RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O
Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 11/08/2026 | aceito: 14/08/2026 | publicação: 17/08/2026

Entre la guerra y la fe: la teoría de la guerra justa y la disputa por la legitimidad en el conflicto israelí-palestino

Entre a guerra e a fé: a teoria da guerra justa e a disputa por legitimidade no conflito Israel-Palestina

Between war and faith: just war theory and the dispute over legitimacy in the Israeli-Palestinian conflict

Caio Douglas de Vasconcelos Rocha Wanderley – ASCES-UNITA,
caiorochawanderley@hotmail.com | ORCID: https://orcid.org/0009-0003-4645-4171

Resumen:
Este trabajo investiga el concepto de Guerra Justa a partir de las interpretaciones judía e islámica de dicho concepto, analizando cómo estas concepciones influyen en las prácticas políticas de los actores en el contexto del conflicto entre Israel y Palestina. Para ello, presenta una breve revisión de la formulación clásica de la Guerra Justa y examina cómo el judaísmo y el islam desarrollaron interpretaciones propias sobre la legitimidad del uso de la fuerza. La investigación utiliza la Teoría del Constructivismo como marco teórico, destacando el papel de las ideas, las identidades y las normas en la construcción social de la realidad internacional. Al entrelazar religión, ética y teoría de las Relaciones Internacionales, el estudio busca contribuir a una comprensión más amplia de la persistencia de la violencia y de las dificultades para construir la paz en uno de los conflictos más emblemáticos del mundo contemporáneo. En cuanto a la metodología, se optó por una revisión bibliográfica y un estudio cualitativo, basados en el examen crítico de obras clásicas y contemporáneas, así como en las interpretaciones de estudiosos sobre la región, la teoría política y las religiones implicadas.

Palabras clave:
Guerra justa. Judaísmo. Islam. Conflicto israelí-palestino. Teoría constructivista.

Resumo:
Este trabalho investiga o conceito de Guerra Justa a partir da interpretação judaica e islâmica sobre tal conceito, analisando como essas concepções influenciam nas práticas políticas dos atores no contexto do conflito entre Israel e Palestina. Para isso, apresenta-se uma breve revisão da formulação clássica da Guerra Justa, e examina-se como o judaísmo e o islamismo desenvolveram interpretações próprias sobre a legitimidade do uso da força. A pesquisa utiliza a Teoria do Construtivismo como referencial teórico, destacando o papel das ideias, identidades e normas na construção social da realidade internacional. Ao entrelaçar religião, ética e teoria das Relações Internacionais, o estudo busca contribuir para uma compreensão mais ampla da persistência da violência e das dificuldades da construção da paz em um dos conflitos mais emblemáticos do mundo contemporâneo. Quanto à metodologia adotada, foi dada preferência a revisão bibliográfica e um estudo qualitativo, baseado no exame crítico de obras clássicas e contemporâneas, bem como em interpretações de estudiosos acerca da região, da teoria política e das religiões envolvidas.

Palavras-chave:
Guerra justa. Judaísmo. Islamismo. Conflito Israel-Palestina. Teoria construtivista.

Abstract:
This work investigates the concept of Just War from the Jewish and Islamic interpretations of the notion, analyzing how these conceptions influence the political practices of actors within the context of the Israeli-Palestinian conflict. To this end, it presents a brief review of the

classical formulation of just war and examines how Judaism and Islam developed their own interpretations regarding the legitimacy of the use of force. The research adopts the Theory of Constructivism as its theoretical framework, highlighting the role of ideas, identities, and norms in the social construction of international reality. By intertwining religion, ethics, and International Relations theory, the study seeks to contribute to a broader understanding of the persistence of violence and the difficulties in building peace in one of the most emblematic conflicts of the contemporary world. As for methodology, the one adopted is bibliographic and qualitative in nature, based on the critical examination of classical and contemporary works, as well as on interpretations by scholars concerning the region, political theory, and the religions involved.

Keywords:
Just war. Judaism. Islam. Israeli-Palestinian conflict. Constructivist theory.

Introducción

La tensión existente entre Israel y Palestina constituye uno de los fenómenos más complejos y también uno de los conflictos más persistentes de las Relaciones Internacionales. Lejos de ser solo una disputa territorial, como suele presentarse, este conflicto está arraigado en factores identitarios y religiosos y también carga con el peso de cuestiones relacionadas con la existencia de un pueblo, lo que confiere al problema una densidad singular. Además, la región, considerada sagrada por las tres grandes religiones monoteístas —judaísmo, cristianismo e islam—, alberga no solo significados religiosos y espirituales, sino también narrativas históricas y memorias de acontecimientos vividos por ambos pueblos. Estas han sido movilizadas para sostener reivindicaciones de legitimidad política y territorial. Es precisamente este entrelazamiento de fe, identidad y política el que otorga al conflicto una dimensión única y, por tanto, justifica la importancia de realizar un estudio profundo sobre él.

En este contexto surge el concepto de Guerra Justa, que se remonta al pensamiento clásico grecorromano y fue ampliamente desarrollado en el ámbito cristiano de la Edad Media, especialmente por Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, teólogos que hoy son santos de la Iglesia católica (Walzer, 2003). El análisis de esta teoría muestra que introdujo conceptos que transformaron la visión de los conflictos, pues innovó al proponer criterios éticos y jurídicos para evaluar cuándo una guerra puede considerarse legítima, además de reglas para su conducción. De este modo, la Teoría de la Guerra Justa buscó responder una pregunta clave para el estudio de los conflictos: ¿en qué condiciones puede considerarse moralmente aceptable recurrir a la violencia armada?

Aunque nació en Occidente, esta preocupación no le es exclusiva. El judaísmo y el islam, cada uno con sus particularidades, formularon reflexiones propias sobre la legitimidad

del combate, la defensa del pueblo o de la comunidad y la limitación de la violencia, a menudo vinculadas con experiencias históricas y con la interpretación de textos sagrados a la luz de esas experiencias.

Este trabajo tiene como objetivo analizar las concepciones de la Guerra Justa dentro del judaísmo y del islam y, a partir de ello, discutir de qué manera se relacionan con el conflicto entre Israel y Palestina. La discusión no se limita a una descripción histórica o a una simple interpretación religiosa, sino que busca comprender cómo estas tradiciones moldean las percepciones sobre la legitimidad del uso de la fuerza, fundamentan decisiones políticas y repercuten en las sociedades y en las Relaciones Internacionales.

Para realizar este análisis, el trabajo adopta la perspectiva constructivista de las Relaciones Internacionales. A diferencia de los enfoques que privilegian factores como el poder militar de los Estados o la estructura institucional, la Teoría Constructivista destaca el papel de las ideas, las normas y las identidades en la construcción de la realidad en la que vivimos. Desde este enfoque, la Guerra Justa se entiende no solo como una categoría abstracta y atemporal, sino como una construcción social que adquiere significados específicos en distintos contextos culturales e históricos. Así, las nociones judías e islámicas sobre la legitimidad de los conflictos no se consideran únicamente doctrinas religiosas, sino elementos activos en las prácticas y percepciones de los actores del Sistema Internacional.

Metodológicamente, se trata de una investigación cualitativa y de revisión bibliográfica, fundamentada en el análisis crítico de obras clásicas y contemporáneas sobre la teoría de la Guerra Justa, la tradición judía, la tradición islámica, el conflicto Israel-Palestina y la Teoría Constructivista, así como en interpretaciones de estudiosos sobre la región, la teoría política y las religiones involucradas. Además, en la elaboración del trabajo se utilizó la inteligencia artificial de manera ética, como instrumento auxiliar para organizar ideas, apoyar la investigación bibliográfica y revisar el texto, sin comprometer el análisis crítico ni el carácter autoral de la investigación. Este estudio siguió las normas de la ABNT para su formato.

