternas que van a conseguir los que se hacían mercenarios por un miserable salario: trabajarán por un doble honor aquellos que se fatigaban en detrimento de su cuerpo y de su alma. Estaban aquí tristes y pobres; estarán allá alegres y ricos. Aquí eran los enemigos del Señor; allá serán sus amigos».

7ª) Nació así un nuevo tipo de soldado, *miles Christi*, dispuesto a alcanzar la santificación poniendo sus armas al servicio de la Iglesia y la defensa de los débiles¹⁴. La actividad militar adquiriría de este modo un valor espiritual y salvífico al que se dedicaron no sólo los escritos de varios autores, tanto laicos como eclesiásticos, sino toda una larga tradición de leyendas y canciones de gesta que contribuyeron a unir estrechamente el sentimiento religioso y el uso de las armas. Uno de los personajes que dedicó parte de sus escritos a justificar la figura del caballero cristiano fue Juan de Salisbury (1115-1180)¹⁵:

«¿Cuál es la función de los caballeros disciplinados? Defender, atacar a los infieles, venerar a los eclesiásticos, proteger a los pobres de la injusticia, pacificar el país, derramar su sangre por su hermano, como reza la fórmula de su juramento, incluso hasta llegar a perder la vida. Las alabanzas de Dios han de estar en su boca, la espada de doble filo en sus manos para castigar a los pueblos, reprimir a las naciones y encadenar a sus reyes y sus nobles entre lazos de hierro... ¿Con qué objetivo? ¿Para llegar a ser los servidores de la locura, de la vanidad, de la avaricia, de su propia indignación? No para esto, sino para poder ejecutar el juicio que se les ha exigido que lleven a cabo, en el que cada uno no debe seguir su propia voluntad sino la decisión deliberada de Dios, de los ángeles y de los hombres, de acuerdo con la equidad y la utilidad pública».

8ª) Otro efecto positivo fue el continuo esfuerzo por ir acotando un número cada vez mayor de zonas o espacios de paz, garantizados con instituciones específicas o edictos de paz. Esto ya venía sucediendo desde hacía tiempo con la costumbre obsesiva de vallar o cercar las casas (los “corrales”) a fin de rechazar la violencia exterior y alejarla del lugar donde se vivía, protegiendo así a las personas y a sus propiedades. El correlato legal de estas costumbres estaba en las normas públicas que amenazaban con gravísimos castigos a quienes se atrevieran a transgredir esa consuetudinaria paz doméstica y privada. Según atestigua G. Duby, las instituciones de paz promulgadas en Valenciennes, a principios del siglo XII, aluden a la campana que invitaba a apagar el fuego en todos los hogares y, también, al toque de queda que ordenaba a todo el mundo recluirse dentro de su casa, dejando fuera solamente a los enemigos de la paz. Asimismo, un edicto de paz promulgado en Alemania, decía: «Que vivan en paz en el interior de sus casas y de los corrales, así como dentro de sus áreas legítimas, lo mismo si están rodeadas de un vallado que si no lo están»¹⁶.

¹⁴ En torno al origen y significado de *miles Christi* hay algunas indicaciones en F. CARDINI, “El guerrero y el caballero”, en J. LE GOFF (ed.), *El hombre medieval*, Madrid, 1990, 89-90.

¹⁵ El texto pertenece a su obra *Policraticus*, citado por Ph. CONTAMINE, *Ibid.*, 377, en su propia nota 55.

¹⁶ G. DUBY (ed.), *Historia de la vida privada*, 2, Madrid, 1988, 24-29 y 40-42.

Así fueron apareciendo poco a poco espacios inmunes, que los reglamentos de paz ponían al abrigo de las violencias, donde se hacía posible crear solidaridades de vecindad y defender colectivamente sus derechos ante cualquier intruso. Eso parece haber ocurrido en las aldeas¹⁷, aunque fuese en las ciudades donde adquirió mayor auge esta manera de organizarse. La paz urbana designaba la ley a la que vivían sometidos sus habitantes y, simultáneamente, el sistema penal que se aplicaba a sus infractores. Esta paz venía sancionada por un juramento de toda la población y entrañaba obligaciones precisas en orden a mantenerla y respetarla. Contribuyó, en suma, a despertar en las ciudades el sentido de una solidaridad permanente y de una comunidad de derecho. A este propósito dice H. Pirenne que de esa solidaridad «procede el término *hermanos* por el que a veces son designados o el de *amicitia* que se emplea, por ejemplo, en Lille, como sinónimo de *pax*. Y puesto que la paz afecta a toda la población urbana, ésta constituye de hecho una comuna. Los mismos títulos que llevan los magistrados municipales en muchos lugares, “*wardours de la paix*” en Verdún, “*reward de l’amicitié*” en Lille y “*jurés de la paix*” en Valenciennes, en Cambrai y en muchas otras ciudades, nos permiten comprobar en qué íntimas relaciones se encuentran la paz y la comuna»¹⁸.

9ª) También es necesario mencionar el papel de mediación que representaron diferentes personalidades de la época. Entre ellos hay que citar el interés del papa Bonifacio VIII para restablecer la paz entre Eduardo I de Inglaterra y Felipe el Hermoso de Francia, a raíz del arbitraje que ambos solicitaron con el fin de dirimir el litigio que los enfrentaba¹⁹. Este tipo de mediación debió repetirse en otras ocasiones, pues siendo papa Inocencio VI (1282 ó 1295-1362) actuó como legado suyo el cardenal Tayllérand de Périgord «para tratar paz y concordia entre el rey de Francia y sus malquerientes»²⁰. No obstante, el acontecimiento realmente pacificador fue el *Jubileo* del año 1300²¹. Contando incluso con los móviles económicos y políticos que parecen haber empujado a Bonifacio VIII, lo cierto es que a lo largo de ese año las peregrinaciones a Roma alcanzaron proporciones desconocidas y se desarrollaron en un ambiente pacífico.

10) Y, finalmente, nos parece imprescindible volver a retomar las *Partidas* de Alfonso X, donde los términos de Tregua y de Paz encierran una riqueza de significado ético y moral verdaderamente encomiable.

La **Tregua** «es seguridad que se dan los hijosdalgo entre sí unos a otros después que son desafiados, que no se hagan mal en los cuerpos ni en los haberes en cuanto la tregua durare; y tiene lugar mientras la discordia y la enemistad dura entre los hombres... Y dícenle tregua porque tiene tres igualdades entre sí: ... lealtad y avenencia y justicia» (VII, 12, 1). Esa interrupción legal de la violencia alcanzaba también a la gente de rango

¹⁷ G. DUBY, *Ibid.*, 40-41, confirma que, en algunas aldeas, aparecieron ciertas prácticas institucionalizadas de cohesión y amistad, como la de reunirse todos los miembros de las asociaciones de pazo defensa mutua para comer juntos periódicamente.

¹⁸ H. PIRENNE, *Las ciudades de la Edad Media*, Madrid, 1987, 130-131

¹⁹ Sobre la discutida mediación de Bonifacio VIII entre los citados reyes de Francia e Inglaterra, véase H. WOLTER, “Celestino V y Bonifacio VIII”, en H. JEDIN (ed.), *Manual de Historia de la Iglesia*, IV, Barcelona, 1973, 458-459.

²⁰ JEAN FROISSART, *Crónicas*, I, 135.142-147, edición de V. Cirlot y J. E. Ruiz Domenec, Madrid, 1988.

²¹ Véase H. WOLTER, *Ibid.*, 464-465, cit. nota anterior.

inferior, teniendo en cuenta la concepción estamental de la sociedad: «Y seguridad es otrosí seguridad que se dan los otros hombres que son de menor categoría cuando acaece enemistad entre ellos o se temen unos de otros» (*Ibid.*).

Por su parte, la **Paz** «es fin y acabamiento de la discordia y del desamor que era entre aquellos hombres que la hacen» (VII, 12, 4). Pero el legislador no se detiene en esa generalidad. Por un lado, ahonda en los comportamientos que originan la violencia como «la malquerencia que los hombres tienen entre sí» de donde nace el homicidio, el daño, la deshonra y las malas palabras (*Ibid.*). Y, por otro lado, ordena construir la paz recorriendo dos caminos: el primero, referido a casos de homicidio, deshonra o daño, consiste en buscar el acuerdo entre las partes y, luego, «que se perdonen y se besen», pues «el beso es señal que quita la enemistad del corazón» (*Ibid.*); el segundo, relacionado con la enemistad surgida por las malas palabras, consiste en «débense abrazar» como señal de un verdadero perdón (*Ibid.*). A todo el que quebrantase estos compromisos de paz se le castigaba con duras penas. En resumen, «Tregua» era interrupción garantizada de la discordia y «Paz» era principio efectivo de la reconciliación.

A pesar de haber sido mediocres los resultados obtenidos por estos movimientos, contribuyeron a desencadenar consecuencias de efectos positivos. Sin embargo, la guerra propiamente dicha, convocada y dirigida por la suprema autoridad pública bajo la forma de asedios y batallas, donde participaban muchos vasallos cumpliendo diversos servicios militares y exponiendo con bastante riesgo su vida física, no se vio afectada por estas medidas. En ese sentido, el primer paso para afrontar el fenómeno global de la guerra y limitar sus consecuencias ha sido la doctrina de la guerra justa, elaborada durante esta misma época.

2. LIMITACIÓN DE LA GUERRA

Ya se ha dicho en la primera parte de este trabajo que la guerra fue un hecho muy extendido durante la Edad Media, lleno de interminables conflictos dinásticos y familiares, y rodeado, además, por violentas sublevaciones populares al finalizar ese mismo período. Hasta entonces no se habían dado las circunstancias adecuadas para poder afrontar de manera global el fenómeno de la guerra desde el punto de vista ético y jurídico. El momento llegó en la primera mitad del siglo XII con el redescubrimiento del derecho romano y los cambios jurídicos que ello provocó, como es el caso de la importante labor compiladora realizada por Graciano en su *Decretum*. Todo ello coincidió con el apogeo de la teología escolástica y, en particular, con la obra de santo Tomás de Aquino un siglo después. Ese es el contexto que vio nacer la doctrina medieval de la guerra justa. A partir de ahí se produjeron numerosos esfuerzos para aplicar las conclusiones de dicha doctrina a la situación político-militar más concreta²².

²² Cfr. F.H. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, 1975, 40-212. En esa obra se basan Ph. CONTAMINE, *Ibid.*, 350-355, cit. supra nota 1 y A.G. WEILER, "La cristiandad y los otros. La teoría medieval sobre la guerra santa y la guerra justa", *Concilium* 220 (1988) 463-473. Otros estudios recientes: D.T.

