



MINISTERIO DE DEFENSA

CUADERNOS
de
ESTRATEGIA

115

LA PAZ, UN ORDEN DE SEGURIDAD,
DE LIBERTAD Y DE JUSTICIA

INSTITUTO ESPAÑOL DE ESTUDIOS ESTRATÉGICOS



MINISTERIO DE DEFENSA

**CUADERNOS
de
ESTRATEGIA**

115

INSTITUTO ESPAÑOL DE ESTUDIOS ESTRATÉGICOS

**LA PAZ UN ORDEN DE SEGURIDAD
DE LIBERTAD Y DE JUSTICIA**

Enero, 2002

FICHA CATALOGRÁFICA DEL CENTRO DE PUBLICACIONES

La **PAZ**, un orden de seguridad, de libertad y de justicia / Secretaría General de Política de Defensa, Dirección General de Relaciones Institucionales de la Defensa, Instituto Español de Estudios Estratégicos. — [Madrid] : Ministerio de Defensa, Secretaría General Técnica, 2002. — 132 p. ; 24 cm. — (Cuadernos de Estrategia ; 115).

NIPO: 076-01-164-5. — D.L. M 5733-2002

ISBN: 84-7823-884-0

I. España. Secretaría General de Política de Defensa
II. España Dirección General de Relaciones Institucionales de la Defensa III. Instituto Español de Estudios Estratégicos IV. España. Ministerio de Defensa. Secretaría General Técnica, ed. V. Serie.

Paz / Seguridad / Libertad / Orden internacional / Teoría Política / Pensamiento Político

Edita:



MINISTERIO
DE DEFENSA

SECRETARÍA
GENERAL
TÉCNICA

NIPO: 076-01-164-5

ISBN: 84-7823-884-0

Depósito Legal: M-5733-2002

Imprime: Imprenta Ministerio de Defensa

Tirada: 1.100 ejemplares

Fecha de edición: enero, 2002

**SECRETARÍA GENERAL DE
POLÍTICA DE DEFENSA**

**Dirección General de Relaciones
Institucionales de la Defensa
Instituto Español de
Estudios Estratégicos**

Grupo de Trabajo número 6/01

**LA PAZ, UN ORDEN DE SEGURIDAD,
DE LIBERTAD Y DE JUSTICIA**

Las ideas contenidas en este trabajo son de responsabilidad de sus autores, sin que reflejen, necesariamente, el pensamiento del IIEE, que patrocina su publicación.

SUMARIO

INTRODUCCIÓN

Por Miguel Alonso Baquer

Capítulo I

BERTRAND DE JOUVENEL. HACIA UN FUTURO MÁS PACÍFICO A TRAVÉS DE LA SEGURIDAD COOPERATIVA

Por Juan Andrés Toledano Mancheño

Capítulo II

CARL SCHMITT. LA PAZ DEL ESTADO VIGILANTE

Por José Luis Calvo Albero

Capítulo III

LUIS DíEZ DEL CORRAL. LA BÚSQUEDA DE UNA SEGURIDAD ESTABLE

Por Ignacio Fuente Cobo

Capítulo IV

POPPER. LA SOCIEDAD ABIERTA COMO REQUISITO DE LA LIBERTAD

Por J. Enrique Fojón Lagoa

Capítulo V

JULIEN FREUND. LA PAZ COMO MEDIO DE LA POLÍTICA

Por José Romero Serrano

Capítulo VI

JOHN RAWLS. LA PRIMACÍA DE LO JUSTO

Por Miguel Alonso Baquer

Capítulo VII

VÍCTOR PÉREZ-DÍAZ. LA LIBERTAD, PRESUPUESTO INEVITABLE DEL
ORDEN DE PAZ

Por Vicente Hueso García

COMPOSICIÓN DEL GRUPO DE TRABAJO

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

El Capítulo Primero de un libro que se publicó en 1988, Editorial Eudema (Madrid) bajo el título "El militar en la sociedad democrática" estaba dedicado al tema "Las fuerzas armadas en la tradición del constitucionalismo". Este capítulo respondía a la promesa formulada por mí en el Prefacio de la misma obra donde decía:

Los dos primeros capítulos —el segundo llevaba por encabezamiento "La legitimidad del empleo de la fuerza" quieren ser una glosa, orientada hacia los problemas de la defensa, de los conceptos de seguridad, libertad y justicia en el sentido en que fueron citados en el Preámbulo a la Constitución Española de 1978.

La glosa aquella contemplaba al humanismo de las armas en tres horizontes sucesivos, el horizonte del Orden de seguridad (renacentista) explicitado por Maquiavelo; el horizonte del Orden de libertad (ilustrado) anunciado por Montesquieu y el horizonte del Orden de justicia (positivista) reclamado primero por Rousseau y luego por Marx, ya en los tiempos modernos.

Lo que era primario para la existencia del Estado en Maquiavelo —la "seguridad"— ha cedido su puesto a la "libertad" del ciudadano individualmente considerado en Montesquieu..... La irrupción revolucionaria marxista-leninista aportaba una tercera concepción de la seguridad, hostil a la propiedad privada de los medios de producción y a las leyes vigentes. Lo hacía en nombre, no de la libertad del ciudadano ni de la defensa frente al enemigo exterior, sino de la "justicia social".

Todo lo que el tríptico citado de pretensiones de ordenamiento reunía para el ejercicio moderno de lo que entendemos hoy que es la misión constitucional de las Fuerzas Armadas en Occidente, desde el humanismo de las armas, se interpretaba en aquel libro de este modo:

El ordenamiento constitucional clásico, que unía instituciones al servicio de la libertad con instituciones al servicio de la seguridad, tiene hoy que fundir en las Nuevas Constituciones, y por este orden, los conceptos de Justicia, Libertad y Seguridad, que es cronológicamente hablando el orden inverso al de su aparición en la historia de las ideas políticas en torno al Estado.

Desde que estas frases fueron escritas en los años ochenta hasta nuestros días ya en el tercer milenio, el papel o el rol asignados a los miembros de las Fuerzas Armadas no ha dejado de oscilar dentro del marco de aquella triple referencia. Y se ha visto afectado por el temporal predominio de una de estas tres orientaciones ideológicas:

- La “autoritaria” que, viniendo de Maquiavelo y de Hobbes, pone el acento en los problemas de “seguridad” en términos muy parecidos a los que luego utilizará el realismo político de Carl Schmitt, de Hans Morgenthau, de Raymond Aron y de Julien Freund y entre nosotros Manuel Fraga Iribarne y Dalmacio Negro Pavón.*
- La “liberal” que, prosiguiendo la tendencia de Montesquieu y de Tocqueville, le da la máxima importancia a los problemas de “libertad” en los términos propios de la estirpe de Kant tal como lo hacen Isaiah Berlin, Eric Fromm, F. A. Hayek, Karl Popper y entre nosotros Luis Díez del Corral o Víctor Pérez Díaz.*
- La “socialista” que, en la estela de Rousseau y de Marx, se concentra en el problema de “justicia”, ahora en línea con las ideas de Norberto Bobbio o John Rawls y entre nosotros, Enrique Tierno Galván y Gregorio Peces Barba.*

Desde la perspectiva del humanismo de las armas, tras una somera observación del triple panorama, se concluye que no son fácilmente subsumibles en una síntesis las tres concepciones del Orden aquí aludidas —el Orden de seguridad, el Orden de libertad y el Orden de justicia... una síntesis que, no obstante era lo esencialmente pretendido desde su Preámbulo por la Constitución Española de 1978. Y ello nos lleva a estar al tanto del concepto de Sociedad Civil que es el espacio político donde los tres elementos del Orden están siendo ahora notablemente incoados, según la definición que de ella nos da Víctor Pérez Díaz en “España puesta a prueba” (1976-1996):

La Sociedad Civil consiste en un conjunto de instituciones sociopolíticas: una autoridad pública con un poder limitado y responsable ante la sociedad; un estado de derecho donde la ley se aplica igualmente a gobernantes y a gobernados; un espacio público (o una esfera pública); una economía de mercado, exenta en lo esencial de violencia y corrupción y un abanico de asociaciones voluntarias.

Pérez Díaz añadía que “es un edificio frágil y vulnerable, que necesita ser construido, reconstruido y reparado incesantemente”. Sus cinco componentes son el imperio de la ley, la autoridad pública con poderes limitados, el espacio público, el abanico de asociaciones y la economía de mercado.

Guerra Civil y Sociedad Civil son conceptos y realidades opuestas: en una guerra civil, el estado de derecho es reemplazado por la violencia.

Retengamos lo esencial de las citas. Las Fuerzas Armadas, quieran o no, resultan implicadas y solicitadas ante cualquier grado de insuficiencia del Orden establecido, sea en seguridad, en libertad o en justicia, cuando no en las tres debilidades al mismo tiempo. De aquí que nos resulte preciso realizar un recorrido en seis tiempos sobre estas seis cuestiones, para así aclarar todo en lo que las seis afectan al buen funcionamiento de la moral militar por nosotros englobada en la expresión “humanismo de las armas”:

- 1.º Las pautas de gobierno: lo antiguo y lo moderno.*
- 2.º El esquema de actitudes y mentalidades: el bienestar y el malestar.*
- 3.º El esquema ideológico del régimen: el optimismo y el pesimismo.*
- 4.º La noción de cambio político: niveles de profundidad.*
- 5.º La sociología civil o militar del cambio: etapas de renovación profesional.*
- 6.º La mentalidad militar: tradición y cambio.*

Las seis cuestiones aquí relacionadas ponen los presupuestos de lo que será decisivo para unas Fuerzas Armadas en el triple trance de su profesionalización, de su modernización y de su integración en la Sociedad Civil. Lo más decisivo —se entiende decisivo para el cambio en las Fuerzas Armadas en sí mismas consideradas que se esté produciendo delante de nuestros ojos— consiste en el hallazgo del camino hacia las reformas que no afecte, ni siquiera temporalmente, al cumplimiento de su misión, sino todo lo contrario, que lo garantice.

Concluamos, provisionalmente, que es el Orden de seguridad el que obviamente resulta más imprescindible para la organización de los medios

de la defensa. Añadamos, inmediatamente, que el Orden de libertad para muchos de sus paladines siempre es algo que debería servir para marginar a las Fuerzas Armadas de la toma de decisiones. Y digamos, finalmente, que no es fácil que figure un lugar para las Fuerzas Armadas o para las Instituciones de la Milicia dentro del Orden de justicia.

Los pensadores (o intelectuales) del siglo que acaba de concluir, cuyas semblanzas han ocupado nuestra atención, no están firmemente aplicados al tema de la paz ni, por consiguiente, tampoco al de la guerra. No son, pues, ni polemólogos, ni irenólogos en sentido preciso. Pero tienen una cualidad común, en virtud de la cual han podido ser agrupados. Los siete se ocupan de la seguridad, de la libertad y de la justicia, aunque no en la misma medida o proporción.

Los siete testimonios —el alemán Carl Schmitt, el francés Bertrand de Jouvenel, el español Luis Díez del Corral, el también francés Julien Freund, el norteamericano de adopción Karl Popper, el también español Víctor Pérez Díaz y el norteamericano John Rawls— nos sirven para darle vueltas y vueltas a la hipótesis explícita en el título del Cuaderno de Estrategia. La paz es posible si se cuidan por todas y cada una de las comunidades políticas de una gran región las exigencias de la seguridad, de la libertad y de la justicia. Preocupándose, obsesivamente, sólo de la seguridad, sólo de la libertad o sólo de la justicia no se produce en las gentes la suficiente distensión en la defensa de sus ideales o de sus intereses: lo que se genera es un malestar que tiende a hacerse colectivo.

Si contemplamos la historia de las ideas políticas a partir del Renacimiento en el espacio que conocemos como Europa Occidental (y más recientemente como Occidente) vemos que lo primero en el tiempo, fue la sospecha de que bastaba la seguridad que cada emperador, rey o príncipe garantizaba a sus súbditos para eliminar, no tanto la guerra exterior como la violencia política en el seno de la propia comunidad. Es la tesis de Nicolás Maquiavelo. Lo segundo, a partir de la Ilustración, fue la creencia de que la mera apertura de todas las libertades llevaba hacia la paz perpetua. Es la tesis que desde Montesquieu, pasó por Rousseau y se formuló por Kant. Lo tercero, en pleno éxito de la Postmodernidad más optimista, ha consistido en sustituir la preocupación por las libertades por la exigencia de justicia. Es la tesis que insinuó Marx desde hace siglo y medio poniéndola al costado de su materialismo dialéctico.

Estas tres grandes etapas de la historia de las ideas políticas no son doctrinalmente uniformes. En todo momento pueden descubrirse pensa-

mientos críticos que censuran la simplicidad de los tres sucesivos planteamientos. Pero, en líneas generales, al alza (siglo XVIII) en la inquietud por la libertad, correspondió un oscurecimiento de quienes seguían pensando en términos de seguridad y al alza de la exigencia de justicia (siglo XX), un desprecio por los defensores de la libertad. Con todo, todavía hoy pueden encontrarse hombres de prestigio que proclaman uno de estos tres lemas: "Paz y Seguridad; "Libertad y Paz" o "Justicia y Paz".

Los siete testimonios aquí reunidos, si se expusieran en orden cronológico de fechas de nacimiento, nos dejarían ver una tendencia. Quienes escriben antes y después de la Segunda Guerra Mundial, le dedican mayor atención a los errores en el mantenimiento de los Estados en condiciones de defensa. Quienes escriben o se hacen conocer como grandes teóricos durante la Guerra Fría, se concentran en la descalificación del totalitarismo y del autoritarismo. Y quienes lo han hecho más recientemente, se orientan nítidamente a la preocupación por un orden justo. Parece, pues, que lo que ocurre respecto a las grandes etapas de la Modernidad —ir desde la seguridad hacia la libertad y desde la libertad a la justicia— ocurrió también en el plazo temporal de las últimas décadas. Y había que añadir que cada pensador, en sí mismo considerado, hace análogo recorrido antes de madurar.

En definitiva, podemos aventurar una tesis general de este tipo, el orden de paz es el resultado de no distorsionar los hallazgos sucesivos de un orden de seguridad, de un orden de libertad y de un orden de justicia. La población civil tiene que sentirse segura, saberse libre y creerse justamente gobernada.

Para hacerlo ver hemos ordenado de determinada manera los siete testimonios. Los dos primeros —Carl Schmitt y Bertrand de Jouvenel— fallecidos en plena ancianidad, son autores muy sensibles frente al hecho revolucionario. Contemplan a sus respectivas constituciones, —la de la República alemana de Weimar y la de la IIIª República francesa— como estructuralmente débiles e incapaces de asumir graves decisiones. Tanto es así, que uno y otro hubieron de soportar en los años cincuenta gravísimas acusaciones por sus tendencias autoritarias que no liberales.

Los tres siguientes, —también fallecidos estos últimos años— Díez del Corral, Julien Freund y Karl Popper— quedan encuadrados en el pensamiento puramente liberal. Sus diferencias, muy dignas de ser notadas, proceden del caudal de sus experiencias. Díez del Corral, viene del conservadurismo español con ansias de modernizarse. Freund, del socialismo

francés con voluntad de realismo antiutópico. Popper, del cultivo de la ciencia antropológica con ganas irresistibles de repudio hacia los pensadores que formalmente anticipan acontecimientos determinados por la teoría general de su propia cosecha: los historicistas.

Los dos últimos, —Pérez Díaz y Rawls— han conocido los últimos acontecimientos de la historia occidental. En absoluto se identifican ni como sociólogos ni como juristas con aquellos otros pensadores. Pero ambos miran hacia la construcción de un mundo justo desde perspectivas complementarias. El retorno de la Sociedad Civil se propone como síntesis de un ordenamiento de la justicia, que en Pérez Díaz nunca deja de ser liberal y que en Rawls quiere ser nada más que un neoliberalismo político.

Las siete semblanzas se han cumplido con objetividad. Queremos decir que están escritas para presentar en cierto orden unos modos de pensar bastante generalizados en nuestros días. No se toma partido por ninguno de ellos. Predomina en los comentarios una cierta distancia crítica. La nacionalidad de los escritores estudiados nos habla de un espacio —Occidente— con tres acentos: el acento que se pone sobre la memoria del conflicto franco-alemán (Schmitt y Jouxenel); el acento que se pone en la europeidad como fenómeno transatlántico (Freund, Popper y Rawls) y el acento que se localiza sobre la españolidad (Díez del Corral y Pérez Díaz), sea para europeizarla o sea para occidentalizarla.

Lo que se pretende es muy simple. El lector del “Cuaderno de Estrategia”, que se haya centrado en lo que llamamos “un Orden de paz”, está siendo invitado a reflexionar sobre los siete testimonios para que él mismo extraiga sus propias conclusiones.

EL COORDINADOR DEL GRUPO DE TRABAJO

CAPÍTULO PRIMERO

**BERTRAND DE JOUVENEL.
HACIA UN FUTURO MÁS PACÍFICO A
TRAVÉS DE LA SEGURIDAD COOPERATIVA**

BERTRAND DE JOUVENEL. HACIA UN FUTURO MÁS PACÍFICO A TRAVÉS DE LA SEGURIDAD COOPERATIVA

Por JUAN ANDRÉS TOLEDANO MANCHEÑO

Bertrand de Jouvenel es un escritor de referencia obligatoria, porque sus obras están animadas por un espíritu liberal, en el sentido filosófico — amor a la libertad— y no exclusivamente político del término. Es, en efecto, uno de esos infrecuentes personajes de que puede justamente enorgullecerse en la época actual una cultura, aunque sea tan rica como la francesa. Él ha dicho de sí mismo que no fue capaz nunca de consagrarse a una disciplina intelectual particular; así ha sido, a la vez, sociólogo, economista, pensador político e historiador. Como también ha sido un profesor, un periodista y un escritor profesional. Nacido en París en 1903, ha ejercido también como corresponsal, diplomático, economista, director de la SEIDES y profesor de las universidades de Cambridge, Berkeley y Oxford.

De Jouvenel es optimista, porque siempre parte en sus estudios de que existe la solución, no porque la misma esté siendo practicada. Tras sus estudios universitarios y su inicial formación de jurista, con una sólida educación en las dos lenguas y culturas francesa y anglosajona, trabajó, como ya se ha mencionado, de corresponsal y como enviado especial en diversos países, hasta 1939. Alternó estas ocupaciones con la dedicación a la política en los estados mayores de algunos partidos franceses.

Sus primeros libros trataron de cuestiones político-económicas, de orden doctrinal (*La economía dirigida*, 1928) o histórico aplicado (*El bloqueo continental*, 1942). Después dirigió su atención con preferencia a los grandes temas de la filosofía política, como “*El Poder*” (1945), “*La sobe-*

rania" (1953) y "La teoría pura de la política" (1963). También cultivó la investigación de historia económica sobre la época de Napoleón (1942), y la Europa del siglo XVI (1944), centrándose en el tema del oro y su influencia en la vida económica bajo Carlos V y Felipe II. Jouvanel posee una sólida base cultural, literaria e histórica, cuyas últimas raíces se afincan en los grandes escritores antiguos como Tucídides, Platón o Aristóteles; precisamente de este último toma la idea de que, tal y como él había dicho, saber es saber, y que saber es bueno, aunque sea inútil.

Este autor, al referirse a los factores productivos, dice con toda la garantía de la ciencia: "*El productor, si queremos señalar uno que lo sea de verdad, es el vegetal*". Es necesario conocer la naturaleza y utilizarla, pero sin que la utilización sustituya el gusto en sí del conocer (este principio da argumento a alguna de sus obras, como "*La civilización de la potencia, de la economía política a la ecología política*"). Del sustento de sus ideas tanto en Aristóteles como en la fuerza de la naturaleza nos queda su pensamiento: "*Nuestra civilización, que ha sido ciclópica por la fuerza, lo ha sido también por no poseer más que un ojo, incapaz de la visión estereoscópica en relieve. Si nuestra civilización adquiere esta visión, nuestro comportamiento será menos grosero*". Nuestro autor gusta de ahondar siempre, trascendiendo los datos, que en su caso no le vienen ofrecidos por una observación superficial, ni por referencias de segunda mano. Así, por ejemplo, la constatación del hecho obvio de que la civilización moderna es la civilización de las máquinas, le lleva a considerar cuáles son los rasgos más simples y específicos que la distinguen de las civilizaciones precedentes. Uno de ellos es "*la transición de las fuerzas biológicas a las fuerzas físicas como fuentes de energía. Precisamente esta evolución ha provocado el que la seguridad de los estados, y de las personas en una consideración individual del término, ya no dependa única y exclusivamente del enfrentamiento "cuerpo a cuerpo", ni siquiera que se asiente en una concepción de equilibrio de fuerzas, sino que se constituya en cualquier amenaza una mínima ventaja en el campo económico*", el cual abrirá un amplio campo a las posibilidades de "desajustes sociales", que en última instancia provocarán desigualdades y confrontaciones que pueden desembocar en enfrentamientos no deseados.

En uno de sus libros más importantes, "*La teoría pura de la política*", Jouvanel admite que se puede hablar de una ciencia política, pero siempre que se reconozca que no es un saber como los otros. Las situaciones que analiza la ciencia política, dice, son siempre originales y complejas. No hay dos situaciones iguales, ni se rigen, como los fenómenos naturales, por

leyes, que una vez descubiertas resultan ser de universal aplicación. Considera que en la política siempre hay acciones recíprocas de unos seres humanos que mueven a otros, porque los fenómenos políticos se presentan, en su esencia, según Jouvenel, como relaciones entre individuos. Los políticos se encuentran con dos clases de problemas: los de carácter técnico y los propiamente políticos. Los primeros admiten una solución y suelen recibirla a partir de las conclusiones a que llega una comisión de expertos. Pero es que no son problemas propiamente políticos, sino económicos, sociales o de otra índole. Lo que caracteriza a un problema político propiamente dicho es la incompatibilidad que existe entre las demandas de una parte y de otra que han dado lugar a su planteamiento.

El pensamiento político, según nuestro autor, sigue su curso histórico: los conflictos de poder, en el orden interior y exterior de las sociedades particulares o de la relación de unas naciones o comunidades con otras. Unos conflictos que, en definitiva, surgen ante el encuentro, o choque, de demandas incompatibles entre sí, que afectan a la libertad y a la seguridad de las colectividades. El final del entendimiento sobre la existencia de amenazas podría ser, y no puede decirse más, porque la libertad es el dato inmediato, el caer en la cuenta de una gran verdad olvidada muchas veces: si el horizonte humano es el de la historia, y nada más; si el horizonte de la vida humana individual es el de sus sueños de disfrute, lo efímero será la norma. Sólo el reconocimiento de algo que trasciende la historia de la especie humana y de los individuos permite tratar las cosas con "suma reverencia". La civilización de la potencia, fuerte pero insegura, adquirirá entonces una buena dosis de humildad. Se vería que no hace falta correr tanto; que el paso pausado, en el paisaje humano, entre objetos queridos y conservados crean un ambiente de seguridad y felicidad concreta, de arraigada paz.

Jouvenel pretende describir los hechos y no valorarlos, pero, como casi siempre ocurre, sus análisis están impregnados de juicios de valor. Es fácil descubrir en sus obras una clara simpatía por los regímenes aristocráticos (ver *El Poder*), aquellos en que una minoría, apoyada por la masa, limita el crecimiento del poder.

Acertado analista de nociones como libertad, nación, seguridad, propiedad e igualdad, sienta así las bases de un análisis fundamental para la comprensión de nuestra época y apoya el estudio con claridad y precisión de los factores que han conformado el concepto que en la actualidad se tiene sobre los estados modernos.

EL GRAN ANHELO DE LA HUMANIDAD: UNA PAZ CREÍBLE Y DURADERA

Al hombre, al individuo, le gusta el cambio, fundamentalmente cuando él mismo es su autor; en tanto opera el cambio, el hombre se siente agente, poderoso; y una vez operado el cambio, el hombre se siente orgulloso de su obra. Pero el hombre le ha tenido siempre pánico al desencadenarse de los elementos (1).

El proyecto consistente en intentar establecer una paz permanente y universal entre todos los pueblos que habitan nuestro Planeta no es ridículo, hecho que aquellos pensadores bautizados y proclamados a sí mismos como “realistas” han deseado hacer llegar a todos los que les han conocido por sus obras o sus acciones. Muy al contrario, la idea del establecimiento y mantenimiento de esta paz anhelada es eminentemente revolucionaria en la medida en que trata de establecer un nuevo modelo de sociedad. En el caso expuesto, pasar de una sociedad dividida en Estados-naciones rivales para la que se asienta como doctrina básica el hecho de que, según la fórmula de Clausewitz, “la guerra es la continuación de la política por otros medios”, a otro tipo de sociedad novedoso e insurrecto en la que reinen otras reglas de relación que puedan aportar un bienvenido orden mundial, es algo poco probable pero muy apetecido. A pesar de ello, nos dirá De Jouvenel que: “Cualquier sistema social, ya se implante en beneficio de un puñado de hombres o en beneficio de algunos millones, tiene como objeto definido el dirigir hacia un fin general de actividad todas las fuerzas particulares. Pues no hay sociedad si no es allí donde se ejerce una acción general y combinada. En cualquier otro caso, no hay más que aglomeración de un determinado número de individuos en un mismo lugar” (2).

Ahora bien, la nueva situación que ha de ser perseguida por el novel orden supone la aceptación de una ideología política y de una cultura comunes, la puesta a punto de un sistema enteramente nuevo capaz de dar plena satisfacción a las necesidades de identidad y preservación de la propia idiosincrasia de los pueblos, una configuración de entes políticos que ya no desplegarán la bandera de la soberanía absoluta de sus gobiernos, y el establecimiento de un estatuto estadista de la Humanidad bajo

(1) BERTRAND DE JOUVENEL. “*La civilización de la Potencia. De la economía política a la ecología política*”. Editorial Magisterio Español. 1979. Versión original de Librairie Arthème Fayard. 1976. pág. 208.

(2) BERTRAND DE JOUVENEL. “*Los orígenes del estado moderno. Historia de las ideas políticas en el siglo XIX*”. Edición en español de Magisterio Español. 1976. pág. 355.

la forma de un conjunto de normas, reglas y principios de ámbito planetario. Todo esto exige un cambio en el pensamiento de los actuales pobladores de la Tierra, un cambio traumático pero necesario, difícil pero urgente; no es tan simple, por lo tanto, alcanzar el acceso a una sociedad post-clausewitziana.

A pesar de lo expuesto, esta sana ambición es la que ha inspirado a los que han procurado establecer la paz por medio de la creación de todo tipo de instituciones, ya fueran éstas de ámbito regional, internacional e incluso mundial. No sería justo reprocharles, como es habitual, no haber calculado, a partir de los datos que poseían y de sus experiencias pasadas, la magnitud de la empresa (obteniéndose, en algunas ocasiones, las menos ha de ser precisado, “productos” contrarios a los que se buscaban), ni haber utilizado los instrumentos intelectuales que tenían disponibles en su época. La perspectiva de la historia, la experiencia adquirida y el desarrollo de los conocimientos permiten hoy día pensar que sus procedimientos fueron “poco afortunados”, “no muy adecuados”, “algo torpes”, insuficientes e inadaptados. Para comprender las iniciativas que han sido desarrolladas en el entorno del asociacionismo corporativo internacional sin duda hay que partir de los horrores de la guerra, de la evolución de las iniciativas pacificadoras en “lugares calientes”, del estudio de los logros alcanzados en las negociaciones tendentes a evitar innecesarias y poco apetecidas escaladas de crisis y de los sentimientos pacifistas que por todas partes han inspirado. Pero también hay que medir la flaqueza y la impotencia de las ideas sobre la paz emergentes de tantos y tantos seminarios y debates habidos a lo largo del último siglo.

La paz no se edifica sólo sobre los cimientos de las buenas intenciones y los piadosos sentimientos. Menos aún desde el resentimiento contra la excelencia y el odio a la verdad. Grande es el valor de la paz. Sobre todo, de la paz de espíritu o en el espíritu. Mas no combate la guerra sino quien busca la solución de sus causas, no quien entrega de antemano la victoria al agresor: la paz no es la mera ausencia de la violencia sino el resultado de la justicia. Lo sabemos, al menos, desde San Agustín. Pacifista es quien busca la justicia, no quien defiende la consolidación de la injusticia en nombre de la no violencia, aunque los medios que hayan de emplearse para alcanzar tal fin no sean del agrado de todas las partes.

Nos dirá Bertrand de Jouvenel, haciendo hincapié en la dificultad del establecimiento de un camino acertado hacia la paz: “Hemos vivido la guerra más atroz y más devastadora que el Occidente ha conocido hasta

ahora. La más devastadora, a causa de la intensidad de los medios empleados, pues no solamente se han puesto en pie ejércitos de quince, de veinte millones de hombres, sino que detrás de ellos la población entera ha sido requisada para abastecerlos con los instrumentos de muerte más eficaces. Todos los seres vivos que un país puede ofrecer han servido para la guerra, y los trabajos propiamente de la vida no han sido considerados y tolerados más que como un soporte indispensable del gigantesco instrumento militar en que se ha convertido el pueblo entero. Puesto que todo, el obrero, el campesino y la mujer, contribuye a la lucha, todo, fábrica, cosecha, casa, se convierte en objetivo de guerra, y el adversario trata como enemigo todo lo que es carne y tierra; persigue por medio de la aviación, una destrucción total del enemigo” (3).