El trabajo se estructura en cinco temas, además de esta introducción y de las referencias bibliográficas. El primero presenta la Teoría de la Guerra Justa en su formulación clásica. El segundo contextualiza históricamente y examina la evolución del conflicto entre Israel y Palestina desde 1948. El tercer tema introduce la mirada constructivista como marco teórico para el análisis. El cuarto está dedicado a las concepciones de la Guerra Justa en el judaísmo y en el islam, con subsecciones específicas para cada tradición. Finalmente, el quinto presenta la conclusión, que reflexiona sobre los efectos de estas tradiciones normativas e identitarias en la persistencia de la violencia y en los desafíos para construir la paz.

Por tanto, el estudio pretende contribuir a una comprensión más amplia y crítica de las dinámicas que sostienen el conflicto entre Israel y Palestina, mostrando cómo las creencias, las identidades y los valores morales pueden influir directamente en las decisiones políticas y en las estrategias de guerra y paz. Al analizar las concepciones de la Guerra Justa desde las perspectivas judía e islámica, se busca demostrar que estas tradiciones no solo reflejan principios religiosos, sino que también constituyen elementos fundamentales en la formación de las percepciones de legitimidad y justicia que orientan la actuación de los actores implicados. En última instancia, este trabajo promueve una reflexión interdisciplinaria sobre los límites éticos del uso de la fuerza y sobre las posibilidades de diálogo y coexistencia en uno de los conflictos más emblemáticos de las Relaciones Internacionales contemporáneas.

La teoría de la guerra justa

La reflexión sobre la legitimidad de las guerras se remonta a la filosofía grecorromana, cuando los pensadores buscaban establecer parámetros éticos y jurídicos para el uso deliberado de la fuerza. Uno de los primeros en abordar el tema fue Cicerón, cuya obra De los deberes presenta una visión estoica del derecho natural. Según sus escritos, la guerra solo podía librarse por una causa justa y debía permanecer subordinada al interés público y, principalmente, a la defensa de la justicia; el uso de acciones militares únicamente por ambición era sumamente reprochable. Se estableció así un vínculo esencial entre la guerra y la restauración o el mantenimiento del orden (Cícero, 1999). Esta concepción clásica de la guerra como instrumento subordinado a la paz influyó profundamente en el pensamiento cristiano que surgiría posteriormente.

Con la llegada del cristianismo, la reflexión sobre la Guerra Justa adquirió un nuevo marco, pues la teoría pasó a inscribirse en una perspectiva teológica. En La ciudad de Dios, san Agustín desarrolló uno de los primeros esquemas sistemáticos sobre el tema. En un período histórico marcado por el declive del Imperio romano y el aumento de la violencia, Agustín veía la guerra desde un prisma mucho más religioso y creía que era una consecuencia inevitable del pecado humano, aunque defendía que podía ser moralmente legítima si se orientaba por principios justos. Para él, la guerra era un instrumento necesario para restaurar la paz y el orden; es decir, la paz debía ser el objetivo de la guerra, y correspondía al gobernante, como representante directo de Dios, conducirla con justicia (Agostinho, 1999).

Posteriormente apareció una sistematización más completa del concepto de Guerra Justa en la Summa Theologiae, donde santo Tomás de Aquino organizó los criterios de una guerra

moralmente aceptable en torno a tres pilares: autoridad legítima, causa justa e intención recta. Según el filósofo, solo los gobernantes cuya autoridad se confiere en favor del bien común están facultados para declarar la guerra. Sin embargo, debe subrayarse que esta solo puede producirse como respuesta a una injusticia o agresión y debe librarse con la intención de promover la paz, es decir, como instrumento para alcanzarla (Aquino, 2002).

En el período moderno, el marco del concepto de Guerra Justa experimentó otra transición, dejando el ámbito teológico y adoptando una perspectiva secular. Hugo Grocio, considerado uno de los fundadores del derecho internacional, introdujo una innovación en Del derecho de la guerra y de la paz al ofrecer un tratamiento jurídico de la guerra fundamentado en la razón y el derecho natural y alejado de las teorías vinculadas a la teología cristiana. Grocio sostuvo que el "derecho de gentes" (jus gentium) impone límites a la guerra, que solo puede ser justa en casos de legítima defensa o reparación de daños. Inauguró así una visión universalista según la cual las naciones están vinculadas por normas comunes incluso en tiempos de conflicto. Esta secularización del pensamiento sobre la Guerra Justa contribuyó a la construcción del sistema moderno de Estados soberanos y a los primeros códigos internacionales de conducta en escenarios bélicos (Grotius, 2005).

En la era contemporánea, el concepto de Guerra Justa fue revitalizado con nuevas perspectivas, especialmente como respuesta al caos vivido por el mundo en el siglo XX. En Guerras justas e injustas, Michael Walzer retomó los principios clásicos y distinguió el jus ad bellum (criterios para iniciar una guerra) del jus in bello (criterios para conducirla). Walzer sostuvo que, incluso en un sistema internacional anárquico, existen principios morales universales que tienden a crear barreras frente a la violencia armada. Criticó tanto el pacifismo absoluto como el realismo político y defendió que la moralidad desempeña un papel esencial en los conflictos. Una intervención humanitaria, por ejemplo, puede constituir una guerra justa cuando su finalidad es proteger a inocentes vulnerables ante un genocidio (Walzer, 2003).

La evolución del concepto de Guerra Justa revela así una tradición dinámica que acompaña las transformaciones históricas, políticas y jurídicas. Independientemente del pensador, la guerra no se concibe como un estado natural ni como un bien perteneciente a la sociedad, sino como un fenómeno moralmente regulado cuando está condicionado por la búsqueda de justicia y paz. A lo largo de los siglos, esta tradición proporcionó las bases para el desarrollo del derecho internacional humanitario y continúa orientando los debates sobre seguridad internacional (Walzer, 2003).

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O
Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 11/08/2026 | aceito: 14/08/2026 | publicação: 17/08/2026

Conflicto Israel-Palestina: contextualización y evolución después de 1948

El conflicto entre Israel y Palestina puede clasificarse como uno de los más complejos y prolongados de la historia contemporánea de la humanidad, marcado por disputas territoriales, rivalidades religiosas y cuestiones identitarias profundamente arraigadas. Sin embargo, puede afirmarse que entró en una fase nueva y decisiva con la creación oficial del Estado de Israel poco después del final de la Segunda Guerra Mundial. Para comprender su configuración posterior a 1948, es necesario trazar un panorama histórico que se remonte a los orígenes de la región y al desarrollo, a lo largo de los siglos, de las comunidades judías, cristianas y musulmanas que allí se constituyeron (Armstrong, 2011).

La región conocida como Palestina siempre ocupó un lugar estratégico en la historia de la humanidad, no solo por su posición geográfica como punto de intersección entre África y Asia, sino también por su valor cultural, económico y religioso. Situada en un corredor de paso entre grandes imperios y rutas comerciales del Creciente Fértil, Palestina fue, a lo largo del tiempo, un territorio marcado por conquistas, migraciones e intercambios que moldearon su identidad plural (Said, 2012).