2.1. La teoría de la guerra justa

Conviene tener presente, ante todo, cómo se definía la guerra durante esta época. Para responder, nos parece suficiente acudir de nuevo al libro de las *Partidas* (II, 23, 1), donde aparecen varios aspectos que revisten a nuestro juicio gran interés:

El primero de ellos se refiere a las dos «naturalezas» de la guerra, la del mal y la del bien: «destruir y meter separación y enemistad entre los hombres», y conseguir después la paz «de la que viene sosiego y holgura».

El segundo define la guerra como un profundo desequilibrio entre los hombres, que trae consigo graves consecuencias para la vida y su entorno: «Es un extrañamiento de la paz, y movimiento de las cosas quietas y destrucción de las compuestas...de la que se levanta muerte y cautiverio a los hombres y daño y pérdida, y destrucción de las cosas».

El tercero se dedica a tipificar cuatro clases de guerra: 1ª) «*iusta*, que quiere decir tanto en romance como derechurera», cuando se hace «por cobrar lo suyo de los enemigos, o por ampararse a sí mismo y a sus cosas de ellos»; 2ª) «*iniusta*, que quiere tanto decir como guerra que se mueve con soberbia y sin derecho»; 3ª) «*civilis*, que quiere tanto decir como guerra que se levanta entre los moradores de algún lugar en manera de bandos o en el reino por desacuerdo que la gente tiene entre sí»; y 4ª) «*plus quam civilis*, que quiere tanto decir como guerra en que combaten no tan solamente los ciudadanos de algún lugar, mas aun los parientes unos con otros, por razón de bando...»

Existían también por entonces diversas interpretaciones sobre la guerra²³. Para unos hay que situarse en el ámbito psicológico y moral, como es el caso de Jean de Beuil en su obra *Le Jouvenel*, según el cual la guerra surge porque nadie quiere renunciar a sus derechos y, por tanto, las causas inmediatas son el orgullo, la envidia y la avaricia. Para otros, como Honoré Bonet y Juan de Legnano, la explicación reside en diversas consideraciones de orden religioso, moral y político: el primero decía que las guerras son consecuencia del pecado y las gentes de armas son «el flagelo divino»; el segundo afirmaba que la paz es imposible por la abundancia de bienes materiales, por no castigar las malas conductas, por no tener en cuenta los perjuicios de la guerra ni valorar sus consecuencias, y porque no se respetan las leyes de Dios. Y, en fin, había quienes lo interpretaban desde el punto de vista cosmológico: los dos autores recién citados veían la guerra celeste entre los ángeles, provocada por el orgullo de Lucifer, como el modelo de la

O'CONNOR, "A Reappraisal of the Just War Tradition", *Ethics* 84 (1974) 167-173; J.F. CHILDRESS, "Just War Theories of Their Criteria", *Theological Studies* 39 (1978) 427-445; E. LÓPEZ AZPITARTE, "Moralidad de la guerra: reflexiones históricas", *Proyección* 36 (1989) 259-274; J.T. JOHNSON, *Ideology, reason, and the limitation of war. Religious and secular concepts, 1200-1740*, Princeton, 1975; M. VIDAL, "La moralidad de la guerra. Revisión histórica y afirmaciones actuales", *Moralia* 34 (1987) 115-132.

²³ Para lo que sigue, véase Ph. CONTAMINE, *Ibid.*, 351-352, cit. supra nota 1.

guerra humana y creían, además, que la oposición de los astros influía sobre los conflictos armados entre los hombres²⁴.

Sin embargo, la cuestión central reside en saber si se procede o no como se debe, es decir, «con derecho» o «sin derecho», como dicen las *Partidas* (II, 23, 2), cuestión que entraña una doble vertiente moral y jurídica, al mismo tiempo, sobre la justicia de lo que se hace. Todo parece indicar que durante la Edad Media la guerra se hacía para solventar conflictos de derecho. En nuestro caso, el problema consiste en dirimir hacia qué lado se inclina la interpretación del derecho y, en el fondo, el sentido ético de la justicia dentro de aquella situación histórica donde estaba en juego la vida humana. Para ello es necesario recorrer las etapas a través de las que se elaboraron los criterios de la guerra justa y, posteriormente, examinar la sistematización realizada por santo Tomás de Aquino.

2.1.1. Elaboración de los criterios

La fragmentación feudal de Occidente en múltiples señoríos autónomos se había convertido en un terreno propicio para que cada príncipe, grande o pequeño, estuviese siempre convencido de que reunía las condiciones idóneas para poner de su parte el derecho por cualquier causa. Así pues, declarar la guerra era un derecho que pertenecía a cualquiera y servía para salvaguardar los más varios intereses. Pero, a raíz de los cambios jurídicos producidos durante el siglo XII, los juristas comenzaron a recuperar la teoría romana sobre la justificación de la guerra, el principio de defensa propia y la proporcionalidad de la reacción, la observancia del *Ius Gentium* y el deber de someter estos asuntos a los jueces, antes de pasar a la acción directa. Así es como se inició la elaboración de los criterios que debían presidir la guerra justa. El origen de esta doctrina parece remontarse a Aristóteles, Cicerón, san Ambrosio, san Atanasio, san Agustín y Vegecio, cuyas obras llegaron a tener gran influencia en la mayoría de los filósofos, juristas y teólogos medievales²⁵. Las etapas de este proceso se podrían resumir como sigue:

1ª. La primera comienza en el siglo XII. La mayor preocupación entre los canonistas era el contexto moral de la guerra y el modo de llevarla a cabo. Desde que apareció el *Decretum* de Graciano, hacia 1140, donde se acentuaba la necesidad de una autoridad legítima a la hora de hacer la guerra, quedaron establecidos los siguientes criterios: 1) debe ser ordenada por el príncipe sin participación de eclesiásticos; 2) encaminarse a la

²⁴ En esa misma línea, Roger Bacon (1211-1294) aseguraba que el cometa de julio de 1264, producido a su juicio por la influencia de Marte, había causado un aumento de bilis y la correspondiente exacerbación de los malos humores, lo que dio lugar a las guerras que estallaron por entonces en Inglaterra, España e Italia.

²⁵ Así lo afirman, por ejemplo, E. CHIAVACCI, "L'attuale riflessione teologico-morale su pace e armamenti", *Rivista di Teología Morale* 12 (1980) 549-564; B. HÄRING, "Paz en la tierra", *Libertad y fidelidad en Cristo III. Responsabilidad del hombre ante la vida*, Barcelona, 1983, 412-414. Véase también la bibliografía de la anterior nota 22.

defensa de la patria atacada o a la recuperación de los bienes arrebatados; y 3) excluir cualquier tipo de violencia apasionada y sin límite.

Unos veinte años después, el maestro Rufino, primer gran comentador del *Decretum*, añadía un cuarto criterio relativo a quienes padecen las consecuencias de la guerra diciendo así: «Una guerra se dice justa... en función del que la padece y es atormentado por ella: que merezca ser destrozado por la guerra o, si no, que al menos se considere que la merece por presunciones justas»²⁶. No obstante, la fórmula que mejor resume esta primera etapa es la propuesta por Hugucio, entre 1140-1210: «La guerra es justa cuando se lleva a cabo mediante un justo edicto del príncipe»²⁷.

2ª. La segunda etapa tiene lugar en el siglo XIII y coincide con la formulación de los cinco criterios de la guerra justa plasmados en los términos de *persona*, *res*, *causa*, *animus* y *auctoritas*. Habían sido ya definidos en torno a 1210 por Lorenzo Hispano, retomados luego por Juan Teutónico y difundidos más tarde por san Raimundo de Peñafort. Todavía en pleno siglo XIV se vuelven a encontrar en Pedro Baldo de Ubaldis (1327-1406) a quien pertenece el siguiente comentario: «La *persona*, a saber, que sea del siglo y no eclesiástica; el *objeto*, de forma que la guerra se haga para la recuperación de bienes y para la defensa de la patria; la *causa*, de forma que se luche por necesidad, de donde el pensamiento de Aristóteles: “haz que la guerra sea para ti lo último necesario”; el espíritu (*animus*), de forma que no se haga por odio ni por insaciable ambición; la autoridad, ya que sin la autoridad (*auctoritas*) del príncipe la guerra no puede declararse»²⁸.

3ª. La tercera etapa se inicia durante la segunda mitad del siglo XIII y se centra en el principio de *auctoritas*, cuya aplicación práctica entrañaba una gran dificultad a causa del complejo y fragmentado mundo político medieval. Los autores más representativos (el Hostiense, Juan de Legnano y otros posteriores) sostenían que había siete clases de guerra, cuatro de ellas justas o lícitas y, el resto, injustas o ilícitas.

Entre las justas o lícitas están: 1) la guerra romana (*bellum romanum*), prototipo de guerra justa, emprendida por los fieles contra los infieles sobre la base de la autoridad del papa en cuanto cabeza visible de la cristiandad; es una guerra total y a muerte en la que no se debe salvar la vida de los enemigos, ni liberarlos a cambio de rescate, sino que podían ser legítimamente matados o reducidos a esclavitud; 2) la guerra judicial (*bellum iudiciale*), también justa en la medida en que es declarada por un juez o señor que, poseyendo un *merum imperium*²⁹, no juzga en función de su propio interés, sino con la intención de imponer el orden judicial a aquellos rebeldes contumaces que se oponen al orden establecido; 3) la guerra lícita llevada a cabo por la autoridad legal o con su permiso, para enderezar entuertos o rechazar las injurias sufridas por un poder subordinado; y 4) es también lícita la acción de aquellos pueblos que acuden a las armas

²⁶ La cita de la *Summa Decretorum* de Rufino está tomada de F.H. RUSSELL, *Ibid.*, 89, cit. supra nota 22.

²⁷ Citado por F.H. RUSSELL, *Ibid.*, 89.

²⁸ Citado por Ph. CONTAMINE, *Ibid.*, 353, cit. supra nota 1.

²⁹ Calificación jurídica reservada a quienes, por decisión del rey, detentaban plena jurisdicción en oposición al *mixtum imperium*. Sólo los primeros aplicaban las máximas penas (muerte, mutilación y destierro). Véase L.G. VALDEAVELLANO, *Curso de Historia de las Instituciones Españolas*, Madrid, 1973, 580-581.

para defenderse de cualquier agresión exterior, pues, como dice el Digesto, «oponerse a la fuerza mediante la fuerza está permitido por todas las leyes y todos los derechos»³⁰.

Y, dentro de las guerras injustas o ilícitas se encuentran: 1) la guerra presuntuosa (*bellum praesumptuosum*), realizada por los rebeldes en contra del legítimo poder; 2) la temeraria e ilícita realizada contra el juez o señor investido por el rey con la autoridad de *merum imperium*; y 3) la voluntaria u ofensiva emprendida por los poderes seculares sin la *auctoritas* del príncipe.