Las proposiciones para organizar la sociedad internacional de cara a evitar la guerra se han venido desarrollando desde el siglo XVIII. El famoso “*Proyecto para conseguir que la paz sea perpetua en Europa*”, del abad de Saint-Pierre, data de 1713, y el “*Proyecto filosófico de paz perpetua*”, de Kant, es de 1795. Lo que resulta muy curioso es que durante el siglo XIX todo el acopio de obras de este tema no fueran continuadas por investigaciones u obras de cierta calidad. Mientras que Clausewitz componía, entre 1820 y 1830, una tesis brillante sobre la guerra, sobre la forma de conducirla y de hacer de ella un elemento fundamental para la política, no se ha escrito nada sobre las técnicas que podrían permitir el establecimiento de la paz. Además, a las masas no les seducen los sueños de paz, dado que hay muy pocas mentes de talante abierto e innovador que se atrevan a pensar que los conflictos armados, que han llegado a ser cada vez más destructivos, rápidos, de mayores implicaciones en la población civil y más mortales, podrían, en ciertos casos, evitarse. Mientras que hasta hace apenas unas décadas los ejércitos estaban formados por soldados en su mayoría analfabetos, el nacimiento de la exaltación de los sentimientos nacionalistas hace ejércitos de ciudadanos fanáticos. La gloria colectiva, las banderas tomadas al enemigo, el carácter de los generales, desarrollan toda una representación en defensa de sentimientos poderosos para los cuales se acepta sufrir de manera atroz, perder facultades físicas o psíquicas e, incluso, morir.

“Antiguamente, se decía las fuerzas militares de Francia, de Rusia, de España, de Austria, de Prusia, cuando se quería designar a los soldados de

(3) BERTRAND DE JOUVENEL. “*El Poder*”. Editorial Librairie Hachette. 1974. Edición en español de Editora Nacional. 1974. pág. 3.

línea que esas naciones tenían en armas en tiempos de paz; y la palabra ejército jamás era utilizada sino en tiempo de guerra, y aun así aplicada tan sólo a la fracción que combatía; más aún, cada uno de los ejércitos tomaba nombre distinto, según el país particular en el que se desarrollasen sus actividades, o según el jefe que se hallaba al frente. Tan sólo después de Napoleón se comienza a llamar colectivamente, tanto en tiempo de paz como en época de guerra, a las fuerzas militares de Francia, el ejército; un ejemplo que parece haber sido imitado por toda Europa. Se habla hoy en defensa del ejército, se le habla al ejército, se hace hablar al ejército” (4).

Para comprender los esfuerzos que en el ámbito internacional se han llevado a cabo en este área hay que tener en consideración que las comunidades políticas y sus dirigentes, incluso cuando han sido elegidos democráticamente, no han logrado cambiar las líneas de acción de la política exterior que había sido la de los príncipes y los reyes de antaño; que la reflexión política reformadora o revolucionaria no ha puesto en cuestión esta filosofía; que son los gobiernos, y muy de forma sobresaliente aquellos de las grandes potencias los que han puesto en marcha las ideas de construcción de la paz, teniendo como motivo principal el mantenimiento del orden establecido y, de forma accesoria, la necesidad de dar respuesta a una opinión pública cansada de la guerra; como conclusión, en las condiciones expuestas las soluciones que se han aportado y los proyectos que se han barajado para establecer la paz no pudieron ser suficientemente válidos. No obstante, en lo relativo a las grandes potencias, nuestro autor opinará que: “¡Cómo no darse cuenta de que un estado que liga a su destino el de los hombres valiéndose de todos los lazos de las necesidades y del sentimiento será mucho más capaz de entregarnos un día a un destino de guerra universal! Cuanto mayores sean las atribuciones del poder, más grandes son también sus medios materiales para la guerra; cuanto más manifiestos sean los servicios por él prestados, más rápidamente se obedece a su llamada” (5).

Las ideas denominadas “funcionalistas”, emanadas de mentes positivas y optimistas capaces de aislarse de las influencias cercanas, son las que han llevado a la creación de organismos supranacionales e intergubernamentales cuyo objetivo ha sido el adquirir las condiciones necesarias entre los Estados para proporcionar la seguridad necesaria de cara a la consecución de una paz fuerte y duradera. El funcionalismo es un movi-

(4) “*Los orígenes del estado moderno. Historia de las ideas políticas en el siglo XIX*”. Pág. 162.

(5) “*El Poder*”. Pág. 13.

miento muy importante, en la medida en que refleja una intuición fundamental sobre la naturaleza de la guerra y de la paz y sobre la posibilidad de creación de una identidad mundial a través de la construcción de una sociedad internacional en la que predomine el espíritu de colectividad sobre el de individualismo. La invención de la doctrina funcionalista se atribuye al profesor británico David Mitrany que, en un pequeño libro titulado “*Un sistema de paz eficaz*” (A Working Peace System), había explicado en 1943 que la asociación de los Estados por “problemas” en “agencias funcionales” que tejieran lazos de cooperación política era lo que permitiría “el crecimiento pacífico de la sociedad internacional”: haciendo trabajar juntos a especialistas en educación, salud, agricultura, etc., se crearía un clima de entendimiento a nivel mundial más allá de las fronteras, preparando así de alguna manera una especie de identidad mundial de la “raza superior”.

Estas ideas convencieron a Roosevelt de que las agencias especializadas que había que crear deberían situarse lo más alejadas posible de Nueva York con el fin de evitar la politización de las discusiones técnicas entre especialistas. No se trataba de que esas agencias acometieran en común grandes programas: el funcionalismo que se puso en marcha en el plano mundial en 1945 no era comparable al que algunos años más tarde se utilizaría para la construcción europea, con la creación de la Comunidad del Carbón y del Acero, y después del EURATOM y del Mercado Común.

En realidad, a decir verdad, parece como si estuviesen evaporando los supuestos en que descansaba la aspiración a la paz como un absoluto desde los tiempos del humanismo renacentista, el humanitarismo de las luces y el optimismo positivista. Los derechos humanos, una noble aspiración sin duda, como sustituto de aquellos, tampoco constituyen una garantía sólida. En cierto modo, su predominio está desencadenando nuevos conflictos —se habla ya de forma muy usual de la guerra de los derechos—, acelera la descomposición interna de los estados, su incapacidad para dar seguridad y aumenta las incertidumbres. La realidad es que la protección que da el Estado es cada vez más débil y hay problemas como el terrorismo o la droga, que parecen ir en aumento, que no sabe o no puede afrontar como puro Estado de Derecho.

La paz requiere seguridad; seguridad frente a las incertidumbres básicas y a la posibilidad de coacción por el más fuerte en cada momento. La Iglesia daba cierta seguridad en orden a la salvación en el otro mundo, que era la que importaba más. Cuando la religión se convirtió en fuente de

inseguridad en el mundo occidental, al ser una causa principal de las guerras civiles, se concibió la posibilidad de organizar el Estado, en su origen una mera máquina de poder, a fin de lograr la salvación en este mundo. Por este motivo no es una casualidad que el organismo más importante de la ONU sea, en definitiva, es decir, en el caso extremo, el Consejo de Seguridad. Pero hoy no sólo se está desvaneciendo la sensación de seguridad sino, objetivamente, la seguridad misma. “El progreso de la vida se ha orientado hacia organismos biológicos superiores y más capaces, lo mismo que el progreso de la sociedad se orienta hacia organizaciones más completas y más eficaces” (6).

La paz, por tanto, no puede en modo alguno perseguir como objetivo la instalación, en la mente de todos los sujetos que a ella han de estar unidos como agentes pasivos, como concepto abstracto, sino que ha de abordar mecanismos, medidas y soluciones eficaces para apoyar el nacimiento, en esencia, de lo que se ha llamado la seguridad de la paz. Y para alcanzarla, aunque parezca poco propicio el mencionarlo en estos momentos de enfrentamientos y “castigos selectivos”, los países han de perseguir situaciones perdurables de seguridad y, para ello, cuanto más fuerte sea la Nación implicada en una amenaza o crisis, el poder ha de negociar, negociar y volver a negociar. Lo cual no es una deshonra; lo deshonroso es negociar mal, y no entender que, como ya fue enunciado por Sun Tzu, el objetivo de la guerra no es destruir vidas y bienes, sino que es vencer de la manera menos dolorosa que sea posible.

Dos imperativos aparecen en el horizonte inmediato: más y mejor política a favor de la paz, lo cual obliga a redefinir el papel de la principal Organización de Seguridad, la ONU, la multilateralidad, las deficiencias de las políticas unilaterales particulares de los países; y, por otro lado, más y mejor inteligencia, que sea capaz de estudiar las amenazas y, junto a las posibilidades y potenciales de cada nación, ofrecer la mejor solución a situaciones de falta de seguridad. Son los dos elementos básicos de la nueva política de Seguridad y Defensa; la Seguridad plena es inviable.

LA SEGURIDAD, FUENTE DE OPINIONES DIVERSAS

“La libertad no es más que una necesidad secundaria respecto de la necesidad primaria de la seguridad”, afirma Bertrand de Jouvenel. “Mere-

(6) “*La civilización de la Potencia. De la economía política a la ecología política*”. Pág. 87.

ce, pues, ser examinada la noción de seguridad: enseguida se revela su complejidad, siendo más cómodo manejar su reverso, la inseguridad, que la definimos como el sentimiento lacerante de ser amenazado por un acontecimiento desastroso” (7).

Apenas ocho meses habían transcurrido de este nuevo siglo, de este nuevo año y de este nuevo milenio y por todo el mundo, aparte de retazos ya antiguos de escaramuzas y conflictos muy localizados, como es el caso de Chechenia, Palestina, algún Estado de centro o Sudamérica, parecía estar presente la seguridad que aportaba la desaparición de la tan “aludida” Guerra Fría.

Pero, desgraciadamente, llegó el 11 de septiembre, el “martes negro”, quizá el primer martes de la primera semana de una nueva época, y el mundo despertó de sus apacibles sueños de seguridad y tranquilidad. En un lugar tan poco conocido y tan aburrido como el pueblecito de Zug, a menos de 10 Kilómetros de Zurich y a cerca de 60 Kilómetros de Berna, ambas localidades mucho más conocidas internacionalmente, llega un perturbado mental con un subfusil y mata a catorce personas. ¿Dónde, pues, se puede estar seguro en este tiempo? ¿En las calles de Madrid? No parece muy probable cuando se fríe a tiros a ciento sesenta y ocho ciudadanos de Sudamérica y se han producido más de 80 asesinatos en menos de 7 meses, o cuando se aparca el automóvil en un aparcamiento céntrico y, poco después, cuando se va a recoger, se le comunica a uno que el coche ha sido una “víctima” más de un brutal atentado terrorista. Nuestra especie (si es que merece esta calificación tras los últimos dos siglos que hemos pasado, lo que podría tratarse desde el punto de vista de algunos pensadores como Tristan Bernard: “Dos cosas me admiran: la inteligencia de las bestias y la bestialidad de los hombres”, o como dice John Steinbeck: “De todos los animales de la creación el hombre es el único que bebe sin tener sed, come sin tener hambre, mata sin necesidad y habla sin tener nada que decir”), la especie humana se ha pasado los últimos 10.000 años en una perenne búsqueda de seguridad. Así, se han creado Estados superpotentes, con fibra óptica y radares, policía judicial y tarjetas inteligentes de crédito. Pero llega un comando suicida y mata en Manhattan a casi 6.000 personas; y para que haya testigos de primera mano, televisado en directo todo ello.

No existe el lugar seguro, después de tantos siglos de permanente búsqueda de seguridad, nuestra especie corre el riesgo de volver a vivir

(7) “*El Poder*”. Pág. 425.

tan atemorizada como al principio. Los agnósticos, de forma acertada y lúcida, repiten un mismo lema, preocupante: la tecnología está siendo derrotada por la teología, o debería decirse por una errónea interpretación de las sagradas escrituras de alguna de las que tan respetadas han de ser religiones universales.

Desde el final de la Guerra Fría, se ha visto nacer tantas definiciones de Seguridad que muchos estudiosos del tema han etiquetado el término como *“un concepto esencialmente difuso y discutible”*, esto es, un concepto para cuya validación no se aportan muchos argumentos ni evidencias difícilmente puede ser aceptado sin discusión en lo que respecta a su significado, lo cual no evita el que su aplicación sea cada vez más necesaria a la hora de dotar de “buenos principios y objetivos loables” a cualquier organización social; así podemos encontrarnos la palabra “seguridad” en el Preámbulo de la Constitución Española, o en la Carta de las Naciones Unidas, en cuyo exordio se puede leer: “Nosotros los pueblos de las Naciones Unidas, resueltos... y con tales finalidades: 1º) a practicar la tolerancia y a convivir en paz como buenos vecinos; 2º) a unir nuestras fuerzas para el “mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales”, a asegurar, mediante la aceptación de principios y la adopción de métodos, que no se usará la fuerza armada sino en servicio del bien común...”

Hay pocas palabras que se hayan abierto camino de forma tan insidiosa hasta nuestro vocabulario de todos los días, llegando a nuestras conversaciones a través de desagradables noticias sobre guerras, atentados, crímenes, etc. Al igual que otros muchos términos, como p.e. “internet” —otro término sobreutilizado que también se ha convertido en parte indispensable del argot de finales del siglo XX— la mayoría de las personas poseen una vaga noción o impresión de lo que es seguridad, pero carecen de una definición más precisa, concreta y realmente explicativa de dicha palabra. Esta imprecisión ha sido en parte inducida por los medios de comunicación modernos, cuyos intentos de comunicar un mensaje a menudo complejo y enrevesado en el menor espacio de emisión o impresión posibles, ha llevado a la catalogación promiscua de toda una gama de actos violentos como “provocados por la falta de seguridad”. Uno coge el periódico, enciende la televisión o la radio y encuentra, incluso dentro del mismo noticiero de las cadenas de mayor audiencia o la misma página o programa radiofónico, actos tan dispares como el bombardeo de un edificio, el asesinato de un Jefe de Estado, la masacre de civiles por parte de una unidad militar, el envenenamiento de los alimen-

tos en un supermercado o la contaminación de medicamentos sin receta en una farmacia, todos ellos descritos como “actos que inciden en la seguridad ciudadana”.

Hablar de seguridad es materia usual en las conversaciones cotidianas (desgraciadamente, quizá más de lo deseado desde el pasado 11 de septiembre, el martes nefasto, día del atentado contra las torres gemelas en Nueva York). Todos entendemos lo que significa seguridad, otra cosa muy distinta es cómo definirla, concretarla y explicar sus características, sus aspectos y el proceso para alcanzarla; cuestión más difícil aún si se habla de la seguridad desde una perspectiva profesional.

La confusión sobre los conceptos encerrados en este término se hace aún mayor cuando se tienen en cuenta los valores y las unidades que deben ser protegidas, más aún que lo que respecta al término en sí mismo. Por lo tanto, la seguridad puede ser definida como la libertad para ejercer determinados principios de un Estado soberano o, como Arnold Wolfers ha mencionado, la seguridad puede ser medida por “la ausencia de amenazas para ejercer la soberanía”, término con particular interpretación de De Jouvenel: “La obediencia es un deber, puesto que existe, y nosotros estamos obligados a reconocerlo, un derecho de mandar en último término en la sociedad, que se llama soberanía, derecho de dirigir acciones de los miembros de la sociedad con poder de obligación, derecho al cual todos los particulares están obligados a someterse sin que ninguno pueda resistir” (8).

El problema conceptual llega pues de la definición de “unidad social” (por ejemplo, personas, estados, instituciones internacionales, y sistemas estatales) y de los valores que son intrínsecos a la decisión soberana de un Estado (por ejemplo, la seguridad física, la independencia política, el bienestar social, etc.) que sean aplicados. Las respuestas a estas cuestiones tienden a variar con respecto, entre otras cosas, a si la pregunta es realizada y la aproximación hacia ella es tendente al tratamiento en el entorno de las relaciones internacionales.

La definición acuñada en España ha sido: “*el conjunto de medidas preventivas de disuasión, defensa, control de armamentos, distensión y mitigación de conminaciones que adopta un Gobierno con la finalidad de garantizar los objetivos e intereses nacionales frente a cualquier crisis e inestabilidad y contra todo riesgo potencial, amenaza y agresión*”. El logro de las medidas expuestas proporcionaría una situación libre por comple-

(8) “*El Poder*”. Pág. 35.

to (lo cual es ciertamente poco entendible) de amenaza alguna sobre la Soberanía ni la Integridad del territorio y sus habitantes; una situación en la que no existe atentado alguno contra el normal ejercicio de la Autoridad ni contra el funcionamiento adecuado de las Instituciones; y una situación en que, tanto las actividades públicas como las privadas, pueden llevarse a cabo sin impedimentos que se opongan al logro de los más altos niveles de paz, libertad, prosperidad cultural, cívica, moral y económica. Así definido, el concepto de seguridad es más amplio y engloba al de Defensa, propio de las Fuerzas Armadas.

Lo sucedido en el pasado mes de septiembre en Estados Unidos pone de relieve que el papel de las Fuerzas Armadas no puede circunscribirse sólo a la Defensa de la Nación, sino que, en determinados momentos, su concurso puede ser necesario para garantizar la seguridad de los ciudadanos, y por ello ha de iniciarse, a nivel tanto puramente nacional como en el entorno de las organizaciones internacionales de defensa, una revisión de sus estrategias para adecuarlas a las nuevas circunstancias. Entre otros asuntos, se trata de determinar en qué medida puede ser necesario contar con elementos de disuasión dirigidos a los terroristas, hasta dónde llega la seguridad interior y dónde comienza la seguridad exterior, y tratar de contar con las capacidades y medios económicos necesarios para hacer frente a la amenaza del terrorismo internacional. Las Fuerzas Armadas verían reforzadas así alguna de sus misiones clásicas, ya que cualquier tipo de atentado terrorista internacional tiende, en última instancia, a acabar con el sistema basado en las instituciones democráticas.

El enfoque de la seguridad con que se aborda el siglo entrante es amplio e integrador en lo que se refiere a los medios que se proponen: político/diplomáticos, militares, económicos y sociales. La sociedad, cansada de sufrir los efectos de la beligerancia entre Estados, Naciones o distintas etnias o facciones, muestra su preferencia por el empleo de los primeros. La importancia creciente de la economía, su globalización y su presencia en todas las mesas de negociación y acuerdos de toda índole, y el papel motor de ésta, en la mayor parte de los procesos la pone en la primera línea de muchos de los planeamientos. Con respecto a esto, Bertrand de Jouvenel anota: "Es un principio económico obvio que no se puede financiar por la vía del mercado el suministro de un bien indivisible por naturaleza. Este razonamiento puede aplicarse a la lucha contra un mal indivisible por naturaleza" (9).

(9) *"La civilización de la Potencia. De la economía política a la ecología política"*. Pág. 143.

La diplomacia clásica del equilibrio de poder va siendo sustituida por otra que busca influir sobre la causa de los conflictos. Según este principio, la estabilidad en el encuentro de culturas y civilizaciones (¿El Mediterráneo?) no se conseguirá evitando el progreso de los países del lado menos favorecido, sino estimulando sus economías. Aquí se puede ver un cambio sustancial en cuanto a los medios que han de emplearse.

En el futuro se verá un esfuerzo creciente por la acción preventiva, pues aunque ya se la concede prioridad, deberá perfeccionarse considerablemente para ser realmente eficaz. Parte de ese esfuerzo irá dirigido a la prospectiva y también a solventar los problemas de aplicación, ya que la intervención tiende a entrar en colisión con la soberanía en los estadios del conflicto en los que la prevención se hace oportuna. Una vez generado un conflicto, la prioridad se orientará hacia su aislamiento para evitar las salpicaduras.

El control de las crisis será objeto de la mayor atención como instrumento eficaz para el mantenimiento de la paz. Es deseable que la actuación internacional cuente con el mandato directo o delegado de las Naciones Unidas; para ello el máximo organismo internacional tendrá que encontrar nuevas fórmulas, principalmente en el Consejo de Seguridad. El control se centrará preferentemente en asegurar la rapidez de respuesta y la agilidad y eficacia de la actuación. También deberán definirse las condiciones y los medios para la imposición de la paz allá donde sea insuficiente el diálogo y no se consiga llegar a una situación razonablemente segura que permita abordar su mantenimiento.

NUEVAS IDEAS SOBRE SEGURIDAD

Los desequilibrios de nuestra época amenazan no sólo el ritmo de desarrollo y la solidez de las instituciones, sino la supervivencia misma de la especie humana. Las disparidades actuales constituyen una verdadera y patente amenaza para la paz y la concordia, y generan una separación, cada día más ancha, entre la minoría que disfruta de los beneficios del progreso y la inmensa mayoría de los habitantes del planeta, para los cuales el bienestar es un espejismo muy lejano. El poder económico internacional, que hoy detentan mayoritariamente las grandes empresas multinacionales, es fundamental en un desarrollo creíble y plausible entre desarrollo y seguridad. "Las ideas de la clase dominante son, en todas las épocas las ideas dominantes; es decir, que la

clase que detenta el poder material, detenta al mismo tiempo el poder espiritual y político” (10).

La noción de seguridad ha sufrido transformaciones radicales en el último decenio. La percepción de la seguridad puede plantearse tanto desde un punto de vista práctico como desde el teórico; atendiendo al primero el impacto, en el mundo occidental, del accidente nuclear de Chernóbil por un lado, y del discurso de Gorbachov por otro, hablando de situaciones como seguridad común, suficiencia razonable o defensa no provocativa (conceptos adoptados por el lenguaje político teóricamente al final de la década de los setenta, acuñados y empleados con asiduidad en distintos foros de debate como, por ejemplo, la Comisión Palme, “Independent Comision on Disarmament and Security Issues”), son dos hechos remarcables en el proceso de transformación hacia la nueva concepción de la palabra seguridad. Fuera de la praxis, en el terreno puramente teórico, un nuevo componente de inercia creado por los pensamientos de los nuevos artífices de la seguridad y la defensa en un contexto internacional responde a los aires de cambio.

Las amenazas a la seguridad proceden ahora mayormente de la pobreza, la desigual simetría de la distribución de recursos, la exclusión, la ignorancia dogmática, las emigraciones masivas y las injusticias sociales que generan reacciones de rechazo. *“Si verdaderamente se quiere fomentar la paz y la seguridad en todos sus aspectos, es menester un esfuerzo mundial permanente para mejorar el acceso al conocimiento y la transferencia del mismo. Educar es algo más que instruir e informar”*, según palabras de corte muy moderno que surgen de la pluma de Federico Mayor Zaragoza.

El final de la Guerra Fría no hace sino reforzar el proceso de cambio en curso en el mundo de las ideas. El hecho de que durante la Guerra Fría el Tercer Mundo fuera el campo de batalla real donde los grandes bloques dirimían sus rivalidades agravó aún más la situación de atraso y pobreza en la que ya con anterioridad se encontraban sumidas las regiones menos favorecidas del planeta. Muchos de los conflictos que siguen sin resolverse en el mundo de hoy se originaron en esta confrontación vicaria. Los cambios ocurridos en los últimos años han otorgado renovada vigencia a los problemas que plantea el mantenimiento de la seguridad y la construcción de la paz. Los enfrentamientos característicos del pasado fin de

(10) “Los orígenes del estado moderno. Historia de las ideas políticas en el siglo XIX”. Pág. 68.

siglo fueron “conflictos de baja intensidad”, luchas de origen étnico o religioso especialmente onerosas para la población civil, a menudo mucho más fáciles de evitar y limitar en espacio que de solucionar de modo permanente. La devastación de las instalaciones civiles que este tipo de conflictos aporta supera en mucho, en cantidad y profundidad, en número e importancia, a la destrucción de los objetivos militares, dotados por la tecnología moderna de gran movilidad y capacidad de enmascaramiento.

Las últimas escaramuzas y enfrentamientos bélicos han motivado la aparición de serias dudas en relación con la nueva concepción de la seguridad que se está actualmente pergeñando, acudiendo a un análisis y una perspectiva menos militar y más técnica, económica y social, y, en consecuencia, con los nuevos peligros de los años noventa, unos de aparición en esta época y otros de renovado incremento de la potencia para anular, destruir o matar. En lo que respecta a la noción de seguridad, ésta responde hoy en día a la metáfora de la malla, de uso ampliamente establecido en el sistema de las relaciones internacionales; en 1987, los 150 Estados participantes en la Conferencia auspiciada por Naciones Unidas para tratar el tema de la relación entre desarme y desarrollo, recogen un pensamiento sobre seguridad que viene a corroborar lo anteriormente expuesto: “La seguridad tiene no sólo aspectos económicos, sociales, humanitarios y de derechos humanos, y ecológicos. El incremento de la seguridad puede, por una parte, crear las condiciones que lleven al desarme y, por otra, crear el medio y la confianza que permitan conseguir con éxito el desarrollo”.

El carácter multidisciplinar y global que ofrece el anterior texto político, aspectos inextricablemente unidos de la seguridad, es el producto de una corriente de pensamiento aceptada más ampliamente cada día. La seguridad como concepto complejo ha sido tema de debate e investigación a lo largo de una década por gran cantidad de académicos europeos entre los que destacan, entre otros, Friedemann Müller, Stephen L. White, Dimitri Trenin, Michael Mihalka y Barry Buzan; este último, un profesor británico, ha llevado a cabo un estudio exhaustivo del tema en base a tres hipótesis de partida: el carácter anárquico de la sociedad internacional, la multidimensionalidad de la seguridad, y, finalmente, su carácter ambiguo y relativo, que está relacionado con el nivel de análisis en el que se mueve la población actual de pensadores. En lo que respecta al carácter multidimensional de la seguridad, Buzan identifica cinco dimensiones: militar, política, económica, social y medioambiental (no podía faltar el “sustento obligado y omnipresente” en todos los análisis realizados sobre cualquier tema a partir de la década de los 80 del siglo anterior). “Vosotros os habéis

evadido del mundo biológico, de sus límites y de la marcha lenta de su historia. Habéis creado un mundo donde las estructuras organizadas por vosotros suplantán a los organismos, adquieren dimensiones no biológicas y están sometidas a una evolución prodigiosamente acelerada” (11).

La dimensión militar hace referencia tanto a los aspectos objetivos, como es el caso de las capacidades militares de los Estados, como a los aspectos subjetivos o percepción que los Estados tienen unos de otros (percepción de la amenaza). La dimensión política tiene que ver con la estabilidad del Estado, su sistema de gobierno y las bases internas de su legitimidad. La seguridad económica está relacionada con la capacidad de acceder a los recursos, a las finanzas y a los mercados, necesaria para mantener unos niveles aceptables de bienestar y de poder del estado. La seguridad social se refiere a la capacidad, presente o ausente en las sociedades, para hacer frente a las amenazas y vulnerabilidades que afectan a su cultura y a su identidad como comunidad política, pudiéndose resolver esta dicotomía que podría plantearse entre las seguridades estatal y social diciendo que el criterio último de la seguridad estatal es la soberanía mientras que el correspondiente a la seguridad social es la identidad, aunque, profundizando en ambos juicios, se puede deducir que la supervivencia está presente en los dos y por encima de cada uno de ellos. La seguridad ambiental se entiende como la capacidad para mantener la biosfera local y planetaria, en tanto que soporte físico necesario para desarrollar la existencia humana.

Hay que descartar la idea caduca de que la seguridad es exclusivamente una función del poder nacional o de la fuerza militar y económica, aún a sabiendas de que el poder económico internacional, que hoy detentan mayoritariamente las grandes empresas multinacionales, es fundamental en la relación que existe entre paz, desarrollo y seguridad. En la búsqueda de soluciones al problema de la inseguridad los Estados deben afrontar cada vez con mayor frecuencia circunstancias fuera de su control, como crisis económicas estructurales y tendencias económicas, demográficas, ambientales y financieras a las que sólo se puede dar solución mediante acciones comunes, cooperativas y solidarias. Es lamentable que no se respeten unos compromisos que podrían hacer cambiar las tendencias negativas que amenazan el planeta, compromisos que se establecen entre los Estados soberanos para afrontar amenazas, tanto internas como externas, y poder paliar las limitaciones que en cualquiera de las áreas

(11) “*La civilización de la Potencia. De la economía política a la ecología política*”. Pág. 34.

expuestas puede presentársele a cada uno de forma individual. La irreversibilidad de muchas de estas tendencias es un factor estratégico sumamente importante, no sólo en el ámbito militar sino en muchos aspectos de la vida. Todo lo que llega a un punto de no retorno debe abordarse de manera prioritaria, porque mañana siempre es tarde.

Parece obligada una revisión al concepto por todos asimilado de seguridad clásica, que implica el uso de la fuerza o a la amenaza de su uso. Al tiempo que se reducen los riesgos a escala mundial, se debe edificar nuevos medios de preservar la seguridad nacional. Hasta ahora, esta se ha basado, ante todo en un esfuerzo por acentuar y explotar la debilidad de los demás. Este planteamiento debe dejar paso a dispositivos de cooperación multilaterales, en los que la seguridad de cada uno revista la misma importancia y cada cual tenga en cuenta las necesidades mínimas del otro y evite toda maniobra para desestabilizarlo. De este modo podría instaurarse un auténtico régimen de seguridad colectiva.

Junto a la dimensión interestatal del problema de la seguridad es preciso considerar el aspecto intraestatal. En general, se puede decir que toda amenaza a la seguridad interna lo es también para la seguridad interestatal (ha de destacarse que el término “amenaza” está siendo sustituido por el de riesgo; así, en el tratamiento dado a las relaciones entre las dos orillas del Mediterráneo, en relación con los “riesgos” derivados de las migraciones, del fundamentalismo, etc.). Los problemas que se originan hoy en un punto del planeta, en un despacho donde se traza una frontera, donde se decide un reparto aleatorio de tierras o donde se diseña una medida económica, pueden desencadenar sus consecuencias mañana en cualquier sitio del mundo.