En este contexto, Jerusalén aparece como un centro simbólico y espiritual que trasciende su condición de núcleo urbano. Más que una ciudad, fue entendida como un espacio de encuentro entre lo humano y lo divino, adquiriendo una dimensión sagrada que la volvió indispensable para la formación identitaria de las tres grandes religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islam. Por ello, Jerusalén no puede reducirse a un simple territorio disputado, sino que debe entenderse como metáfora viva de las aspiraciones espirituales y políticas de pueblos distintos, lo que explica su continua centralidad en los enfrentamientos históricos (Armstrong, 2011).

En la Antigüedad, la región fue disputada y dominada sucesivamente por grandes imperios —egipcio, asirio, babilónico, persa, griego y romano—, todos plenamente conscientes de su importancia estratégica. La destrucción del Primer Templo de Jerusalén por los babilonios en 586 a. C. ya había representado una ruptura en la experiencia religiosa judía, pero fue la destrucción del Segundo Templo en el año 70 d. C., bajo dominio romano, la que provocó un trauma duradero: la diáspora judía. Este acontecimiento redefinió la identidad del pueblo judío, desplazando la centralidad del culto hacia la Torá y la vida comunitaria, al tiempo que reforzó la memoria de Jerusalén como un centro espiritual perdido pero constantemente evocado (Armstrong, 2011).

Con la expansión islámica en el siglo VII, Jerusalén adquirió una nueva dimensión de sacralidad. La tradición islámica vincula la ciudad con el "Viaje Nocturno y la Ascensión" (Isra y Mi'raj), durante el cual el profeta Mahoma habría ascendido a los cielos desde la Cúpula de la Roca. Esta creencia consolidó a Jerusalén como la tercera ciudad más sagrada del islam, después de La Meca y Medina, y le otorgó un lugar destacado en la formación del imaginario religioso musulmán. Este valor no se limitó al ámbito espiritual, sino que también se insertó en una disputa política y simbólica por la posesión de espacios sagrados que atravesó siglos de conflicto (Said, 2007).

Durante el período medieval, las Cruzadas (siglos XI a XIII) ampliaron aún más la centralidad de la ciudad, sobre todo en el cristianismo latino. El movimiento cruzado no solo buscaba recuperar los lugares santos, sino que también forjó una visión de Jerusalén como corazón espiritual de la cristiandad. En ese período, la ciudad pasó a ocupar el centro del imaginario europeo como símbolo de la victoria de la fe sobre los "infieles". Jerusalén se convirtió, por tanto, en escenario de violencia, peregrinación y disputa ideológica, reforzando su condición de espacio sagrado y políticamente controvertido (Armstrong, 2011).

Con el ascenso del Imperio otomano en el siglo XVI, Palestina permaneció bajo su control durante aproximadamente cuatro siglos. Este período estuvo marcado por una relativa estabilidad. Bajo la estructura administrativa otomana, las comunidades religiosas gozaban de cierta autonomía mediante el sistema conocido como millet, que permitía a los distintos grupos religiosos allí establecidos —principalmente judíos y musulmanes— organizar sus prácticas religiosas y su vida comunitaria. Aunque persistían desigualdades propias de la jerarquía islámica del Imperio, este ordenamiento garantizó una convivencia pacífica entre judíos y árabes en la región, en contraste con los enfrentamientos más intensos de períodos anteriores (Armstrong, 2011). Sin embargo, la disolución del Imperio otomano al final de la Primera Guerra Mundial produjo un giro geopolítico crucial, determinante para comprender el conflicto en la era contemporánea. En 1920, Palestina pasó a estar bajo control británico por decisión de la Sociedad de Naciones, precursora de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), configurándose así un nuevo contexto geopolítico (Said, 2007).

El Mandato británico coincidió con el crecimiento del movimiento sionista, que ya había demostrado fuerza a finales del siglo XIX y defendía la creación de una patria propia, un Estado nacional judío. La Declaración Balfour de 1917, en la que el gobierno británico expresó su apoyo a la creación de esa patria en Palestina, fomentó aún más la inmigración judía a gran escala de regreso a las tierras de Oriente Medio. Con el aumento del número de inmigrantes judíos, las tensiones con la población árabe palestina se volvieron inevitables, pues esta veía el

movimiento como una amenaza a su presencia histórica y, en consecuencia, a la posesión de la tierra (Morris, 2009).

Tras el final de la Segunda Guerra Mundial y sus conocidos acontecimientos, la ONU presentó el Plan de Partición de Palestina mediante la Resolución 181. Este preveía la creación de dos Estados, uno judío y otro árabe, y la internacionalización de Jerusalén, con el propósito de permitir una convivencia pacífica entre ambos pueblos. Mientras el liderazgo sionista aceptó el plan, los países árabes y los dirigentes palestinos lo rechazaron por considerarlo injusto y desproporcionadamente favorable a los judíos. Después de la declaración de independencia de Israel el 14 de mayo de 1948, los Estados árabes vecinos —Egipto, Siria, Jordania, Líbano e Irak— invadieron el nuevo Estado, dando inicio a la Primera Guerra Árabe-Israelí de 1948-1949 (Morris, 2009).

La guerra terminó con una victoria israelí y consolidó su independencia. Como consecuencia, sin embargo, el Estado de Israel amplió su territorio mucho más allá de las fronteras previstas por la ONU, deteriorando aún más las relaciones entre los pueblos de la región. Los palestinos recuerdan el episodio como la Nakba (“catástrofe”), asociada al éxodo de aproximadamente 700.000 personas que se convirtieron en refugiadas. La Primera Guerra Árabe-Israelí inauguró un ciclo de hostilidades que se prolongó durante las décadas siguientes, en el que cada conflicto reconfiguró las fronteras y profundizó las divisiones entre israelíes y palestinos (Morris, 2009).

En 1967 comenzó otro conflicto: la Guerra de los Seis Días. Fue un hito fundamental que llevó la crisis a un punto en el que, a primera vista, la situación parecía casi imposible de resolver. El Estado de Israel capturó Cisjordania, Jerusalén Este, la Franja de Gaza, los Altos del Golán y la península del Sinaí. Esta ocupación alteró drásticamente el equilibrio geopolítico, intensificó la resistencia palestina y contribuyó a la creación de organizaciones como la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), liderada por Yasser Arafat. Fue precisamente en este escenario de significativa pérdida territorial árabe donde se radicalizó el discurso político de los representantes palestinos, quienes destacaban que el palestino se había convertido en un verdadero extranjero en su propia tierra (Said, 2007).

Durante la década de 1980, la Primera Intifada —un levantamiento popular palestino tras casi veinte años de represión militar provocada por la ocupación de los territorios mencionados— atrajo la atención internacional hacia la causa palestina y condujo a un intento de proceso de paz que culminó en los Acuerdos de Oslo de 1993. Con la mediación del presidente estadounidense Bill Clinton, los acuerdos formalizaron el reconocimiento mutuo: Israel reconoció a la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) como representante

legítima del pueblo palestino y la OLP reconoció el derecho de Israel a existir como Estado nacional soberano. No obstante, los términos de Oslo terminaron favoreciendo al Estado de Israel porque, aunque ofrecían a los palestinos la posibilidad de autogobierno, mantenían intactos el poder militar y el control territorial ya ejercidos por Israel y aplazaban indefinidamente cuestiones centrales como la posesión de Jerusalén, los asentamientos israelíes y el retorno de los refugiados (Said, 2012).