2.1.2. La sistematización tomista

Correspondió a santo Tomás de Aquino la tarea de sistematizar los principios sobre la guerra justa que habían elaborado sus contemporáneos³¹. Sorprende observar el escaso espacio dedicado al tema, pues lo desarrolla en una sola *quaestio* de la *Summa Theologiae* (II-II, q.40)³², a pesar de haber convivido con las dos últimas Cruzadas, en medio de un período agitado por diversos conflictos bélicos y ante un aumento gradual de las revueltas populares. No obstante, esta pequeña parte de su obra llegaría a convertirse en el punto de referencia clásico sobre la guerra justa, que luego continuaría desarrollando la Escuela de Salamanca (en especial Francisco de Vitoria) y la Escuela de la Compañía de Jesús (sobre todo Suárez y Molina). Basándose a un tiempo en la teoría aristotélica de la ley natural y en la doctrina agustiniana e introduciendo en el centro de su reflexión el concepto de “bien común”, santo Tomás resume su postura en los siguientes puntos:

1. Declarar la guerra no corresponde a ninguna persona privada, sino a «la autoridad del príncipe» (q.40, a.1, resp.). Por lo tanto, sólo a él le compete la convocatoria de los ejércitos. (*Ibid.*)

2. Lo anterior presupone una «justa causa, a saber, que quienes son impugnados merezcan por alguna culpa esa impugnación» (*Ibid.*) o, dicho con otras palabras, que exista una culpa moral grave en el agresor por la que merezca ser castigado.

3. Por último, «que sea recta la intención de los combatientes: que se intente o se promueva el bien o que se evite el mal» (*Ibid.*), es decir, que haya un compromiso ético para restablecer la justicia y la paz.

A partir de esos principios, Tomás de Aquino deduce varias conclusiones en *Ibid.*, q.40, a.1, ad.1um-ad.4um: 1ª) atenta contra la vida ajena el hecho de empuñar la espada «sin superior y legítima potestad»; 2ª) debe realizarse siempre «con ánimo preparado, de suerte que esté dispuesto el hombre siempre a no resistir o no defenderse, si fuere menester»; 3ª) «los que hacen guerras justas también intentan la paz...», y añade luego,

³⁰ Citado por Ph. CONTAMINE, *Ibid.*, 354, cit. supra nota 1.

³¹ Cfr. R.R. RUETHER, *Ibid.*, 31-32, cit. supra nota 2; A.G. WEILER, *Ibid.*, 470 y F.H. RUSSELL, *Ibid.*, 261-261, cit. supra nota 22. Hay una síntesis en F.J. ELIZARI, “La violencia bélica y terrorista”, en AA. VV., *Praxis cristiana*, 2, Madrid, 1981, 138. Para la aportación tomista, cfr. M. VIDAL, *Ibid.*, y E. LÓPEZ AZPITARTE, *Ibid.*, ambos cit. supra nota 22; M.D. CHENU, “La evolución de la teología de la guerra”, *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona, 1966, 555-574; G. MATTAI, “Guerra”, en *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, 1992, 86-815.

³² Hemos utilizado la edición en 16 vols. de S. RAMÍREZ, Madrid, 1947-1960.

citando a san Agustín, «sé, pues, pacífico combatiendo, de manera que atraigas a paz provechosa, venciendo a quienes combates»; y 4ª) «los ejercicios militares no están todos prohibidos, sino los desordenados y peligrosos que traen muertes y latrocinios». Aunque no lo diga explícitamente, es probable que incluya aquí las guerras entre señores feudales o «malfetrías», por ejemplo, siempre injustas según la conclusión primera.

La justificación de la guerra en defensa del “bien común” la aborda santo Tomás en el opúsculo *De regimine principum*³³, escrito en 1266 para rey Hugo II de Chipre. El razonamiento tomista se basa en la relación de un doble binomio: por un lado, paz social y bien común y, por otro lado, guerra justa y defensa del bien común. Hay que tener en cuenta que ese conjunto está presidido también por una doble obligación que adquiere el que dirige la guerra: promover la paz y defender el bien común. Por otra parte, la actuación de la máxima autoridad pública se fundamenta en el modelo del “fin” aristotélico interpretado desde la teología, es decir, la vida colectiva tiende a la paz social como anticipo de la bienaventuranza o definitiva armonía celestial. He aquí un extracto literal del citado texto:

«Así como la vida justa de los hombres en la tierra tiende como a su propio fin en la vida bienaventurada que esperamos en el cielo, así el bien de la sociedad hace converger a su fin todos los bienes particulares producidos por los hombres o que son posesión suya, como las riquezas, la salud, la elocuencia y la erudición... Como la bienaventuranza celestial es el fin de la vida virtuosa que se tiene en el mundo, es obligación del Rey hacer que la sociedad se conduzca de tal modo, que pueda adquirir la bienaventuranza, es decir, debe disponer de todos los medios que a ella conducen e impedir todos los obstáculos que a ella se opongan...

«La naturaleza forma la unidad del hombre, pero la unidad de la sociedad, a que se da el nombre de paz, tiene que ser resultado de la ciencia y acierto de un monarca. Para la buena dirección de la sociedad son indispensables tres cosas: 1ª) que la sociedad esté establecida en la unidad de la paz; 2ª) que la sociedad, unida con este vínculo, sea dirigida a la práctica del bien...; y 3ª) que el gobierno sabio de un rey provea todo lo indispensable para vivir bien, y conseguido esto, velar por su conservación.

«cuando se turba la paz por invasión o ataque de un enemigo, conmoviendo el imperio o la ciudad hasta en sus últimos cimientos... el rey está obligado a defender a sus súbditos de los ataques de sus enemigos, porque inútil sería evitar los peligros interiores, si se descuidara impedir los exteriores».

Volviendo de nuevo a la *Summa Theologiae*, hay otros dos aspectos que merece la pena exponer debido a su relación con las costumbres de la época:

- El primero se refiere a la participación de los clérigos en campañas militares, considerado como algo normal en aquellos que ocupaban importantes señoríos. Santo Tomás afirma rotundamente que la guerra es sobremanera contraria («*maxime repugnant*») al ministerio sacerdotal y se apoya para ello en estas dos razones: porque estorba el ejercicio de la vida espiritual (contemplación, alabanza a Dios, oración) y, sobre todo, porque está destinado al ministerio del altar (q.40, a.2, resp.)

³³ *De regimine principum*, Lib. I, cap. XV, editado y traducido por L. Carbonero y Sol, Madrid, 1917, 67-70.

- El segundo aborda la cuestión sobre si es o no es lícito hacer guerra justa en días festivos: basándose en Jn. 7, 23, acerca de las curaciones en sábado, dice que «es lícito combatir justamente (*iusta bella*) en días de fiesta en defensa de la república de los fieles» (q.40, a.4). Es fácil reconocer que nos encontramos aquí ante el punto final de aquellos armisticios de tiempo y de espacio que se habían iniciado con la *Paz* y la *Tregua de Dios*.

La enumeración que se acaba de ofrecer, aparte de confirmar la sutileza de análisis característica de los escolásticos, responde de hecho a diferentes situaciones concretas y abarca prácticamente todas las modalidades bélicas que podían surgir en la sociedad medieval. De todo ello merece la pena destacar varias cosas: primero, la preocupación por definir el criterio de autoridad como principio básico para dirimir cualquier guerra justa; segundo, la distinción entre legítima defensa y actuar por motivos de orgullo o envidia, como línea divisoria entre la guerra «derechurera» y sin derecho, utilizando una expresión ya conocida de las *Partidas*; tercero, se declaran ilícitas y, por tanto, quedan muy limitadas las numerosas guerras entre los señores feudales; cuarto, son lícitas las acciones de represión contra cualquier procedimiento subversivo (revuelta, rebelión, amotinamiento) frente al orden legítimamente establecido; y, quinto, la vida humana es un valor inferior supeditado a otros valores superiores que la guerra justa debe sostener y defender.

En ese sentido, la sistematización tomista parte de la unidad natural que articula a todos los miembros de la sociedad y los dirige hacia el bien común como su fin superior y, en consecuencia, la responsabilidad contraída por la autoridad pública queda definida en función del bien común al que está subordinado el bien individual o particular. El mantenimiento de la paz es una condición básica para el desarrollo de la vida en sociedad y debe procurarse con la fuerza de las armas si lo exige el bien de todo el colectivo social. Santo Tomás se aleja así de la compleja casuística elaborada por sus contemporáneos y muestra, a través de su visión orgánica, cómo la idea de servir al rey en cualquier guerra justa estaba siendo gradualmente sustituida por la necesidad de servir a la «*respublica*», un bien más elevado, menos privado y más global o colectivo³⁴. Nos encontramos en los orígenes de la guerra entendida como un instrumento de o por “razón de Estado”.

2.2. La responsabilidad moral ante la guerra

Antes de responder al título de este epígrafe, interesa saber en qué medida las autoridades de aquella época tomaron conciencia de las obligaciones y responsabilidades contraídas ante una guerra justa, teniendo en cuenta lo expuesto anteriormente.

³⁴ Desde el punto de vista político, la relación del planteamiento tomista con la aparición del Estado moderno se encuentra muy bien desarrollado en W. ULLMANN, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, 1983, 166-189. Sin embargo, para algún otro autor, representa una concepción «cerrada» del Estado y de la autoridad, que no sólo ha pervivido hasta nuestros días, en detrimento de la comunidad internacional, sino que ha fundamentado una interpretación arbitraria de la guerra justa al servicio de intereses muy dudosos: véase, por ejemplo, M. VIDAL, *Ibid.*, 120, cit. supra nota 22.

Existen testimonios sobre la costumbre de realizar detenidas **consultas** a los expertos en derecho canónico y civil, por parte de los principales monarcas, antes de iniciar las hostilidades. Ya en los tratados de arte militar más conocidos se mencionaba, entre las condiciones previas a cualquier operación bélica, la de que se tratara realmente de una guerra justa. Así, por ejemplo, cuando se declara la guerra de los Cien Años (1336), Felipe de Valois ordenó leer en todas las iglesias del reino el siguiente manifiesto: «Está claro que el buen derecho está de nuestra parte, así como la causa justa, según el juicio de todo nuestro consejo». Y en 1369, Carlos V reanudó las hostilidades contra Eduardo III, tras haber consultado largamente a los juristas acerca de la justicia de su causa³⁵. En las *Partidas* de Alfonso X hay un especial interés en subrayar la importancia de ese mismo planteamiento:

«Mover a guerra es cosa en que deben mucho considerar los que la quieren hacer antes que la comiencen por que la hagan con razón y con derecho» (II, 23, 2).

Sin embargo, los hechos siempre revelan una especial tozudez para demostrar que todas las partes implicadas están convencidas de poseer la razón, la justicia y el derecho, cada una desde su perspectiva. Lo mismo se podría decir acerca de las razones que impulsaron al papa Urbano II para iniciar la primera cruzada, a Inocencio III para declarar la guerra contra los cátaros, y a Bonifacio VIII para llevar a cabo la terrible cruzada contra los Colonna. Si los movimientos de paz habían contribuido a suavizar la belicosidad y recortar su duración, y si, después, la teoría de la guerra justa sirvió para limitar y controlar moralmente las guerras, no cabe duda de que, a la hora de la verdad, el justo derecho invocado por cada una de las partes en litigio dio lugar a numerosos conflictos al menos aparentemente fútiles y hasta rozando el ridículo³⁶.