Mas, definitivamente, ¿de qué seguridad ha de preocuparse una sociedad moderna como la actual? Basta para dar una respuesta coherente observar cómo las medidas llamadas de seguridad lo son todas de apuntalamiento, todas de contingencia, todas referidas a partes, a grupos, a intereses ora de unos ora de otros, sin que nadie pueda dar razón de cuál es el fin y cuál el sistema pragmáticamente, en cada cosa, momento, lugar, circunstancia o evento.

Pero, además, cuando se invocan medidas defensivas militares, cuando se requieren normas de derecho, cuando se propugnan actos o instituciones políticas, incluso cuando se invocan necesidades de seguras ideas religiosas o culturales, todas esas acciones para la seguridad van dirigidas principal, si no exclusivamente, al fin económico de guardar o evitar derrum-

bamientos de negocios, de producciones, de precios, monedas y tenores de vida. ¿Qué quiere esto decir? Pues sencillamente que todos los órdenes que constituyen los pueblos se hallan sometidos a la única preocupación de la riqueza y su aseguramiento. Que ya no se considera substantiva la defensa de personas e ideas y naciones, los principios de moral y justicia, los mismos regímenes políticos en cuanto principios o las propias ideas y prácticas religiosas, así como las culturales, sino que todo es adjetivo, todo es solamente algo que conviene, que es útil para la única finalidad concebible del vivir: obtener ingresos monetarios y goce material de la vida.

De todo lo expuesto se produce la gran paradoja del mundo moderno: cuando más y más se busca originalidad, cuando más pragmáticamente se celebran los éxitos de los últimos modelos o los últimos libros, cuando más se atiende a las ideas hábiles o adecuadas a una situación, cuando más desprecia el mundo a los autores antiguos, más y más actuales vuelven a ser los principios rechazados y las obras e ideas calificadas de anticuadas e inadaptables al progreso del mundo actual.

EUROPA: EL PERMANENTE CAMBIO DE LA IDEA DE SEGURIDAD

La fuerza de cambio, como amenaza para la identidad de un pueblo, está patente en dos fenómenos ampliamente abordados en los últimos años: las migraciones internacionales, causas del desequilibrio existente entre distintas regiones de la Tierra, y la rivalidad entre el mundo occidental y el mundo islámico. Los dos fenómenos están vinculados desde el momento en que como expone Buzan, “más allá de un cierto punto, la migración se convierte en un tema de números. Una influencia excesiva del extranjero amenaza la capacidad de la sociedad existente para reproducirse a sí misma de manera tradicional, lo que fácilmente se traduce en una opinión favorable al control de la inmigración”, y lo que de ello se deriva, racismo y xenofobia. Muchos de los seres humanos que arriesgan sus vidas en viejas y caducas embarcaciones lo hacen exclusivamente por una “acertada” búsqueda de la libertad. “La idea de la libertad es la más grande y la más apasionante de las ideas políticas; es también la más confusa, o dicho de otra manera, la más rica de contenido...Célebre exclamación de Rousseau con la que comienza el Contrato Social; es la primera frase del primer capítulo del libro primero: El hombre nace libre, y en todas partes se le encuentra encadenado” (12).

(12) “*Los orígenes del estado moderno. Historia de las ideas políticas en el siglo XIX*”. Pág. 175.

Durante siglos, los europeos han sido una amenaza para la seguridad social mundial (además de otras dimensiones de la seguridad) y, en la actualidad, el mundo occidental percibe, si atendemos a las políticas gubernamentales, al resto como una amenaza para la suya. Donde mejor se recoge esta percepción es en las relaciones entre el mundo occidental y el mundo árabe-islámico. No es un tema de posguerra fría, pero no hay ninguna duda de que los acontecimientos acaecidos en torno a la guerra del Golfo le dio una nueva relevancia.

Como en el resto del mundo, el mundo europeo en materia de seguridad se caracteriza por un potencial de destrucción que sobrepasa con mucho todo lo que se ha conocido en la historia. Se puede pensar que el potencial de destrucción de los arsenales militares actuales es entre 10 y 20 veces más elevado del que es necesario para destruir la civilización entera y toda la Humanidad. Se trata de una situación que se define a menudo como sobrecapacidad de destrucción, que mantiene el enorme potencial nuclear militar de que disponen, con fines militares, las dos grandes potencias (¡no nos engañemos!, la actual Federación Rusa es heredera, aunque con menor número de efectivos tanto en calidad como en cantidad, de aquella tan temida URSS), pero también otros Estados y, potencialmente, otras naciones.

A menudo se pretende que esta sobrecapacidad de destrucción es en sí misma un factor altamente desestabilizante que podría llevar al estallido de una guerra. Nada más alejado de la realidad, sin llegar al extremo contrario, y diciendo simplemente que la seguridad es en cierta medida una cuestión de número —una afirmación que vale su peso de verdad—, el número impresionante de ojivas nucleares y de otros medios de destrucción no incrementa de manera proporcional los riesgos de guerra. De cualquier modo, este número es el reflejo de un gasto considerable, porque las grandes potencias, y si acaso otras naciones, no se han puesto de acuerdo para determinar lo que es suficiente. Definir lo que basta para disuadir cualquier conflicto global es el objetivo esencial de las conversaciones y tratados entre los principales Estados. De manera general, la existencia de armas nucleares desde 1945 ha contribuido, de modo importante, si no decisivo, a evitar un nuevo conflicto mundial. En cambio, no ha contribuido en absoluto a mejorar el orden mundial internacional.

Podría decirse que, por el contrario, la escena mundial está marcada por el incremento de la violencia y el desorden. No existe un sistema internacional de orden y de seguridad mundial que sea aceptado universal-

mente y que pueda hacer aflorar un ambiente de paz deseado y perdurable. El sistema regional europeo de seguridad mantiene un elemento de seguridad considerable frente al riesgo de un conflicto militar abierto, ya sea emergente de la dislocación y desmembración de Estados como de los "conatos" que puedan producirse entre distintos Estados. Pero, fuera de Europa, cada vez es más evidente que la capacidad de las grandes potencias (en este caso quizá deberíamos decir "la gran potencia") para influir en los acontecimientos es cada vez más limitada en proporción a lo que era hace apenas 20 o 25 años. La seguridad en Europa occidental continúa estando estrechamente ligada a la de América del Norte.

Todo el bienestar económico de Europa, como la seguridad europea, dependen del mantenimiento del acceso al petróleo y a un cierto número de minerales. De cualquier modo, el petróleo y los minerales se encuentran solamente en las regiones en las que la inestabilidad es potencial, y deben ser transportados normalmente a Europa por vías marítimas, que quedarían peligrosamente expuestas a los conflictos locales y a la amenaza de una extensión de los conflictos. Desde hace algunos años, las manifestaciones de oposición popular a las armas de destrucción masiva así como al seguimiento de una política de defensa armada, juegan un papel cada vez más importante en un cierto número de países de Europa. Sea cual sea la sinceridad de las aspiraciones a la paz que les animan, estas manifestaciones podrían amenazar seriamente la seguridad europea, en la medida en que la inconsistencia de la opinión pública (que en un gran número de ocasiones ni es pública ni siquiera es una opinión mayoritaria sino simplemente "interpretada sesgadamente" por los medios de comunicación social) plantea el problema de hacer difícil, si no imposible, el mantenimiento de una postura suficiente de defensa. No obstante, debe tenerse en consideración que los países de Europa tienen la dolorosa y amarga experiencia de las dos guerras mundiales; la tradición política europea, en cuanto al nivel de los asuntos internacionales, es la más rica del mundo. Ningún otro continente, tomado en conjunto, tiene tal sistema ramificado de negociaciones, consultas, tratados y contactos bilaterales y multilaterales en virtualmente cualquier nivel. El potencial económico, científico y técnico de Europa es enorme. Un potencial tremendo para una política de paz y amistades inherente a la herencia cultural europea.

La tendencia consistente en abordar las cuestiones de política exterior estableciendo distinciones entre categorías y aislando las que no tienen implicaciones en materia de seguridad de las que lo tienen, cada vez se

ha visto más superada por los acontecimientos. Problemas como la planificación de la defensa y el despliegue de armas mantienen manifiestas relaciones con el tema de la defensa y son examinados en el seno de la OTAN por los gobiernos nacionales, y no por la Comunidad Europea o en el marco de la Cooperación Política Europea. La Comunidad Europea no está en disposición de despachar, sobre una base comunitaria, fuerzas militares hacia otras partes del mundo, especialmente hacia las regiones de las que extrae abastecimientos vitales. De cualquier forma, nadie podría discutir la necesidad de mantener las condiciones que permitan los intercambios comerciales sin interrupción; la Comunidad Europea posee los medios políticos y económicos para asegurar el mantenimiento de estas condiciones. Conviene añadir que los diferentes miembros de la Comunidad son libres de actuar militarmente, como lo demuestra su participación voluntaria en las Fuerzas de Mantenimiento de la Paz, lo que, por otra parte, muestra que los Estados miembros pueden y quieren jugar un papel militar en la prevención de los conflictos armados, y ello fuera del continente europeo.

Se cita a menudo la dependencia de Europa de los Estados Unidos en relación con el abastecimiento de petróleo que proviene de Oriente Próximo, con el objeto de poner de manifiesto la incapacidad militar europea para proteger las vías de aprovisionamiento vitales mediante el empleo de adecuados medios militares en el plano comunitario. No obstante, algunos de entre ellos son, o pueden pasar a ser, activos militarmente en esta región del mundo en caso de necesidad, pero se suele considerar que el papel de los Estados Unidos sería, en todo caso, esencial en el plano militar. Cada vez que los diferentes Estados miembros y las instituciones de la Comunidad, o los gobiernos de todas sus naciones miembros, toman, en el marco de una acción colectiva, medidas políticas y económicas con el fin de salvaguardar los intereses de Europa, la seguridad europea se ve implicada.

Tras todo lo expuesto, ha de reconocerse que el futuro puede comportar diferentes opciones de refuerzo de la Cooperación europea, la cual no quedará limitada a los problemas generales de seguridad sino que se extenderá a los problemas de defensa, generales o particulares. La cuestión de saber si, cómo y cuándo estas opciones podrán ser creadas depende básicamente del progreso que se alcance en otras áreas, como la económica o la política, en consideración permanente de las necesidades actuales y los problemas del momento, en la medida en que la cooperación política europea y la seguridad europea se ven afectadas.

Raymond Aron, refiriéndose a las naciones de la Europa occidental, escribió: "Frente a un imperio que como Mac Kinder predijo, comprende las tierras que se encuentran entre Jordania, el sur de África y Filipinas, solamente se puede tener pretensiones de equilibrio si se cuenta con la protección activa de los Estados Unidos." Sería acertado añadir que, por lo que se refiere a los Estados Unidos de América en su sentido más amplio, un ambiente en el que la libertad nacional e individual quieran sobrevivir y florecer, necesita que Europa se encuentre dentro del sistema del mundo conocido como libre.

El Tratado del Atlántico Norte, su nueva organización, su estrategia y sus fuerzas militares muestran la verdad de que no es posible un equilibrio de poder en nuestro viejo continente, ni en ninguna otra parte, que sea suficiente para compensar el control del resurgimiento de nuevos conflictos de pequeña intensidad o de amenazas asimétricas, a menos que el peso de la fortaleza de los aliados del norte de América se encuentre equilibrando y compensando la balanza.

El futuro está sin duda en la pluralidad de culturas, en la mezcla, en el mestizaje de sensibilidades, y el Mediterráneo no sabrá escapar a este destino. Pero los cruces se producen ya en un contexto históricamente diferente al que ya algunos países, como Francia, España o Portugal conocieron en el Medioevo; dicho contexto es totalmente nuevo: ya no se trata de un diálogo entre culturas ni de la percepción abstracta de esquemas colectivos que se encuentran para unirse racionalmente o para repelerse. Se trata más bien de la fricción, de la colisión, de un repetido choque frontal entre rasgos culturales distintos en el seno de una trama civilizadora más vasta que los engloba y les asigna sitio y alcance. Dicha trama es el resultado de una especie de cultura mundial, de cultura planetaria, establecida por Occidente, que es quien define sus valores y la convierte a escala terrestre en un medio unificador a través de sus sistemas de información y de conocimiento.

La civilización occidental se ha convertido en mundial; a partir de ese momento, las culturas son locales. Ahora bien, los conflictos más fuertes surgen, para nuestro continente, de la inadecuación existente entre la trama civilizadora y la particularidad cultural porque las culturas definen personalidades colectivas específicas mientras que la civilización engloba el área de los sistemas prácticos de objetos y la pertenencia a una colectividad universal. La primera es la suma de las culturas del mundo, igual que la nación encierra sus particularidades propias. Y, al igual que en la nación, en la civi-

lización las culturas pueden enfrentarse entre ellas o contra el mismo principio de civilización global. En el espacio equidistante entre las dos orillas mediterráneas se habla de una controversia, de un conflicto entre culturas que conviene poner al día, y que ha resurgido como efecto secundario de acciones desarrolladas fuera de nuestro entorno geográfico.

Europa, desacertadamente, ha empezado a sustituir la finalidad de seguridad a la de la libertad; esto ha provocado por lo tanto, el que se iniciaran lógicas apetencias de dominio político, de logro del Poder, sea directamente por partidos de masas, sea indirectamente por partidos burgueses. Habido el Poder, o controlado, la máquina legislativa se ha convertido en una editorial de sistemas de seguridad, hasta el punto en que hoy en día cada país, en su estilo y manera, tiene creada una nueva industria: la fabricación de autorizaciones y licencias para asegurar toda concebible actividad humana (aunque ello merme, en gran manera, la libertad de los individuos y pueda degenerar en una sutil y entrevelada ausencia de los derechos humanos más fundamentales); claro está, apoyadas unas con otras, al igual que aquellas reservas monetarias del sistema del "Gold Exchange Standard" que hacía cubrir la seguridad de cada moneda en coberturas de las demás monedas con igual sistema asegurador.

La civilización mediterránea es occidental y mira por completo hacia el Oeste. Las culturas del Mediterráneo son diversas, repartidas entre norte y sur, este y oeste, oriente y occidente, cristianismo e Islam, etc. El conflicto entre el norte y el sur mediterráneos no es de civilizaciones sino de culturas, porque las dos orillas participan de las mismas estructuras fundamentales: la civilización material del capitalismo, más próspera en un lado que en otro, triunfan en todas partes; el mundo común de objetos producidos, de mercancías en circulación, se propaga sin trabas y la copresencia cultural que se deduce de la unificación informal tiende, cada vez más, a homogeneizar los comportamientos prácticos entre las dos orillas. El problema puede expresarse en una paradoja: si la cultura del norte echa raíces "en" y procede "de" la civilización occidental, la cultura del sur (la del Islam) proviene de un desarraigo y de una adaptación no sistematizada en este área civilizadora. Según De Jouvenel: "Creo que nuestra sociedad industrial padece una enfermedad radical que es de orden moral y político y que se resume en que el individuo sólo tiene poder en el papel irresponsable de consumidor. En este sentido nuestra sociedad es realmente una sociedad de consumo" (13).

(13) *"La civilización de la Potencia. De la economía política a la ecología política"*. Pág. 211.

En una primera aproximación, se puede decir que en el perímetro mediterráneo existe una divergencia secular entre cristianismo, islam y judaísmo. No quiere decir que actualmente se esté enfrentado en un antagonismo violento, pero el hecho de que en el plano de las estructuras mentales profundas que determinan las pertenencias de identidad, estas tres religiones trazan fronteras suficientemente precisas y fuertes como para que el espacio mediterráneo aparezca como una zona de diferenciación y no de convergencia cultural. La problemática misma de la secularidad (nacida y desarrollada en occidente) se inscribe en el trasfondo de la civilización occidental, es decir, en el cristianismo. Ahora bien, la historia del cristianismo está unida desde finales de la Edad Media a la dominación del Norte sobre el Sur y el mensaje de Cristo no ha sido capaz (como tampoco el del laicismo) de disociarse del colonialismo del siglo XIX.

Actualmente, la vuelta identificativa hacia el Islam de la población del mundo árabe-mediterráneo sufre una radicalización: en este aspecto, el Islam desempeña más que nunca un papel central de oposición política y de movilización cultural. El fracaso de la modernización política-económica de estos países, la formación de una especie de capitalismo subdesarrollado y su problemática inserción en el espacio mediterráneo, el crecimiento demográfico, el paro y la emigración, crean las condiciones para una situación explosiva de la que se aprovecha la prédica integrista islámica. Esta prédica debe ser analizada con lucidez: no es sólo un tejido muerto en el ámbito cultural de las sociedades árabes musulmanas sino que también sumerge sus raíces en el subsuelo de lo que estos países no han llegado a expresar. Por eso no se le puede enfrentar sólo mediante el uso de la fuerza. No cabe duda que hay que combatir sin dejarse llevar por el apasionamiento a los que detentan visión del mundo y prácticas totalitarias: conviene combatir el mal en sus raíces y éstas (que son políticas y culturales) deben ser puestas al desnudo sin concesiones. En sus tesis sobre Feuerbach, Marx apela a la necesidad de cambiar el mundo, frente a la labor de los filósofos que simplemente se dedican a interpretarlo.

Los territorios en que reina la sharia son un gran arrabal de chabolas que tienen delante un resplandeciente terreno de golf. ¿Qué puede ocurrir? Una invasión de terreno. Para impedirlo, sólo hay una fórmula: que ese arrabal viva mejor. Europa debe ayudar a los países del Sur a desarrollarse, siguiendo sus propios caminos. Cualquier política en este camino fracasará si se limita a trabajar sobre las condiciones de destino y no aborda lo que ocurre en el origen, y en este origen, fundamentalmente religioso, las capas exclusivas recurren a la religión como única arma sus-

ceptible tanto de sacralizar sus reivindicaciones como de reinstaurar el perdido sentimiento de comunidad. El Islam se convierte de este modo en una política religiosa: es la vara por lo que todo se mide, ya que la principal consecuencia para el mundo de hoy es que, en casi todo el mundo árabe-musulmán, la referencia religiosa domina el comportamiento político.

Sin lugar a dudas, el integrismo será, en este inicio de siglo, el problema más importante de los países musulmanes y en especial de los de la orilla sur del Mediterráneo. No hay razón para que el mundo árabe-musulmán no siga una vía de diferenciación social a través de la lucha democrática: tiene capacidad intelectual, humana y material. Pero sólo podrá hacerlo si encuentra ayuda y paciencia en su entorno geopolítico.

SEGURIDAD COOPERATIVA: DE LA SEGURIDAD INDIVIDUAL A LA ESTABILIDAD INTERNACIONAL

No hay más que dos finalidades de la actividad que sean posibles, tanto para una sociedad, por poco numerosa que sea, como para un individuo aislado. Son la acción violenta sobre el resto de la especie humana, es decir, la conquista, o la acción sobre la naturaleza, para modificarla en beneficio del hombre, es decir, la producción. Una sociedad que no se halle organizada con miras a uno de esos dos objetivos, será una sociedad espúrea y sin carácter. La finalidad militar era la del sistema antiguo; el objetivo industrial lo es del sistema moderno (14).

El término Seguridad Cooperativa ha llegado a ser una frase de moda muy popular desde el final de la guerra fría. Se ha empleado de forma general para describir una aproximación más pacificadora, aunque extremadamente realista, hacia la seguridad por medio de un incremento de la cooperación y la colaboración internacional. La Seguridad Cooperativa se basa en un modelo representado por cuatro concéntricos e intrínsecamente reforzados “anillos de seguridad: seguridad individual, seguridad colectiva, defensa colectiva y promoción de la estabilidad”. De estos cuatro anillos, la seguridad colectiva —una obligación legal y política de los estados en defensa de la integridad de la soberanía nacional de todos los países miembros de cualquier Tratado u Organización Internacional de Seguridad— y la defensa colectiva —el acuerdo de todos los estados para defenderse de cualquier agresión exterior— son perfectamente conocidos

(14) “Los orígenes del estado moderno. Historia de las ideas políticas en el siglo XIX”. Pág. 356.

y generalmente bien interpretados. Los nuevos elementos del modelo de la Seguridad Cooperativa implican un acuerdo común hacia un amplio compromiso a favor de la Seguridad Individual y de la Promoción de la Estabilidad.

El término Seguridad Cooperativa, como ya se ha mencionado, muy empleado y conocido por todo el personal inmerso en este tipo de evaluaciones y análisis, no ha recibido, sin embargo, una definición aceptada generalmente, él ha sido ampliamente utilizado para aludir a un nuevo concepto en el entorno de las relaciones internacionales. Apareció para ofrecer una alternativa a las estrategias de “suma cero” desarrolladas y empleadas a lo largo de aquel periodo con el fin de arribar a puntos de vista más amplios y esperanzados sobre un futuro de paz y armonía internacional. Sin embargo, casi en el mismo instante en que los nuevos métodos veían su aparición, los sucesos que iban acaeciendo iban demostrando que se trataba de una explosión demasiado temprana de optimismo cuando menos prematura.

A pesar de todo lo que se ha mencionado, el concepto de Seguridad Cooperativa no fue un invento del periodo posterior a la Guerra Fría. Efectivamente, Immanuel Kant introdujo la idea a finales del siglo XVIII en su “Segundo Artículo Determinante sobre la Paz Infinita”. Este autor proclamó que “La ley de las naciones (en clara alusión al derecho internacional) estará basada en una federación de estados libres”. Hoy en día, al comienzo del siglo XXI, el término Seguridad Colectiva ha llegado a ser mucho más popular entre los estrategas y los responsables del desarrollo de las distintas políticas de relaciones internacionales con el fin de alcanzar un marco de referencia hacia una nueva aproximación sobre la seguridad en el contexto de un presente agitado con un futuro impredecible.

Al comienzo de los 90, muchos pensadores políticos y estrategas fueron invadidos por una oleada de optimismo general que servía para dar la bienvenida al Nuevo Orden Mundial. En 1992, tres estrategas americanos con un gran prestigio acumulado, Ashton Carter, William Perry y John Steinbruner, hablaron de seguridad cooperativa en términos de proporcionar nuevos caminos hacia la paz mundial: “La organización de principios como la disuasión, la estabilidad nuclear y la expresión contenida de las aspiraciones del período de la Guerra Fría... la seguridad cooperativa es el principio correspondiente para la obtención de la seguridad internacional en el inicio de una nueva era, la posterior a dicha Guerra Fría.” En 1994, el

antiguo ministro de Asuntos Exteriores australiano Gareth Evans escribió en la publicación Política Exterior cuál era su concepto sobre la seguridad cooperativa como sigue: "... para realizar consultas más allá de las propias a un periodo de confrontación, empleo de la seguridad mejor que la disuasión, transparencia por encima del secretismo, prevención priorizada sobre la corrección e interdependencia muy por encima del unilateralismo".

Estos intentos para definir y dar forma al concepto de seguridad cooperativa generalmente reflejan un punto de vista liberal/idealista sobre el futuro de la seguridad mundial. Desafortunadamente, esta visión ha sido enturbiada por una serie de sucesos imprevistos y jamás bienvenidos que han inducido un "retorno a la historia pasada" en los Balcanes, en algunas regiones de la antigua Unión Soviética y por muchos otros dispersos, y sorprendentes si de ello se hubiese hablado hace apenas veinte años, lugares de la Tierra.

Parece necesario el definir de una forma más concreta y coherente la idea que, en la actualidad, se maneja sobre la seguridad cooperativa, por lo que habrá que tratar, si ello es necesario, con realidades tangibles en un mundo en continua evolución, donde los peligros y las inestabilidades pueden emerger en cualquier punto y en cualquier instante. En otras palabras, es necesario descubrir un método para darle mayor "operatividad" al término. Para alcanzar esto, deben ser estrechadas las aspiraciones que en el momento de su resurgimiento tuvo la idea de seguridad cooperativa. Habrá que construir un sistema novedoso basado sobre mecanismos e instituciones ya existentes, como por ejemplo, instituciones que hayan sido por sí solas capaces de proporcionar una paz relativa, en términos de territorialidad o violencia contenida, estabilidad y prosperidad para naciones o grupos de naciones en los años finales del siglo XX. Pero antes de iniciar la búsqueda del cómo construir una aproximación cercana a la realidad de hoy en día y efectiva solución hacia la Seguridad Cooperativa, podría considerarse una gran ayuda examinar de forma breve dos o tres conceptos principales sobre el término de seguridad internacional que aparece en los últimos años del siglo XX.

Aunque el concepto de cooperación y establecimiento de alianzas entre familias, tribus y estados, en paz, pero mucho más de forma general en tiempo de guerra, ha sido una característica permanente de la historia de la humanidad, los términos Seguridad Colectiva y Defensa Colectiva son inventos del último siglo. Ambos conceptos implican un largo

plazo de implementación y un acuerdo formal entre grupos de estados para proteger y preservar los intereses de seguridad de cada uno de los miembros en sus entornos comunes de actuación.

La Seguridad Colectiva “mira hacia el interior” para intentar lograr una seguridad en el contexto de un grupo de estados soberanos. La primera organización moderna de Seguridad Colectiva fue la Sociedad de Naciones fundada como consecuencia de los desastres acaecidos en la Primera Guerra Mundial. Sus miembros prometieron proteger a los otros firmantes de los ataques de otras naciones con los medios de los países que formaban la organización. La idea era simple: un acto de agresión realizado por uno o más miembros contra uno cualquiera sería inmediatamente contrarrestado, si fuera necesario, con los medios de fuerza de los otros países. Por múltiples razones, la Sociedad de Naciones fue poco exitosa en sus últimas actuaciones sobre seguridad y estabilidad. Al final de la Segunda Guerra Mundial la recientemente creada Organización de las Naciones Unidas adoptó las responsabilidades sobre Seguridad Colectiva que había admitido la Sociedad de Naciones. Los artículos 41 y 42 de la Carta de las Naciones Unidas proporcionan y detallan las acciones a emprender por los estados miembros para preservar y restablecer, si así fuera necesario, la paz y la seguridad internacionales. La Conferencia para la Seguridad y Cooperación en Europa (CSCE), allá por los años 70, hoy establecida como Organización para la Seguridad y Cooperación en Europa (OSCE), fue engendrada para dotar de seguridad colectiva a la región virtual que se extiende por los estados de la zona euroasiática. Sin embargo, en el mejor de los casos ambas organizaciones han sido efectivas únicamente de forma parcial.

Una organización de Defensa Colectiva mira hacia el exterior para defender a sus miembros de una agresión externa. Las organizaciones de Defensa Colectiva florecen y se desarrollan durante los días de la Guerra Fría. La Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), la Unión Europea Occidental (UEO), la Organización del Tratado del Centro (CENTO), la Organización del Tratado del Sudeste Asiático (SEATO) y el Pacto de Varsovia fueron fundadas como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial. La Defensa Colectiva invita a todas las naciones, bajo el paraguas protector del Tratado, acudir a la defensa de cualquier otro en el caso en que cualquier miembro firmante de, o favorecido por, dicha organización se vea sometido a una agresión militar procedente de uno o varios estados no pertenecientes al Tratado ni protegidos por el área definida en su articulado. El Tratado de Bruselas de 1948, y el Tratado de

Washington de 1949, documentos creadores de la OTAN, contenían y desarrollaban en su literatura estas previsiones como tema central motivo de su existencia y desarrollo hasta lo que actualmente ha llegado a ser.

Para ser práctica y efectiva, la Seguridad Cooperativa debe mirar en ambas direcciones y sentidos, hacia el interior y hacia el exterior de los países o regiones. Mas, del mismo modo, debe también incorporar dos nuevas dimensiones no tratadas ni cubiertas específicamente ni por la Seguridad Colectiva ni por la Defensa Colectiva. El primero de estos conceptos es el correspondiente a la Seguridad Individual y el segundo es el relativo a la Promoción Activa y Proyección de la Estabilidad hacia las áreas fronterizas del espacio de la Seguridad Cooperativa donde la inestabilidad y la escalada de los conflictos pudieran afectar de forma adversa a la seguridad de sus miembros.

La Seguridad Individual, o como el antiguo ministro canadiense de Asuntos Exteriores Lloyd Axworth gustaba llamar “Seguridad Humana” comienza justo en el centro de cualquier sistema internacional de seguridad real construido entorno a los ideales inherentes a una democracia liberal. El aseguramiento y protección de las libertades básicas del individuo es el núcleo del que cualquier otra forma de seguridad debe radiar. Algunos estudios sobre el significado de seguridad sitúan el punto de aplicación en el hecho de que “En contra de las percepciones ortodoxas obtenidas de los estudios de seguridad, la seguridad debe tener un completo sentido en el nivel más básico del ser humano procediéndose desde este punto a la confección del sentido de la seguridad a un nivel internacional”. Según declaraciones de Jean-Claude Berline, “Nuestro producto más importante es el ser humano. La cosa es evidente. Si dejáramos de producir seres humanos, todo lo que hacemos sería vano y absurdo. Por otra parte, si consideramos el futuro, se nos presenta horrible o admirable. Horrible si los hombres del futuro fueran inferiores a nosotros, de menos calidad que nosotros. Admirable si han de poseer una calidad superior. Yo creo en el principio de que el progreso esencial es el progreso del hombre”.

En una época de crecimiento de la interconectividad entre estados y pueblos, todo aquello que concierne a la condición humana en el interior de un estado ha llegado a ser de interés directo e inmediato para la comunidad mundial. Las violaciones de los derechos humanos en un estado son rápidamente conocidas por los ciudadanos de cualquier otro país en todo el orbe. Las agresiones contra la seguridad de las personas en un país, ya sea por causas externas o más generalmente con génesis en su

interior, ahora significa que otros pueblos y sus gobernantes sienten que su propia seguridad ha sido dañada. Las recientes violaciones de la seguridad individual de una gran cantidad de seres humanos que han sido arrojados de sus países, como es el caso de Ruanda, Kosovo y el Este de Timor, han tenido un impacto dramático sobre la comunidad internacional. Estos ejemplos y otros son clara muestra de lo que se puede llamar “la globalización de las preocupaciones”. La seguridad individual es ahora el corazón de la agenda internacional. El concepto de soberanía nacional no puede esconderse tras violaciones en masa de la seguridad humana que se asientan con impunidad, incluso en las fronteras de organizaciones internacionales que las reconocen.