Aunque estas negociaciones alimentaron las esperanzas de una solución basada en dos Estados, la continuidad de la ocupación, especialmente la expansión de los asentamientos en Cisjordania, y la violencia de grupos fundamentalistas como Hamás terminaron destruyendo el proceso. El estallido de la Segunda Intifada a comienzos de la década de 2000 intensificó la polarización y llevó a Israel a construir una barrera física de separación y a consolidar el bloqueo de la Franja de Gaza (Said, 2012).

En la actualidad, el conflicto sigue sin resolverse, con sucesivas rondas de negociaciones fallidas y una escalada de la violencia, especialmente después de 2023, cuando el grupo radical Hamás llevó a cabo un atentado contra el Estado de Israel. Esto provocó una dura respuesta de las Fuerzas de Defensa de Israel (IDF) que desembocó en un verdadero “Genocidio Palestino”, polarizando aún más el conflicto en el sistema internacional e impidiendo el surgimiento de una solución pacífica, al menos en los próximos años (Earley; Murphy, 2025).

Por tanto, resulta claro que la complejidad del problema reside en la intersección de factores históricos, religiosos, territoriales y políticos, además de la influencia internacional, que con frecuencia refuerza las divisiones internas. Para analizar el conflicto es imposible disociar la guerra de su contexto histórico, pues las narrativas y las memorias colectivas han moldeado la realidad de la región de tal manera que siempre se encuentran justificaciones para el uso de la fuerza.

Una mirada constructivista al conflicto Israel-Palestina

La Teoría Constructivista surgió en las Relaciones Internacionales como alternativa a las corrientes tradicionales del realismo y el liberalismo. Su innovación consiste en afirmar que la realidad internacional no puede comprenderse únicamente mediante factores materiales o arreglos institucionales. Más allá de la lógica de la anarquía o la cooperación, esta corriente teórica subraya que las ideas, las normas y las identidades desempeñan un papel central en la construcción de la política internacional. Esto significa que los intereses de los Estados no son

fijos ni inherentes a la creación de cada Estado, sino que se desarrollan socialmente y se sitúan históricamente como resultado de interacciones y disputas simbólicas (Wendt, 2014).

Este cambio conceptual marcó profundamente el campo de las Relaciones Internacionales al abrir espacio para analizar el poder de las ideas. Quedó consagrado en la máxima de Wendt (1992, p. 395, cursiva en el original): "Anarchy is what states make of it [...]". Esto demuestra que no son las estructuras materiales en sí mismas las que determinan el comportamiento de los Estados, sino los significados compartidos que los actores les atribuyen.

Al discutir el Constructivismo, Adler (1999) destaca precisamente esta dimensión sociocognitiva de la política internacional y señala que la acción de los Estados está moldeada por patrones de creencias y prácticas sociales que otorgan estabilidad a las expectativas. Este punto es esencial para comprender que las normas y las identidades no operan únicamente como telón de fondo, sino que estructuran la forma en que los actores definen lo que es o no legítimo, aceptable y posible al formular su política exterior. Carvalho (2020) también enfatiza que el constructivismo revela el "poder de las ideas" como elemento constitutivo de la realidad internacional, mostrando que la acción de los actores está orientada y limitada no solo por factores materiales, sino sobre todo por narrativas y valores compartidos. Estas aportaciones teóricas desplazan la mirada hacia dimensiones que otras corrientes suelen marginar y permiten, en el caso israelí-palestino, comprender el peso de las disputas simbólicas.

El conflicto Israel-Palestina constituye un campo privilegiado para el análisis desde esta perspectiva porque, como ya se ha señalado, no se trata únicamente de una disputa territorial, sino de una lucha mucho más vinculada al choque de narrativas y al reconocimiento de identidades. Un mismo acontecimiento histórico puede adquirir significados opuestos según el lado desde el que se analice el conflicto. Para los israelíes, la creación de su Estado nacional en 1948 representó la realización de un proyecto de retorno nacional tras siglos de diáspora y persecución; para los palestinos, el proceso simbolizó la Nakba, la "catástrofe" de la pérdida de la tierra (Said, 2012). La realidad material del establecimiento del Estado de Israel debe, por tanto, leerse a la luz de las construcciones simbólicas que dan sentido a ese acontecimiento.

Este prisma teórico permite advertir que las identidades y los intereses no son fijos, sino construidos y susceptibles de transformación. La Primera Intifada y los procesos de negociación que se produjeron en la década de 1990, como los Acuerdos de Oslo, son ejemplos de ello. Aunque no condujeron a una paz duradera, marcaron un cambio discursivo importante en el que el Estado de Israel y la OLP se reconocieron mutuamente, lo que representó un avance significativo (Adler, 1999).

Desde la perspectiva constructivista, este tipo de transformación solo puede entenderse teniendo en cuenta el peso de las representaciones sociales y normativas consolidadas en aquella época. No solo la correlación de fuerzas, sino también la legitimación recíproca y la construcción de confianza son determinantes en el desarrollo del conflicto (Wendt, 2014). Esta perspectiva también muestra cómo las normas, las ideas y las identidades moldean las expectativas y prácticas de los actores internacionales, ofreciendo un marco más amplio para comprender las posibilidades de cambio en el conflicto (Adler, 1999).

Otra aportación relevante del Constructivismo consiste en revelar cómo las nociones de amenaza y seguridad se moldean discursivamente. La percepción israelí de una amenaza existencial no es fruto únicamente de evaluaciones estratégicas, sino también de la memoria colectiva histórica de las persecuciones, sobre todo del Holocausto, que refuerza la narrativa de vulnerabilidad nacional (Said, 2012). Por otro lado, los palestinos interpretan las ocupaciones, los asentamientos y las barreras físicas construidas por el Estado de Israel como prueba concluyente de una política colonial y de un intento israelí de borrar la identidad nacional palestina (Carvalho, 2020). Una misma acción material, como la construcción del muro, no puede entenderse como una medida simple: para Israel es un instrumento de defensa, mientras que para los palestinos simboliza la institucionalización de la segregación y la exclusión territorial (Wendt, 2014). Es precisamente en este tipo de disputa de significados donde el Constructivismo demuestra su valor analítico.

La teoría también ayuda a comprender el papel de las normas internacionales y de las disputas en torno a ellas en este conflicto específico. Conceptos como los derechos humanos, la autodeterminación de los pueblos y el terrorismo no son neutrales ni universales en su aplicación, sino construidos y movilizados como instrumentos de legitimación (Said, 2012; Wendt, 2014). En este sentido, la teoría de la Guerra Justa se aproxima a la perspectiva constructivista, pues definir qué constituye una “causa justa” o un “uso legítimo de la fuerza” depende en gran medida de marcos normativos y narrativas aceptadas internacionalmente (Walzer, 2003). Calificar ciertas prácticas como “resistencia” o “terrorismo” no deriva de criterios objetivos, sino de batallas narrativas en el ámbito internacional, donde distintos actores intentan imponer su interpretación de los acontecimientos. Esto demuestra que la disputa por el poder de las ideas es crucial, porque moldea lo que la comunidad internacional considera aceptable y afecta directamente el margen de maniobra de los implicados (Carvalho, 2020).