Lo que sí parece haber tenido mayor relevancia fue el concepto de **bien común**, introducido especialmente por Tomás de Aquino, puesto que lo utilizaron pronto y con frecuencia los príncipes para legitimar sus empresas bélicas. Así todo, resulta difícil hacerse una idea clara sobre el grado de responsabilidad moral que tenían las autoridades respecto a la guerra justa, como se puede comprobar viendo los matices introducidos por la terminología militar medieval, que distinguía entre «guerras de magnificencia y honor» y «guerras comunes». Las primeras tenían como objetivo la conquista de un país lejano o combatir por la defensa y engrandecimiento de la fe católica; las segundas se hacían entre vecinos o contra los declarados en rebeldía. Las *Partidas* (II, 23, 2) distinguen entre guerras contra «los enemigos que están dentro del reino», actuando «sin derecho», y guerras frente a «los enemigos que están fuera del reino» e intentan usurpar su derecho.

³⁵ Lo mismo acostumbraban a realizar los reyes ingleses, como atestigua John Bromyard en su *Summa predicantium*, citada por Ph. CONTAMINE, *Ibid.*, 355, de quien proceden también los dos testimonios anteriores.

³⁶ Uno de esos casos, que debieron suceder a menudo, tuvo lugar a principios del siglo XV, entre la ciudad de Metz y el duque de Lorena, tras la larga polémica jurídica suscitada por un simple cesto de manzanas que cierto abad había ordenado coger en la huerta de un monasterio vecino, perteneciente al citado duque (véase Ph. CONTAMINE, *Ibid.*, 356, cit. supra nota 1).

Como contrapartida, fue aumentando la conciencia de que algunos criterios sobre los que se venía apoyando la guerra justa ya no respondían a las nuevas condiciones políticas. Así sucedía con el criterio de la *auctoritas*, inservible con el paso del tiempo debido a la aparición gradual de múltiples Estados cuya soberanía, cada vez más acentuada, escapaba al control del emperador o del papa. También se tomó conciencia de que las nociones de *res* y de *causa* daban lugar a todo tipo de subterfugios jurídicos.

En cambio, la condición de los beligerantes, o sea, el criterio de **persona**, al que va estrechamente unido el valor de la vida humana, apenas planteaba dudas de especial relevancia. Podía causar extrañeza o indignación ver a clérigos o monjes con una espada en la mano en medio de un combate, pero se admitía como algo normal que los altos prelados, a la vez señores de importantes dominios, se ocupasen directamente de los asuntos militares. A ello debemos añadir que, dentro de esa situación, la conciencia militar de los caballeros para quienes la guerra constituía su razón de existir y todo un estilo de vida que justificaba sus costumbres, sus privilegios y su particular código ético, constituían un mundo aparte al igual que, por otras razones, también lo constituía el estatuto puramente económico de los mercenarios a la hora de luchar. Por lo demás, el grueso de los ejércitos y no pocos vasallos de importancia debían acudir a la convocatoria del rey si no querían incurrir en fuertes sanciones económicas.

A pesar de esta complejidad, es posible evaluar el grado de responsabilidad moral ante a guerra examinando la importancia adquirida por el principio o criterio del *animus* y las disposiciones adoptadas en las *Partidas* de Alfonso X el Sabio.

2.2.1. El “espíritu humanitario”

El criterio que se tomó con mayor seriedad y contribuyó a modelar las actitudes éticas más concretas en el transcurso de las guerras medievales, fue el de “**animus**”, un concepto utilizado para referirse tanto a la intención como a la responsabilidad moral de los combatientes y sobre el que se ofrecieron diversas soluciones.

Por un lado, autoridades como Graciano y otros, apelan al principio de la absoluta obediencia al príncipe para dirimir la moralidad de cualquier participación en una guerra. Así pues, los soldados tienen la obligación de luchar, incluso bajo las órdenes de un príncipe sacrílego, dado que, si la guerra es injusta y si la orden emitida no es conforme con la ley divina, entonces la responsabilidad moral le incumbe exclusivamente al príncipe, pero no a sus súbditos, como dice la Glosa³⁷: «Licet dominus pecet precipiendo, tamen subditus non peccat obediendo». Tampoco parece que preocupase demasiado a los soldados el problema de si estaban luchando por una causa moralmente aceptable o si exponían la propia vida o la del enemigo innecesariamente. Lo que más les preocupaba, en caso de morir por una causa injusta, era el destino de sus almas, la propia salvación. En

³⁷ El texto de la Glosa está recogido por Ph. CONTAMINE, *Ibid.*, 352, cit. supra nota 1.

esas situaciones se respondía, siguiendo a san Agustín, que por estar al servicio de su legítimo señor era sobre éste sobre quien recaía toda la responsabilidad.

Por otro lado, había en el siglo XIII bastantes autores convencidos de que era una inmoralidad participar en cualquier guerra injusta, como era el caso de Tomas de Chobham, Esteban Langton y Roberto de Courçon. Este último, legado pontificio en el concilio de París (1212), decía: «en las cosas ilícitas, no es preciso obedecer a los señores temporales y así los caballeros, cuando tienen el sentimiento de que una guerra es injusta, no deben seguir los estandartes del príncipe»³⁸.

Incluso otros autores más exigentes se preocuparon por confrontar las causas y los fines de las guerras con la amplitud de sus devastaciones. Ya hemos visto cómo santo Tomás subrayaba la proporción entre los motivos de una guerra y sus consecuencias, entre el «ánimo dispuesto» a no resistir o no defenderse y la «intención» de combatir en busca de la paz.

Sin embargo, aún había otros autores que fueron más explícitos, como Felipe de Mezières, quien, en una carta dirigida en 1395 al rey de Inglaterra³⁹, no tuvo reparos para hablar de los desastres causados por la guerra de los Cien Años, ni para justificar la responsabilidad compartida entre ambos bandos y la necesidad de arrepentimiento por las dos partes; explica luego que la causa de un determinado conflicto puede ser totalmente inaceptable a los ojos de Dios, aunque parezca justa ante los ojos de los hombres, y señala la exigencia de tener en cuenta el cúmulo de desgracias que arrastra consigo cualquier guerra una vez desencadenada.

A partir de estas reflexiones se llegó a oponer dos tipos de guerra según la conducta manifestada por los combatientes: frente a la de «sangre y fuego», donde se toleraban toda clase de crueldades y matanzas e incluso se prescribían de forma obligatoria, existía la «guerra leal» o «buena guerra», llevada a cabo por «buenos guerreros», conforme a las normas que definían la ética caballeresca: «Quien mantiene la guerra leal y prudentemente, en buena lid, pienso que obra con justicia y hace cosa que agrada a Dios»⁴⁰. Ese mismo esfuerzo por “humanizar” la guerra lo encontramos también en Jacobo de Cessolis⁴¹:

«Nada hace tan preclaro al caballero como mostrarse misericordioso y, una vez alcanzada la victoria, levantar al hombre caído a quien puede matar, pues propio de caballeros es perdonar la sangre del adversario, aunque no perdone la victoria».

³⁸ Citado por Ph. CONTAMINE, *Ibid.*, 352.

³⁹ Se trata de la *Épître à Richard II*, cuyo texto completo es objeto de estudio en G.W. COOPLAND (ed.), *Letter to king Richard II. A plea made in 1395 for peace between England and France*, Liverpool, 1975, 126.

⁴⁰ Es lo que dice PHILIPPE DE VIGNEULLES (*Cronique*) quien, junto a otros autores como HONORÉ BONET (*L'arbre des batailles*), GUTIERRE DÍEZ DE GAMES (*El Victorial*) y JEAN DE BEUIL (*Le Jouvencel*), defendían la necesidad de pactar entre los litigantes ciertas condiciones en orden a amortiguar los efectos de la guerra, según lo confirma Ph. CONTAMINE, *Ibid.*, 358-360, cit. supra nota 1.

⁴¹ *El juego del ajedrez o Dechado de Fortuna*, 42-43, edición de M-J. Lemarchand, Madrid, 1991. Acerca de la “ética caballeresca” véase lo que hemos dicho más atrás, citando textos de JEAN d’ARRAS y JUAN DE SALISBURY, en las notas 12 y 15 de este mismo capítulo, respectivamente.

La mayor preocupación se centró en la necesidad de controlar la guerra con el fin de que no se convirtiera en una actividad trágica y contraproducente, lo que llevó a considerar los procedimientos utilizados por los soldados durante las batallas y al final de las mismas, según lo confirma, por ejemplo, Jean Froissart, comentando las órdenes de varios jefes militares que prohibían a sus soldados cometer «atrocidades» después de la batalla o matar a cualquier «hombre que no se defiende»⁴².

Así fueron surgiendo una serie de reglas y convenciones, llamadas leyes de guerra o *ius in bello* que, aceptadas internacionalmente, vinculaban a la sociedad militar proporcionándole un código de conducta común⁴³ basado en la moderación: había formas de tratar adecuadamente a los prisioneros y reconocer sus derechos; normas sobre la forma de obtener y repartir el botín y el pillaje o sobre el respeto a las iglesias y a su derecho al asilo, a la prohibición de raptar o violar a ninguna mujer, a quemar casas o cosechas; y, en fin, otras normas tenían que ver con los signos de guerra formal para demostrar que se daban las condiciones de una determinada situación legal.

En resumen, el *ius in bello* fue ganando terreno a la teoría de la guerra justa, es decir, al *ius in bellum*. Este desplazamiento de responsabilidades, relacionado sin duda alguna con los múltiples descalabros producidos por las guerras de la época, es el resultado de haber ido codificando las normas de conducta moral derivadas de la ética caballeresca, elaborada con ocasión de los movimientos de *Paz y Tregua de Dios*, y, también, es fruto de las reflexiones desarrolladas por el pensamiento escolástico. De una u otra manera, con mayor o menor éxito, se ponía así freno a la guerra generalizada y sin cuartel y se daban ciertos pasos en orden a su progresiva humanización.

2.2.2. La aportación de las “Partidas” de Alfonso X

Destaca, ante todo, el valor fundamental atribuido al hombre como «la más honrada cosa que hizo Dios en este mundo» (II, 25, 2). Partiendo de esa base, las normas establecidas para proteger la **integridad física** de las personas tienen prioridad sobre el resto, como es el caso de las «erechas» o indemnizaciones de guerra que, por tener derecho a ellas «sus cuerpos», deben ser «hechas antes que las otras» siguiendo una determinada escala de agravios corporales: «cautivar o ser herido de manera que pudiese sanar pronto o quedar lisiado por siempre... o cuando lo matan los enemigos» (*Ibid.*)

Respecto a las heridas, el legislador va señalando con detalle el importe de su **indemnización**, según haya sido la gravedad del daño corporal, revelándonos así la meticulosa valoración que se tenía en aquella época de las distintas partes del cuerpo humano: «Y si fuese herido de manera que no perdiese miembro, si la herida fuese en la cabeza de modo que no se pudiese encubrir con los cabellos, que le diesen doce

⁴² *Crónicas*, I, 262 y III, 197, cit. supra nota 20.