La Promoción de la Estabilidad es el segundo componente de la Seguridad Cooperativa e implica proyección activa de la estabilidad hacia el exterior de las fronteras de los estados que forman parte de un sistema de Seguridad Cooperativa. La inestabilidad emergente en áreas próximas o adyacentes a los territorios de un sistema de este tipo de seguridad, que podría comprometer la seguridad de sus miembros, debe convertirse en un serio asunto de reflexión. La estabilidad se puede sentir flaquear por el peligro de un conflicto entre estados, pero también por violaciones masivas de la seguridad individual hacia estados vecinos, tal y como ocurrió en Kosovo en 1998 y al comienzo de 1999. Esto provocó una dura reacción por parte de la OTAN y de otros estados fuera de esta organización. Cómo puede desarrollarse la estabilidad, restablecerse y ser preservada en la parte del globo que se encuentra alrededor de los “puntos calientes” continúa siendo el eterno pensamiento de los hombres de estado cuando trabajan en sistemas de Seguridad Cooperativa. En este momento debe saltar una alerta sobre posibles anómalas interpretaciones; la Promoción de la Estabilidad podría ser vista como una licencia para realizar intervenciones no garantizadas por grandes Potencias u organizaciones internacionales en asuntos específicamente internos de otros países, principalmente de aquellos que son más débiles. Las intervenciones activas — diplomáticas, económicas o militares— deben, sin embargo, ser sancionadas y desarrolladas con mucho cuidado.

La Seguridad Cooperativa, de forma gráfica, puede representarse como el modelo de “Los cuatro Anillos”, conformando una figura con una serie de anillos concéntricos que van ensanchándose desde su centro. De esta forma se intenta poner en contacto los cuatro elementos de la Seguridad Cooperativa en una referencia práctica para construirse una imagen de un sistema efectivo de seguridad.



SEGURIDAD COOPERATIVA (LOS CUATRO ANILLOS)

La Seguridad Cooperativa es descrita como un sistema estratégico, en la consideración de que no es sencillo aceptar una definición general sobre “estrategia”, que ha sido descrita como “la aplicación integrada de los medios para alcanzar los fines deseados”. La palabra sistema implica que el concepto no puede ser realizado completamente de forma abstracta. Tal y como se ha visto, se debe manifestar de una forma concreta para alcanzar el potencial completo encerrado en este término. De este modo, una definición abstracta debe basarse en algo creado recientemente o ya existente, en el ámbito de instituciones u organizaciones actuales.

La Seguridad Cooperativa debe tener en su corazón un núcleo formado por lo que son valores comunes a los estados democráticos. Es necesario tener en cuenta dos cuestiones en este momento. La primera es la opinión de aquellos que arguyen que el propio estado ha llegado a ser un interviniente cada vez menos importante en la esfera de la seguridad nacional e internacional y, por el contrario, los actores subestatales y supranacionales están jugando un papel de mayor liderazgo en la escena de la moderna seguridad. Es cierto que las organizaciones no gubernamentales, las corporaciones transnacionales, los grupos de presión e

incluso los grupos criminales y de terroristas internacionales están incrementando su influencia en el área de la seguridad. Hay, sin embargo, un largo camino que recorrer aún para reemplazar a los que en la actualidad proporcionan la seguridad a los ciudadanos de este planeta.

En segundo lugar, hay que pensar que sólo los estados democráticos pueden ser los realizadores de las verdaderas acciones encaminadas a la protección y preservación de los derechos humanos en su sentido más amplio, el corazón del sistema de Seguridad Cooperativa. Los estados que, como ha descrito el Secretario General de la ONU Kofi Annan, son “democracias débiles e inestables” y, por supuesto, los estados no democráticos, deben trabajar con los estados miembros del sistema para alcanzar en un corto espacio de tiempo sus objetivos específicos. Muchas de las naciones que han proporcionado contingentes de tropas para SFOR, en Bosnia, y para KFOR, en Kosovo, son en verdad naciones con gobiernos no democráticos. No obstante, ellos deben contribuir con ayuda política y militar a la Seguridad Cooperativa con medios específicos y limitados. En términos de largo plazo, sus propios valores y percepciones deben cambiar a través del contacto y la cooperación con las democracias existentes en el sistema.

Dado que los últimos estados frágiles y poco fidedignos aún no democráticos —por ejemplo, Irán, Libia, y los de la exYugoslavia—, han sido todos, en uno u otro momento, ayudados por los intereses occidentales, parece realmente claro que sólo las democracias liberales son capaces de desarrollar y sostener los objetivos comunes, el espíritu de compromiso, y la flexibilidad necesaria para el mantenimiento a largo plazo de cualquier sistema de Seguridad Cooperativa. Como ya se mencionó, la Sociedad de Naciones fundada en una carencia absoluta de compatibilidad política básica entre sus miembros, tuvo una existencia efímera.

Una Seguridad Cooperativa fiable debería estrechar los lazos entre los estados de muy diversos modos. Deben estar en un total acuerdo del establecimiento del diálogo entre sus componentes, expandiendo y abarcando el más amplio campo de intereses y actividades. Si se acepta que la definición menos concreta de seguridad incluye aspectos políticos, económicos y de derechos humanos, entonces las naciones que forman un sistema de Seguridad Cooperativa deben estar unidas por todos los elementos de la telaraña de la seguridad. Esto incluye: consultas políticas cerradas y continuas; relaciones comerciales libres y abiertas y políticas de seguridad y de asuntos exteriores firmemente integradas, debiendo

incluir también formaciones militares multinacionales. Más importante aún es la posibilidad de desarrollar mecanismos para la pacificación y la resolución de desavenencias entre los estados o grupos de estados en el interior del sistema, incluyendo la percepción de violaciones a la seguridad individual en el interior de uno o más de los estados miembros. Recientemente, los miembros de la Unión Europea dictaminaron sanciones contra Austria, dejando patente que incluso los estados democráticos pueden, bajo presiones del electorado, seleccionar gobiernos que alberguen serias dudas sobre la protección de los derechos humanos. De este modo, afirma De Jouvenel en su libro *El Poder*: “La democracia no limita sino que refuerza el poder. La idea de que un gobierno popular, elegido por el pueblo, será necesariamente respetuoso de las libertades individuales fue y sigue siendo cara a muchos teóricos de la democracia, y, sin embargo, para mí, los hechos la desmienten abiertamente, pues el gobierno democrático se siente tanto más autorizado para invadir el terreno de las libertades cuanto se presenta con el respaldo del voto popular”.

En el interior de un sistema de Seguridad Cooperativa, las naciones deben en algunas ocasiones renunciar a, o modificar en profundidad, sus propios intereses nacionales para alcanzar el objetivo común a largo plazo. Deben llevar a cabo estas acciones porque han de plantearse hasta qué punto el fin común puede dar cabida y soporte a los propios intereses. Este principio es fundamental para el éxito del sistema de Seguridad Cooperativa. Durante la crisis de Kosovo de 1999, el gobierno griego fue reacio, y así lo hizo saber, al bombardeo de los serbios por las fuerzas de la OTAN, llevando a cabo esta decisión por el daño que en un futuro se podía hacer a la OTAN por su intervención y, en último extremo, a su propia seguridad y prosperidad en el consenso de la organización.

El valor más importante sobre el que ha de asentarse cualquier sistema de Seguridad Cooperativa es una incuestionable convicción en todos sus miembros para sostener y mantener la Seguridad Cooperativa de sus ciudadanos y de todos sus socios. Este es el anillo más interno del sistema de Seguridad Cooperativa, que implicará acciones conjuntas continuamente contra todo tipo de presiones internas y externas. Sólo los ideales y principios de las sociedades democráticas pueden conservar este núcleo esencial con acciones consensuadas entre todos.

La Seguridad Cooperativa ha de llegar a ser la base de un futuro más pacífico y armonioso, para lo que será necesario una buena dosis de buena voluntad por parte de todos los estados compromisarios y una

cooperación muy estrecha de unos con otros para alcanzar el fin de su unión, con capacidades y decisión determinante para actuar en áreas lejos de las correspondientes a sus miembros cuya inestabilidad podría afectar a la seguridad y paz de la comunidad política de nuestra “aldea global”.

Se finaliza el presente trabajo con las palabras de nuestro autor acerca de lo que puede esperarse del futuro de una civilización más libre y justa, más solidaria y segura: “En la forma de la sociedad hacia la cual tendemos, creo que el gobierno estará reducido a un mínimo, y que la libertad humana alcanzará su más alto grado, pues la naturaleza humana se hallará de tal manera modelada por el hábito social y tan acostumbrada a la vida en común, que le bastará con pocas fuerzas restrictivas exteriores; será una sociedad en la cual el ciudadano no tolerará ninguna restricción de su libre actividad, salvo la que es indispensable para mantener la misma libertad en los otros; donde la cooperación espontánea que ha desenvuelto nuestro sistema industrial, y que lo desarrolla a ritmo creciente, producirá órganos para la realización de todas las funciones sociales, y no dejará al órgano gubernamental más que la sola función de mantener las condiciones de la acción libre, condiciones que hacen posible la cooperación espontánea; en fin, donde la vida individual alcanzará el más alto grado compatible con la vida en sociedad, y donde la vida social no tendrá otro fin que el de mantener la esfera más completa para la vida individual”.

CAPÍTULO SEGUNDO

CARL SCHMITT. LA PAZ DEL ESTADO VIGILANTE

CARL SCHMITT. LA PAZ DEL ESTADO VIGILANTE

Por JOSÉ LUIS CALVO ALBERO

INTRODUCCION

La figura de Carl Schmitt resulta tan brillante como polémica. Su progresiva conversión en referente obligado de cualquier estudio político o constitucional serio, contrasta con un pasado marcado por su afiliación al Partido Nacionalsocialista alemán y por el ejercicio de cargos relevantes en las universidades alemanas durante el oscuro periodo nazi. Al igual que otros intelectuales alemanes de la época, como Heidegger, Jünger o incluso Spengler, Schmitt se vio marcado por el ambiente de crisis y depresión que siguió a la derrota en la I Guerra Mundial. La búsqueda de un “orden nuevo”, una estructura política que permitiese el renacimiento nacional y el viejo sueño de un estado expresión de su pueblo, les acercó a todos ellos peligrosamente hacia el autoritarismo, que se extendía velozmente por una Europa desorientada y en plena crisis de identidad. En este sentido Schmitt fue uno de los que más se aproximó al corazón de las tinieblas. Su afiliación nazi y la colaboración abierta con el régimen, que se prolongó hasta 1936, harán difícil su posterior rehabilitación, pese a que, como el resto de los intelectuales seducidos inicialmente por Hitler, sufrirá un paulatino desengaño que le llevará a convertirse progresivamente en un personaje bajo vigilancia.

Resulta inevitable reconocer que, durante un periodo de su vida, Carl Schmitt fue nacionalsocialista; quizás se podría agregar que lo fue “honradamente” o, de forma más apropiada, “ingenuamente”, como tantos alemanes de su época. Pero no se puede negar que el nacionalsocialismo llegó a representar una esperanza para gran parte del pueblo alemán, que

lo apoyó en las urnas o lo vitoreó en las calles. La mezcla de nacionalismo, autoritarismo y buena gestión, en sus primeros años, sedujo a un considerable número de intelectuales (y no solo en Alemania), antes de que los aspectos más perversos del régimen fueran quedando al descubierto.

Al abordar el pensamiento político de Carl Schmitt la primera impresión es la de complejidad. En parte por lo extenso (en volumen y en tiempo) de su obra; en parte también por la propia naturaleza de los temas abordados y, sobre todo, por la sutileza y los numerosos matices de sus conclusiones. Pero, por otro lado, los fundamentos de su pensamiento resultan siempre sencillos: la oposición amigo-enemigo como origen y esencia de la política, la decisión como génesis del estado, la tierra y su posesión como cimiento del Derecho Público, las situaciones de excepcionalidad como demostración y fundamento del poder político,.... A través de estos conceptos inicialmente sencillos sus obras reconstruyen la realidad política y jurídica de una forma que hoy puede resultar chocante, puesto que sus conclusiones varían sustancialmente respecto al pensamiento imperante en nuestros días, de carácter democrático, liberal e idealista. Pero la agudeza de sus argumentos es tal que resulta imposible desecharlos, constituyendo además un valioso revulsivo para unas líneas de pensamiento político que, en Occidente, tienden hacia una uniformidad a veces agobiante.

VIDA Y OBRA

Carl Schmitt nació el 11 de Julio de 1888 en Plettenberg (Westfalia). Su familia era católica y en esta confesión fue educado. Posteriormente su formación católica tendría una influencia decisiva tanto en su pensamiento como en su vida personal. En 1910 se doctoró en Derecho en la Universidad de Estrasburgo, donde desempeñó tareas docentes en los años siguientes, extendidas después a las universidades de Greifswald y Bonn. En 1916 contrajo matrimonio con Pawla Dorotic, unión que terminó en fracaso y que provocó un periodo de crisis en el catolicismo de Schmitt. Efectivamente éste solicitó la nulidad del matrimonio que no le fue concedida por los tribunales eclesiásticos. Pese a ello se casó nuevamente en 1926 con Duschka Todorovitsch, por lo que se colocó en una situación irregular frente a la Iglesia Católica que afectó a su relación con los movimientos católicos alemanes. No obstante, continuó considerándose católico y pensando como tal. De hecho su obra estará siempre impregnada de una concepción trascendental e incluso mística de la política, procedente de sus convicciones religiosas.

En 1928 se trasladó a Berlín donde ya se había labrado una reputación en el campo del Derecho Constitucional. Algunas de sus obras se habían convertido en referencias obligadas en una disciplina que se encontraba en plena ebullición en el mundo germano de la época. Tanto en Alemania como en Austria, la derrota en la guerra había obligado a realizar una completa transformación de las estructuras políticas, al desaparecer tanto el Reich como el Imperio Austro-Húngaro. Schmitt se sumergió en una ardua polémica con los juristas de su época, entre los que destacaban figuras como Kelsen, Heller o Smend, sobre la naturaleza de los nuevos estados y de la constitución que debía regirlos. Cabe destacar en esta época sus primeras obras, muy influenciadas por su confesión católica: *“Teología Política”* (1922) y *“Catolicismo y forma política”* (1923). En ellas relacionaba determinados conceptos políticos con otros religiosos, buceando en un origen trascendente de lo político. También publicó *“La Dictadura”* (1921), un estudio de base histórica sobre la figura del comisario, el hombre al que el soberano puede atribuir temporalmente poderes excepcionales para solventar una situación también excepcional. Pero será con *“Teoría de la Constitución”* (1928), su mejor obra para la mayoría de sus comentaristas, con la que se convertirá en sujeto de referencia para todos los estudiosos del derecho político europeos.

A partir de su llegada a Berlín se relaciona con el ambiente político conservador de la capital. Una compleja mezcla de nacionalistas, centristas católicos y grupos decididamente derechistas aunados en su malestar ante la debilidad de la República de Weimar, las humillaciones del Tratado de Versalles y el permanente estado de crisis económica y revuelta social. Inicialmente relacionado con el *Zentrum* católico, Schmitt se distanciará progresivamente de él, en parte por sus problemas matrimoniales antes comentados, acercándose a sectores más radicales. En Berlín su obra comienza a mostrarse como una justificación teórica, primero del régimen presidencialista del Mariscal Hindenburg y después del establecimiento de un régimen de excepción que acabara con las debilidades de la República y reconstruyera el estado alemán. A esta época corresponde quizás su obra más conocida *“El concepto de lo político”* (1932), pero también *“Legalidad y legitimidad”* (1932) o *“El guardián de la Constitución”* (1931).

Aunque el pensamiento de Schmitt se orientaba más hacia una dictadura presidencialista de signo conservador, se adaptó con facilidad a la llegada al poder del Partido Nacionalsocialista en 1933, lo que le valió un aluvión de calificativos entre los que “tránsfuga”, “oportunista” o “cobarde” figura-

ban entre los más suaves. Ciertamente los proyectos políticos iniciales de Hitler no resultaban demasiado extraños al pensamiento de Schmitt por lo que este apoyo no fue tan sorprendente. Pero algunos de sus escritos causaron estupor y dañaron seriamente su imagen intelectual, especialmente el artículo "*Der Führer schützt das Recht*" (El Führer crea el derecho, 1934), en el que justificó la eliminación de la cúpula de la S.A. en la célebre "noche de los cuchillos largos", acontecimiento en el que también fue asesinado el general Schleicher, con el que Schmitt había estado anteriormente muy relacionado. Diversos escritos de matiz antisemita, como "*El Leviatán de Thomas Hobbes*" (1938), su afiliación al Partido Nazi, y sus cargos de consejero de estado y catedrático de la Universidad de Berlín hasta el final de la Segunda Guerra Mundial terminaron por ensombrear su figura.

Y sin embargo caben dudas sobre su verdadera relación con el nacionalsocialismo. En 1936, la revista oficial de las S.S. (*Der Schwarze Korps*) publicó algunos artículos denunciando a Carl Schmitt como un nazi de conveniencia y amigo de judíos. El escritor y filósofo Ernst Jünger, amigo personal de Schmitt, comentará en una larga entrevista publicada poco antes de su muerte ("*Los titanes venideros*" 1997) la fascinación que sentía éste por la cultura y la religión judía, a la que consideraba como la antítesis del catolicismo. En todo caso, a partir de 1936, Schmitt se retraerá de la vida pública dedicándose cada vez con más exclusividad a sus clases. Probablemente, como otros intelectuales alemanes de su época, se sintió inicialmente atraído hacia una doctrina que prometía enderezar la decadencia del estado alemán para después desilusionarse con la cada vez más simplista y oscura ideología del régimen nazi. Quizás a Schmitt le faltó valor personal para expresar su oposición y cayó en un colaboracionismo acomodaticio, pero hay que tener en cuenta que, ante la brutal capacidad represiva del régimen, el valor podía ser un camino directo hacia el suicidio. Schmitt no gozaba, como Ernst Jünger, de la protección que le proporcionaba ser un héroe de la Gran Guerra, y no se atrevió a adoptar la postura despectiva hacia el nacionalsocialismo que este último mostró permanentemente.

El final de la guerra trajo momentos amargos para Carl Schmitt. Fue arrestado por los aliados, pasó algunos meses en un campo de prisioneros y se le prohibió publicar. En 1950, además, murió su esposa Duschka, con lo que recuperó, de forma trágica, su situación de regularidad para con la Iglesia Católica.

En 1950, libre ya de restricciones, publica "*El Nomos de la Tierra*" un espléndido alegato a favor del Derecho de Gentes Europeo, olvidado en

las dos Guerras Mundiales por un nuevo concepto de criminalización de la guerra que lo único que conseguía era encarnizar ésta de forma brutal. Posteriormente publicará *"Teoría del Partisano"* (1961), reedición de un trabajo anterior en el que puede atisbarse una cierta justificación de las acciones alemanas en los territorios ocupados durante la guerra, al aparecer en escena un nuevo tipo de combatiente (el partisano), instruido para la guerra absoluta sin ninguna limitación de tipo moral o jurídico.

A partir de los años 50, Schmitt, refugiado en su localidad natal, volverá a situarse en la actualidad del pensamiento político y jurídico. Aunque su obra personal no será ya muy abundante, y se centrará sobre todo en reediciones de sus obras anteriores, tendrá una notable influencia sobre un gran número de teóricos, entre los que podemos destacar al sociólogo Julien Freund. Continuará inspirando trabajos y tesis doctorales hasta el punto de que podría hablarse de una escuela schmittiana.

En España su influencia será notable. Ya en la Segunda República fueron traducidas varias de sus obras, pero será a principios de los años 60 cuando se recupere su pensamiento, un tanto olvidado en la primera época del franquismo. En 1962, Carl Schmitt será nombrado miembro del honor del Instituto de Estudios Políticos, dirigido entonces por Manuel Fraga Iribarne. La relación de Schmitt con el Instituto venía de años atrás, concretamente de 1949, cuando el profesor Francisco Conde fue nombrado director del mismo. Schmitt había realizado en la década anterior una recensión sobre la tesis doctoral de Conde *"El pensamiento político de Bodino"* (1935).

Schmitt siempre había mantenido además un fuerte interés hacia algunos pensadores españoles, concretamente Donoso Cortés, un teórico político del siglo XIX, de quien extrajo parte de su teoría decisionista, y Francisco de Ayala. En los años 60 impartió conferencias en diversas universidades españolas e incluso su única hija, Ánima, se casó con un catedrático español pasando a residir en nuestro país.

Carl Schmitt murió en su Plettenberg natal en 1986, sin haber conseguido sacudirse totalmente el estigma de su pasado nazi, pero siendo considerado, incluso por sus más duros detractores, como uno de los más inteligentes y sagaces teóricos políticos de nuestro siglo. La polémica sobre su figura y su obra se desató de nuevo tras su muerte, mientras que su pensamiento adquirió una nueva actualidad en la Europa de fin de siglo, enfrentada a problemas de disolución progresiva de los estados y de conflictos entre los poderes constitutivos de los mismos.

Es preciso resaltar que, pese a lo profundo de sus planteamientos y el marco muy técnico de derecho político y constitucional que encuadra gran parte de su obra, Carl Schmitt consigue ser un escritor bastante claro e incluso ameno. Sus obras son de lectura razonablemente sencilla, incluso para no iniciados, y su constante recurso a la Historia para ejemplificar sus ideas consigue sacar a estas de una excesiva teorización. Por otro lado, también hay que tener en cuenta que, como muchos de sus traductores, críticos y seguidores comentan, la obra de Carl Schmitt pierde parte de su profundidad y elegancia al ser traducida del alemán a otros idiomas.

La obra de Schmitt podría desglosarse en dos periodos principales (antes y después de la Segunda Guerra Mundial), e incluso en tres si se tiene en cuenta el periodo nazi. Para el presente estudio todos tienen interés. En el primero se establecen los conceptos que constituirán el núcleo del pensamiento de Schmitt sobre el fenómeno de la guerra y las expectativas que pueden albergarse ante una situación de paz. En el segundo, un Carl Schmitt recién salido del terrible trance que supuso la II Guerra Mundial reflexiona sobre el devenir internacionalista que se abre paso en el mundo y sobre el papel de la guerra en ese nuevo escenario. Pero una visión ordenada del pensamiento de Carl Schmitt sobre la paz tiene que partir inevitablemente de su concepción del estado y de su inevitable papel pacificador en el interior del mismo, para después pasar a su visión de la escena internacional, en la que la imposibilidad de lograr la paz se compensa con el papel regulador y limitador de la guerra que los propios estados asumen.

EL ESTADO PACIFICADOR

La visión de Carl Schmitt sobre el estado se enmarca perfectamente dentro del pensamiento alemán desarrollado durante el siglo XIX y principios del XX, y se sustenta sobre una serie de puntos muy sencillos. Quizás el más sencillo de todos sea la creencia en que el poder es la base de toda organización social, idea sostenida también por Max Weber o Nietzsche. El poder es la fuente de la que surge el derecho ya que el poderoso será capaz de generar derecho, de crear una legislación (o al menos su base) a través de una decisión. Así pues, tenemos ya una idea clave en el pensamiento de Carl Schmitt: el poder (el poder ejecutivo, el poder de hacer) es anterior al derecho y, aunque pueda eventualmente ser limitado por este último, tal limitación quedará sin efecto en aquellas situaciones excepcionales que requieran una decisión extraordinaria. En estas situa-

ciones excepcionales el poder podrá suspender el derecho, modificarlo o incluso anularlo y sustituirlo por otro nuevo.

Esto nos muestra ya por donde puede ir la concepción que Schmitt tenía del estado, pero para comprenderla en su totalidad, puede ser conveniente comprender el momento histórico en el que realizó esta reflexión.

Durante el siglo XIX el pensamiento alemán se había opuesto al racionalismo imperante en Europa durante el siglo anterior. La idea fuerza consistía en que el principal motor de la historia humana era, más que la razón, la voluntad. Los pueblos que compartían una lengua, una cultura y una historia común terminaban por poseer un espíritu propio (*volkgeist*), un espíritu que también incluía una voluntad común. ¿Y cuál podía ser la voluntad de un pueblo? Evidentemente regirse a sí mismo y ser dueño de su futuro, desarrollando un gobierno adecuado a su propia idiosincrasia. Salta a la vista la clara aplicación de esta teoría al caso alemán; un pueblo fragmentado, pero con una clara y vital identidad cultural que no formaría un estado propio hasta finales del siglo XIX.

En la marcha hacia ese estado fruto de la voluntad popular se ha pasado por varias etapas. Una es la del estado medieval, basado en la limitación del poder del soberano frente a los varios estamentos sociales; la siguiente será la del estado absoluto en la que éste se convierte en una maquinaria burocrática basada fundamentalmente en los funcionarios reales y en el ejército. En esta etapa no se da todavía una identificación entre el estado, un organismo funcional y limitado, y la sociedad, apartada del estado, aunque gobernada por él. En el siglo XIX, el nacionalismo y el concepto de soberanía popular hacen que el estado evolucione hasta conseguirse su identificación con la sociedad de tal forma que ya no puede hablarse del uno sin la otra.

Así pues la voluntad popular era la que llevaba a la creación del estado, pero por sí sola no era capaz de realizar ese acto creador; para ello necesitaba encarnarse en la voluntad de un soberano, de un líder que participase de esa voluntad general y la hiciese suya. Este líder, a través de una decisión, sería capaz de crear las bases políticas y jurídicas del estado. De concebir una constitución, en suma. Esta es la idea de Schmitt pero, además, él considera que la tarea de ese poder generador de ley no finaliza con la génesis de la constitución. Después deberá permanecer vigilante para garantizar su cumplimiento, o para modificar e incluso anular el cuerpo de derecho que él mismo ha creado, si se dan circunstancias excepcionales de crisis o amenaza.

Aquí aparece el problema de la representación. ¿Quién puede arrogarse ese papel de representante de la voluntad popular? Era un problema acuciante en la Alemania posterior a la I Guerra Mundial en la que la monarquía había sido abolida, e incluso sus defensores la consideraban como un sistema agotado. En teoría la representación correspondía entonces a un Presidente de la República, elegido por sufragio, y un gobierno emanado de un Parlamento, elegido también por sufragio de acuerdo con el principio de mayoría. Contra estas instituciones va a dirigir sus críticas una parte importante de la intelectualidad alemana, Schmitt entre ellos, convencidos de que el nuevo sistema democrático y liberal se basaba en una imposición foránea y suponía el triunfo de un sistema burgués, acomodaticio y positivista, frente a la verdadera tradición voluntarista y nacionalista alemana.

La primera crítica de Schmitt va dirigida precisamente contra el principio democrático de decisiones por mayoría. Su opinión es que éste no es un método idóneo para cimentar un estado, sencillamente porque supone el sometimiento de un sector de la sociedad a otro. Podría funcionar en una sociedad homogénea (probablemente en cuestiones de detalle porque los individuos de una sociedad homogénea estarían de acuerdo en lo fundamental) pero las sociedades rara vez lo son, y menos en el momento de constituir un estado. Además, una decisión por mayoría no es en el fondo más que un cúmulo de decisiones individuales contrapuestas, no la decisión unitaria de un pueblo.

En este punto podemos entrever ya una idea muy importante de Schmitt acerca de los valores de una sociedad: el grupo social está por encima del individuo. El fundamento social no radica en la posibilidad de coexistencia de una serie de decisiones individuales distintas, sino en la voluntad unitaria del grupo. Esta idea va directamente en contra del pensamiento liberal de origen anglosajón que, desde la época de Hobbes, concibe la estructura estatal como un contrato entre entes individuales. Por el contrario Schmitt se enmarca, como hemos visto, en el clásico pensamiento nacionalista alemán que concibe a la sociedad (y como consecuencia, al estado) como “algo más” que un conjunto de individuos. Algo que tiene una naturaleza propia forjada por la cultura.

Las críticas de Schmitt se dirigen posteriormente contra el propio carácter de la constitución de un estado. Esta era una cuestión trascendental en ese momento ya que tanto el Reich alemán como el Imperio Austro-Húngaro se habían venido abajo y era necesario construir unas

entidades políticas nuevas. En esas circunstancias se entablará una polémica, que se convertirá en un clásico de los estudios constitucionales, entre Carl Schmitt y el jurista austriaco Hans Kelsen.

Kelsen se alineaba con el positivismo legal. Para él la ley emanaba de la interpretación de un grupo de expertos acerca de las costumbres y usos de una sociedad, interpretación que conducía a la formulación de un cuerpo legal que, partiendo de lo general, establecía unas normas obligadas de comportamiento que llegaban hasta la esfera de lo individual. La garantía de que el cuerpo legal se cumpliese efectivamente era la existencia de unos mecanismos de fuerza que obligasen a ese cumplimiento, por lo que el primer paso a la hora de elaborar una constitución, primera norma de ley, era determinar quién y cómo puede utilizar la fuerza dentro del estado. Una vez establecido el cuerpo legal (el Derecho) este se convertiría en la instancia suprema del orden social. Estado y Derecho se confundirían, ya que el funcionamiento del primero sería siempre un reflejo del segundo. El Derecho además incluiría los mecanismos necesarios para su propia modificación, incluso para los cambios básicos, es decir, los de la constitución. Para solventar el problema sobre quién puede y debe ejercer la vigilancia y defensa de la constitución, a fin de evitar malinterpretaciones, Kelsen se muestra partidario de una solución desde el propio Derecho, consistente en la creación de un Tribunal Constitucional encargado de esa tarea.