Dado que las justificaciones del uso de la fuerza —ya sea por parte de Israel o de grupos palestinos como Hamás— no pueden entenderse únicamente desde una perspectiva militar, la consideración de una guerra como “justa” o “injusta” depende precisamente de las normas y

narrativas que sustentan la legitimación de la violencia (Wendt, 2014; Adler, 1999). Israel enmarca los ataques realizados en territorios palestinos contra miembros de grupos radicales como Hamás y Hezbolá como defensa legítima de su territorio, pues considera que estos grupos representan una verdadera amenaza existencial. Algunos militantes palestinos, por su parte, justifican el recurso a la violencia como lucha contra la ocupación y por la autodeterminación de su pueblo, una auténtica lucha por la existencia de su Estado (Said, 2012). La Teoría Constructivista muestra así que los criterios que llevan a creer que una guerra es verdaderamente justa están moldeados por interpretaciones normativas e identitarias, y no solo por hechos concretos y objetivos (Carvalho, 2020).

En síntesis, la mirada constructivista sobre el conflicto Israel-Palestina revela que este no puede explicarse únicamente mediante factores materiales o institucionales, como sostendrían realistas y liberales. Es un conflicto atravesado por narrativas históricas, identidades nacionales y valores religiosos que dan sentido a las acciones de los actores y moldean sus percepciones de amenaza y legitimidad. Cualquier solución duradera debe tener en cuenta no solo la división territorial, sino también el reconocimiento mutuo de las identidades, memorias y representaciones de cada pueblo. Muchas de las barreras más profundas para la paz se encuentran en los ámbitos simbólico y normativo, y solo un enfoque que integre estas dimensiones podrá abrir caminos viables para superar el estancamiento.

Las concepciones judía e islámica sobre la teoría de la guerra justa

Analizar la guerra desde la perspectiva de las tradiciones religiosas exige comprender que, mucho antes de que el pensamiento político occidental sistematizara los criterios de una "Guerra Justa", ya existían en las doctrinas teológicas normas, principios e interpretaciones morales que buscaban delimitar cuándo y cómo podía considerarse legítimo el uso de la fuerza. Como religiones dotadas de sistemas normativos y civilizatorios completos, el judaísmo y el islam no se limitan a dimensiones espirituales o rituales; ambos ofrecen concepciones amplias sobre la justicia, el orden y el conflicto. Estudiar sus visiones de la guerra es, por tanto, investigar en esencia cómo la moral, la fe y la política se entrelazan en torno a la idea de legitimidad (Armstrong, 2001).

Desde la perspectiva constructivista propuesta por Wendt (2014), estas concepciones religiosas pueden entenderse como productos de construcciones sociales e históricas. El propio significado de "Guerra Justa" no es universal, sino que deriva de contextos identitarios y de valores que moldean el comportamiento de los actores, ya sean Estados, pueblos o comunidades

religiosas. Como afirma el autor, la realidad internacional se constituye intersubjetivamente, es decir, mediante los significados compartidos que los actores atribuyen al mundo social. Cuando el judaísmo y el islam definen qué es una guerra legítima, en realidad están produciendo órdenes normativos propios que reflejan y refuerzan sus identidades colectivas.

Carvalho (2020) profundiza esta comprensión al destacar el poder de las ideas como elemento constitutivo de la realidad internacional. En las concepciones religiosas de la guerra, las ideas no solo interpretan la violencia, sino que también la moldean y funcionan como estructuras simbólicas que legitiman o condenan determinados comportamientos. En este sentido, la Teoría Constructivista proporciona instrumentos fundamentales para analizar las tradiciones judía e islámica, porque permite advertir que los criterios de legitimidad de la guerra no surgen de un vacío moral, sino de disputas de significado ancladas en sistemas de creencias.

La Teoría de la Guerra Justa, formulada en Occidente y posteriormente secularizada, puede leerse a la luz del Constructivismo como parte de esta misma lógica: un intento de regular la violencia a partir de valores que puedan ser compartidos entre distintos grupos en busca de un verdadero consenso moral. Al trasladar este análisis al ámbito religioso, la fuente de legitimidad ya no se encuentra en las instituciones políticas o jurídicas de un Estado, sino en los principios y mandamientos teológicos. Lo “justo”, por tanto, es aquello plenamente alineado con la voluntad divina y, en consecuencia, con la preservación del orden creado por Dios (Walzer, 2003).

En el judaísmo, este orden se manifiesta en la relación de alianza entre Dios y el pueblo de Israel, de la cual derivan las categorías de guerra obligatoria (milhemet mitzvah) y guerra facultativa (milhemet reshut), ambas impregnadas de nociones de obediencia divina y justicia restaurativa (Armstrong, 2001). En el islam, la noción de yihad abarca dimensiones espirituales y políticas. Concebida originalmente como un esfuerzo moral por la rectitud, puede asumir en determinados contextos el carácter de defensa de la comunidad (umma) frente a agresiones externas (Esposito, 2010).

En ambos casos, la legitimidad del uso de la fuerza deriva de construcciones identitarias y normativas que buscan armonizar la fe y la ética. Cuando es justa, la guerra no constituye únicamente una necesidad de supervivencia, sino una forma de reafirmar el propio pacto espiritual y colectivo. Sin embargo, esta concepción no es estática, sino que se reinterpreta según los desafíos históricos, los conflictos y las narrativas que afronta cada tradición (Walzer, 2003).

Comprender las concepciones judía e islámica de la Guerra Justa requiere, por tanto, no solo una lectura teológica, sino también sociopolítica. Las normas, creencias y valores que

orientan la conducta bélica y moral de estas tradiciones dialogan con los mismos mecanismos simbólicos que estructuran la política internacional contemporánea. El estudio de estas concepciones permite así esclarecer cómo lo sagrado y lo político se entrelazan en la legitimación de la violencia y cómo la moral de la guerra continúa siendo, incluso hoy, un campo de disputa por el poder de las ideas y por el control de las narrativas sobre lo justo y lo legítimo (Wendt, 2014; Carvalho, 2020).

5.1 El judaísmo y la guerra justa

Desde sus fuentes más antiguas, la tradición judía contiene una reflexión articulada sobre la violencia legítima, la autoridad y los límites morales del conflicto armado. Esta reflexión nace del marco teológico de la alianza entre Dios y el pueblo de Israel, presente en las narrativas fundacionales del libro sagrado judío, la Torá, donde guerras y combates aparecen tanto como instrumentos del juicio divino como medios de defensa y restablecimiento de la justicia comunitaria. En esta matriz, la guerra no se concibe como una finalidad, sino como una acción situada en un horizonte religioso y ético que debe responder a un propósito superior vinculado con la preservación de la comunidad y el mantenimiento del orden moral instaurado por Dios. De esta tensión entre la exigencia de supervivencia colectiva y la búsqueda de conformidad moral con la ley divina surgen categorías normativas que los debates contemporáneos aproximan al concepto moderno de “Guerra Justa” (Armstrong, 2001).

Desde el punto de vista jurídico y moral de la tradición judía, la literatura especializada suele distinguir entre formas de guerra consideradas “obligatorias” (milhemet mitzvah) y aquellas consideradas “facultativas” (milhemet reshut). Las primeras se asocian con frecuencia a deberes religiosos, a la defensa del pueblo o al cumplimiento de una orden divina. Las guerras facultativas, por su parte, comprenden campañas que dependen de una decisión humana —de ahí su nombre— y no gozan del mismo estatus normativo incuestionable que las anteriores (Armstrong, 2001).

Esta distinción es relevante porque subraya que, incluso cuando existen motivos que justifican moralmente un conflicto, no toda violencia es moralmente equivalente. Algunas acciones bélicas se enmarcan como exigencias morales, mientras que otras son autorizaciones administrativas sujetas a límites impuestos por la prudencia y la ética de la comunidad. No obstante, la reinterpretación histórica de estas categorías —especialmente durante la formación del Estado moderno y los conflictos nacionales posteriores— demuestra que aquello que se

considera “obligación” u “opción” es susceptible de construcción social y política (Walzer, 2003).