⁴³ Esos propósitos ya se habían iniciado en el siglo XII con la *Lex pacis castrensis* de Federico Barbarroja y con Ricardo II de Inglaterra. Véase M.H. KEEN, *The laws of war in the late Middle Ages*, London, 1965

maravedís; y por herida de la cabeza de la cual le sacasen hueso, diez maravedís; y por otra herida en la que no le sacasen hueso, cinco maravedís...» (II, 25, 2).

Habla después sobre los **castigos** que se deben aplicar a quienes lesionan la vida ajena o sus propiedades durante la guerra, porque «los yerros que allí hacen son más peligrosos que los que son hechos en otros lugares, porque no se pueden bien enmendar...» (II, 28), imponiendo a los culpables la pena de «escarmiento» y alegando, entre otras, las siguientes razones: «si se hiriesen o se matasen o se deshonrasen unos a otros por palabra o por hecho..., si se hurtasen o se tomasen por fuerza o por engaño lo que tuvieren unos a otros» (II, 28, 1).

Y, por último, el legislador trata sobre la pérdida de la **libertad**, por haber caído en prisión o cautiverio, dedicándole especial atención: 1) define a los cautivos como «aquellos que caen en prisión de hombres con otra creencia» y como «la mayor pena que los hombres pueden tener en este mundo» (II, 29, 1); 2) describe las crueldades de que pueden ser objeto: «los matan después que los tienen presos por desprecio... o los atormentan con muy crudas penas, o se sirven de ellos como siervos metiéndolos a tales servicios que querrían antes la muerte que la vida» (*Ibid.*); 3) nos revelan asimismo un aspecto profundamente humano al justificar las razones de por qué los hombres deben comprometerse en la liberación de los cautivos: «sacar a los cautivos place mucho a Dios porque es obra de piedad y de merced» (II, 29, 3), y entre los motivos de esta obligación menciona cinco: «por ayuntamiento de fe... por ayuntamiento de linaje... por postura (obligaciones derivadas de ciertos vínculos o contratos)... por señorío o vasallaje... y por amor de voluntad» (*Ibid.*).

En la línea de estas últimas disposiciones nos parece adecuado decir algunas cosas sobre los esfuerzos que se realizaron por entonces de cara a la liberación de los presos de guerra o de cualquier otra forma de cautividad⁴⁴. Nos encontramos de nuevo ante otro signo en favor de la vida humana que, en esta ocasión, se plasmó en dos Órdenes religiosos españolas, los trinitarios y los mercedarios, a través de los que se supo responder a varias exigencias que conectaban perfectamente con uno de los más graves problemas de aquel tiempo⁴⁵. Ello explica la gran popularidad que llegarían a alcanzar en los reinos peninsulares.

La primera de ellas, la **Orden de los Trinitarios**, fundada por san Juan de Mata, obtuvo la aprobación de su Regla en 1198, siendo papa Inocencio III. Prueba de su rápida implantación son los 35 conventos que lograron establecer en España a lo largo del siglo XIII, teniendo en cuenta que se habían extendido también por Francia y Portugal.

Por su parte, la **Orden de la Merced** fue fundada por san Pedro Nolasco en 1218 y aprobada por el papa Gregorio IX en 1235. El voto de esta Orden exigía dedicarse a la redención de los cautivos hasta el derramamiento de la propia sangre. A principios del siglo XIV ya estaban extendidos por toda la península ibérica, además de Provenza.

⁴⁴ Nos estamos refiriendo también a la esclavitud y al tráfico de esclavos sobre lo que hemos dicho alguna cosa al finalizar el capítulo 2 de la parte 1ª de este estudio y en su nota 94.

⁴⁵ Cfr. A. LINAGE CONDE - A. OLIVER, "Las Órdenes religiosas en la Baja Edad Media: los mendicantes", en R. GARCÍA-VILLOSLADA (ed.), *Historia de la Iglesia en España*, II-2º, Madrid, 1979, 125-130 y 142-147.

Tanto en uno como en otro caso nos encontramos ante un sincero esfuerzo por proteger la vida humana, en tiempos de tanta inclemencia, lo que sirve para desmentir la interpretación unilateral de esta época como dedicada exclusivamente a sembrar miedo, crueldad y truculencia.

3. EL PACIFISMO MEDIEVAL

El nuevo ambiente creado por la Paz y la Tregua de Dios, y las nuevas ideas suscitadas por el pensamiento escolástico, en orden a moderar la belicosidad y proteger la vida física, hicieron posible el renacimiento de numerosas actitudes morales que acentuaron la urgencia por la paz. Pero aún nos hace falta exponer hasta dónde llegaron las exigencias de los más comprometidos en este terreno.

A pesar de que el término “pacifismo” se preste hoy a confusión, dado el número de perspectivas tan diferentes que adopta⁴⁶, no hemos encontrado otro vocablo más apropiado para sintetizar el conjunto de actitudes y actuaciones de esta época respecto a lo que se va a exponer seguidamente. Durante el siglo XI ya comenzaron a surgir distintas formas de oposición a la guerra y a la violencia en general o a alguna de sus manifestaciones y consecuencias. San Pedro Damiano (1007-1072) decía que «en ninguna circunstancia está permitido tomar las armas para la defensa de la fe de la Iglesia universal; mucho menos los hombres pueden librar batallas por bienes terrestres o transitorios»⁴⁷.

En el siglo XII hay también autores que protestan contra las Cruzadas y ponen en duda su relación con la voluntad de Dios. Más tarde, los criterios sobre la guerra justa influyeron en la condena, al menos implícita, de un elevado número de conflictos armados. Y, asimismo, tanto el recurso al arbitraje como a las instancias judiciales y a las negociaciones, encontraron el apoyo del papado y de sus legados.

Desde finales del siglo XIV hasta principios del siglo XV hubo bastantes autores que tuvieron como denominador común la crítica contra la guerra. Algunos escribían obras bajo el título de *Le livre de la paix*, como Jorge Chastellain y Cristina Pizan. Otros trataron de limitar las consecuencias de la guerra entre los combatientes y defender los derechos de los no beligerantes, como fue el caso de Honoré Bonet. Y hubo quienes solicitaron a sus soberanos deponer las armas, si recordamos las críticas dirigidas por Felipe de

⁴⁶ Cfr. M. VIDAL, “Pacifismo”, *Diccionario de Ética Teológica*, Estella, 1991, 437-438, G. MATTAL, “Paz y pacifismo”, *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, 1992, 1337-1347. En relación a la Edad Media, cfr. Ph. CONTAMINE, *Ibid.*, 362-367, cit. supra nota 1; C. ALLMAND, *Ibid.*, 207-212, cit. supra nota 1; R.R. RUETHER, *Ibid.*, 32-33, cit. supra nota 2. Para una visión de conjunto, cfr. P. ALONSO, “Movimientos pacifistas en la historia del cristianismo”, *Iglesia Viva* 103 (1983) 63-92; J. P. LEDERACH, “Breve historia del pacifismo y la no-violencia: Educación para la paz”, *Sal Terrae* 6 (1983) 467-471; J. JOBLIN, “L’evoluzione storica dei movimenti per la pace. Dall’ispirazione religiosa alla visione umanistica”, *La Civiltà Cattolica* 135 (1984) 536-549. Véanse también R. BAINTON, *Actitudes cristianas ante la guerra y la paz*, Madrid, 1963; R. BOSE, *La violencia y la no-violencia en el pensamiento de la Iglesia*, Quito, 1970.

⁴⁷ PATROLOGÍA LATINA 144, 316.

Mezières al rey Ricardo II⁴⁸ o como hizo Jean Juvénal que se dirigió a Carlos VII para que acabara con la guerra de los Cien Años. Hubo incluso algún escritor que, de manera muy significativa, llegó a plantearse lo siguiente: ¿Cómo puede un hombre matar a otro cuyo rostro se refleja en el suyo?⁴⁹. Pero quizá la mejor síntesis del ambiente “pacifista” que se respiraba nos lo haya dejado Eustache Deschamps (1346-1406)⁵⁰:

«Quiero vivir de ahora en adelante
en el estado medio, ésta es mi decisión,
dejar la guerra y vivir como labrador.
Hacer la guerra no es más que una perdición».

3.1. Movimientos representativos por la paz

La nueva sensibilidad en favor de la paz llegó a adoptar durante estos siglos posiciones más radicales y profundas, tal como veremos a continuación.

3.1.1. San Francisco de Asís

Es indudable que, en primer lugar y por encima de todos, destaca la figura y la obra de san Francisco de Asís (1181-1226)⁵¹. Profundamente enraizado en la corriente evangélica y en el renacimiento de la vida comunitaria de su tiempo, puso en marcha un movimiento cuyo eje central es un canto universal a la vida y una fuerte denuncia contra cualquier forma de violencia. La absoluta prioridad concedida al seguimiento de Cristo y a las exigencias derivadas de concebir a Dios como Amor, generan un estilo de vida que convierte a sus “frailes menores” en mensajeros espontáneos de la paz. Vivían centrados, única y exclusivamente, en «seguir la doctrina y las huellas de nuestro Señor Jesucristo» (*Regla1*, I, 1). Como consecuencia, la paz se traducían en «paciencia y humildad» ante las adversidades (*Admoniciones*, 13) y en un estado de ánimo que abarcaba «alma y cuerpo» (*Ibid.*, 15), es decir, a toda la persona. Estos «hermanos y hermanas» constituyeron un gran movimiento de pacificación basado en las siguientes normas de conducta:

1ª. Sustituir el juramento de fidelidad feudal (con las obligaciones de acudir a la guerra y utilizar las armas) por la **igualdad** fraterna y el servicio mutuos: «A este propósito, ninguno de los hermanos tenga potestad o dominio, y menos entre ellos» (*Regla1*, V, 9-10), según Mt. 20, 25-26. Lo explicaba así: «Todos los hermanos son constituidos ministros y siervos de los otros hermanos» (*Regla1*, IV, 2) y, dirigiéndose a todos los cristianos,

⁴⁸ Véase al respecto lo que se ha dicho a propósito de la nota 39 de este mismo capítulo.

⁴⁹ La pregunta está formulada por John Gower (1330-1408), en su *Confessio amantis*, citado por C. Allmand, *Ibid.*, 208, cit. supra nota 1.

⁵⁰ *Oeuvres complètes*, I, 161, citado por J. HUIZINGA, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, 1985, 184.