La visión de Schmitt es muy distinta. Aunque considera, como Kelsen, que la ley tiene un origen cultural, opina sin embargo que el derecho no tiene como fundamento una interpretación técnica de costumbres de tipo cultural, sino la unanimidad de todo un pueblo. Así, la constitución no es algo que permita la convivencia social, sino más bien un reflejo de la propia sociedad que se articula a sí misma. La constitución no es por tanto generada por técnicos, que no tienen ninguna representatividad popular, sino por el soberano, el que realmente la ejerce. Una vez conformada, sigue siendo el soberano, como representante de la voluntad del pueblo, el encargado de vigilar por su correcta interpretación. Y también será él quien proceda a su suspensión, limitación o modificación en situaciones excepcionales que no puedan ser afrontadas por lo medios legales en vigor.

Puede verse ya claramente, en esta polémica con Kelsen, la idea de Schmitt sobre la articulación del estado y la naturaleza del derecho. Para nuestro autor el poder ejecutivo, representación de la voluntad popular,

siempre está por encima del derecho. Aunque se adopte un cuerpo legal para articular la convivencia cotidiana, éste no será más que un instrumento temporal que podrá ser suspendido por el poder ejecutivo siempre que una situación que se salga de la normalidad lo aconseje.

Frente al carácter primario y supremo del derecho (de la norma) defendido por Kelsen, Schmitt esgrime la supremacía de lo ejecutivo (de la voluntad). Frente a la idea del jurista austríaco acerca de una constitución concebida como contrato de mínimos que garantiza el orden social, nuestro autor defiende el concepto de constitución como expresión unitaria de un pueblo. Y frente a la idea liberal de la supremacía del individuo, Carl Schmitt afirma la superioridad de la voluntad colectiva.

Evidentemente el pensamiento de Schmitt tenía una peligrosa tendencia a derivar hacia el autoritarismo, como efectivamente terminó por ocurrir. A pesar de ello no puede decirse que Schmitt abogara por un régimen tiránico. En su pensamiento la soberanía del estado pertenecía al pueblo y el soberano solo era un representante. Un soberano que intentase imponer por la fuerza sus concepciones contra la voluntad popular se convertiría en tirano, y merecería el derrocamiento. Por otra parte Schmitt tampoco rechazaba totalmente el sistema democrático y mayoritario de gobierno, al menos en los años anteriores a la llegada del nazismo. Pero limitaba este sistema a las épocas de normalidad, aquellas en las que, al no existir ninguna crisis ni amenaza, el soberano quedaba sometido al derecho y los gobiernos (no la autoridad suprema del estado) podían perfectamente surgir de un sistema de sufragio.

Una vez establecida esquemáticamente la visión del autor sobre el estado y su génesis, podemos adentrarnos en su pensamiento acerca de cómo el estado puede convertirse en garante de paz para aquellos que lo integran.

Ya hemos podido comprobar cómo la homogeneidad social y la igualdad constituyen pilares básicos para el orden social en el pensamiento de Carl Schmitt. La libertad individual permanece totalmente subordinada a ellos y se ve frecuentemente más como un problema que como una aspiración. Puesto que la homogeneidad resulta básica parece lógico que uno de los fines principales del estado, una vez constituido, sea mantenerla. Esto puede sonar a invitación a un férreo autoritarismo y, en parte así fue, especialmente en los años 30 cuando Schmitt escribió gran parte de sus principales obras con una clara intención justificadora de una fórmula autoritaria que liquidase la República de Weimar. Pero aparte de la justifi-

cación del autoritarismo, el razonamiento de Schmitt iba encaminado a lo que él consideraba bienes supremos que el estado debía proporcionar a la sociedad: el orden y la seguridad.

El mantenimiento de la homogeneidad social propiciaba el orden y, con ello, traía la paz al interior del estado, desviando la conflictividad hacia la esfera internacional. Pero la reflexión llega todavía más lejos. En la obra *"El concepto de lo político"*, Schmitt se pregunta por el origen de lo "político". Por analogía con otras realidades llega a la conclusión de que este origen debe ser una dualidad, una oposición. Y los términos de esta oposición son sencillamente los de amigo y enemigo. Así pues, la primera tarea de la política y la esencia de la misma consiste en la determinación de quién es "amigo" y quién "enemigo". Estos términos no son tan indicativos de hostilidad como de diferencia. En palabras del propio Schmitt, el "enemigo" no se corresponde con el concepto latino de "inimicus", alguien con quien existe un enfrentamiento de tipo personal en el que el odio se manifiesta abiertamente. Más bien se encaja dentro del término "hostis", aquel que pertenece a otra comunidad, que es diferente y tiene otros intereses y que, en un momento dado, puede llegar al enfrentamiento con nosotros por esa divergencia de intereses.

En el proceso de génesis de un estado, la definición de quién es "amigo", de quién forma parte de la comunidad, es un paso esencial. La definición del amigo, trae consigo la del enemigo, es decir de todos los demás. Para Schmitt el concepto de neutralidad no existe originalmente, no es más que una actitud eventual ante unos acontecimientos dados. En esencia no hay más que amigos y enemigos.

El concepto de neutralidad, igual que cualquier otro concepto político, se encuentra también bajo la posibilidad real de agruparse como amigos y enemigos.

Frecuentemente se ha acusado a esta teoría de belicismo, e incluso de racismo y xenofobia. Jürgen Habermas considera que quizás Carl Schmitt, en busca de la esencia de lo político, ha encontrado en su lugar la esencia de lo estratégico. La dialéctica amigo-enemigo es en realidad la dialéctica del enfrentamiento.

Pero Schmitt se defiende de estas críticas. Su "enemigo" no es alguien con quien se mantenga permanentemente una actitud hostil. Con él se puede coexistir pacíficamente, relacionarse, negociar o discutir y quizás nunca se llegue al enfrentamiento armado. Pero la potencialidad de ese

enfrentamiento se mantiene permanentemente puesto que el enemigo es diferente y esa diferencia puede implicar contraposición de intereses, de aspiraciones y de creencias lo que, en algunas circunstancias puede llevar al choque violento, a la guerra. Por otro lado la asignación de la categoría de enemigo lleva consigo un reconocimiento; el enemigo no es alguien odioso, ni abominable, no es alguien a quien se haya de someter o destruir inevitablemente. Sencillamente es el “otro”, alguien con identidad propia y perfecto derecho a la existencia, pero diferente.

Cuando un estado se crea lo hace mediante una doble definición de amigo y enemigo tanto hacia dentro como hacia fuera. Por un lado el estado se afirma como una identidad diferente dentro de la comunidad internacional. Por otro, al definirse a sí mismo como expresión de la voluntad de un pueblo, puede definir también al “enemigo interior” a aquellos individuos o comunidades que, habitando en el interior de su territorio, mantienen una diferencia sobre la identidad de la sociedad que ha originado ese estado.

La primera tarea del estado tras su definición, consiste en su pacificación interior. En la implantación de la “paz, seguridad y orden”. Sólo en esas condiciones se llegará al estado de “normalidad” que permitirá la instauración de un cuerpo de derecho que pueda regir la vida ciudadana. En ese proceso de normalización, el estado podrá verse obligado a luchar contra los enemigos interiores, pero nuevamente hay que evitar la identificación de esta idea de Schmitt con un proceso de limpieza étnica o cultural. La violencia o las medidas legales establecidas por el estado para enfrentarse a sus enemigos interiores (destierro, ostracismo, etc.) solo se aplicarán cuando el enemigo mantenga un comportamiento hostil. Si este comportamiento hostil desemboca en una guerra civil el estado se disuelve y queda a expensas de una nueva creación. En la siguiente cita encontramos con claridad una buena definición de Schmitt sobre su idea de lo que debe ser un estado consolidado.

Según sea el comportamiento del que ha sido declarado enemigo del Estado, tal declaración será la señal de la guerra civil, esto es, de la disolución del Estado como unidad política organizada, internamente apaciguada, territorialmente cerrada sobre sí e impermeable para extraños.

La paz interior constituye la premisa para alcanzar el estado de normalidad necesario para el desarrollo de las instituciones. De hecho el logro de esta pacificación interna va unido al nacimiento de lo que Schmitt denomina estados clásicos europeos, que se muestran como “una unidad política

cerrada hacia fuera como soberana y hacia dentro como pacificada". Pero esta pacificación también implica una consecuencia más trascendente: si el estado ha alcanzado esa perfecta definición de quién es amigo y quién enemigo, de tal forma que en su interior ha sido capaz de identificar, expulsar o someter a sus enemigos, con ello también ha finalizado la actividad política en su interior, puesto que esta actividad tiene como esencia precisamente la definición sobre quién es amigo y quién enemigo. Cuando dentro de un estado solo quedan "amigos" y enemigos desactivados, la política cesa y se traslada al campo de las relaciones exteriores, donde aún sigue teniendo sentido esa distinción entre amigo-enemigo. Dentro del estado ya no existe política, solo policía. Ese fue el caso de los estados absolutos surgidos tras la Guerra de los Treinta Años, cuando se consiguió el apaciguamiento de los desórdenes religiosos fruto de la Reforma y la Contrarreforma, y la sumisión de la aristocracia al soberano.

Pero en la época de la República de Weimar estaba claro que lo político existía dentro del estado. Los diversos partidos políticos pugnaban entre sí con una virulencia que no excluía la agresión física, y sus diferentes puntos de vista sobre la definición de cómo debería ser el estado alemán excedían con mucho su escaso acuerdo sobre lo común, sobre la Constitución, que en teoría acataban todos ellos.

Ese estado de cosas era para Schmitt un síntoma claro de disgregación del estado. Una situación que, en su extremo, podría llevar a la guerra civil y que exigiría por sí sola la declaración del estado de excepción y la consiguiente revisión de los principios constitucionales. ¿Quiere decir esto que Carl Schmitt era contrario al sistema de partidos políticos? No, aunque seguramente no era un gran entusiasta del mismo. Según su visión los partidos políticos tenían en su origen un carácter más social que político, eran más bien expresión de diferentes clases o sectores de la sociedad, pero integrados todos dentro de esa idea común acerca de la naturaleza del estado y la aceptación de la constitución. Ahora bien, si las diferencias entre los mismos comenzaban a ser tan manifiestas que surgía, no ya el desacuerdo sobre aspectos concretos, sino la franca hostilidad ante lo contrapuesto de sus planteamientos, se activaba el mecanismo de definición amigo - enemigo y con ello se perdía la homogeneidad interna del estado. Eso podía llevar a la guerra civil y, en todo caso, hacía necesaria una redefinición del estado para recuperar la homogeneidad perdida. La normalidad quedaba suspendida y era el momento propicio para que la autoridad estatal suprema declarase la situación de excepcionalidad y procediese a ejercer las acciones y cambios necesarios.

El contexto histórico también es importante para comprender las ideas de Schmitt sobre la excepcionalidad, la autoridad y la estabilidad dentro del estado. De hecho sus obras se desarrollan en paralelo con una serie de acontecimientos políticos en la República de Weimar, que podrían hacer pensar en Schmitt como una especie de ideólogo en la sombra, cuyas ideas rigieron el camino alemán hacia el nacionalsocialismo. Probablemente sería exagerar la influencia de nuestro autor, pero no hay duda de que algunos de sus planteamientos sirvieron para justificar las medidas que llevaron a Hitler al poder.

En 1925, el anciano mariscal Hindenburg había sido nombrado Presidente de la República. Su figura, rodeada de una aura de prestigio y solemnidad ganados en su impresionante carrera militar, parecía un eficaz sustituto de la anterior monarquía. El presidente era el hombre adecuado para ejercer esa representación del pueblo alemán que Schmitt contemplaba como atributo del poder supremo. Tanto el presidente como los jefes de gobierno (cancilleres) bajo su autoridad, disponían de un recurso constitucional muy discutido para afrontar periodos de crisis extrema: el famoso artículo 48 de la constitución que preveía la asunción de poderes excepcionales por parte del ejecutivo, por encima del control habitual del Parlamento. En los primeros años 30, Alemania, apenas recuperada de la crisis inflacionista de 1923, caía de nuevo en la estela de la crisis bursátil de 1929; el paro alcanzaba los cinco millones de personas y comunistas, nacionalistas y nazis se enfrentaban abiertamente en las calles, entre ellos y con la policía. En esas condiciones muchas voces se alzaban a favor de la utilización del artículo 48 de la Constitución (la situación de excepcionalidad) para conseguir un gobierno fuerte capaz de reconducir el estado. El entonces canciller Brüning, lo intentó en varias ocasiones pero sin resultados positivos.

En la órbita del Presidente se movían dos figuras políticas muy relacionadas con Carl Schmitt: Franz von Papen, antiguo militante del centro católico y el general Schleicher, consejero en a sombra de Hindenburg y auténtico hombre fuerte del régimen. Bajo su control se inició una serie de maniobras que, realmente, pretendían poner fin a la agotada República. Entre ambos idearon una compleja trama para consolidar el estado desde el centro, con el objetivo último de retornar a una monarquía constitucional, anulando de paso el creciente poder tanto de los nacionalsocialistas como de los comunistas. El experimento salió mal por las disputas entre ambos, por su incapacidad para valorar la verdadera fuerza de Hitler y por la terca y honrada fidelidad a la Constitución del presidente Hindenburg.

Tras las elecciones presidenciales de 1932 en las que Hitler obtuvo el 43% de los votos, y las legislativas de ese mismo año que concedieron la tercera parte de los escaños del Parlamento al Partido Nacionalsocialista, ambos comprendieron que Hitler era un hombre imprescindible para formar gobierno, pero intentaron anularlo comprometiéndolo en un gobierno de coalición. La negativa de Hitler provocó una crisis institucional y, pese a que en las siguientes elecciones legislativas los nacionalsocialistas perdieron dos millones de votos, lo hicieron a favor de los comunistas lo que alarmó enormemente a los sectores del centro político y al propio presidente Hindenburg que terminó cediendo a las exigencias de Hitler y nombrándole canciller.

A partir de ese momento la suerte estaba echada. El oscuro incidente del incendio del Reichstag sirvió de excusa a Hitler para ilegalizar a los comunistas, y en Marzo de 1933, contando con un amplio respaldo parlamentario, se proclamó la Ley de Poderes Especiales que contemplaba el traspaso de los poderes legislativos del Parlamento al Gobierno por un periodo de cuatro años, convirtiendo a Hitler en dictador de hecho y poniendo fin en la práctica a la República de Weimar. Cuando el Presidente Hindenburg murió en 1934 Hitler se proclamó Führer (guía) del pueblo alemán.

Con ello parecían seguirse uno por uno todos los pasos propuestos por Schmitt para un cambio en la naturaleza del estado: ante un periodo de crisis el soberano activa unas medidas de excepción que derogan el sistema constitucional y concentran la mayor parte de los poderes en el ejecutivo. Una autoridad nombrada por el Presidente (un comisario, según la terminología de Schmitt, que estudiará detalladamente esta figura en su obra "La Dictadura") recibe el encargo de liderar la transición hacia otro modelo de estado y poderes excepcionales para ello, hasta que se supere el momento de crisis. Todo concuerda con el esquema de Schmitt, salvo que el soberano es un anciano agotado y prácticamente obligado a aceptar la dictadura, y que el presunto comisario no ve nada de eventual ni excepcional en su cargo y, a la muerte del Presidente asume sus funciones con carácter vitalicio.

Pero volviendo al tema central de este capítulo, la idea fundamental de Schmitt que preside todo este desarrollo teórico es que la paz interior resulta una cuestión fundamental para la existencia de un estado. Si esta condición de paz no se da se hace preciso volver a repensar las estructuras del estado porque éste no funciona bien. No es representativo de la

totalidad de sus ciudadanos o no ha efectuado correctamente la definición de amigo y enemigo en su interior. Es lógico pues que, en los turbulentos años de la República de Weimar, Schmitt clamase por una revisión de la constitución, que no podía evitar una situación interna de Alemania muy próxima a la guerra civil. También esto nos puede explicar la justificación que Schmitt hizo de la dictadura de Adolfo Hitler en sus primeros años, toda vez que la vio como ese periodo de excepcionalidad que debía reconducir el estado hacia la situación de “paz, seguridad y orden” que había perdido tras la I Guerra Mundial. El problema para Schmitt surgió cuando “lo excepcional” comenzó a tener aspiraciones de convertirse en “lo normal”.

LA ESCENA INTERNACIONAL. EL EQUILIBRIO COMO ASPIRACION

Si la constitución de un estado comprende inevitablemente la pacificación interna, la escena internacional es para Schmitt el campo por excelencia de lo político, el escenario en el que la relación amigo-enemigo preside cualquier acontecimiento.

Las ideas de Carl Schmitt sobre el fenómeno de la paz y sobre las relaciones internacionales están inevitablemente marcadas por los acontecimientos que siguieron a la Primera Guerra Mundial. Alemania había sido derrotada por los aliados, pero estos no vieron en esa derrota una simple imposición de los intereses de unos estados sobre otros, sino una suerte de justicia ejemplar sobre un régimen maligno. Las compensaciones y los tratados de paz no persiguieron el simple propósito de resarcir a los aliados de sus pérdidas y volver a una situación estable sino que asumieron un carácter de castigo. Además, la propia guerra, de cuyo origen se culpaba a los vencidos fue declarada como un medio ilícito dentro de las relaciones internacionales por el Pacto Briand Kellogg de 1928 mientras que, para evitarla, se había creado tras el conflicto, la Sociedad de Naciones.

Schmitt se opondrá frontalmente a esta concepción que él consideraba extremadamente artificiosa. En primer lugar argumentará que la oposición amigo-enemigo es la esencia de la política y que, dentro de esa oposición, la guerra permanece como acto en potencia aunque quizás nunca llegue a manifestarse de hecho.

La guerra procede de la enemistad, ya que ésta es una negación óptica de un ser distinto. La guerra no es sino la realidad extrema de la enemistad. No necesita ser nada cotidiano ni normal, ni hace falta

sentirlo como algo ideal o deseable, pero tiene desde luego que estar dado como posibilidad efectiva si es que el concepto de enemigo ha de tener algún sentido.

Luego la guerra está en el poso más profundo de lo político y si se quiere eliminarla habría también que eliminar la propia política. Sólo en un mundo unido como un estado podría darse la paz que los estados proporcionan en su interior. Mientras los estados subsistan como entes separados, entre los que se mantiene la distinción entre amigo y enemigo, la guerra será una posibilidad real.

Los intentos por ilegalizar la guerra en la escena internacional no son pues tan solo vanos, sino también contraproducentes. Al criminalizar la guerra se tiende a criminalizar a quien todavía la ve como un recurso válido y a convertirlo en un "enemigo de la humanidad", lo cual para Carl Schmitt es un claro contrasentido puesto que la humanidad como tal no tiene enemigos, a no ser que se contemple la posibilidad de un ataque extraterrestre. Lo que se consigue al criminalizar al enemigo es aumentar la inhumanidad de la guerra.

...y esta clase de guerras son necesariamente de intensidad e inhumanidad insólitas, ya que van más allá de lo político y degradan al enemigo al mismo tiempo por medio de categorías morales y de otros tipos, convirtiéndolo así en el horror inhumano que no solo hay que rechazar sino que hay que aniquilar definitivamente; el enemigo ya no es aquel que debe ser rechazado al interior de sus propias fronteras.

Con esta criminalización se pierden los beneficios costosamente logrados del Derecho de la Guerra, y del Derecho de Gentes Europeo; toda la exhaustiva legislación que limita los efectos y manifestaciones de la guerra, convirtiéndola en un acontecimiento reglado, contenido y vigilado, del cual quedan excluidos los aspectos más inhumanos.

La esencia del Derecho de Gentes Europeo era la acotación de la guerra. Por otro lado lo esencial de tales guerras era un medir ordenado de las fuerzas dentro de un espacio acotado y ante testigos. Tales guerras representan lo contrario del desorden. En ellas se revela la forma más elevada de orden de la que es capaz la fuerza humana. Son la única protección contra el círculo de represalias crecientes, o sea contra los actos nihilistas de odio y venganza cuya finalidad absurda es la destrucción mutua.

Todo este mecanismo de limitación queda anulado si se combate contra un enemigo a quien se considera un criminal y, por tanto, no sujeto a

derecho, o se está convencido de la naturaleza trascendente y fuera de toda norma de una guerra “que acabe con todas las guerras”. El pensamiento de Schmitt adquiere un carácter premonitorio visto desde el momento actual, cuando cada conflicto librado por los países occidentales, Estados Unidos especialmente, requiere una previa demonización y criminalización del adversario, única forma de que las opiniones públicas, poco sensibles a motivaciones políticas, económicas o geoestratégicas, apoyen el empleo de la fuerza. Por más que muchos enemigos parezcan empeñarse con su comportamiento en justificar esta criminalización, la advertencia de Schmitt sobre el hecho de que esto no hará más que avivar la violencia e inhumanizar el conflicto merece ser escuchada.

Respecto a los intentos por erradicar la guerra a través de organizaciones internacionales como la Sociedad de Naciones, Schmitt se muestra sumamente escéptico. En primer lugar no puede evitar la sospecha de que, bajo la apariencia de una organización universal y humanitaria se esconde la intención de un grupo de estados de implantar un dominio efectivo sobre el resto de la comunidad internacional. En segundo lugar la existencia de tal organización resulta vana puesto que no suprime la razón última de la guerra, es decir no suprime los estados, con su relación de amigo-enemigo. Y no solo eso sino que, además, puede introducir más conflictividad.

La Sociedad de Naciones de Ginebra no suprime la posibilidad de que haya guerras, en la misma medida en que no cancela los estados. Introduce nuevas posibilidades de guerras, permite las guerras, favorece las guerras de coaliciones y aparta una serie de inhibiciones frente a la guerra desde el momento en que legitima y sanciona determinadas guerras.

La Sociedad de Naciones corría el riesgo de usurpar el concepto de “humanidad”, erigiéndose en representante de la misma cuando sólo lo era de un grupo de estados. La apropiación de la “humanidad” para desprestigiar, debilitar y, en última instancia aniquilar a un adversario puede llegar paradójicamente a convertir una organización nacida con fines pacíficos y humanitarios en un arma al servicio de los intereses de determinados estados. Una advertencia de Schmitt sobre la Sociedad de Naciones que puede servir también de reflexión sobre la naturaleza de las actuales Naciones Unidas, y los riesgos derivados de un control de la organización por parte de algunos de sus miembros.

De lo dicho hasta ahora puede deducirse que Carl Schmitt no creía en la paz internacional. No al menos mientras perviviesen los estados, aun-

que su pensamiento tampoco era demasiado optimista respecto a una hipotética humanidad unida, que implicaría el fin de lo político. La esperanza de Schmitt se circunscribe a un mundo en orden, en equilibrio, en el cual los estados mantengan su derecho a la guerra como medio de afirmar su identidad frente al otro, al enemigo. Pero esta guerra, aparte de ser una medida extrema, estaría sujeta al respeto a la identidad del enemigo y a las leyes del Derecho de Gentes. Su finalización lógica sería un tratado en el cual se impondría la voluntad propia al vencido en los aspectos en disputa, aunque respetando su identidad y el resto de sus intereses. La victoria o la derrota tampoco excluirían la alianza o la cooperación posterior. Un escenario muy similar al de las “guerras limitadas” del siglo XVIII, en el que el equilibrio entre estados y el control de las manifestaciones de las guerras limitaron éstas a una pugna relativamente poco cruenta.

Este escenario, aunque imperfecto, lo ve Schmitt muy preferible a aquel que querían imponer los vencedores de la Primera Guerra Mundial. Un mundo en el cual la guerra se considera como un acto criminal y las relaciones entre estados se basan no en la identidad, la fuerza y la voluntad de cada uno de ellos, sino en el dominio de la economía. Aunque esta sustitución de la guerra por el comercio (propuesta ya por Adam Smith en el siglo XVIII) pueda parecer que alienta una relación pacífica, Schmitt muestra un escepticismo que se materializa en un magistral ejercicio de prospectiva. Obsérvense si no estos fragmentos del “*El Concepto de lo Político*” escrito en 1932.

Un imperialismo de base económica intentará, como es lógico llevar al mundo a un estado en el cual pueda aplicar sin obstáculo alguno sus medios de poder económico, tales como bloqueo de créditos, embargo de materias primas, hundimiento de la divisa extranjera, etc... Hará uso de medios de coacción más severos, aunque desde luego aún “económicos”, medios que según esta terminología seguirán siendo apolíticos y esencialmente pacíficos.....bloqueo de la aportación de medios de vida a la población civil y asedio por hambre. Finalmente el imperialismo económico dispone de medios técnicos para infligir la muerte física por la violencia, armas modernas de gran perfección técnica puestas a punto mediante una inédita inversión de capital y conocimientos científicos... Eso sí para la aplicación de tales medios se crea un nuevo vocabulario esencialmente pacifista, que no conoce ya la guerra sino únicamente ejecuciones, sanciones, expediciones de castigo, pacificaciones, protección de los pactos, policía internacional, medidas para garantizar la paz.

CONCLUSIONES

En definitiva el pensamiento de Schmitt se basa en un concepto de lo político presidido por una cierta idea trascendental. Los hombres se agrupan en entidades que reflejan una visión común del mundo y que, según maduran, adquieren un rango de “espíritu colectivo” dentro del cual cada persona puede aspirar a una vida satisfactoria. El producto final de este espíritu colectivo será el estado, fruto de una decisión común, cuya principal función será articular un espacio ordenado, seguro y pacífico; separado y diferenciado además de los espacios ocupados por otras comunidades. El estado garantizará paz y orden en su interior y para ello el interés común prevalecerá sobre el individual. En esta situación, la política, tal como la concibe Schmitt, habrá desaparecido del territorio controlado por el estado, puesto que la labor unificadora de éste habrá terminado con la diferenciación entre “amigos y enemigos” que constituye la esencia de lo político, y que se habrá visto trasladada al campo de las relaciones exteriores.

Schmitt se opondrá a que el estado caiga en lo que él considera una trampa: la consagración de un cuerpo legal como norma absoluta que acabe por aprisionarlo e impedir su capacidad de reacción. Por el contrario abogará por la supremacía de la decisión, encarnada en la autoridad máxima del estado que mantendrá vigente el sistema legal en las situaciones de normalidad, pero que se situará claramente por encima de él en aquellas situaciones excepcionales que supongan una amenaza para la paz, la seguridad o el orden. En estos casos no dudará en modificar la ley para adaptarse a la situación y garantizar esos bienes supremos que el estado proporciona a sus ciudadanos.

En el escenario exterior, el estado mantendrá las relaciones con sus homólogos, relaciones marcadas por el mantenimiento de la diferenciación y la potencialidad del enfrentamiento. No obstante esto no llevará a una política belicosa, que solo tiene sentido cuando se trata de salvaguardar la existencia o la identidad del propio estado, sino a una relación habitualmente pacífica y negociadora basada en el reconocimiento de las respectivas diferencias.

La relación entre estados constituye para Schmitt el mejor sistema para convertir la guerra (siempre presente de forma potencial en la escena internacional) en algo racional, controlado y sometido a un derecho emanado del consenso. Por el contrario, los intentos por negar las dife-

rencias entre estados, apelando a la supuesta existencia de principios humanos universales, provocan la más ácida crítica por parte de nuestro autor, que ve en ello el intento de algunos estados por asegurarse el derecho de intervención en cualquier lugar del mundo. Además, este pretendido humanitarismo, pese a proclamar el fin de la guerra como instrumento político, termina por hacerlo más cruento e incontrolable convirtiendo al enemigo no solo en alguien diferente, sino también en un ente maligno, cuya derrota justifica cualquier medida por extrema que esta sea.

El pensamiento de Schmitt ha sido frecuentemente acusado de callejón sin salida. Los hechos históricos parecen dar la razón a sus detractores. Es cierto que Schmitt se mostró más agudo a la hora de poner de manifiesto las contradicciones del sistema liberal que cuando se trataba de articular un sistema alternativo.

Su teoría del estado unitario, nacido de la unanimidad popular y regido en última instancia por un poder no sujeto a derecho es demasiado teórica, y presenta demasiadas grietas como para funcionar en la realidad. No obstante, esto no representa tanto el fracaso de las ideas de Schmitt como el de toda una línea de pensamiento nacionalista que puede remontarse a Fichte y Hegel. No es un caso único, la corriente de pensamiento marxista fracasó también en la práctica y solo el liberalismo, pese a sus numerosos problemas tan brillantemente descritos por Schmitt, parece sobrevivir con acusados altibajos.

En este sentido, el pensamiento de Schmitt es más un revulsivo que una opción. Una llamada de alerta más que una teoría para construir sociedades y gobiernos. Su utilidad principal es llamar la atención sobre los evidentes fallos de un sistema político que algunos se empeñan en presentar como perfecto cuando ninguno lo es. En lo que se refiere a la guerra y la paz su obra es especialmente valiosa puesto que desvela cómo una conducta aparentemente pacifista puede conducir a formas cada vez más brutales de conflicto.

Los intentos por ilegalizar la guerra constituyen frecuentemente un ingenuo intento de eliminar por decreto algo que está profundamente enraizado en las sociedades humanas. Paradójicamente, el recurso a la guerra termina por ser el único método para acabar con ella, y se entra así en un círculo interminable en el que el nivel de violencia y devastación aumentan progresivamente según la famosa "primera interacción" de Clausewitz.

Schmitt se muestra mucho más modesto en sus aspiraciones de paz. Quizás la paz universal y eterna sea imposible y debamos conformarnos con la paz que nos puede proporcionar el estado, una paz limitada en tiempo y espacio a aquellos periodos en los que un estado consigue consolidarse, convirtiéndose en un vigilante hacia dentro y hacia fuera. Manteniendo el interior de sus fronteras en paz y protegiéndolas contra cualquier agresión exterior. Recurriendo a la guerra si es inevitable, pero sometiendo esta a un estricto control en usos y formas que limite sus devastadores efectos.