Walzer (2003) ofrece un recurso analítico valioso para conectar estas fuentes religiosas clásicas con la teoría política contemporánea. Según él, las tradiciones judías, con sus narrativas sobre guerras bíblicas y órdenes divinas, han sido reinterpretadas a la luz de preocupaciones morales permanentes, como la distinción entre combatientes y no combatientes, la proporcionalidad del daño causado y la subordinación de la acción militar a fines justos. En su interpretación, los relatos bíblicos no funcionan únicamente como precedentes que autorizan el uso de la fuerza, sino que, leídos críticamente, proporcionan materiales normativos que sustentan principios restrictivos sobre el uso de la violencia. Esta dimensión crítica resulta especialmente importante al considerar el uso contemporáneo de la herencia religiosa para justificar acciones estatales (Walzer, 2003).

La modernidad y el surgimiento del sionismo introdujeron nuevos factores interpretativos en esta tradición. La reivindicación nacional judía de un Estado y el retorno al territorio histórico exigieron adaptar las categorías tradicionales de legitimidad de la guerra al contexto de construcción del Estado de Israel y a la necesidad de seguridad colectiva. En este proceso, las lecturas religiosas sobre la obligación de proteger a la comunidad y sobre el carácter sagrado de la tierra fueron movilizadas, unas veces como fundamento ético de acciones defensivas y otras como recurso simbólico para sostener reivindicaciones políticas. Karen Armstrong (2011) ayuda a situar históricamente estas transformaciones al mostrar cómo la centralidad de espacios sagrados como Jerusalén y la persistencia de memorias colectivas alimentan discursos de legitimidad que atraviesan los ámbitos religioso y político y confieren una dimensión simbólica a las decisiones militares y a la creación de políticas de seguridad.

En el plano normativo concreto, la tradición rabínica y los comentaristas posteriores desarrollaron cautelas éticas que se aproximan a instituciones contemporáneas de la Guerra Justa, como el cuidado de los civiles, las restricciones a métodos y medios desproporcionados de fuerza y las críticas a prácticas que representan venganza o exterminio. Aunque las fuentes bíblicas contienen episodios de violencia severa, la interpretación religiosa posterior tiende a releer esos textos dentro de un marco en el que la ley moral comunitaria impone límites. Esta postura se vuelve especialmente sensible al analizar la práctica militar en contextos donde la línea entre combatientes y civiles es difusa, convirtiendo la proporcionalidad y la discriminación en cuestiones centrales de los debates modernos sobre conflictos asimétricos (Walzer, 2003). A partir de su familiaridad con la tradición judía, Walzer (2003) muestra que

la herencia religiosa contiene tanto textos que pueden utilizarse para justificar guerras como repertorios críticos que imponen frenos morales a la violencia.

La concepción de autoridad legítima en la tradición judía —entendida históricamente como derivada directamente de Dios, pero articulada políticamente por los líderes y las instituciones del pueblo— también complica la aplicación de los criterios de la Guerra Justa. En una comunidad sin un poder central moderno, las decisiones sobre la guerra solían estar mediadas por líderes carismáticos y normas comunitarias. En la era moderna, con la existencia de un Estado nacional fuerte, estas decisiones pasan a tomarse en el ámbito estatal, lo que provoca un desplazamiento de la autoridad religiosa hacia la autoridad política o, en muchos casos, una articulación entre ambas. Este desplazamiento repercute directamente en quién puede declarar la guerra y en qué circunstancias la comunidad reconocerá esa declaración como legítima. La legitimación contemporánea implica, por tanto, tanto argumentos jurídicos y seculares como apelaciones a la tradición religiosa, mostrando una vez más que definir lo "justo" es el resultado de un juego de argumentaciones (Walzer, 2003).

En la práctica, especialmente en las experiencias militares y políticas de los Estados y movimientos judíos contemporáneos, se observan manifestaciones claras de esta ambivalencia normativa en discursos que invocan la "obligación" de defensa (milhemet mitzvah) y la memoria como justificación moral. La tensión entre seguridad y moralidad —entre la necesidad de proteger a una comunidad marcada por la vulnerabilidad histórica y el imperativo de respetar normas que minimicen el sufrimiento— constituye así una característica central del debate judío contemporáneo sobre la guerra. Esta tensión también explica por qué el recurso al repertorio de la Guerra Justa dentro del mundo judío suele ir acompañado de reflexiones autocríticas y disputas interpretativas sobre hasta qué punto las acciones militares satisfacen los criterios éticos tradicionales (Walzer, 2003; Armstrong, 2001).

Por último, es importante subrayar que la lectura constructivista que orienta este trabajo reconduce el análisis hacia la dimensión performativa de estos discursos. La forma en que líderes, rabinos, intelectuales y el propio público construyen y reiteran justificaciones bélicas contribuye a naturalizar determinadas prácticas como moralmente aceptables y, al mismo tiempo, a marginar otras. La reflexión judía sobre la Guerra Justa debe estudiarse tanto como tradición textual como práctica social en continua reinterpretación, capaz de influir en decisiones políticas concretas y de ser instrumentalizada como forma de legitimación internacional. Esto explica por qué el análisis de la Guerra Justa en el contexto israelí —y, de manera más amplia, en las comunidades judías implicadas en cuestiones de defensa colectiva

— exige un diálogo simultáneo con la teología, la historia y las dinámicas normativas contemporáneas (Walzer, 2003; Armstrong, 2001).

5.2 El islam y la guerra justa

En el pensamiento islámico, la reflexión sobre la legitimidad de la guerra está profundamente arraigada en principios teológicos y jurídicos que buscan armonizar la defensa de la fe y de la comunidad con la preservación de la justicia y el orden. Desde los orígenes de la tradición musulmana, la noción de yihad ocupa un papel central en este debate, aunque en Occidente suele malinterpretarse como una mera "guerra santa" (Said, 2007). Sin embargo, en su sentido original, yihad significa "esfuerzo", "lucha" o "empeño", una categoría amplia que abarca tanto el combate armado en defensa de la comunidad como el esfuerzo interior y espiritual del individuo para vivir conforme a la voluntad de Alá (Dios). Esta polisemia refleja la amplitud moral y espiritual del concepto, que no se restringe al uso de la fuerza, sino que lo inscribe en un horizonte ético de disciplina, fe y responsabilidad (Armstrong, 2001).

La tradición islámica distingue dos niveles de yihad: la yihad mayor (al-jihad al-akbar), relativa a la lucha interior del musulmán contra el pecado y la injusticia dentro de sí mismo, y la yihad menor (al-jihad al-asghar), correspondiente al combate físico en defensa de la comunidad musulmana (umma). Esta distinción es fundamental porque muestra que el uso de la fuerza en el pensamiento islámico clásico es una forma derivada y limitada, subordinada a una ética de intención pura y justicia. El combate solo se vuelve legítimo cuando busca defender la fe, proteger a los fieles y restaurar la paz y el orden establecidos por el ser divino, y nunca cuando está vinculado a la conquista del poder como fin en sí mismo. Por ello, la guerra ofensiva orientada únicamente a la expansión es moralmente condenable (Esposito, 2010).