⁵¹ Hemos utilizado la publicación de sus *Escritos. Biografías. Documentos de la época*, según la edición de J.A. GUERRA, Madrid, 1993.

añadía: «nunca debemos desear estar sobre otros, sino, más bien, debemos ser siervos y estar sujetos a toda criatura humana por Dios» (*Carta a todos los fieles*, 2, 47).

2ª. Elegir la **pobreza** como forma prioritaria para vivir según el Evangelio, puesto que el afán de poseer está relacionado con la violencia e impide alcanzar la paz del corazón: «Si tuviéramos algunas posesiones, necesitaríamos armas para defendernos. Y de ahí nacen las disputas y los pleitos, que suelen impedir de múltiples formas el amor de Dios al prójimo». Así contestó Francisco al obispo de Asís, tras haberle este último advertido sobre la dureza de su estilo de vida⁵².

3ª. Resistir «al mal» de la violencia con la práctica de la **no-violencia** activa, poniendo la otra mejilla (*Regla1*, XIV, 4-5), haciendo amigos de los enemigos⁵³, prohibiendo todas las disputas, controversias, litigios, contiendas y juicios sobre los demás y, en su lugar, someterse siempre a «toda humana criatura por Dios» (*Regla1*, XVI, 6), ser «apacibles, pacíficos y mesurados, mansos y humildes» (*Regla2*, III, 11-12), y no dejarse llevar nunca por la ira aun cuando un hermano fuese responsable de pecado o delito (*Regla1*, XI, 4 y *Regla2*, VII, 3). Francisco lo deja bien claro: «Que no haya en el mundo hermano que, por mucho que hubiere pecado, se aleje jamás de ti después de haber contemplado tus ojos sin haber obtenido tu misericordia... Y, si mil veces volviera a pecar ante tus propios ojos, ámale más que a mí para atraerlo al Señor...»⁵⁴.

4ª. **Acoger** «benignamente» a **cualquiera** que «venga a ellos, amigo o adversario, ladrón o bandido» (*Regla1*, VII, 14), tratarle como «hermano», respetarle la vida e invitarle a la propia mesa, aunque revista la maldad de un «lobo» y sea por ello temido, odiado por todos, y merecedor de «la horca como ladrón y homicida malvado», tal como se puede apreciar en la bellísima leyenda del «hermano lobo» de Gubbio, personificación de la violencia de aquel tiempo y al que invita a «hacer las paces» con sus vecinos⁵⁵. También se puede ver en el trato que da a unos ladrones: «¡Venid, hermanos ladrones! ¡Somos vuestros hermanos y os traemos buen pan y buen vino!»⁵⁶. Y lo mismo se puede observar cuando reprende con severidad a uno de sus frailes por haberse comportado «cruelmente» con unos ladrones a quienes había llamado «asesinos sin entrañas», exigiéndole a continuación ir en su búsqueda, invitarlos a comer, pedirles perdón y rogarles que se conviertan⁵⁷.

5ª. Comportarse con **paciencia y humildad** ante las contrariedades con el fin de merecer la bienaventuranza de los pacíficos (Mt. 5, 9), puesto que sólo son ellos quienes, «en medio de todas las cosas que padecen en este siglo, conservan, por el amor de nuestro Señor Jesucristo, la paz del alma y del cuerpo» (*Admoniciones*, 15).

6ª. Hacer de **la paz un método** o camino para las relaciones humanas y para ir por el mundo anunciando el Evangelio, ya que, en Cristo, «todas las cosas que hay en cielos y

⁵² *Leyenda de los tres compañeros*, 35.

⁵³ «Son, pues, amigos nuestros todos los que injustamente nos causan tribulaciones y angustias, sonrojados e injurias, dolores y tormentos, martirio y muerte; y los debemos amar mucho...» (*Regla1*, XXII, 3-4).

⁵⁴ *Carta a un ministro*, 9-11.

⁵⁵ *Floreccillas*, XXI. Véase lo que hemos dicho al respecto en el cap. 2 de la 1ª parte a propósito de la nota 60.

⁵⁶ Es la leyenda de los ladrones del Borgo San Sepolcro (*Leyenda de Perusa*, 115; *Espejo de perfección*, 66).

⁵⁷ *Floreccillas*, XXVI.

tierra han sido pacificadas y reconciliadas con Dios» (*Carta a toda la Orden*, 13). De hecho, las primeras biografías de san Francisco insisten en que siempre anunció «la buena noticia de la paz», iniciaba sus predicaciones con la frase «¡El Señor os dé la paz!» y amonestaba a sus hermanos diciendo «Id, anunciad la paz a los hombres»⁵⁸.

Así pues, la actitud del *poverello* de Asís brota espontáneamente de la creación de un nuevo ámbito de relaciones humanas en el que se invierte totalmente la jerarquía de valores de su tiempo al centrar toda su forma de vida en la única Regla del Evangelio. La paz se hace posible por el simple hecho de sustituir aquel sistema predominante de valores por otro totalmente nuevo, evangélico, en este caso. Nada tiene de extraño que se le haya llamado «ángel de verdadera paz» y «hermano Pacífico»⁵⁹. Por eso merece la pena recordar una breve y famosa oración suya: «Señor, haced de mí un instrumento de vuestra paz». En suma, Francisco, sin pretender, ni proponer, ni exponer planteamientos políticos, adopta una posición tan radical que pone del revés todo el sistema feudal.

3.1.2. El movimiento cátaro (albigense)

Es otra toma de posición también radical, pero de signo muy diferente a la franciscana. Aquí nos limitaremos a exponer sus planteamientos morales, pero conviene dar alguna pincelada acerca de sus orígenes y su difusión. Del griego “*kataros*” (puro), se extendieron desde mediados del siglo XII por Italia y, sobre todo, por el Mediodía de Francia y, más concretamente por la región del Languedoc. Se les llamaba también “albigenses” a causa de su numerosa presencia en la ciudad de Albi y sus alrededores. La base de su doctrina, organización y moral, proviene del dualismo maniqueo

Los cátaros⁶⁰ interpretaban en sentido absoluto el precepto de «no matar»: no se puede matar a ningún ser humano, ni siquiera en legítima defensa, y, mucho menos aún, en caso de guerra. Por lo tanto, siempre es criminal cualquier guerra, y tanto los soldados como sus jefes son, simple y llanamente, unos asesinos. Este mismo precepto se extiende a todo el conjunto de animales, puesto que en ellos puede existir un alma angélica, si bien, fieles a su mentalidad dualista, exceptúan los arácnidos, peces y pulgas, reptiles y batracios, a los que pueden matar por ser criaturas de Satanás. Esa es la rigurosa moral de los “perfectos” que incluye, además, un estilo de vida estrictamente vegetariano, pues

⁵⁸ *Leyenda mayor*, Prólogo, 1; III, 2 y 7.

⁵⁹ *Leyenda mayor*, Prólogo, 1 y IV, 9.

⁶⁰ Las fuentes para su estudio proceden de los polemistas católicos, las disposiciones conciliares y los registros inquisitoriales, los testimonios de tipo cronístico y las propias obras cátaras, especialmente el *Liber de duobus principiis* y el *Ritual cátaro*. Véanse también L. CENCILLO, “La espiritualidad cátara”, en B. Jiménez Duque (ed.), *Historia de la espiritualidad*, III, Barcelona, 1969, 531-532; F. NIEL, *Albigensis et cathares*, París, 1967; P. LABAL, *Los cátaros: herejía y crisis social*, Barcelona, 1984; M.D. LAMBERT, “Los cátaros”, *La herejía medieval*, Madrid, 1986, 125-168; G. GONNET, “Cátaros y valdenses en la Iglesia de la Edad Media”, *Concilium* 220 (1988) 443-447; R. NELLI, *La vida cotidiana entre los cátaros*, Barcelona, 1984 e ID., *Los Cátaros. ¿Herejía o democracia?*, Madrid, 1989; A. BORTS, *Les cathares*, París, 1978; A. OLIVER, “La herejía en los reinos hispánicos”, en R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Ibid.*, 78-11, cit. nota 45.

sólo se alimentaban de hortalizas, pescado y pan, pero nunca de carne. En cambio, los simples “creyentes”, a quienes la influencia del diablo les hacía irresponsables de sus actos, podían comer carne y participar en luchas armadas, aunque tampoco arriesgaban con ello su salvación, porque en el más allá podrían reencarnarse incluso en el cuerpo de algún “perfecto”.

Es necesario añadir algunos matices: la postura de los cátaros ante la guerra y la violencia no se apoya en la defensa del valor de la vida como tal, sino en la condena y negación del mundo material, que es obra y dominio de Satanás, y en la oposición frontal a todo el sistema de valores representado por la sociedad feudal que, para ellos, era la pura encarnación del diablo. Esta concepción hunde sus raíces no sólo en el dualismo, sino en la reacción frente a determinados defectos y carencias del mundo feudal y eclesiástico, favorecido todo ello por la sintonía que establecieron los propios cátaros con esos problemas y con los grupos sociales que los padecían. Así se explica, por ejemplo, que su postura ante la violencia y las armas sea una reacción contra la nobleza y los eclesiásticos en quienes veían a sus principales promotores. Todo ello explica que su prohibición de hacer la guerra y de matar hombres o animales estuviese fundamentada exclusivamente en la condena sistemática del feudalismo y de su intrínseca subordinación de un hombre a otro. En cualquier caso, no se puede situar a ese mismo nivel sus errores dogmáticos, cuya gravedad aparece expuesta claramente en el IV concilio de Letrán (1215)⁶¹.

También estaban convencidos de que la noción y figura de *bellator* y de *miles Christi*, ejes centrales del sistema feudal, eran la causa de la guerra en aquella sociedad regida por el demonio; habían provocado el error doctrinal de las Cruzadas como guerra santa (según ellos, Cristo no tenía cuerpo humano y, por tanto, nunca estuvo en ningún sepulcro); y permitieron al clero inventar las guerras como un medio para explotar a los guerreros. Se trata, pues, de una proyección derivada de su dualismo subyacente y de su rechazo al sistema feudal. En su posición hay denuncias tan justas como reales, así como evidentes valores humanos y cristianos, pero, debido a su heterodoxia, resultó imposible aceptar la doctrina que defendían. Tampoco parece que haya habido decisión ni temple para separar el trigo de la cizaña por parte de quienes les correspondía hacerlo.

3.1.3. El movimiento “valdense”

Los valdenses⁶² deben el nombre a su fundador, Pedro de Valdo, un rico comerciante de Lyon, que, después de proveer a su mujer e hija, repartió su fortuna y se hizo predicador ambulante, hallando enseguida numerosos discípulos que iban de dos en dos anunciando la necesidad de seguir a Cristo y practicar la pobreza evangélica.

⁶¹ DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum*, 800-82, Barcelona, 1976.