Para llegar a esta paz relativa, a esta situación de seguridad vigilada, Schmitt consideró que era preciso sacrificar en gran medida la libertad individual. No se trata de algo nuevo, la pugna entre libertad y seguridad está presente en todos los sistemas políticos y ha saltado dramáticamente a la palestra en estos últimos meses tras caer, hecha añicos, la sensación de seguridad que se creía completa y definitiva en los estados de Occidente.

CAPÍTULO TERCERO

LUIS DíEZ DEL CORRAL. LA BÚSQUEDA DE UNA SEGURIDAD ESTABLE

LUIS DIEZ DEL CORRAL. LA BÚSQUEDA DE UNA SEGURIDAD ESTABLE

POR IGNACIO FUENTE COBO

RESEÑA BIOGRÁFICA

Luis Díez del Corral y Pedruzo nació en Logroño el 5 de agosto de 1911. Autor prolífico, su obra comprende una veintena de libros y más de 200 monografías y artículos, que abarcan la historia del pensamiento occidental y español desde la Antigüedad clásica a la historia del liberalismo del siglo XIX. Sus libros han sido traducidos al inglés, francés, alemán, holandés, italiano y japonés.

Su inquietud intelectual le ha llevado a explorar muy diversos campos, si bien presenta una especial predilección por dos periodos históricos determinados: la época del liberalismo decimonónico y, mirando hacia atrás, por el experimento político que supuso la monarquía hispánica del XVII. Entre sus muchos libros, cabe destacar: *“El liberalismo doctrinario”*, *“El rapto de Europa”*, *“Velazquez, Felipe IV y la Monarquía”*, *“Velázquez, la Monarquía e Italia”*, *“La Monarquía hispánica en el pensamiento político europeo”* y *“El pensamiento político de Tocqueville”*.

Viajero empedernido, en su libro *“Del Nuevo al Viejo Mundo”* se define como, *“un viajero que tiene el pliegue profesional del historiador”*. Sus capítulos sobre Potosí, *“el primer Far-West del mundo”* y Bolivia, son excepcionales transmitiendo una imagen viva de lo que fue un Virreinato en el que *“teología, minería e imperio”* se encontraban íntimamente ligados. Sus páginas sobre la utopía de la *“Ciudad del Sol”* de Campanella, reflejada en la bellísima ciudad claustral de Quito, el esplendor barroco de

la Nueva España y la diferencia entre la tres Américas —la hispana, la anglosajona y la portuguesa— resultan hoy en día, paginas excepcionales para conocer la propia historia de España a través de la compleja y eficaz relación con el Nuevo Mundo.

Perteneció a una generación formada en la legendaria Facultad de Filosofía de principios de los años 30 que dirigía como decano D. Manuel García Morente. Disfrutó de grandes maestros como Castillejo y García Posada en Derecho, o García Morente, Zubiri y Ortega y Gasset, en Filosofía. Excelente estudiante, fue becado por la Junta de Ampliación de Estudios para estudiar en las universidades de Berlín y Friburgo durante dos semestre en los años 1934 y 1935. Asiste a las lecciones de Hartmann y de Carl Schmitt y conecta con la corriente historiográfica de Meinecke, aunque este ya no explicaba en la Universidad de Berlín por problemas con las autoridades alemanas. Años más tarde publicará sobre el mismo un estudio preliminar de su obra *“La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna”* (1959).

A la temprana edad de veinticuatro años ingresó por oposición, en 1936, poco antes de estallar la Guerra Civil, en el Cuerpo de Letrados del Consejo de Estado, al que perteneció hasta su jubilación.

Estimulado por Ortega, dedicó buena parte de su vida a investigar el liberalismo doctrinario, en Francia y en España, siendo su autor predilecto Tocqueville. Sentía una especial admiración por el reinado de Luis Felipe (1830-48), y intuía que si la libertad política había tardado cuarenta y un años en establecerse definitivamente en Francia desde el comienzo de la Revolución de 1789, un proceso semejante, de lenta maduración, podría estar ocurriendo en la España preconstitucional en la que el vivía.

En 1947 ganó por oposición la cátedra de Historia de las Ideas y de las Formas Políticas, en la recién creada Facultad de Ciencias Políticas y Económicas de la Universidad de Madrid, desde donde orientó su trabajo al estudio del pensamiento político, integrándolo en una amplia visión histórica. También ejerció su magisterio, hasta su jubilación en 1982, a generaciones de universitarios españoles que aprendieron con él a leer y comprender autores españoles y extranjeros de difícil acceso fuera de aquel particular entorno intelectual que él supo crear a su alrededor.

Sus méritos fueron reconocidos públicamente con su elección sucesiva en tres Reales Academias: la de Ciencias Morales y Políticas en 1965, la de la Historia en 1973 y la de Bellas Artes de San Fernando en 1977. En

1980 fue investido Doctor Honoris Causa por la Universidad de la Sorbona. Desde 1966 fue gobernador de la *Fondation Européenne de la Culture* con sede en Amsterdam y miembro de su Comisión Cultural.

A lo largo de su vida le han sido concedidas condecoraciones y honores por universidades e instituciones culturales extranjeras y españolas: desde la Legión de Honor, concedida por el Gobierno francés en 1955 en reconocimiento de sus actividades para estrechar las relaciones Francia y España, hasta la Gran Cruz de Alfonso X el Sabio y otras prestigiosas condecoraciones en España.

La calidad literaria de su prolífica obra le hicieron acreedor tempranamente, en 1942, del Premio Nacional de Literatura —por su obra *Mallorca*—; del Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales en 1988 y, en 1996, del Internacional Menéndez Pelayo. Fue vocal del Consejo Rector de Estudios Constitucionales y llegó a ocupar la consejería cultural de la Embajada de España en París.

Algunos rasgos de la vida y obra de Díez del Corral parecen especialmente relevantes.

El primero, su extensa formación jurídica, histórica y filosófica, al amparo de una fuerte tradición humanista y de una sólida y amplia base cultural. De ella se deriva de una manera casi espontánea su rigor intelectual, su veracidad, su amor al trabajo metódico, escrupuloso, impecable, con fidelidad a los datos, sin intención de manipularlos ni utilizarlos con un propósito determinado y arbitrario.

El segundo, la amplitud con que contempla los fenómenos sociales e históricos, al tener en cuenta que aquello que investigaba no se podía entender sino dentro del escenario real en que se producía. A la influencia de Ortega atribuye el carácter de su metodología histórica, de su sensibilidad para acercarse al fenómeno del pensamiento desde la propia realidad histórica.

Por eso sus estudios del pensamiento político lo llevan irremediablemente al análisis de la historia con toda su inmensa complejidad. No se puede comprender las ideas como realidades complejas si se las simplifica, se las saca de su contexto histórico y se las reduce a fragmentos de ellas mismas.

A los anteriores podríamos añadir su permanente interés por España. Fiel discípulo de los maestros de la generación del noventa y ocho, com-

partía con ellos una visión europea, inseparable de España. En su obra, la contempla siempre allí donde está: en Europa. De ahí que rechace la idea “provinciana” de “entrar” en la misma, por la sencilla razón de que en ella ha estado desde su nacimiento y ha contribuido decisivamente a hacerla. Toda su obra refleja la profunda preocupación que sentía por insertar el proceso histórico español en el ámbito europeo, de acabar con el absurdo provincianismo en el que intelectualmente se había caído en aquellos años de pretendida autarquía. Por ello, autores como Julián María sitúan su obra “en la mejor tradición que se inicia con la generación del 98, ejemplificada egregiamente en Menéndez Pidal y que tiene un antecedente ilustre en Juan Valera” (1).

Luis Díez del Corral murió en Madrid el 6 de abril de 1998.

LA SEGURIDAD DE EUROPA: DE LA EXPANSION AL ARREBATAMIENTO

El primero de los grandes problemas que aborda Díez del Corral a la hora de exponer su pensamiento sobre los conceptos de la paz y de la seguridad, es el del destino que ha corrido el continente europeo durante el segundo tercio del siglo XX, que se prolonga “sin que se esfuerce seriamente por librarse de él” en su último tercio. La tesis principal que defiende en sus obras “*El rapto de Europa*”, “*Una interpretación histórica de nuestro tiempo*” (1954) y “*Perspectivas de una Europa raptada*” (1974) es la de que la cultura europea se ha visto sometida a un intenso proceso de expropiación acompañada de un proceso interno de “alienación”, entendiéndose este término unas veces como la enajenación mental que han sufrido las clases dirigentes e incluso pueblos enteros —“*Europa se arrebatada*”— y otras, la expatriación, mas o menos espontánea, de las elites europeas —“*Europa es arrebatada*”—. Para ello se sirve de una de las leyendas griegas más famosas y populares, la del rapto por Zeus de la doncella siria que da nombre a nuestro continente. El problema estriba en que esta mutación súbita de la mentalidad propia de los pueblos europeos o del equilibrio mundial se ha producido, de una manera casi imperceptible, en el lapso de unos pocos años. De ahí que pocos europeos hayan sido capaces de llegar a entender cómo una Europa que gozaba, desde hacia varios siglos, de la preeminencia mundial iba a perderla irremisiblemente en beneficio de otros pueblos extraeuropeos.

(1) Publicado en el diario ABC de Madrid, el 16 de abril de 1998.

Expropiadores y expropiados

Para Díez del Corral, el lugar donde se ha producido el rapto de los valores de la civilización europea con mayor intensidad ha sido en el Japón. Ello ha sido posible porque, a diferencia de lo ocurrido en China donde la oferta de los saberes occidentales fue desdeñada por la mayor parte de sus *“burócratas satisfechos con el estable sistema político y social en el que vivían”*, el Japón mantuvo desde el primer momento una difícil pero meritoria conexión con la ciencia y tecnologías occidentales. El uso de la fuerza por el Comodoro Perry más que abrir sus puertas, lo que hizo fue precipitar con la ayuda de las fuerzas indígenas una apertura inevitable al exterior, de manera que esta se produjo en el momento más propicio.

No obstante, los principales beneficiados de este rápido y aparentemente incomprensible proceso han sido claramente los pueblos anglosajones ultramarinos. En este punto Díez del Corral se alinea con los planteamientos de Max Weber al afirmar que *“el imperio mundial de América era inevitable como en la antigüedad el de Roma tras la guerra púnica”*. Lo que yace detrás de esta inevitabilidad, de esta inercia histórica que ha llegado a obnubilar la mente de los europeos es un intenso deseo de seguridad, de evitar la repetición de ese vacío internacional que se produjo durante el periodo de entreguerras en el que los Estados Unidos no quisieron aceptar su destino de potencia mundial y que produjo la aparición inesperada de la Alemania de Hitler.

La consecuencia de este fenómeno que los buenos pensadores, que soñaban con que la Alemania vencida en Versalles seguiría los pasos de la Alemania de Kant y de Goethe, no fueron capaces de pronosticar, fue una *“conciencia de osado protagonismo”* que se concretó en el III Reich. Espoleada por ambiciones, deseos de venganza y afanes vitales, Europa terminó desencadenando una guerra que concluiría en lo que más temía Weber, un imperio mundial compartido por Norteamérica y Rusia.

Por ello, solo la búsqueda de ese afán de seguridad, de evitar la repetición de un fenómeno indeseable, de consecuencias tan funestas para Europa como fueron las guerras mundiales, ha permitido a los europeos aceptar la supremacía externa a sabiendas de que, al igual que pasó con la Alemania anterior a la reunificación, aceptando el dominio extranjero, Europa podría seguir siendo un gran pueblo cultural. Además, el dominio mundial de los anglosajones, ha permitido conjurar el peligro —es un triste consuelo que queda a los europeos— del *“látigo ruso”*.

La función utilitaria de las guerras de expansión

En el contexto histórico del expansionismo de los valores europeos, la guerra entendida como el empleo de la fuerza o la amenaza de su uso, desempeñó una función utilitaria, si bien contradictoria. Por una parte, en los primeros tiempos de la expansión, la llegada de los navíos ibéricos con su superior armamento y tecnología naval a las aguas del Pacífico impidieron la caída de la Filipinas y otras regiones del Asia suroriental bajo el dominio de los japoneses. Pero por otra, una primaria pero suficiente utilización de las armas de fuego europeas permitió al Japón, en una primera europeización bélica, mantener una independencia celosamente guardada, condición indispensable para, en el momento oportuno de la era Meiji, penetrar más directa y provechosamente en los secretos de la civilización occidental. De esta manera los japoneses pudieron mirar a todos los países de la Europa occidental sin abdicar de su propia personalidad, buscando en la imitación de su forma de vida y de sus técnicas bélicas, un instrumento eficaz para potenciarla en toda su dimensión político-militar.

En otro sentido, referido a las naciones en vías de desarrollo y de un modo preferente a la India Díez del Corral emplea la metáfora del rapto en sentido pasivo, más que activo. La conquista británica, a diferencia de otros invasores como los mongoles que solo habían tocado la epidermis del país, se llevó a cabo destruyendo la civilización hindú, arruinando por completo la civilización original y nivelando todo lo grande y elevado que ofrecía la sociedad indígena. Fue una ocupación violenta que acentuó la miseria que ya existía en el país. También, la ocupación de estos vastos territorios tuvo una vertiente pragmática, de orden tanto político como económico. Las tierras de ultramar incrementaban, sobre todo, el sentido de seguridad de la metrópoli, en tanto que servían de fortalecimiento de esta en su competición con otros países europeos.

El resultado fue procurar a los británicos, y por extensión a otros pueblos europeos, una ilusión belicosa que garantizaba la continuidad de su vida cotidiana, regida por principios prácticos, tras "*una fachada pomposa de brillantes colores*". Fue precisamente la percepción de la disminución creciente de esta sensación de espléndida seguridad la que produjo como reacción frenética, el deseo obsesivo de obtener nuevos territorios. Los imperialistas creían, indica Díez del Corral, que estaban construyendo un imperio permanente.

Hay no obstante, una legitimación histórica de la conquista por la fuerza de nuevos territorios, debida, como ya expresara el gran filósofo de la historia Augusto Comte a la propia dinamicidad del proceso histórico europeo. Los pueblos europeos se habían convertido en *l'élite ou l'avant garde de l'humanité* y la historia universal se había identificado con la propia historia europea. La razón de tal primacía en el orden del espíritu es, como pensaba Hegel, la formulación exclusiva en Europa de un "*esprit positif*", en el que conservando cada nacionalidad su organización temporal separada, pero manteniendo un común poder espiritual "*contribuyeran, bajo la dirección de una clase especulativa homogénea, a una idéntica tarea, con un afán de activo patriotismo europeo, no de un estéril cosmopolitismo*". Este patriotismo europeo constituye la culminación de la historia universal que gira en torno al eje del desarrollo histórico de Europa y es esta acaparación europea de la historia universal la que proporciona al continente una supremacía indiscutible. De esta manera, el reinado de Dios que preconizara S. Agustín como fin de la historia, ha quedado, con Hegel, secularizado en el reinado de la razón, y se realiza en la historia de Europa. La preeminencia de la Europa occidental y cristiana ha dado realidad histórica al reinado divino de la razón.

Guerra y tecnología

Pero este proceso histórico solo ha sido posible gracias al espectacular avance de la tecnología. Es la evidente superioridad en el desarrollo técnico la que la ha permitido la expansión europea, imponiéndose a los más atrasados pueblos asiáticos y americanos. Al principio, no de una manera lo suficientemente amplia como para imponer su dominación durante el periodo que comprende la ambiciosa empresa de expansión llevada a cabo por portugueses y españoles. De forma irresistible y con consecuencias militares y políticas transcendentales en la ofensiva europea del siglo XIX. En la guerra de Crimea, la técnica bélica de Occidente vencerá pulcramente al coloso ruso porque su anquilosada estructura económica y social se encontraba al nivel del Occidente europeo antes de las Cruzadas. Fenómeno que se repetirá en la Guerra Europea cuando una Rusia débil y con armamento insuficiente acabaría viniéndose abajo ante las homogéneas divisiones alemanas.

Solo cuando las naciones extraeuropeas son capaces de asimilar los avances de occidente, los invasores europeos son derrotados. Así ocurre con Pedro el Grande que derrota en Poltava en 1709 a los invasores sue-

cos empleando su misma táctica, o con los franceses vencidos en 1812 por tropas rusas armadas a la europea.

No obstante, a pesar de estos reveses ocasionales Europa pudo seguir creciendo durante la época de la revolución industrial ampliando en progresión geométrica la ventaja que llevaba a otros pueblos en el orden del ingenio militar. La paradoja se produjo cuando se encontró con la sorpresa de que en la fase más reciente de su evolución histórica *“desembocaba un corto atajo por donde tenían acceso los pueblos atrasados, que en contados años resumían largos periodos de invenciones y esfuerzos europeos”*. Pero este estancamiento europeo no se ha producido como consecuencia de un proceso de decadencia política y militar, sino simplemente porque en los nuevos escenarios geográficos, no sujetos a las limitaciones y restricciones de la complicada organización europea *“las últimas consecuencias de la técnica científica y de la economía racional europea se obtendrían más favorablemente”*.

Esta visión pesimista de la decadencia de Occidente ganará su máxima vigencia como consecuencia de la Gran Guerra cuando parece cobrar vida con todo su patetismo la profecía catastrofista de Nietzsche sobre el mundo burgués europeo. *“Debemos esperar una larga serie de demoliciones, de ruinas, de cataclismos”, “Habrá guerras tales como la tierra aún no las ha visto”, “Europa va a verse pronto envuelta en sombras”*. En este contexto, en el que el futuro se encuentra casi irremediabilmente determinado, la guerra como fenómeno constituye esencialmente un accidente histórico, una parte de la propia concepción cíclica de la historia, del movimiento cíclico de las civilizaciones que giran en el círculo imparable del nacimiento, la expansión y la muerte.

El fenómeno de la guerra en la formación de la conciencia europea

Vemos, por tanto, que la guerra ha ocupado, para Díez del Corral desde los albores de la historia una función fundamental en la formación de la conciencia europea. Son las grandes migraciones de los pueblos jinetes del segundo milenio A.C. las que *“arrancaron de su estatismo a las viejas culturas del Nilo y Mesopotamia y, activándolas, las hicieron entrar en tensión y chocar unas con otras en un escenario político militar que es por primera vez universal”*. Frente a Oriente donde las culturas son *“el efecto de la superposición de las capas sociales de conquistadores sobre indígenas”*, se contraponen la imagen dinámica de occidente que los grie-

gos fundan. La Pérgamo de Homero conquistada en el siglo XIII por un ejército de aqueos conducidos por un rey de Micenas, proporciona un sentido más profundo y humano a los acontecimientos bélicos, a la propia idea de la guerra. Es el concepto de la epopeya. Las batallas de carros, los sitios de las ciudades, las contiendas entre príncipes, las emigraciones de pueblos precisan, a partir de Grecia, la conciencia superior y distinta de la propia personalidad cultural europea frente a los otros pueblos. Ello no supone la repulsa de otras razas y culturas, el desprecio por Oriente —productos para Díez del Corral del pensamiento de los historiadores puritanos— pues “*el griego no penso en términos de raza, sino de geografía y se encontró siempre, como cantara Esquilo en los Persas, en diálogo vivo con Asia*”.

Por otra parte, es el fenómeno violento y prolongado de las migraciones centrípetas que sufre Europa durante el primer milenio la que produce esa articulación histórico-temporal peculiar de Occidente que es el Medioevo. Desde el año 376 en que penetran los godos en el territorio del Imperio hasta el 955 en que la derrota de los húngaros delante de Augsburgo puso fin a las invasiones asiáticas, las ciudades europeas se vieron sistemáticamente saqueadas por invasores procedentes de los cuatro puntos cardinales. Este fenómeno “*cruel y devastador*” de las invasiones, esta “*völkerwanderung*” originó un corte tajante en la cultura europea, una interrupción decisiva en su conciencia histórica. La consecuencia fue producir una concreta articulación en edades de su historia. La ruptura fundamental entre la Edad Antigua y la Medieval, proporciona a Occidente la libertad imprescindible para, mediante el Renacimiento de la Antigüedad —lo que Sartre llamaba *la reprise intentionnelle du passé par le présent*—, saltar desde ella hacia el futuro. El presente, el pasado y el futuro se encuentran, según Díez del Corral, íntima y dinámicamente implicados en la conciencia histórica del hombre europeo, y es en esta articulación por etapas, producida por convulsiones violentas, por fenómenos belicosos, donde estriba, precisamente, la peculiaridad misma de la conciencia histórica de Occidente.

El peso de la geopolítica en la configuración de Europa

Pero la configuración expansiva y violenta de Europa también tiene un carácter dual contrapuesto: el interior frente al exterior, el mar frente a la tierra. La geopolítica, a la que tan aficionado se muestra Díez del Corral acaso debido a su extensa experiencia viajera, impone sus propias leyes.

Trafalgar fundamenta el monopolio de la misión colonial expansiva por un solo país. Desde entonces, el continente europeo se siente como una tierra estática, en la que la expansión territorial germánica y el correspondiente despertar de la conciencia política de los eslavos, acentúa “*el extremismo del punto de vista terrestre frente al marítimo*”. Las luchas entre los pueblos europeos romperán “*hasta su raíz natural*” la conciencia de una comunidad única y partirán el continente por su mitad, adscribiendo la occidental al mundo insular, la oriental al continental.

La guerra del 14 fue, como pone de manifiesto el geopolítico Mackinder, una guerra de continentales contra insulares. Únicamente, el colapso revolucionario de Rusia transformaría esta visión geográfica tan sencilla. Con la convergencia sobre el centro de Europa, en la Segunda Guerra Mundial —*una guerra insensata*— de la supertalascracia anglosajona y de la superpotencia continental de Rusia, Europa quedó cruel e irremediabilmente escindida por la frontera que la geopolítica de signo marino señalaba como divisoria entre potencias marítimas y terrestres.

A partir de entonces, los centros de poder quedarán situados fuera de la Europa clásica, rompiéndose el tenso equilibrio tradicional sobre el que se había fundamentado la expansión europea.

La “ciudad” frente al “campo”

Pero este fenómeno contradictorio, paradójico y violento también lo refleja Díez del Corral en la dicotomía existente entre las sociedades agrarias y las urbanas, la ciudad y el campo. El imperio romano “*sedentario, urbano, fiado en la ya insuficiente arma de la infantería ciudadana*” sucumbió ante la rebelión del campo, movilizado a caballo por las poblaciones nómadas provista de medios bélicos superiores. La consecuencia será la sociedad medieval campesina jerarquizada y bélica. La ciudades que surjan en este entorno estarán rodeadas por el agro y es este envolvimiento agrario de las urbes el que, a diferencia de lo que ocurría en la antigüedad, modera las fricciones entre ellas y las integra “*de manera orgánica*” en complejos políticos más amplios hasta llegar a las monarquías nacionales. “*Tierra y ciudad en el mundo europeo se encuentran al mismo tiempo grandemente diferenciadas, contrapuestas e implicadas, armonizándose en una unidad político-cultural superior: nacional y europea*”, afirma Díez del Corral.

Este proceso se repetirá igualmente en forma experimental y revolucionaria en los tiempos modernos. Las revoluciones comunistas en China

y Rusia supusieron la victoria bélica de la aldea y el campo sobre la ciudad indígena. La concepción marxista de las mismas permite interpretar esta dicotomía en términos de liberación de los pueblos más atrasados frente al capitalismo imperialista de Europa. El capitalismo europeo se ha transformado —para Lenin— en *“un sistema universal de opresión colonial y de estrangulamiento financiero de la inmensa mayoría de la población terrestre por un puñado de países avanzados”*. Estos se encuentran en una constante disputa y la guerra es el recurso al que acuden para garantizarse un mejor reparto del botín. La guerra del 14 se interpreta, desde esta óptica, en términos dialécticos de *“una lucha de sindicatos de capitalistas alemanes y sus organizaciones accesorias, con sindicatos de capitalistas franceses e ingleses y sus organizaciones accesorias para el control de Africa”*.

Es por ello por lo que, para Díez del Corral, las revoluciones marxistas, al convertirse en un instrumento de revancha, de conflicto, se han transformado en un incentivo para efectuar la propia expropiación de Europa. Pero además, el fenómeno contrario de reacción, de autovacuna frente a esta ideología, ha rebajado el tono vital y el ritmo del quehacer europeo y ha producido —a través de la acción de los partidos comunistas y socialistas de inspiración marxista— que actúan en la Europa en la que vive, un debilitamiento en el vigor del continente. La consecuencia es ese sentimiento de inseguridad, de miedo, de la burguesía actual, que tiembla ante los demagogos y que es incapaz de lo que Gustave Le Bon define como *“esa disciplina severa, esa comunidad de sentimientos hereditarios que son los cimientos de toda sociedad”* y que son necesarios para evitar que continúe ese doble rapto de Europa.

Naciones europeas y “Supernaciones”

Díez del Corral rechaza la tesis de autores como Nietzsche que afirman que los Estados nacionales con su dimensión trascendente, con su sentido misional, son factores de confrontación dado que *“cuando una nación avanza y crece, por fuerza tiene que romper el cinturón que hasta entonces le dio prestancia nacional”*. La nación es para Díez del Corral, por su misma raíz democrática, una obra que conjuga esfuerzos que se integra sin imposición ahogadora. Las naciones europeas no forman compartimentos estancos; no existe entre ellas verdaderos muros, ya que los cuerpos nacionales, por mucho que se perfilen se destacan siempre sobre un fondo común europeo. Será con la revolución francesa cuando se pro-

duzca una conversión del proceso nacional, una “*absolutización de la nación*”, que haga de las relaciones con otros estados algo añadido y causal. El resultado es el nacionalismo irracional que quiebra el estable concierto europeo y marca el dramático comienzo de la autodestrucción del concepto de nación, incluso en su sentido físico. Solo así se puede entender las convulsiones, los estremecimientos y la violencia del siglo XIX.

No obstante, es este un período bifronte en el que junto a los excesos del nacionalismo, la realidad se configura también en la convivencia internacional y en la dinámica de las grandes potencias. Razón de estado, política internacional y nacionalismo más que categorías hostiles se presentan como aspectos que deben compenetrarse. Es la plena conciencia de las limitaciones externas, internacionales y europeas por parte de los nuevos estados que surgen en este siglo —Italia y Alemania— la que permite asegurar la convivencia internacional equilibrada dentro del marco de Europa.

En América, frente al sistema nacionalista europeo surge la unión federativa de los estados, el federalismo propugnado por Hamilton, como fórmula política nueva que busca huir de la historia de occidente, superándola. La razón es eminentemente pragmática y antibelicista. Se basa en la especial orientación de la vida americana hacia los intereses comerciales, porque se entiende que las luchas entre los estados americanos, caso de ser independientes, serían más violentas todavía que en Europa. “*las repúblicas de comerciantes no han sido menos belicosas que los principados autoritarios*” y en la política “*la vecindad o la proximidad convierten a las naciones en enemigas naturales*”, indica Hamilton. Por otra parte, las guerras exigen la formación de ejércitos permanentes y fortalecen el brazo ejecutivo del gobierno haciendo evolucionar las constituciones progresivamente hacia la monarquía. Ello chocaría frontalmente con los fines más esenciales de la vida americana, “*orientada hacia las actividades lucrativas, hacia el desarrollo de la producción y el bienestar en un clima de libertad y concurrencia*” y ello sería obviamente imposible si los estados fuesen independientes.

No obstante, cabe adivinar que es la sensación de seguridad dada por la geografía, la que permite este privilegio organizativo americano. Es la culminación del sueño anglosajón de una existencia política independiente, amparada en una situación de aislamiento en la que pudiera entregarse a la realización de ideales “*paradisíacos, fraternos pacíficos, benefactores, etc*”. En estas circunstancias, con su seguridad garantiza-

da por el vasto foso del Atlántico, la organización política y administrativa del país puede hacerse sin consideraciones externas o prejuicios tradicionales. De esta forma y siguiendo a Tocqueville su constitución federal le permite mantener grandes guerras, sin temor a sentir las consecuencias directamente sobre su territorio. El resultado es el nacionalismo universalista americano, lo que en términos actuales se denomina imperialismo americano: ese sentido mesiánico expansivo de *"pueblo elegido"*, obligado a propagar a otras regiones de la tierra *"su benigna influencia"*. Esta consideración menospreciadora y compasiva de la corrompida Europa permite superar *"el tenebroso pasado"* que representa aquella, sustituyéndolo por el luminoso futuro de la *"tierra de la razón"*. La intervención americana en la Primera Guerra Mundial, con su gran ejército que lucha al lado de los viejos ejércitos europeos representa más que un cambio de ruta, solo una *"breve aventura misional"*, decisiva, no obstante, en los campos de batalla.

Este ideal universalista de esta supernación fomentó, además, las tendencias particularistas y disgregadoras del nacionalismo europeo, produciendo una efervescencia de pequeños estados nacionales o pseudonacionales *"levantados apresuradamente sobre la base de románticos libros de historia y de cantos folklóricos"*. Igualmente, sirvió de estímulo al desenvolvimiento de los pueblos extraeuropeos que se movilizarán respondiendo a los llamamientos *"de xenofobia y nacionalismo de sus elites europeas"*. Este nuevo fenómeno producirá en el caso de Rusia una estructura supranacional semejante, en sus líneas generales a la norteamericana.

No obstante, a pesar de haber quedado, de esta manera, flanqueada la vieja Europa por dos nuevas e inmensas estructuras políticas supranacionales dotadas de ideales universalistas, se entregará irresponsablemente en el mismo siglo y con mayor virulencia si cabe a una nueva contienda bélica nacionalista con tintes raciales, en la que acabarán implicadas las dos grandes potencias *"trituyendo con sus masas colosales, con sus módulos desorbitados, con sus ideologías universalistas la compleja y ponderada estructura nacional europea"*.