A lo largo de la historia, los juristas y teólogos musulmanes desarrollaron un complejo cuerpo normativo para regular el recurso a la guerra, anclado en el Corán, la Sunnah (tradición del Profeta) y las interpretaciones posteriores de las escuelas jurídicas islámicas. El Sagrado Corán, en la traducción de Samir El Hayek, reconoce la necesidad de la defensa cuando afirma: "[...] Combatid por Dios a quienes os combaten, pero no transgredáis, porque Dios no ama a los transgresores [...] (O Alcorão, 1994, 2:190)"; al mismo tiempo, establece límites éticos a la violencia al advertir que "[...] si ellos se inclinan hacia la paz, inclínate tú también hacia ella y confía en Dios [...] (O Alcorão, 1994, 8:61)".

Esta tensión entre el permiso para luchar y la obligación moral de buscar la reconciliación expresa el núcleo de la ética islámica de la guerra, en la que la violencia no se

concibe como instrumento de expansión o dominación, sino como un mal tolerado únicamente cuando es necesario para evitar otro mayor, como la opresión, la injusticia o la destrucción de la comunidad. Esta concepción profundamente arraigada revela una ética de contención y proporcionalidad que se aproxima, en esencia, a los principios centrales de la teoría de la Guerra Justa desarrollada en Occidente (Armstrong, 2001).

Según Esposito (2010), el concepto de yihad se contextualizó históricamente en sociedades donde la religión y la política eran dimensiones inseparables. El Califato islámico, como estructura política de la comunidad musulmana, era considerado guardián de la fe y la justicia, por lo que la guerra librada bajo su autoridad poseía un carácter moral y jurídico específico. Esta fusión entre poder espiritual y temporal hacía que la autoridad legítima para declarar la guerra no residiera en cualquier individuo o grupo, sino en un liderazgo reconocido como legítimo por los fieles, una concepción que, en cierta medida, evoca la exigencia de "autoridad justa" presente en la teoría cristiana de la Guerra Justa. La legitimidad de la yihad dependía así de la intención correcta (niyyah), de una causa justa y de la observancia de límites éticos durante el conflicto, especialmente respecto de la protección de civiles, mujeres, niños y lugares sagrados.

Contrariamente al estereotipo moderno que relaciona el islam con la violencia, las fuentes clásicas destacan la proporcionalidad y la contención de daños como fundamentos de la creencia musulmana. La guerra no debe estar motivada por el odio, el deseo de venganza o la ganancia territorial, sino por la obligación moral de restaurar la justicia y garantizar la seguridad del pueblo. Incluso en contextos de combate, el Corán y la Sunnah establecen reglas claras de conducta, como no mutilar cuerpos, no destruir cosechas, no matar inocentes y no forzar la conversión religiosa de quienes siguen otras religiones. Estas normas refuerzan que, mucho antes de la formulación occidental moderna de la teoría de la Guerra Justa, el islam ya poseía una estructura ética que limitaba el uso de la fuerza y se basaba en la responsabilidad moral ante Dios (Armstrong, 2001).

No obstante, la historia política del mundo islámico muestra que la aplicación de estos principios varió enormemente según las circunstancias históricas y las relaciones de poder. Durante los períodos de expansión islámica y, posteriormente, en las luchas anticoloniales, la yihad fue reinterpretada como instrumento de resistencia y liberación frente a la dominación extranjera. Esta plasticidad conceptual demuestra que el concepto no es fijo, sino que se renegocia constantemente, un punto en el que el constructivismo ofrece una clave interpretativa relevante. Como recuerda Armstrong (2001), el islam, al igual que otras tradiciones religiosas, produce sentidos morales que se adaptan a las condiciones históricas y políticas. Por ello, el

discurso sobre la “Guerra Justa” en el islam no constituye un dogma, sino un verdadero campo de disputas simbólicas sobre qué lucha es legítima.

En el contexto contemporáneo, esta ambigüedad resulta especialmente evidente. Los líderes políticos y religiosos y los grupos militantes reinterpretan con frecuencia el concepto de yihad, sobre todo en escenarios que van desde la resistencia a la ocupación extranjera hasta la defensa de comunidades musulmanas minoritarias. Por otro lado, los regímenes estatales y las organizaciones internacionales también movilizan el mismo término para deslegitimar acciones insurgentes, calificándolas de “terrorismo”. Esta disputa semántica y normativa refleja exactamente la dinámica descrita por el constructivismo, donde la legitimidad de la guerra no reside en principios absolutos, sino que se construye mediante narrativas, símbolos y normas que moldean el reconocimiento internacional e interno de lo que se considera “justo” o “ilegítimo” (Esposito, 2010).

Al compararse con la tradición islámica, la Teoría de la Guerra Justa revela tanto convergencias como tensiones. Al igual que en el cristianismo y el judaísmo, en el islam existe una búsqueda por moralizar la guerra, subordinar la fuerza a la justicia y definir criterios de legitimidad. Sin embargo, el islam enfatiza con mayor intensidad la unidad entre fe y comunidad, de modo que la Guerra Justa es inseparable de la defensa de la umma y del mantenimiento de la paz social y religiosa. La legitimidad es, por tanto, menos una cuestión de derecho en sentido positivista y más una cuestión de fidelidad a la voluntad divina y al orden ético revelado. Armstrong (2001) observa que esta dimensión espiritual de la guerra convierte a la yihad no solo en un fenómeno político, sino también en una experiencia moral y existencial, una forma de demostrar la rectitud de la fe en tiempos de crisis.

En la actualidad, intelectuales musulmanes y teólogos reformistas buscan reinterpretar la yihad en términos más éticos y humanitarios, aproximándola a la idea de justicia global y resistencia, pero desvinculándola de la violencia y la opresión. Esta actualización hermenéutica pretende recuperar el núcleo moral del concepto y enfatiza que su concepción original consiste en el esfuerzo por la dignidad humana, la paz y la solidaridad universal. En esta lectura, la guerra, incluso cuando es defensiva, se considera un último recurso y debe subordinarse siempre a los principios de misericordia y proporcionalidad, valores centrales de la ética islámica compatibles con las formulaciones modernas de la teoría de la Guerra Justa (Esposito, 2010).

Por último, al igual que en el judaísmo, la comprensión de la guerra en el islam solo puede alcanzarse plenamente si se reconoce que sus significados se construyen socialmente. La disputa por definir cuándo una interpretación de la yihad es legítima y cuándo es terrorismo,

quién posee autoridad moral para declarar la guerra y qué acciones se encuadran en los parámetros divinos refleja no solo divergencias teológicas, sino también luchas por el reconocimiento y el poder en el sistema internacional. La lectura constructivista permite, por tanto, comprender la Guerra Justa en el islam como un discurso normativo dinámico y simultáneamente religioso, político e identitario, que estructura prácticas, legitima resistencias y define fronteras de pertenencia (Esposito, 2010).

Consideraciones finales

El análisis desarrollado a lo largo de este trabajo muestra que el conflicto entre Israel y Palestina no puede explicarse mediante factores puramente materiales, territoriales o simplemente estratégicos. Se trata de una disputa profundamente arraigada en las dimensiones simbólicas y morales de la política internacional. La investigación evidenció que comprender este conflicto exige superar las fronteras tradicionales del análisis geopolítico y adentrarse en el ámbito de las ideas, creencias e identidades que moldean las acciones y justificaciones de los actores implicados. El Constructivismo, tal como fue formulado por Alexander Wendt (2014), ofrece una lente adecuada para esta tarea al afirmar que el sistema internacional se construye socialmente y que los intereses e identidades de los Estados no son datos inmutables, sino productos históricos y discursivos. Desde esta perspectiva, el conflicto Israel-Palestina no es solo una disputa por el territorio, sino también por la legitimidad, el reconocimiento y la memoria.