⁶² Cfr. G. GONNET - A. MOLNAR, *Les vaudois au moyen âge*, Torino, 1974; L. CENCILLO, “La espiritualidad de los disidentes medievales”, en B. JIMÉNEZ DUQUE, (ed.), *Ibid.*, 497-528, cit. supra nota 60; M.D. LAMBERT, “Los valdenses y el agravamiento de la crisis”, *Ibid.*, 83-96, cit. nota 60; G. GONNET, *Ibid.*, 443-447, cit. nota 60; A. OLIVER, *Ibid.*, 90-104, cit. nota 60; AA.VV., “Vaudois et Pauvres Catholiques”, *Cahiers de Fanjeaux* 2 (1967); G. BOUCHARD, *I valdesi, una storia da rileggere*, Torino, 1971.

Los valdenses tampoco encontraban ninguna justificación a la guerra, condenaron explícitamente las Cruzadas y la lucha armada entre cristianos, así como el servicio militar en el que iba incluido el juramento vasallático feudal. Un testimonio sobre su doctrina, procedente del inquisidor Zwicker (1398), dice así: «Item dampnant et reprobant dominum apostolicum mittentem bellatores contra Sarracenos et crucem dantem vel predicantem contra quoscumque paganos»⁶³. Hasta aquí las coincidencias con los cátaros son evidentes, pero hay importantes diferencias en los planteamientos de fondo. Los cátaros surgen fuera de la Iglesia y parten de un claro dualismo inyectado en los furibundos ataques que realizan contra el sistema religioso y social vigente. Los valdenses, por el contrario, son un producto del catolicismo occidental, al que se terminaron reintegrando muchos de ellos, y mantenían relaciones con las grandes órdenes mendicantes y los influyentes núcleos reformadores y místicos que llegaron hasta el siglo XIV. A pesar de sus problemas doctrinales y de haber caído bajo la influencia cátara se distinguen de ellos, sobre todo, por fundamentar en la Biblia sus posiciones éticas a pesar de hacerlo desde un literalismo absoluto.

Utilizaban principalmente dos textos evangélicos: con el primero (Mt. 5, 21-26) defienden la nueva justicia derivada del quinto mandamiento y, con el segundo (Mt. 20,25-26) contestan resueltamente la tesis escolástica según la que el texto paulino de Rom.13, 1-7 justificaba la misión divina del brazo secular. En definitiva, este rechazo global de la violencia institucionalizada se basa en el respeto incondicional que se debe al mandamiento de Dios y al valor de toda vida humana como don del Creador. Durante el siglo XIV, una valdense declaraba con rotundidad: «todo el que mata a un cristiano en cualquier tipo de guerra, comete un pecado»⁶⁴. Sin embargo, parece que los valdenses no interpretaron el precepto de «no matar» en sentido absoluto, como los cátaros. Así lo prueba el siguiente testimonio transmitido por Alano de Lille (1128?-1203): «Dicunt, quod licet vim repellere, sed cum moderamine inculpatae tutelae, defendendo se, sed non alium occidendo, sive ut inimicos nostros capiamus vel fugemus, non vero occidamus. Si enim occiderimus, contra hoc praeceptum Domini navigamus: “Diligete inimicos”»⁶⁵.

Por último, debemos subrayar la actitud no violenta que los mismos valdenses practicaron. Acostumbraban a decir que los verdaderos cristianos habían sido perseguidos, pero nunca persiguieron a nadie. Hay a su favor dos hechos: 1) que no promovieron ni tomaron parte en las revueltas y en las guerras de su época, salvo casos aislados y excepcionales debidos, probablemente, a la intensa presión a que estuvieron sometidos; y 2) el conjunto de preceptos recogidos a principios del siglo XV en el poema *La Nobla Leyczon*⁶⁶, donde se muestra el ideal de hombre honesto y bueno basado en la prohibición de no devolver mal por mal, ni practicar la venganza personal: «no maldecir,

⁶³ Citado por G. GONNET - A. MOLNAR, *Ibid.*, 181-182 en su propia nota 263. Otro testimonio, atribuido en este caso al polemista católico Prepósito de Cebona, en su *Summa contra haereticos*, dice así: «Dicunt quod rex seu princeps gladium materiale exercens inter christianos esse non debeat» (*Ibid.*, en su nota 161).

⁶⁴ Se trata de una mujer valdense interrogada en 1321 por Jacques de Fournier, obispo de Pamiers, y está recogido por Ph. CONTAMINE, *Ibid.*, 364, cit. supra nota 1.

⁶⁵ El testimonio recogido por Alano de Lille pertenece a su obra *De fide católica contra haereticos*, que se puede ver en PATROLOGÍA LATINA 210, 396.

⁶⁶ Véase G. GONNET - A. MOLNAR, *Ibid.*, 182-183.

no jurar, no mentir, no abortar, ni matar, ni castigar al otro, ni vengarse de los enemigos». Al margen de estar viviendo por esas fechas fuera de la Iglesia, dicha normativa valdense posee el valor de resumir con claridad su postura a favor de la vida y de la paz.

3.1.4. Los movimientos “lollardo” y “husita”

El término “*lollardo*” es impreciso y se venía otorgando desde 1387, con un matiz despectivo, a los herejes relacionados con Wiclef (1320-1384), para satirizar su puritanismo⁶⁷. También suelen ser confundidos con los predicadores pobres relacionados con la propaganda de las ideas lollardas.

El pacifismo formaba también parte de este movimiento. En una de las doce opiniones lollardas, condenadas en 1395, se declaraba que «el asesinato en batalla... es expresamente contrario al Nuevo Testamento, en virtud del mandato hecho por Cristo a los hombres de amarse y tener piedad de los enemigos y no matarlos»⁶⁸. El propio Wiclef, por cierto, representaba una opinión más moderada, pues rechazaba las guerras que no fuesen defensivas y, por supuesto, las de religión⁶⁹. Otra opinión se refería a los “*armeros*”, como uno de los oficios inútiles para el hombre que era necesario suprimir con el fin de que aumentase la virtud.

Y, finalmente, dentro del movimiento “*husita*” de Bohemia, cuya figura culminante es Juan Hus (1369-1415)⁷⁰, había una tendencia favorable a la guerra junto a otra que la rechazaba abiertamente, en particular si estaba promovida por las altas instancias eclesiásticas. Esta última posición se apoyaba en la doctrina del propio Juan Hus para quien la función de los papas no consistía en autorizar la violencia bélica, sino en impulsar la oración y la búsqueda de la paz.

No obstante, dentro de este mismo movimiento, quien defendió con mayor tesón la no-violencia fue Pedro Chelcicky (1390-1460)⁷¹, un teólogo laico y prolífico tratadista teórico de la Unidad de los Hermanos, el cual, basándose en la práctica de la Iglesia primitiva, justificó la prohibición de cualquier derramamiento de sangre humana, sosteniendo que se podía obedecer legítimamente al Estado negándose simultánea y sistemáticamente a todo servicio de armas. La doctrina pacifista de Chelcicky distaba mucho, por cierto, de la postura defendida entonces por los maestros universitarios fanáticos para quienes estaba justificada la violencia.

⁶⁷ Para mayor información, cfr. E. MITRE - C. GRANDA, *Las grandes herejías de la Europa cristiana*, Madrid, 1983, 261-277 y, sobre todo, M.D. LAMBERT, *Ibid.*, 244-293, cit. supra nota 60.

⁶⁸ El texto es de K.B. McFARLINE, *Lancastrian Kings and Lollard Knights*, Oxford, 192, 177.

⁶⁹ Citado por E. MITRE - C. GRANDA, *Ibid.*, 257.

⁷⁰ En el movimiento “*husita*” intervienen una gran cantidad de factores que no nos corresponde analizar. Véase E. MITRE - C. GRANDA, *Ibid.*, 279-332 y M.D. LAMBERT, *Ibid.*, 295-336.

⁷¹ Expone su doctrina en *Del combate espiritual* (E. Mitre-C. Granda, *Ibid.*, 326 y M.D. Lambert, *Ibid.*, 342).

3.1.5. Marsilio e Padua y su “Defensor pacis”

Hemos dejado para finalizar este apartado la peculiar figura de Marsilio de Padua (1280?-1343)⁷². Rector de la Universidad de París, donde compuso su famosa obra *Defensor pacis*, fue perseguido por la Inquisición y declarado hereje junto a su ayudante Juan de Jandún. Eso sucedió en Avignon (1327), donde recibieron calificativos como «hijos del diablo», «hijos de Belial», «hombres pestíferos». Otro papa posterior, Clemente VI, los declaró «los peores herejes» (1343).

Con todo, la intención de Marsilio consistía en demostrar que la paz y la tranquilidad podían realmente alcanzarse reconstruyendo desde sus mismas bases el entramado político de la sociedad y poniendo al descubierto aquellas raíces que, en su opinión, eran el origen de todos los conflictos: los abusos y las pretensiones jurisdiccionales del papa y de los clérigos. Al margen del posible rigor que puedan tener sus análisis y de la relevancia alcanzada por sus ideas políticas, que no nos corresponde estudiar aquí, el problema de Marsilio no sólo residía en haber intentado despojar a la Iglesia de toda autoridad, sino en acentuar tanto su dimensión horizontal que terminó negando de plano su origen divino.

Es difícil emitir un juicio, pero creemos que existe una enorme diferencia entre purificar la inmoralidad de los eclesiásticos y hasta atribuirles la causa de todos los desórdenes, de la misma manera que se pagaría un excesivo precio por la paz si, por la posible incompetencia de los clérigos, terminase quedando únicamente en manos del Estado la satisfacción de las necesidades espirituales de los ciudadanos. Estaríamos abocados, en el fondo, a una dictadura espiritual de guante blanco bajo el paraguas del poder público.

3.2. Los límites del pacifismo medieval

El pacifismo medieval no llegó a alcanzar una importancia socialmente dominante o, por decirlo en términos actuales, no constituía una “opción preferencial”. Formaba más bien parte de los movimientos sectarios o marginados sobre quienes recaía, cuando menos, la sospecha de atentar contra el orden establecido. Ello, unido al tipo de mentalidad predominante en las clases dirigentes, tanto eclesiásticas como civiles, nos da una primera pista para encauzar los límites que la rodearon. Veámoslo con más detenimiento.

1º) Se trata de un pacifismo selectivo, limitado, que aparece como resultado de la doctrina de la guerra justa⁷³. Como ya se ha dicho, esta teoría no pretende legitimar la

⁷² Un resumen de su obra se encuentra en J. TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas*, I, Barcelona, 1990, 262-266 y, sobre todo, desde la perspectiva política, en W. ULLMANN, *Ibid.*, 194-203, cit. supra nota 34. Pero el estudio más completo es el de G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge III. Le defensor pacis*, Lovaina-París, 1970.