Es una contienda con tintes, por una parte, revolucionarios, lo que permite disolver la frágil estructura de los estados nacionales de Europa oriental. Por otra, a través del Atlántico, se van a aplicar a Europa una serie de *"categorías bélico-políticas rigurosas, moralistas, incondicionadas, válidas acaso para una guerra civil, pero desconocedoras del complejo meca-*

nismo de tradiciones, fronteras, formas concretas de poder, rivalidades y hermandades, que venían a ser el mundo de las naciones europeas”.

Por encima de una Europa en ruinas, convertida en “no man’s land” se elevarán las supernaciones colosales como grandes vencedoras. Pero pronto estas se verán sujetas a una ley bélica inexorable, que las enfrenta en “un juego dramático de tensiones nacionalistas a la europea”. Es decir, el enfrentamiento nacionalista en Europa, se va a transformar en un más si cabe dramático enfrentamiento supranacionalista, agravado por las inmensas dimensiones de los rivales, su moral diferente o las nuevas posibilidades que ofrecen los adelantos técnicos. De ahí que la tradicional paz armada europea al subir de tono se convierta en “guerra fría” pero eso sí, con los nuevos beligerantes situados fuera del cuerpo articulado, desgarrado y en disputa de la Europa de las naciones. El fenómeno del rapto ha quedado consumado definitivamente con sus caracteres más precisos.

En el horizonte de futuro queda, nos dice Díez del Corral, la esperanza de que la insensatez del hombre no le lleve, en la era nuclear, a preferir el camino funesto de la destrucción total al de la existencia paradisiaca, que le proporcionarán los inventos revolucionarios en materia de energía nuclear y de cibernética. No obstante, no se pueda descartar, que “*la Providencia haya reservado a la humanidad la ingrata tarea de montar con su inteligencia técnica, tras un periodo de existencia paradisiaca, la escenificación terrena del juicio final*”. En todo caso esta escenificación escatológica, este “*soberbio espectáculo cósmico*” sería imputable a la herencia del pensamiento europeo, a “*las ideas impetuosas del Fausto europeo*” y aunque no podemos predecir el resultado final, Europa se asemeja en esta época a un Prometeo encadenado castigado a sufrir por haber robado “*el fuego solar que, manejado por otros pueblos, brilla amenazador en el horizonte*”. Los españoles, termina indicando Díez del Corral, este Fausto superprometeico podemos asemejarlo a nuestro mito nacional novelesco, a nuestro Caballero de la Triste Figura.

EL DOCTRINARISMO COMO FORMULA DE COMPROMISO ENTRE LA SEGURIDAD Y LA LIBERTAD

Un segundo gran capítulo de la obra de Díez del Corral nos lleva al siglo XIX en cuyo análisis centra una buena parte de su atención. Ello es así porque considera a esta centuria como un periodo histórico singular, un momento peculiar en la singladura humana en la que el ser humano ha

sido capaz de desentrañar el mundo de lo histórico y se encuentra perplejo ante el gran número de posibilidades de existencia que se le ofrecen con las que encarar el futuro. Se presenta como un siglo que ofrece un abigarrado panorama de combinaciones de futuro, de distintas formas, proporciones y matices. Algunos pueblos logran en ciertas épocas instaurar un orden seguro y aparentemente estable que es al mismo tiempo un orden de manifiesta libertad. Pero en otros apunta la divergencia, el dramatismo con que tienen que pagar sus exigencias de libertad. Es por tanto una época dual, de tendencias contrapuestas con contenido e intensidad variable, que desgarran con mayor o menor sutileza a los hombres y a las sociedades.

A través del estudio sistemático de esta época busca Díez del Corral recuperar la idea de la tradición liberal española, de empalmar con épocas más abiertas de la historia española lejos de los polos extremos que habían atenazado el pensamiento español, contribuyendo así a poner fin a las luchas fratricidas. De esta manera, a través del estudio del doctrinamiento francés *“siempre teniendo como mira el estudio de lo que podía ser el español”*, sistematiza la idea, para él evidente, de que no puede entenderse la historia de España y el pensamiento político español *“si no se cuenta con una perspectiva mucho más amplia y un horizonte no ya francés sino europeo y más amplio incluso que el europeo”*.

El cesarismo napoleónico como garantía de seguridad

La revolución americana primero y luego la francesa son las que transforman radicalmente las formas de vida occidentales. Sus ideas se han infiltrado de manera inapreciable, ineludible y provechosa y han modificando tan profundamente el mapa político, económico y social de Occidente, que instaurar un orden de seguridad estable y comprensivo resulta una empresa de gran dificultad. De ahí el interés que despierta para un filósofo de la historia como Díez del Corral el movimiento conocido como liberalismo doctrinario, al que considera el principal intento que se produce en ese siglo de encontrar una vía media que conjugase la libertad con las necesarias dosis de seguridad y que terminará fracasando estrepitosamente con los sucesos revolucionarios de 1848.

Inicialmente, la Revolución Francesa, con sus excesos jacobinos que amenazaron seriamente sus conquistas, había demostrado, para Díez del Corral cuan imposible era que *“la libertad se consolidase con la libertad”*,

porque terminaba convirtiéndose en “*anarquía y arbitrariedad tiránica*”. La solución cesarista del sistema napoleónico resultaba indeseable al apoyarse necesariamente en el Ejército y al eliminar la trascendencia del principio de soberanía nacional ejercitado a través del sufragio universal, ya que descansaba en la concentración personal de todos los poderes. Aunque garantizaba aparentemente como contrapartida la seguridad individual lo hacía bajo un principio esencialmente utilitario: mediante una consagración incluso legislativa —Código napoleónico— de la libertad personal y la libre disposición de la propiedad, así como de la igualdad ante la ley. De esta manera, la desaparición de la arbitrariedad debía proporcionar al pueblo la energía necesaria para defender la patria y garantizar su seguridad. Era, pues, un sistema aparentemente estable. Sus intereses son defendidos por el nuevo ejército, hijo de la Revolución, estructurado según principios igualitarios y cubierto de gloria en sus guerras contra los partidarios de la legitimidad.

Pero cuando la estrella del emperador empieza a palidecer tras la retirada de Moscú y la guerra amenaza las antiguas fronteras, este frágil sistema se derrumba, y se hace evidente que, con un régimen cesarista, no había sido posible montar una organización política democrática estable, puesto que se había producido un completo desacuerdo entre aquel y las aspiraciones de las nuevas fuerzas sociales. El fracaso puso de relieve la naturaleza de la autoridad napoleónica y el poder imperial se convirtió para la burguesía dominante en un peso insostenible. Se recupera entonces, apresuradamente, la idea revolucionaria de que la seguridad no se basa en la conquista sino en la libertad. Y es precisamente en la búsqueda del difícil equilibrio entre estos dos términos aparentemente contradictorios, libertad y seguridad, en lo que justifica Díez del Corral su preferencia por los doctrinarios.

La alternativa doctrinaria

Frente al planteamiento anterior, el principio monárquico, la vuelta del príncipe, que postulan los miembros de esta corriente de pensamiento doctrinario, que tanta importancia debía tener en la Francia de la primera mitad del siglo XIX, proporciona al país paz y seguridad ya que permite transformar a la Francia derrotada de odiado enemigo en un aliado más. La paz con los demás estados europeos, la tranquilidad interior, la reconciliación nacional y la vuelta al curso normal de la historia, solo se pueden alcanzar a través de una de las creaciones mas “*geniales, perdurables,*

vitales y acomodaticias” diseñadas por el ser humano: la monarquía, nacida con Europa. Pero además, si esta es constitucional, permite una participación en la voluntad del estado de las fuerzas sociales, a través de la representación popular, manteniéndose eso sí, la independencia del poder de estado que encarna la figura del rey. Es decir, es por medio de esta fórmula política, en la que el rey constitucional se presenta como protector de los derechos y los intereses de todos, como la sociedad puede lograr compatibilizar la necesaria seguridad del Estado con los deseos de libertad de sus ciudadanos. El monarca proporciona ese necesario sentido de estabilidad, de seguridad, al ejercer su función de supremo moderador, pero no solo en cuanto al juego entre los tres poderes clásicos, sino también en el conjunto de la vida nacional y de su actuación histórica como Estado. Serán los doctrinarios como Roger-Collard, Barante, Serre, Tocqueville y sobre todo Guizot, por los que tanto interés demuestra Díez del Corral, los principales defensores de estas ideas, propugnando una íntima unión entre el derecho monárquico y los llamados derechos nacionales de soberanía y división de poderes.

Por otra parte, el principio de legitimidad monárquica sirve para salvaguardar la integridad territorial de los estados, proporcionándoles una gran dosis de seguridad, ya que ampara a las pequeñas potencias frente a la codicia de las grandes. Los doctrinarios recuperan, de esta manera, la concepción política francesa que se había mantenido desde la época de Luis XI y que hacía basar la seguridad francesa más que en las conquistas, en la existencia de un gran número de vecinos poco poderosos y divididos.

Pero el principio de legitimidad es algo más que un instrumento al servicio de una determinada política exterior. Tras la idea de la legitimidad surge la conciencia de comunidad europea y el sentido de identificación consubstancial con Occidente. Esta idea de Europa como cuerpo constituido por pueblos diversos y a la vez semejantes, por grados de civilización variados y desiguales pero tendentes a un mismo fin es una de las claves recurrentes del pensamiento político de Díez del Corral, que se manifestará prolíficamente a lo largo de su obra. A través de todas las diversidades y de las luchas del mundo moderno europeo, reina una unidad superior y profunda en su vida moral y en la definición de su propio destino.

La libertad se concibe, entonces, no sobre el individualismo propio de la revolución francesa, sino dentro de una concepción orgánica de la

sociedad, de un elemento normativo superior. Los doctrinarios tratan, en este sentido, de superar la tajante contraposición entre individuo y sociedad. Ambos solo existen en íntima y compenetrada armonía. Solo dentro de la vida social se puede encontrar una efectiva libertad, entendida como un don procedente de la propia organización social.

Espíritu “civilizador” y espíritu revolucionario

Esta concepción organicista del orden social se traslada también en forma contradictoria al propio modelo de ejército y a su papel instrumental. Frente al disuelto ejército revolucionario, hostil a la monarquía, se contraponen la milicia, escuela e instrumento privilegiado de la aristocracia. La solución ecléctica se presenta con la creación del ejército nacional en el que concursan de todas las clases sociales, pero teniendo, eso sí, un exquisito cuidado en que no se identifique con el modelo revolucionario. Es un ejército de reclutamiento obligatorio que armoniza el poder público con el militar y se orienta a la defensa de los intereses nacionales. La estabilidad militar se logra haciendo que la formación de cuadros y la promoción de la oficialidad se haga sobre la base del principio igualitario. Solo así puede conseguirse una fusión entre los distintos elementos del ejército, de manera que con el sistema de ascensos y el sistema de reclutamientos se asiente la idea de que el ejército no depende del Rey sino del parlamento, representante último de la nación.

Siguiendo esta línea, los doctrinarios también modifican profundamente la propia concepción de la guerra. Esta se había presentado en la época revolucionaria como una condición indispensable para avanzar en el camino de la revolución, como una *“conmoción necesaria”* para derribar a la monarquía, como una fórmula efectiva de enlazar la política interior con la exterior del Estado. Pero el *“alto grado de calor y pasión colectiva”* que según decía Jaures, solo podía procurar la guerra, dará lugar a una época de conflictos *“más ambiciosos y bárbaros”*, no sólo por los procedimientos usados o por el alcance de los mismos, sino principalmente por la ignorancia en que incurren las leyes que rigen el funcionamiento de la política exterior. Las guerras napoleónicas conmoverán al continente y cambiarán las relaciones entre las fuerzas europeas, rompiendo la política de equilibrio germánico que tan trabajosamente se había mantenido en el continente desde los tiempos de Richelieu. Prusia se instalará sólidamente en el Rin y la semilla revolucionaria precipitará la unificación de Centroeuropa.

Todo el orden de seguridad europea entra a partir de esta época en una fase de equilibrio inestable y son para Díez del Corral los doctrinarios, los hombres dotados de tacto político y sentido de responsabilidad los que intervienen en los momentos críticos para evitar la catástrofe. Opuestos a las políticas belicistas de los primeros gobiernos monárquicos que ven en algunas guerras como la intervención en España en 1823, el campo de experiencia donde demostrar palpablemente la superioridad de los ejércitos monárquicos, los doctrinarios se muestran opuestos a las mismas porque las consideran esencialmente injustas. Frente al espíritu de la revolución debe prevalecer *“el espíritu de la civilización”* que proclama el imperio del derecho en el seno de la paz. La paz es el estado normal de los gobiernos y de las naciones y la guerra un hecho excepcional que tiene que tener un motivo legítimo. Los doctrinarios no admiten el derecho invocado por organizaciones internacionales como la Santa Alianza de intervenir en los asuntos internos de los Estados, sino que proclaman la plena independencia de estos. Mientras los Estados vivan en paz, sus gobiernos están obligados a no hacer nada que pueda perturbar mutuamente su orden interior. Lo mismo que el orden político nacional descansa sobre el libre desenvolvimiento de las fuerzas individuales, el internacional debe basarse en la independencia de los distintos estados dentro del mutuo respeto.

Ello supone ciertamente una mengua de las ilusiones patrióticas de los pueblos, de la avidez de revancha de algunos de ellos, pero únicamente, a través del mantenimiento terco de esta línea de pensamiento tan grata a Díez del Corral, es como la política exterior europea del siglo XIX *“acierta a realizar inteligentemente su cometido, ofreciendo un periodo de cien años de paz y progreso entre las dos grandes series de guerras mundiales, que en muchos aspectos acaso sea único en los fastos del pasado y del porvenir”*.

En definitiva, el liberalismo doctrinario representa una corriente de pensamiento político que trata de hacer frente a la oleada de ideas y de pasiones propias del periodo romántico decimonónico y encauzarlas por una vía regular. Su objetivo es no solo resistir al desorden sino a las ideas que lo producen. Se trata, por tanto, de resolver la difícil ecuación entre libertad y seguridad en términos eclécticos: libertad sí pero de una forma institucional, por medio de un contrapeso de convicciones religiosas o de hábitos morales al excesivo amor a la libertad de las sociedades europeas, al *“fanatismo de la igualdad”* que tanto odio o desprecio ha producido hacia la autoridad. Solo de esta manera se puede alcanzar la idea *“fría y mortecina”* que recoge Donoso desde París, de *“paz en todas partes, paz siempre”*.

Desafortunadamente, parece lamentarse Díez del Corral, los doctrinarios no conseguirán, montar un verdadero orden de seguridad ni arrastrar al país tras de sí en una gran empresa colectiva. Su fracaso en satisfacer las aspiraciones de libertad de la sociedad, en ampliar la base social de la monarquía hasta convertirla en social, impedirá superar el dualismo que había escindido la vida francesa desde la época revolucionaria. El recuerdo de este fracaso se irá alejando en el ambiente de paz, prosperidad y optimismo de la segunda mitad de la centuria. Solo después de la segunda guerra mundial, los historiadores serán capaces de comprender que el pensamiento político de los doctrinarios, “ese grito de terror que salió de los mejores pechos europeos”, de los hombres que lucharon contra lo que preparaba y representaba la revolución, fue el único capaz de anticipar lo que terminaría por ser un amenazador y ya cotidiano porvenir, un siglo XX en el que “en medio de una Europa satisfecha e ilusionada, sus ciudadanos sintieron de pronto abrirse el suelo bajo sus pies”.

EL MODELO DE SEGURIDAD DE LA MONARQUÍA HISPÁNICA

Una tercer episodio del pensamiento sobre la paz y la guerra de Díez del Corral lo podemos encontrar en las obras dedicadas a analizar el modelo de seguridad que con carácter universal ofreció durante los siglos XV al XVIII la monarquía multinacional hispánica. Si se detiene Díez del Corral a profundizar en el concepción que sobre la misma tenían pensadores como Maquiavelo, Cuicciardini, Campanella, Montesquieu, o Humboldt, es porque presenta un modelo original y completo de organización social de alcance cuasi-planetario. Se basa en la integración de reinos y tierras dispares bajo la corona de la monarquía católica en un edificio fascinante, construido laboriosamente a través de enlaces matrimoniales y herencias.

Este peculiar modelo orgánico hunde sus raíces y alcanza su explicación histórica más profunda en la península ibérica, en el particular proceso histórico que tuvo lugar en la misma desde épocas remotas. La conquista de la península por la que S. Isidoro consideraba “la raza pujante de los godos”, permitió bascular el péndulo de la historia haciéndola inclinar hacia la península. Otra conquista violenta, la de los árabes, provocó el fenómeno de la reconquista, esa formidable acumulación de energía no solo guerrera sino también espiritual que se produjo en este territorio durante los ocho siglos que duro este peculiar fenómeno. Solo la fatalidad

histórica impidió que gracias a la misma *“terminada la reconquista, hubiéramos concentrado nuestras fuerzas y las hubiéramos dedicado a dar cuerpo a nuestros propios ideales”*.

En este sentido, Díez del Corral se hace eco del pensamiento de Gani-vet al indicar esta fatalidad, o más apropiadamente lo que puede definirse como el destino esencial de España que se encuentra caracterizado por dos acontecimientos trascendentales: las carabelas de Colón y el trono imperial. Ellos fueron los que llevaron a España a la dilapidación de sus fuerzas tan trabajosamente acumuladas en los siglos anteriores y a la frustración final de sus propias capacidades. A este proceso histórico Díez del Corral lo denomina un raptó positivo, de donación. Los pioneros ibéricos ensanchan el cristianismo occidental y lo convierten en un árbol capaz de cobijar, bajo el modelo de la monarquía católica, a todas las naciones de la tierra. La energía necesaria para esta empresa la ha tomado de la empresa bélica de la reconquista del *“desafío de la presión siríaca sobre el frente ibérico”*.

Fueron los nuevos descubrimientos los que permitieron dar continuidad temporal y coherencia a territorios separados, asegurando de esta forma, como nunca antes en la historia, la unidad de la monarquía sobre espacios físicos heterogéneos. La aparición de inventos como la brújula y la aplicación de nuevas técnicas de organización política eficaces produce un movimiento de aproximación física y espiritual de las nuevas posesiones de América y de otras regiones del mundo y asegura a la monarquía, lanzada a una expansión planetaria cuya razón es el ímpetu religioso, estar presente en todos los mares y tierras del planeta y potenciar sus energías *“al conjugar las diversas aportaciones de riqueza, hombres, de climas y de temperamentos”*.

El Ejército “multinacional” de la monarquía católica

La guerra también cumple una función muy importante para Díez del Corral en la expansión de la monarquía católica hispánica. Fue la guerra de Granada la escuela donde se formaran los capitanes que harán el imperio, si bien será el genio militar del Gran Capitán, al que tanto admira Maquiavelo, el que producirá el ejército que mantendrá la supremacía católica en los campos de batalla durante dos siglos. La adecuada combinación de piqueros y arcabuceros probada con éxito en Ceriñola constituyó la fórmula imbatible frente a la cual no fue capaz de ofrecer una

organización comparable durante esta época ningún otro estado europeo. Representa el triunfo de la acción de ritmo variado y ágil, de la acertada distribución espacial y temporal de las armas, de su acción combinada contra el ataque violento y macizo de la pesada caballería medieval; del postulado defensivo-ofensivo propio de los condottieros que ahora triunfa gracias a las virtudes personales de las tropas y de su jefe que funcionaron de acuerdo con el principio de una división metódica de funciones.

Para ello, era necesario disponer de unas tropas con una gran capacidad de adaptación al terreno, de aguante y de voluntad de dominio, que utilizasen sin prejuicios de casta toda clase de medios. Los españoles, obligados a luchar lejos de su país, sin posibilidad de encontrar una vía fácil de retorno cuando la situación se mostrase difícil, adquirirán la cohesión y el coraje necesaria para soportar las penalidades y privaciones que les imponen el desarrollo de las operaciones, en grado mayor que otros ejércitos. Nunca serán demasiados y en líneas generales oscilarán durante las guerras de la monarquía católica entre el 9 y el 12% (2) del contingente de sus ejércitos, pero constituirán el núcleo fundamental y, frecuentemente, resolutorio de los ejércitos de la monarquía.

Ahora bien, a diferencia de la sociedad sueca de Gustavo Adolfo o de las posteriores prusiana o rusa, no constituía la española una sociedad organizada sistemáticamente para el objetivo del reclutamiento militar. No obstante, España se muestra en esta época como un país de vocación guerrera, capaz de movilizar para llevar a buen término sus empresas bélicas, gentes de los más diversos orígenes. De esta manera, los ejércitos multinacionales del rey católico constituidos desde los tiempos del rey Fernando sobre un núcleo hispánico, presentarán unas características muy favorables para impulsar el objetivo universalista de la monarquía: recursos humanos propios con sólida disciplina moral y militar, buena dirección estratégica y política y mayor sensatez en el empleo del valor personal y de los nuevos medios técnicos, si bien dispondrán con carácter general de una débil sustentación dineraria. Uno de los grandes problemas específicamente militares a los que tendrá que hacer frente recurrentemente la monarquía será el de la penuria de las tropas y la dificultad creciente del poder real para financiarlas, algo que ni siquiera el dineral procedente de América será suficiente para compensar dado que sus

(2) "*La Belgique, l'Espagne et l'Europe*", en *Splendeurs d'Espagne et les villes belges*. Europali 85, pp.21-32.

destinatarios principales serán los países del norte de Europa. Incluso Holanda, el enemigo principal de la Monarquía, fue el país que sacó los mayores beneficios y en este sentido Díez del Corral recalca la paradoja de cómo en el momento en que la fortuna de España se quebró a mediados del siglo XVII la rueda del destino iba a girar simultáneamente en contra de los Países Bajos. Es significativo contemplar cómo los ingleses fueron los principales beneficiarios de esta decadencia en paralelo y ello fue así por que fueron los que mejor entendieron que el comercio que pueden sustentar los metales preciosos procedentes de las indias resulta más ventajoso que la piratería. La fuente del crecimiento de la riqueza británica sería la paz y no la guerra.

No obstante, la integración activa de los componentes nacionales de la monarquía católica en la administración y el ejército convertirá a esta, en afirmación de Campanella, en un *“monstruo con tres cabezas: la de la esencia en Alemania, la de la existencia en España y la del valor en Italia”*. Y será para Díez del Corral este, más que su estructura centralizada, uno de sus grandes problemas de la misma. El gigantismo de una monarquía con tres cabezas europeas y, acaso, una más americana obligará a España a desangrarse de una manera creciente. Pero lo asombroso es el efecto conjunto desde un punto de vista político que, a pesar de la decadencia política, social y económica más evidente a partir del siglo XVII, alcanzó la monarquía gracias a sus inmensos recursos en hombres, temperamentos y capacidades nacionales, así como en razón de sus medios económicos, sus posiciones estratégicas y las posibilidades diplomáticas y militares de que disponía.

Al mismo tiempo este modelo de organización política, social y militar pone de manifiesto la interdependencia que existe entre las políticas interior y exterior propia de la dinámica de los estados. La capacidad de aglomeración característica del proceso de unidad peninsular había permitido anexionar numerosos territorios y formar un conglomerado tan vasto que, en buena medida, las tensiones internacionales en Europa asumían la forma de problemas jurídicos internos; recíprocamente, todo conflicto surgido en esos territorios tenía sus consecuencias sobre el propio suelo de la península. Para desgracia de la Monarquía, en la época en que sus tentáculos se extendían aún por todas las tierras del globo, viejas y nuevas, sus enemigos más peligrosos se infiltran hasta el seno del solar ibérico, y no como consecuencia de acciones violentas desde el exterior, sino en respuesta a las demandas de sus propios habitantes.

El fracaso de la empresa europea como origen del “problema español”

La monarquía católica se presentaba, por tanto, como una gigantesca maquinaria supranacional, un formidable aparato político y militar. Pero su funcionamiento estaba internamente lastrado: dependía de las múltiples piezas del engranaje, y las dificultades que planteaba el ajuste de todas ellas comprometían continuamente el conjunto. La pérdida de una pieza esencial del complicado tablero español podría echar a perder la totalidad de la maquinaria. Por esta razón, señala Díez del Corral, Richelieu no dudó en atacar a su poderoso enemigo en su talón de Aquiles logístico, la vía que enlaza Italia y Flandes y, precisamente, en unos momentos cruciales, los años de malos funcionamiento de la flota que transportaba los metales preciosos de América.

La respuesta será la de tratar de crear, a semejanza de lo que estaba ocurriendo en otros países europeos, un estado de dimensiones más reducidas, pero más identificado con un cuerpo nacional cohesionado. La gran monarquía católica que había servido de modelo por su organización burocrática, su táctica militar, la disciplina de sus súbditos y la modernidad de sus métodos y sus recursos políticos, no se adaptaba bien, por su complejidad, a las condiciones del siglo XVII. El problema fue que, en lugar de una reflexión auténtica, el país fue inundado por una ola de moralismo. El Conde-Duque de Olivares intentó enderezar la monarquía por medio de una mayor homogeneidad y centralización de su aparato político y administrativo, sin reformar, no obstante, el enorme cuerpo del imperio, es decir, reducir el conglomerado político supranacional a una nueva unidad estatal, pero sin pretender con ello otra cosa que servir mejor a las viejas aspiraciones imperiales.

Esta empresa, demasiado ambiciosa, ese esfuerzo excesivo, concebida a contracorriente de las leyes históricas y de los intereses nacionales, se saldaría con un resonante fracaso. Este no se limitó a los territorios de la Monarquía situados más allá de los Pirineos, sino que alcanzó al propio territorio ibérico. La rebelión de los reinos peninsulares contra los intentos de centralización, dejan al descubierto la fragilidad de las estructuras internas de esta grandiosa organización política y demuestran que el complejo supranacional se apoyaba, efectivamente, sobre una endeble base nacional. Las guerras que culminan en la Paz de Westfalia (1648) dan lugar al rapto violento, insensato, al despojo de España que se convertirá en *“la cantera de donde Holanda, Francia e Inglaterra extraigan los materiales para construir sus imperios”*.

España pasa entonces, indica Díez del Corral, por una experiencia histórica impresionante. Un brusco colapso político reduce a ruinas la estructura más vasta y más sólida que había conocido la historia, sin respetar siquiera el mismo corazón del Imperio. Los hombres de la generación de 1635 —a la cabeza de los cuales se hallaba Saavedra Fajardo— han dejado conmovedoras reflexiones sobre la experiencia de la que eran testigos. Bajo su patetismo barroco se revelan a la vez la nobleza de su espíritu y su falta de comprensión: los españoles de mediados del siglo XVII no llegaron a sacar de su historia las lecciones que se imponía extraer. Cabe preguntarse si tal cosa estaba realmente a su alcance. El fracaso del Conde-Duque pone de manifiesto la dificultad de adaptar el cuerpo multiforme de la Monarquía a las nuevas exigencias de una política marcada ya por la impronta del Estado moderno. Pese a tanto esfuerzo y tanta labor inteligente y bien coordinada que derrocharon los dirigentes españoles de esta época, no tuvieron el valor necesario para proceder a una amputación que sólo dejara subsistir un tronco nacional armónico y viable de una monarquía hispánica a la que se le estaba pasando su ciclo histórico.

Surge entonces el *“problema español”*, cuando fracasada la empresa europea de España, se vio esta reducida al cuerpo nacional como los demás países europeos, al que sentía, *“a pesar de las inmensas colonias como muñón, más que como cuerpo entero”*. La guerra de Sucesión pondrá al descubierto una vez más las profundas fisuras del tronco peninsular, heredadas del pasado medieval y que la expansión exterior no había hecho más que encubrir superficialmente. Con el estado monárquico decapitado, los ejércitos dispersos, los mecanismos administrativos desarticulados y el orden social dislocado, la sociedad española disuelve sus viejas estructuras en busca de una nueva tarea común. Fue un tránsito duro y trágico, ya que al estar el sistema anterior profundamente arraigado, transcurrió con lentitud.

La nueva dinastía borbónica se esforzará en poner manos a la obra edificando un sistema político unitario, al estilo francés; y en esto, como en tantos otros campos de la vida española, alcanzarán logros considerables. El mismo Montesquieu tiene una visión positiva del papel que España desempeña dentro del equilibrio europeo gracia a sus riquezas naturales y a las ventajas militares que le proporciona su envidiable posición estratégica. Si se desprende de la carga de las Indias y se libera del señuelo de las falsas riquezas que siguen llegando de las minas americanas, España puede jugar un primer papel de nación rica y poderosa, lejos del alcance de sus enemigos en esa Europa que es una *“nación com-*

puesta de varias". Sería la forma en que la monarquía de España se convirtiese en la monarquía española, basada en un sentido de identificación natural.

La construcción de España: entre un orden de libertad y un orden de seguridad

Pero la imagen clásica de la monarquía católica todavía seguía vigente y poderosa a principios del siglo XIX, como recogen las páginas dedicadas a su descripción que nos traza de la América española Alejandro Von Humboldt. Al igual que tres siglos atrás, España, gracias a las tierras que conserva en ultramar, sigue fiel a una estructura política extrovertida, antinacionalista y universal. España sigue siendo la nación a la que en opinión de Montesquieu *"hay que dejar marchar muy lejos para derribar montañas terribles; dejémosle ese trabajo de esclavos; que ella sacrifique la vida y la salud de una gran parte de sus súbditos"*.