La Teoría de la Guerra Justa, nacida de la tradición occidental y cristiana y modernizada mediante los escritos de Michael Walzer (2003), busca establecer límites morales al uso de la fuerza. Reconoce que, aunque la guerra siempre es un mal, puede ser moralmente aceptable si cumple criterios como causa justa, autoridad legítima y proporcionalidad. Sin embargo, al aplicarse en contextos distintos, se muestra permeable a las interpretaciones culturales y religiosas que moldean su aplicación práctica (Walzer, 2003). En el judaísmo, como se analizó, la idea de guerra legítima se vincula con la alianza entre Dios y el pueblo de Israel. Las distinciones entre guerra obligatoria y guerra facultativa indican que la violencia, aun cuando está permitida, debe ejercerse siempre bajo el control de la ley divina y orientarse hacia la restauración de la justicia. En el islam, la noción de yihad fue concebida originalmente como un esfuerzo moral y espiritual en defensa de la umma, y el combate armado solo se tolera como último recurso frente a la agresión y la injusticia. Ambas tradiciones contienen así un elemento ético que busca limitar la guerra y preservar la dignidad humana.

Esta constatación es fundamental porque demuestra que el diálogo entre religión y ética política no es imposible; por el contrario, ofrece caminos de convergencia moral. El problema no reside en la religión en sí, sino en la instrumentalización política de sus narrativas. Cuando el discurso teológico es capturado por intereses estatales o ideológicos, se pierde el sentido original de justicia y moderación. Como observa Armstrong (2001), tanto el judaísmo como el islam parten de la premisa de que la guerra, aunque a veces sea necesaria, debe tener siempre la paz como finalidad. Esta idea resuena en la propia formulación clásica de la Guerra Justa: la guerra solo es moralmente aceptable cuando busca restaurar el orden y no perpetuar la destrucción.

Al trasladar esta discusión al campo de las Relaciones Internacionales, el Constructivismo ayuda a comprender que la noción de una "Guerra Justa" es, ante todo, una construcción social. Las justificaciones que vuelven "legítima" una guerra están moldeadas por discursos normativos, identitarios y culturales. Israel y Palestina construyen cada uno narrativas morales distintas sobre la violencia, y estas influyen no solo en sus acciones, sino también en la forma en que la comunidad internacional los percibe. Como recuerda Carvalho (2020), el poder de las ideas es también el poder de definir lo que resulta aceptable en el sistema internacional.

Un punto crucial destacado por esta investigación es que el antagonismo actual entre israelíes y palestinos no constituye una constante histórica. Hubo períodos de coexistencia relativamente pacífica, especialmente durante el dominio otomano entre los siglos XVI y XX, cuando el sistema millet permitía que distintas comunidades religiosas convivieran bajo un mismo imperio, cada una con autonomía cultural y jurídica. Aunque no estuvo exento de tensiones, este período se caracterizó por una notable estabilidad social, en contraste con el sectarismo moderno (Armstrong, 2011).

Por tanto, el retorno a una convivencia pacífica entre judíos y palestinos no debe considerarse una utopía, sino una posibilidad basada en raíces históricas. La memoria de la coexistencia bajo el Imperio otomano demuestra que la paz es una construcción posible cuando está mediada por estructuras políticas que reconocen la pluralidad identitaria y el valor del otro. Este recuerdo ofrece una lección para el presente: si la guerra es producto de narrativas y percepciones construidas, la paz también puede serlo.

Al final de este estudio, es posible afirmar que el análisis del conflicto entre israelíes y palestinos desde la perspectiva de la Guerra Justa y el Constructivismo revela una verdad esencial: la justicia, al igual que la guerra, es una creación humana. Si el ser humano es capaz

de crear justificaciones para matar, también es capaz de crear fundamentos para convivir pacíficamente.

Cuando se leen sin distorsiones políticas, las éticas de las tradiciones judía e islámica convergen en un mismo ideal: la violencia solo es aceptable cuando busca restaurar la dignidad y el orden moral. Este trabajo concluye que la paz entre Israel y Palestina no depende únicamente de tratados diplomáticos o de la fuerza militar, sino de una profunda reconstrucción simbólica. Es necesario recuperar el sentido ético de la Guerra Justa, no como autorización para el combate, sino como limitación moral y compromiso con la paz. El desafío de nuestro tiempo consiste en transformar la lógica de la violencia en una lógica de reconocimiento mutuo. Y si el pasado demostró que judíos y árabes pudieron coexistir bajo un mismo cielo, tal vez el futuro aún pueda demostrar que la paz en la región, al igual que la guerra, es una construcción humana plenamente posible.

Referencias

ADLER, Emanuel. O construtivismo no estudo das Relações Internacionais. Lua Nova: Revista de Cultura e Política, n. 47, p. 201–246, 1999. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/ln/n47/a11n47.pdf. Acesso em: 20 set. 2025.

AGOSTINHO. A Cidade de Deus. Tradução de Maria Clara Dias. São Paulo: Paulus, 1999.

O Alcorão Sagrado. Tradução de Samir El Hayek. Centro Cultural Beneficente Árabe Islâmico de Foz do Iguaçu, 1994. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/15W0Y1C65lvuDunW-vVeqtLaFE8yRf069/view. Acesso em: 14 out. 2025.

AQUINO, Tomás de. Summa Theologiae. Tradução de Francisco G. Pedral. São Paulo: Loyola, 2002.

ARMSTRONG, Karen. Em nome de Deus: O Fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ARMSTRONG, Karen. Jerusalém: uma cidade, três religiões. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

CARVALHO, Felipe Rocha de. O poder das ideias: A teoria construtivista como um paradigma alternativo nas Relações Internacionais. Conversas & Controvérsias, v. 7, n. 2, 2020. DOI: https://doi.org/10.15448/2178-5694.2020.2.39115. Disponível em: https://revistaseletronicas.pucrs.br/conversasecontroversias/article/view/39115. Acesso em: 20 set. 2025.

CÍCERO. Dos Deveres. Tradução de José Bento Pereira. São Paulo: Edipro, 1999.

EARDLEY, Nick; MURPHY, Matt. Como 15 meses de guerra devastaram Gaza. BBC Brasil, 19 jan. 2025. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/articles/cly99rlnr2go. Acesso em: 4 nov. 2025.

ESPÓSITO, John L. Islam: The Straigth Path. 4. ed. Oxford: Oxford University Press, 2010.

GROTIUS, Hugo. Do Direito da Guerra e da Paz. Tradução de Pedro de Toledo Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MORRIS, Benny. 1948: a history of the first Arab-Israeli war. London: Yale University Press, 2009.

SAID, Edward W. A Questão da Palestina. Tradução de Sônia Midori. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

SAID, Edward W. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

WALZER, Michael. Guerras Justas e Injustas: uma argumentação moral com exemplos históricos. Tradução de Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WENDT, Alexander. Anarchy is what states make of it: the social construction of power politics. International Organization, v. 46, n. 2, p. 391-425, 1992. Disponível em: https://rochelleterman.com/ir/sites/default/files/Wendt%201992.pdf. Acesso em: 02 out. 2025

WENDT, Alexander. Teoria Social da Política Internacional. Tradução de Vivian Mannheimer e Paula Vedovelli. Rio de Janeiro: Apicuri; PUC-Rio, 2014.