⁷³ Cfr. G. ZAHN, “Guerra total y pacifismo ‘absoluto’” y E. SCHILLEBEECKX, “Celo por el evangelio de la paz”, *Concilium* 184 (1983) 52-54 y 126, respectivamente; D. MIETH, “El debate sobre la paz en la Iglesia católica”, *Concilium* 215 (1988) 61-62; Ph. CONTAMINE, *Ibid.*, 362-367, cit. supra nota 1.

guerra, sino rebajar o disminuir la belicosidad de aquella época y, también, ofrecer una solución a los cristianos que estaban sujetos al servicio militar y querían cumplir al mismo tiempo con sus obligaciones de creyentes. De ahí debería seguirse que, cuando no se diesen las condiciones requeridas, los cristianos tendrían que poner en práctica su compromiso moral de no beligerancia, negando explícitamente su apoyo y participación en tales guerras, pero la realidad suele ser distinta y la lógica no siempre funciona.

Por una parte, cada uno de los bandos en lucha se aferraba a la justicia de su causa; por otra parte, la mayoría de los soldados, exceptuando a los mercenarios, se alistaba por ineludibles obligaciones de lealtad hacia su respectivo señor feudal o, como sucedía a finales de la Edad Media, por diversos sistemas de alistamiento obligatorio; y, por último, quienes poseían suficiente preparación intelectual para optar por un pacifismo selectivo se veían enfrentados a otro principio en virtud del cual la justicia estaba siempre de parte de las autoridades que declaraban la guerra. Como dice W. Ullmann, «lo que en cada circunstancia concreta debía hacerse “con miras a la paz” tan sólo lo sabía el rey, puesto que sólo él era el encargado de promover y preservar la paz. Al pueblo no se le consideraba apto para saber en qué residían sus propios intereses ni qué era lo mejor con vistas a la paz»⁷⁴. Todo ello disminuía las posibilidades efectivas de una opción pacifista comúnmente extendida, aun contando con las personalidades y los movimientos que lo promovían.

2º) También es necesario tener en cuenta que la mentalidad predominante en las autoridades públicas recortaba mucho la difusión colectiva del pacifismo⁷⁵. El tipo de ambigüedad moral que subyacía en el pensamiento sobre la guerra lo puede explicar: de una parte, se acepta el uso de la violencia en determinadas condiciones jurídicas, sobre todo cuando está por medio la autoridad eclesiástica y, de otra parte, se pone el acento en la licitud de los motivos y en la obligación de obedecer. Así pues, un elevado moralismo y un afán de imponer el dominio del bien y destruir el mal en nombre de Dios prestaban su fuerza a la conservación del propio interés, bajo el pretexto de que la voluntad general coincidía con la voluntad divina.

A pesar de la contribución realizada por la escolástica para disminuir la irracionalidad de la guerra (*ius ad bellum*), subrayar la urgencia de la actitud moral interior (*ius in bello*) y contener los caprichos bélicos de los señores feudales, poniendo la guerra en manos de la legítima *auctoritas*, solamente la única verdad y la única religión tenían derecho a existir como exclusiva garantía del orden social vigente y, en consecuencia, los infieles y los herejes, es decir, los “otros” (los “diferentes”) no podían disfrutar de ese mismo derecho a existir si no se convertían. La cruzada y la hoguera eran los medios moralmente justificados al servicio de la razón teocrática y del bien común.

3º) La propia mentalidad y conducta de la Iglesia institucional amortiguó los efectos del pacifismo y de la no-violencia, por el hecho mismo de haber contribuido en buena medida a la fijación de la mentalidad guerrera. A pesar de su intento por guardar el equilibrio, la Iglesia no se libró de convivir en una especie de constante simbiosis con las

⁷⁴ *Ibid.*, 128, cit. supra nota 34.

⁷⁵ Cfr. A. G. WEILER, *Ibid.*, 467-472, cit. supra nota 22. Para comprender la “mentalidad subyacente”, véase W. ULLMANN, *Ibid.*, 91-151, cit. nota 34 y J. TOUCHARD, *Ibid.*, 201-258, cit. supra nota 72

armas y la violencia. Es cierto que promovió movimientos de paz y la doctrina de la guerra justa, limitó la crueldad y la duración de las guerras feudales, y condenó la ballesta como un «arma abominable», pero dejó a salvo las grandes guerras de la época. Impulsó las Cruzadas, configuró el modelo de soldado cristiano (*miles Christi*) y no condenó las consecuencias de la nueva artillería que llegaba con la aparición de la pólvora.

Así pues, en nombre de Dios se contribuía a limitar la violencia y, al mismo tiempo, se bendecían las armas, las actividades militares, y se favorecía el culto a los santos patronos de los distintos cuerpos armados, así como la liturgia que precedía y acompañaba a cualquier batalla. La bendición de las armas, por ejemplo, ya estaba presente en varios pontificales del siglo X, coincidiendo con las ceremonias de acceso a la caballería, desde el siglo XI, se llevaba a cabo en solemnes liturgias por los obispos, y a finales del siglo XIII, el Pontifical de Guillaume Durand estableció las fases de la *benedictio novi militis*, que se integraría después en el Pontifical Romano durante el siglo XIV⁷⁶.

Igualmente, el propio orden interno de la Iglesia podía justificar la lucha armada para defender la causa del papa legítimo como afirmaba sin dudarle san Vicente Ferrer⁷⁷:

«Hemos de defender y ayudar al sumo pontífice y a la Iglesia romana corporalmente... con armas materiales y peleando contra los cismáticos y rebeldes, sobre todo cuando lo pide la necesidad y lo manda la Iglesia. Pues si los miembros, por exigencia de la naturaleza, defienden y ayudan a la cabeza, en verdad, obrarían contra la naturaleza quienes no ayudaran por la verdad y la justicia al sumo pontífice y a la Iglesia romana cuando está en peligro».

4º) Por lo que se refiere a los movimientos heréticos o de carácter marginal, que defendieron una postura pacifista y no violenta, también estuvieron marcados por ciertos límites relativos a su manera de presentarse y de actuar. Nunca llegó a alcanzar la forma acabada de una teoría intelectual, y carecía de base argumentativa para hacer frente a la contundencia y el rigor de los planteamientos escolásticos. Además, el radicalismo que llegaron a adoptar les llevó a graves enfrentamientos con las instituciones públicas y fueron considerados como una amenaza para el sistema social vigente.

Se podría decir que el pacifismo real no llegó a adoptar la forma de un pacifismo legal, debido a que no pudo o no quiso separar esa actitud de los aspectos heterodoxos que contenía su mensaje. Sólo la enorme originalidad e impacto de san Francisco de Asís fue capaz de mantenerse en el seno de la Iglesia y presentarse como una utopía que superó con creces los límites de su época, pero su optimismo ante la bondad de la vida y su compromiso por defenderla sin violencia tampoco llegaría a echar las raíces esperadas: primero, porque la propia Orden franciscana se sumergió pronto en fuertes disensiones internas sobre el significado de los ideales propuestos por Francisco y, segundo, porque a partir de la Peste Negra el tono general de la vida se tornó profundamente pesimista,

⁷⁶ Hay abundante información al respecto en Ph. CONTAMINE, *Ibid.*, 346-348, cit. supra nota 1. Aportan también muchos testimonios JEAN FROISSART (*Crónicas*, I, 103.118.139.246.256, cit. supra nota 20) y JEAN d'ARRAS (*Melusina o la Noble Historia de Lusignan*, 74-75.83-84.88.120, cit. supra nota 18).

⁷⁷ *Tratado del cisma moderno*, 454-455, (edición de J.M. de Garganta y V. Forcada, Madrid, 1956), con motivo del Cisma de Occidente en el que tomó partido por Clemente VII.

siendo más propicio a las manifestaciones desgarradoras de los flagelantes y los bailes epidémicos que a una verdadera lucha pacífica en favor de la vida.

5º) Finalmente, a lo largo de esta época se dieron cita diversos factores que detuvieron o, cuando menos, amortiguaron los esfuerzos orientados a humanizar la guerra y la violencia en general:

- En la mayoría de los casos, los Estados estaban más preocupados por realizar un tipo de guerra tan total como les fuera posible, sin escatimar alistamientos masivos y sin ahorrar ninguna clase de sufrimiento al enemigo. La noción de “lesa majestad”, en particular, sirvió para justificar matanzas generalizadas.

- El derecho de armas y la ética caballeresca, que podían contribuir a moderar la crueldad de los soldados, el *ius in bello*, sólo podía aplicarse en realidad a los ejércitos en los que había un reclutamiento mayoritariamente nobiliario y feudal. Pero esta situación quedó puesta al revés cuando aparecieron los mercenarios de las grandes Compañías, que luchaban por dinero y para dar rienda suelta a su salvajismo.

- En oposición a la guerra “aristocrática”, rodeada además por la frivolidad de los torneos y las justas, y en oposición también a la guerra legal, declarada formalmente según los principios jurídicos al uso, la violencia desatada por las sublevaciones y las revueltas populares ofrecía comportamientos mucho más crueles, eso sin contar las espantosas carnicerías realizadas en varias Cruzadas.

Resumen del capítulo

Al finalizar este capítulo es posible que predomine la sensación de que la ética y la moral, cuyos efectos humanizadores fueron evidentes y procuraron estar a la altura de los tiempos, terminó desempeñando un papel «adventicio y superficial»⁷⁸, aleatorio, a fin de cuentas. Todo depende de quién utilice los principios y hacia qué finalidad los esté orientando. Mientras la vida humana no sea un valor que merezca respeto por sí mismo, es decir, un fin al que se dirijan todos los medios para protegerla y defenderla, nunca se encontrará en situación de paridad, cuando menos, respecto a otros fines de la misma categoría. Desde luego, los siglos XIII y XIV reflejan con rotundidad este desajuste o fractura ética respecto al valor de la vida humana y la obligación de protegerla.

Sin embargo, aunque la guerra se vea hoy desde planteamientos morales bien distintos⁷⁹, tampoco sería de recibo arrojar al cuarto de los trastos inútiles el amplio esfuerzo pacificador emprendido durante este período histórico. La Paz y la Tregua de Dios, la doctrina de la guerra justa, los movimientos en favor de la paz, la reflexión sistemática y generalizada sobre todos estos problemas y, en definitiva, el esfuerzo por humanizar poco a poco la belicosidad de aquel tiempo, forman parte de una búsqueda tan sincera y honesta como la que hoy protagonizan muchos hombres y mujeres, cristianos o no, a la hora de abrir nuevos caminos a la paz.

⁷⁸ J. COMBLIN, “La guerra y el derecho de legítima defensa”, *Concilium* 184 (1983) 81.

⁷⁹ Merece la pena recordar al respecto lo que ya decía JUAN XXIII en 1963: «...en nuestra época, que se jacta de poseer la energía atómica, resulta absurdo sostener que la guerra es un medio apto para resarcir el derecho violado» (Encíclica *Pacem in terris*, 127).