Este sacrificio extremo llevará consigo el fin del sueño de aquella monarquía hispánica llena de ambiciones universalistas pero también objeto apetecible de las astucias ardientes y de los intereses ajenos. La enorme sacudida que implicó la Guerra de la Independencia intentará "nacionalizar" la monarquía dándole un asiento popular de acuerdo con los nuevos principios del derecho constitucional revolucionario. Es esta para Díez del Corral, una guerra pintoresca y sublime, insensata y heroica en la que —como afirmase Donoso Cortés— *"toda la nación era pueblo"* y donde *"no había un solo español que se creyera pequeño y en donde el límite de la altura era el alcance de la espada"*. Será la memoria de la Guerra de la Independencia, *"experiencia gloriosa y anárquica"*, la imagen persistente, colorista y espontánea del alzamiento de 1808, *"aquellos tiempos en que el servicio a la Patria consistía en el más extremado valor particular"*, la que sistemáticamente invocarán los progresistas españoles cuando se trate de poner cortapisas a un derecho individual.

Desafortunadamente, lo hecho por los regentes durante la misma, indica Díez del Corral, resultó lamentable; lo llevado a cabo por las minorías rectoras, utópico e ineficaz, y caótico lo que el pueblo español pudo realizar. La misma institución monárquica, cuya identidad no se había puesto en duda mientras regía tantas tierras dispersas sobre el planeta, cuando quedó reducida a las de la península —dos lustros después de la bata-

Illa de Ayacucho— entró en crisis por rivalidades entre criterios dinásticos e ideológicos, y la guerra mantenida hasta entonces lejos de las fronteras, se interiorizaría en lo sucesivo, desgarrando la vida del país que más paz interior había gozado en las tres centurias anteriores entre los europeos.

En la guerra de la Independencia se disolverá el Estado español en un fenómeno sin parangón con lo ocurrido en otros países debido no solo a la impericia de los gobernantes y a la incapacidad de las clases directoras sino sobre todo a la propia debilidad sustancial de la construcción estatal. La guerra y el valor derrochado por el pueblo producirán un aislamiento político sin precedentes. Esto junto a la exacerbación de los nuevos conceptos políticos son para Díez del Corral la razón de tantas de las desgracias que se abatirán en lo sucesivo sobre el solar hispano. El fracaso del modelo de monarquía hispánica dejará a la nación desnuda de organización estatal y en un estado *“auténticamente natural”* en el que el valor individual lo será todo y los derechos naturales adquirirán un valor absoluto.

De esta manera, a través de la forma sutil de las ideas y más cruenta de las convulsiones que producen los ejércitos, los elementos extraños extranjeros se insertan en la vida nacional, apartando definitivamente las aspiraciones de la gran empresa española de la monarquía católica. La guerra de la Independencia significará, por lo tanto, un punto de inflexión, una fuerte sacudida que conmoverá a España y hará que las nuevas ideas penetren hasta el corazón mismo del cuerpo nacional y de la vida española. *“El dos de mayo es, en todos los sentidos —escribiría Unamuno— la fecha simbólica de nuestra regeneración”*.

En lo sucesivo el país se debatirá en una especie de *“ley de doble fresas”*, que oscilará entre las ansias de total libertad, representado por un liberalismo absoluto y utópico, y la necesidad de seguridad individual y nacional que inclinará frecuentemente al país hacia un modelo clásico de restauración rigurosa y cerrada. El antagonismo práctico entre ambos conceptos —libertad y seguridad— llevará a la búsqueda, —a partir de Fernando VII— de una vía media que consiga estabilizar al país a través de la realización de determinadas reformas. La Constitución de 1845, que responde a la idea política doctrinaria de adecuar la posición especial de la Monarquía española y de las Cortes a la estructura social del país y a su honda raigambre católica, constituye para Díez del Corral la aportación más original de España a la historia de las formas constitucionales, a la vez que la concede unos años de descanso y cierta prosperidad.

Aunque gravemente atacados y mal defendidos, estos principios subsistirán más o menos latentes durante todo el tiempo que dure el modelo político que trabajosamente diseñará en el último cuarto del siglo XIX Cánovas del Castillo. A pesar de todas las desgracias y conflictos que atravesará España durante las primeras décadas del siglo siguiente la influencia sutil y benéfica del modelo moderador doctrinario que tanto apreciara Díez del Corral se dejará sentir todavía en la época tardía en la que el escribe.

UNA REFLEXION FINAL SOBRE LA PAZ

Acaso las ideas más completas y las reflexiones más profundas que hace Díez del Corral sobre los conceptos de la paz y la guerra en la época de Guerra Fría que le tocó vivir, estén recogidas en la correspondencia que mantuvo con el japonés Sr. Shigetaka Suzuki, publicada en la Revista de Occidente en 1965. En la misma reconoce que la guerra se ha convertido en esos tiempos en un mal ingente y, por tanto, merecedor de condena. En la época nuclear, la capacidad de destrucción que posee el ser humano, hace que aquella se presente como una nueva etapa absoluta, sin parangón anterior en la historia porque, por vez primera, el propio ser humano es capaz de poner en juego la existencia misma de la especie humana sobre el planeta. Desde esta perspectiva, la guerra se ha convertido en un mal absoluto, injustificable para alcanzar cualquier objetivo, por necesario que este sea.

Ahora bien para llegar a esta conclusión tan rotunda, a esta sentencia definitiva contra la guerra, es preciso para Díez del Corral someterla a un proceso de análisis riguroso, objetivo e imparcial. Para ello, hay que partir de la premisa de que, junto a la guerra nuclear, existen otras formas más usuales de belicismo a las cuales una condena demasiado ciega y moralista, no hacen sino beneficiarlas. El estudio analítico del desarrollo de la historia occidental —no olvidemos que Díez del Corral es ante todo un historiador— indica el sonido constante en la misma del *"clarín de guerra"*. La guerra impregna inevitablemente todos los productos de la civilización europea e incluso la propia geografía física y humana del continente. La propia filosofía moderna fue fundada por Descartes mientras servía como oficial voluntario en una de las guerras más devastadoras del continente, la conocida como Guerra de los Treinta Años. En este sentido, Díez del Corral se ve obligado como europeo a advertir al lector de otros pueblos que no se hayan percatado de ello en su afán apropiador de los produc-

tos culturales procedentes de Europa, de que estos en su mayor parte, llevan gérmenes de belicismo. Estos son capaces de desarrollarse con especial facilidad en climas diferentes, *“como esos arbustos de la zona templada que al ser transplantados al trópico se convierten en árboles gigantescos”*.

Lo mismo ocurre con las propias ideologías políticas de corte europeo. Tanto el socialismo marxista o de otro cuño como el nacionalismo, o incluso la democracia liberal, pese a su benigna apariencia humanista, llevan *“gérmenes belicosos”*, desde que fueran en sus orígenes formuladas como tales por los pensadores que las definieron. La razón de este fenómeno la encuentra Díez del Corral en la alta cotización que desde la antigüedad ha tenido el guerrero en occidente muy superior a la de otras civilizaciones como la India o China. Solo Japón como excepción resiste un análisis semejante, si bien con la diferencia fundamental de que este país en la época Tokogawa creó un estado absoluto *“para imponer una paz imperturbable”*, mientras que los estados absolutos que se formaban al mismo tiempo en Europa, acabaron con las contiendas civiles para poder dedicarse con mayor empeño a las internacionales.

En este sentido, reproduce Díez del Corral las tesis de Meinecke sobre la razón de estado como motor decisivo, no solo para la organización política de la Europa moderna, sino de toda su cultura. La guerra se presenta, no como un mal indeseable, como una lacra que se adhiere a la cultura, sino más bien como un elemento constitutivo eficiente de la misma. La guerra no es connatural al ser humano, los animales la desconocen, sino que ha sido inventada como una institución humana tan necesaria como la ciencia o a la administración. Por eso no basta con extirparla, tal y como proponen los movimientos pacifistas, que la consideran *“una excrecencia superflua y morbosa aparecida en el trato humano”*; es necesario sustituirla por algo distinto. Pero como la guerra supone un enorme esfuerzo, solo puede evitarse si se entiende por paz un esfuerzo todavía mayor o, más bien, un sistema de complicados esfuerzos que requieren necesariamente la intervención del genio humano.

La paz verdadera, por tanto, resulta muy difícil de conseguir y mucho más de conservar. Es cierto que los belicosos pueblos europeos decimonónicos casi estuvieron a punto de lograrla durante la mayor parte del siglo, pero ello fue posible no tanto por el ejercicio de una contención autoimpuesta, sino por todo lo contrario; porque se dedicaron con entusiasmo a una transformación dinámica del mundo en el que vivían. El mili-

tar fue sustituido en esta época por el ingeniero y el esfuerzo que se consumía en los campos de batalla se dirigió más productivamente hacia la revolución industrial. El europeo de entonces se apercibió de que el empleo de la tecnología permitía de una manera creciente, aumentar de nivel. De ahí que el uso de la violencia, se administrase con una cautela que procedía de un fondo de sabiduría sobre lo incierto de sus consecuencias. Este fenómeno se vio ciertamente favorecido por el hecho de que el mundo entero se encontraba en buena medida a disposición de la explotación europea.

Aunque este fue un factor decisivo para explicar el prolongado periodo de paz que, en términos relativos, gozó el mundo durante mucho tiempo, no fue suficiente para dar a la paz un carácter estable, permanente. Cierto es que, entre las dos guerras mundiales, el mundo siguió estando al servicio de los europeos, pero estos no fueron capaces de restablecer el clima del siglo anterior. La razón la encuentra Díez del Corral en la falta de ingenieros y científicos necesarios para seguir alimentando desde Europa el motor de progreso de la revolución industrial, a lo que hay que añadir la escasez de talento de los diplomáticos que hicieron el Tratado de Versalles y de prudencia de los políticos de esos tiempos demasiado belicosos o demasiado pacifistas.

En la época de la segunda revolución industrial que le tocó vivir, Díez del Corral parece descubrir algunos indicios de que se buscaba restaurar el buen sentido de equilibrio estable que predominó en el siglo XIX al comprobar el ser humano que el sueño del *Lebensraum*, de la “*expansión vital*” puede realizarse en el seno de la propia sociedad. En esta correcta dirección apunta el hecho de que los países que tradicionalmente se han mostrado más aficionados al ejercicio de la guerra, resulten después de la última conflagración “*los más fecundos en el arte de la paz*”. Ello constituye para Díez del Corral un motivo de esperanza, de satisfacción dada la dificultad de desviar en ellos los esfuerzos, que en el nuevo entorno se han ido encaminando hacia la transformación pacífica de su propia sociedad. Es mucho más fácil dirigir los esfuerzos de la sociedad hacia la guerra, en aquellos países donde “*todo está por hacer*” y se dispone de cuantiosos recursos naturales y humanos.

De ahí que sea precisamente en muchos de estos últimos pueblos donde se ha intentado realizar la utopía de crear un paraíso, “*un reino de Dios en la tierra*”, contradiciendo los más firmes principios de sus propias tradiciones culturales. Los supuestos más radicales de la tradición judeo-

cristiana que tan decisivos resultaron para el desarrollo del mundo europeo, han sido transplantados a los países más lejanos y más insospechados del planeta, *“que se muestran ansiosos de proyectar no solo su propia transformación social, sino también, el desencadenamiento de un expiatorio Apocalipsis planetario”*. Cabe la esperanza, indica Díez del Corral, de que se traten simplemente de fenómenos transitorios de juventud o de conversión y que los esfuerzos que realizan terminen encauzándose a través de una evolución progresiva.

En la época actual, ello resulta absolutamente necesario porque, bajo la amenaza de las armas nucleares, ha aparecido por vez primera en la historia, la capacidad de destrucción absoluta. En este sentido, la conservación de la paz y la necesidad de fundamentar el orden internacional sobre la base del compromiso resultan, en esa época en mayor medida que en el pasado, la misma cosa. El problema de la paz se limita en las circunstancias de la Guerra Fría a la perpetuación del *status quo* entre las grandes potencias. Mantener el precario *modus vivendi* entre estas *“supernaciones”* sobre la base de abstenciones, de renunciaciones parciales en el logro de sus objetivos ya supone un gran éxito. Pero la cuestión estriba para Díez del Corral en saber si un *status quo* fundado en negatividades no terminará acabando *“en una serie de rígidas barreras que ahoguen el impulso incoercible del desarrollo humano”*. Si ello ocurriera, las *“poderosas fuerzas que lo empujan”* saltarían por encima de los obstáculos, aunque las consecuencias resultasen suicidas.

No quisiéramos terminar este trabajo sin indicar que Díez del Corral contempla algunas razones para el optimismo en sus escritos fundamentadas en las enormes perspectivas de transformación que la ciencia y la técnica ofrecen al hombre de todas las latitudes. Pero para que estas sean provechosamente utilizadas es preciso, por encima de las revoluciones sociales o nacionales, auténticas revoluciones personales del alma humana que le abran las vías hacia una transcendencia purificada de todo anhelo de instaurar un paraíso divino sobre la tierra. Ello no impide que deje Díez del Corral de promover una auténtica caridad en favor de quienes no han conseguido alcanzar el paraíso técnico que la sociedad industrial procura. Pero es muy posible que solo cuando se relativice la imagen del paraíso terrestre, deje el hombre de pensar en términos ideológicos revolucionarios y se muestre más realista y más humano, incluso más confiado en la persistencia de una paz que el desarrollo de los acontecimientos históricos habrá hecho más segura, al mismo tiempo que más vulnerable.

CAPÍTULO CUARTO

POPPER. LA SOCIEDAD ABIERTA COMO REQUISITO DE LA LIBERTAD

POPPER. LA SOCIEDAD ABIERTA COMO REQUISITO DE LA LIBERTAD

Por J. ENRIQUE FOJÓN LAGOA

Sir Karl Raimund Popper, considerado como uno de los grandes filósofos del siglo XX nace en Viena el 28 de junio de 1902. De su familia, de origen judío, es de donde recibe, principalmente de su padre, prestigioso abogado, sus primeros impulsos filosóficos y, de su madre, una marcada inclinación hacia las actividades a las que consideraba como las más excelsas del género humano: la poesía, la pintura, las ciencias de la naturaleza y la música, actividad esta que practicaba interpretando al piano y componiendo. También llegó a dominar el griego clásico, lo que le permitió el estudio detallado de los clásicos griegos en su propia lengua. Toda esta formación apoyó a un espíritu inquieto que trataba de abarcar casi todo: matemáticas, historia de la ciencia, teoría de probabilidades, métodos científicos, etc.

En su juventud militó en el marxismo y trabajó en un centro de rehabilitación para jóvenes con problemas emocionales. Posteriormente evolucionó hacia la social democracia, de la que más tarde acabó apartándose cuando esta tendencia se inclinó hacia posiciones colectivistas. Aunque abrazó la religión protestante, sus orígenes judíos son la causa por la que tiene que abandonar su Austria natal cuando los nazis entran en Viena, antes de la Segunda Guerra Mundial, y se exilia en Christchurch (Nueva Zelanda). Después de la guerra se traslada al Reino Unido en donde ejerce como profesor de Lógica y Método Científico en la Escuela de Economía y Ciencia Política de Londres. Retirado en los años setenta, se instala en la localidad de Kenley desde donde continúa con su prolífica y creativa actividad intelectual. Popper muere el 17 de septiembre de 1994.

La obra de Popper es muy fecunda, con multitud de libros y ensayos de acreditada calidad científica. Podemos considerar el comienzo de su trayectoria con la publicación de *“La lógica de la investigación científica”* (1936), traducido al castellano, como muchas otras de sus primeras obras, en los años cincuenta. Popper puso gran interés en demostrar que el conocimiento científico es siempre hipotético, que no se puede garantizar una verdad absoluta e indemostrable, y que sólo mediante el sometimiento a la prueba continua podemos acercarnos a la “verdad”.

Es su exilio y la Segunda Guerra Mundial lo que marca un descarado compromiso con la libertad en abierto enfrentamiento con los totalitarismos imperantes. Es en Nueva Zelanda donde crea esa obra monumental que es *“La sociedad abierta y sus enemigos”*.

Un poco antes escribe *“La miseria del historicismo”*, considerada como uno de los aportes metodológicos más importantes a las ciencias sociales, criticando contundentemente a aquellos que buscan en la historia las claves del desarrollo futuro de la sociedad.

En *“El desarrollo del conocimiento científico: conjeturas y refutaciones”* examina varias cuestiones relativas al desarrollo del conocimiento, a la historia de la ciencia y a la filosofía de la ciencia. El autor denomina conjeturas a un método de avance científico constituido por anticipaciones, presunciones y soluciones tentativas para dar respuesta a nuestros problemas y que se controlan mediante refutaciones o, lo que es lo mismo, el permanente ejercicio de la crítica.

Entre otras de su muchas obras podríamos citar. *“Conocimiento objetivo”* (1972), *“Búsqueda sin término”* (1974), *“Post Scriptum a la lógica de la investigación científica”* (1982) y *“El yo y sin cerebro”* escrito en colaboración con John Eccles, premio Nobel, donde aborda el dualismo cuerpo mente. Se estima que de su obra se ha publicado menos de la mitad de lo que ha escrito. Su archivo personal está depositado, por la fundación Hoover, en la Universidad de Stanford.

Desde el punto de vista del compromiso vital, Popper fue un esforzado paladín de la honradez intelectual y denunció a aquellos que manipulan el conocimiento para valerse de la falsedad en la consecución de ciertos fines. Fue un combatiente empecinado contra el relativismo moral e intelectual, tendencias que relacionan lo correcto, o bueno, con lo que así es estimado en el momento presente y que niega que haya algo objetiva y universalmente bueno o malo.

La búsqueda implacable de la libertad, como condición básica para el hombre, impregna la obra de Popper, instrumenta para ello una teoría del conocimiento que justifique filosóficamente los valores éticos de la democracia, a la que consideraba como el sistema político donde puede realizarse la libertad mediante la práctica continuada de una de sus características básicas: la tolerancia. Su principal aporte consistió en poner en evidencia la tradición de las ideas totalitarias, identificando a Platón como el precursor de los argumentos en contra de la libertad humana.

HISTORICISMO E HISTORIA

Popper ve en lo que denomina “historicismo” el enemigo más sutil y eficaz de la cultura de la libertad. Su curiosidad por la metodología física se traslada a los métodos de la filosofía social para combatir lo que se postulaba como la inevitabilidad de ciertas formas de totalitarismo, que se atribuían a un destino histórico. Lo que él califica de profecías históricas de largo alcance, asegura que se hayan fuera del método científico. Popper cree que el futuro depende del hombre como individuo y es él quien conforma la historia en virtud de su libertad, y que no está sujeto a ningún destino predeterminado.

En “*La miseria del historicismo*” lo define como “un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la *predicción histórica* es el fin principal de estas, y que supone que este fin es alcanzable por medio de los “ritmos” o los “modelos” de las “leyes” o las “tendencias” que yacen bajo la evolución de la historia”. Esta obra la dedica a demostrar que, aunque su apariencia es lógica y aceptable, las teorías historicistas se basan en una aplicación errónea del método científico y el problema lo aprecia entre la diferencia que existe en lo que es una *predicción científica* y una *profecía histórica*.

Popper asegura que la interpretación metafísica de la historia impide la aplicación de métodos científicos a los problemas sociales y le atribuye el resultado aberrante de aligerar a los hombres del peso de sus responsabilidades, ya que la “profecía” demostrará su implacable destino. A la pregunta de por qué las teorías historicistas han sido, y son, tan sugerentes, opina que el acomodo surge de la insatisfacción que produce el alejamiento de la realidad de los ideales que se profesan.

El autor indica que la tesis de los historicistas consiste en afirmar que la ciencia social no es nada más que historia, pero no sólo “la mera crónica de

hechos históricos” sino también una proyección hacia el futuro. Su finalidad es descubrir las fuerzas que actúan sobre el proceso total, no les valen las leyes, que a semejanza de las físicas, sólo demuestren uniformidades. Es necesario determinar las “*tendencias amplias*” a las que se acomoda el cambio social; si estas tendencias se descubren, el hombre puede adaptarse a ellas. Estas tendencias están, por supuesto, fuera del control humano y, por lo tanto, “sólo son razonables aquellas actividades que concuerdan con los cambios inminentes y ayudan a que estos ocurran”. A esta adaptación Popper la califica de “*partería social*”, algo que ayuda a que se cumpla la profecía, lo que Marx expresaba con claridad en el prefacio de *El Capital*: “cuando una sociedad ha descubierto la ley natural que determina su propio movimiento, ni aún entonces puede saltarse las fases naturales de su evolución ni hacerlas desaparecer del mundo de un plumazo. Pero esto sí que puede hacer: puede acortar o disminuir los dolores del parto”.

Desde un punto de vista científico Popper trata de refutar el historicismo con un argumento de cinco proposiciones:

- “El curso de la historia está fuertemente influido por el crecimiento de los conocimientos humanos”.
- “No se puede predecir, de una forma científica, el crecimiento futuro de los conocimientos científicos”.
- Como consecuencia, no puede predecirse el curso futuro de la historia humana.
- Lo anterior significa que hay que rechazar la posibilidad de una historia teórica o historia generalizadora, ya que se serviría de leyes universales, o hipótesis, que en el caso de la historia no existen.
- Como conclusión enuncia que “La meta fundamental de los métodos historicistas está, por lo tanto, mal concebido; y el historicismo cae por su base”.

La propuesta de Popper para hacer frente al historicismo es lo que denomina “*ingeniería fragmentaria*” o “*ingeniería gradual*”. Reconoce que estas expresiones pueden recordar a muchas connotaciones colectivistas o tecnocráticas. La denominación fragmentaria o gradual le da verdadero sentido a un método que preconiza la aplicación gradual de reajustes sociales para afrontar los problemas a que hace frente la sociedad y, como se haría en el campo de la física, someter los resultados a la crítica para comprobarlos.

Popper anuncia que la tarea del “*ingeniero social*”, el sociólogo o el político que diríamos nosotros, es la de “*proyectar instituciones sociales*”

y reconstruir y manejar aquellas que ya existen". En este ambiente, la institución social se concibe como un instrumento para conseguir un fin muy concreto sin ánimo de colaborar en la consecución de otro más amplio que esté inexorablemente preestablecido por la historia. Esta concepción de reforma gradual de la sociedad la expone en *La Miseria del Historicismo* cuando expresa que "una vez que nos damos cuenta, sin embargo, de que no podemos traer el cielo a la tierra, sino solo mejorar las cosas *un poco*, también vemos que solo podemos mejorarlas *poco a poco*".

Pero más allá de cualquier preocupación por el método, Popper centra su descalificación en la base misma del historicismo: la historia. Se atreve a decir que "la historia, en el sentido en que la entiende la mayoría de la gente, simplemente no existe, como no existe carece de significado", ya que lo entendido, hasta ahora, como historia es la "del poder político".

La historia la estructuran los historiadores mediante la aplicación de un punto de vista que le sirve de marco de referencia, y esto la convierte en algo parcial, subjetivo e instrumental, dado que su utilidad va referida a un fin concreto en cada caso.

A la pregunta de si existe alguna historia universal que configure realmente una historia del género humano, Popper indica que la respuesta del humanista ha de ser negativa, ya que si la hubiera tendría que ser "la historia de todos los hombres", de "todas las esperanzas, luchas y padecimientos humanos".

Para responder a la cuestión del porqué se ha elegido como historia, precisamente, la del poder y no otra, el autor recurre a varias motivaciones, unas psicológicas, tales como que los hombres tienen una tendencia natural a "reverenciar" al poder, otras sociales, como que el poder actúa sobre todos los hombres, y no menos importante, a la pura vanidad, porque quienes detentaron el poder quisieron que fuese así.

Con todo ello, Popper no descalifica ni a los historiadores ni a los libros de historia, al contrario, afirma que el conocimiento del pasado puede enriquecer a los hombres y ayudar a prepararlos para el futuro. Precisamente y siguiendo esta receta, en *La sociedad abierta y sus enemigos*, el autor selecciona algunos acontecimientos de la historia del pensamiento historicista para demostrar su perniciosa influencia social y política, personificándolas, principalmente, en tres personajes: Platón, Hegel y Marx.

SOCIEDAD CERRADA, SOCIEDAD ABIERTA

Popper decía de Marx, que durante su juventud vivió un periodo en que se ejercía una “desvergonzada y cruel explotación” de las masas proletarias, en el que se recurría a la libertad humana para la justificación, por cínicos apologistas, de los contratos aberrantes. Todo ello influyó determinantemente en sus ideas sobre el liberalismo y la democracia imperantes, a las que consideraba meros instrumentos en manos de la burguesía y “que suministraron una interpretación perfectamente adecuada de la situación social de su tiempo”.

De igual forma, la turbulenta época que le tocó vivir a Popper, y las consecuencias que esas circunstancias tuvieron en su vida personal, también determinaron definitivamente su pensamiento y su obra. Fue testigo de varias de las mayores tragedias del agitado siglo XX como la Primera Guerra Mundial, la revolución y la dictadura comunista en Rusia, el advenimiento del nazismo y del fascismo, la Segunda Guerra Mundial, los *programs* en la Europa Central y Oriental, y la Guerra Fría.

En su monumental obra, “*La sociedad abierta y sus enemigos*”, creada durante su exilio, en pleno desarrollo de la Segunda Guerra Mundial, Popper busca las raíces totalitarias en los precedentes históricos de épocas turbulentas y de cambio, parecidas a la que le tocó vivir, y de esa obra, principalmente se extraerán sus conceptos para este trabajo.

Parte Popper de la identificación de la antigua Grecia como el lugar donde se efectuó el paso del tribalismo al humanismo. La primitiva sociedad estaba constituida por las tribus, cuyas características comunes eran las actitudes sociales impregnadas de magia e irracionalidad. En tales condiciones, no existe nada parecido a los problemas sociales y, mucho menos, a los de índole moral. En este contexto, la responsabilidad moral no existe, “los tabúes que establecen cierta forma de responsabilidad colectiva pueden ser considerados como antecedentes de lo que hoy denominamos responsabilidad personal”.

Desde la perspectiva histórica, fija el comienzo de la reflexión racional con Heráclito, que es posteriormente desarrollada por otros filósofos como Herodoto y los sofistas. Es en este cambio donde Popper se basa para establecer la distinción entre la “*sociedad cerrada*”, aquella “mágica, tribal y colectivista” y la “*sociedad abierta*” “aquella en que los individuos deben adoptar decisiones personales”.

Popper reconoce que estos dos términos no son originales suyos, anteriormente habían sido empleados por Henri Bergson en su obra “*Las dos fuentes de la moral y la religión*” (1935), pero con acepciones diferentes. La distinción popperiana entre sociedades tiene una raíz “racionalista”. En la sociedad cerrada prima la creencia en los tabúes mágicos, cuando esta creencia cede y los hombres basan sus decisiones en su libre albedrío, para la consecución de sus intereses, estamos ante la sociedad abierta. Podría parecer que el término sociedad cerrada se asocia con algo de pequeña dimensión, de tribu, pero ambos calificativos se aplican con independencia de su magnitud y están únicamente referidos a la forma en la que se conducen los asuntos sociales.

El autor aclara que al caracterizar las sociedades de abiertas o cerradas se emplea, en cierto sentido, la idealización. Afirma que la actitud mágica perdura, incluso en las sociedades más “abiertas” de la civilización y que es muy improbable que llegue a desaparecer totalmente. Reconoce que en el ser humano permanece un hábito de atracción a formas de existencia a las que el individuo se acoge para evadir la responsabilidad personal, ya sea entregándose por entero a una religión, a una doctrina o siguiendo ciegamente a un líder, siempre que estimen que den respuestas a los problemas que plantea la vida.

Como ya se ha apuntado, históricamente se fija el comienzo del cambio de la sociedad cerrada a la abierta, o lo que es lo mismo, el comienzo de nuestra civilización occidental, en la antigua Grecia, cuando se produjo la transformación del tribalismo hacia otras formas sociales. La antigua sociedad, de estructura tribal, se caracterizaba por una “actitud imbuida de magia o irracionalidad hacia las costumbres de la vida social y la correspondiente rigidez de estas costumbres”. La actitud mágica está basada en la ausencia de convencionalismos sociales para regular sus relaciones, reconociendo como únicas fuentes normativas algunas voluntades de carácter sobrenatural. La transición surge cuando se reconoce que las instituciones sociales son hechas por el hombre y se admite su modificación en razón de su utilidad.

El crecimiento de la población, la necesidad de asentar los excedentes en colonias, el auge de la navegación y el comercio, afectaron, de forma irreversible al “viejo orden”. La búsqueda de intereses personales, al margen de la estructura tribal y el reto a lo sobrenatural mediante el desarrollo de la civilización, dan paso a una pugna entre los que preconizan las nuevas ideas y los que tratan de perpetuar el tribalismo, algo que Popper denomina “*tensión de la civilización*”.

Este elemento es propio de épocas de cambios sociales y cree que esta tensión es “el precio pagado por el incremento de nuestros conocimientos, de la razonabilidad, de la cooperación y la ayuda mutua y, en consecuencia, de nuestras posibilidades de supervivencia y del número de la población. Es el precio que debemos pagar por ser humanos.” El autor alude a que esta tensión la ha expresado Toynbee (11) como “un sentido de deriva” en “época de desintegración”, y que Meyer, más explícito, basa la tensión de la sociedad griega del siglo V, a de C., a la desaparición de “la condición de nacimiento, que había determinado el puesto de cada ciudadano en la vida, sus derechos y deberes civiles y sociales, y su seguridad para poder ganarse la vida”.

Es en el siglo V a.C., concretamente durante la Guerra del Peloponeso, donde con más evidencia se ponen de manifiesto estos cambios sociales. En esa guerra no sólo se enfrentan dos sistemas diferentes encarnados por Atenas y Esparta, sino que también se produce la guerra de clases dentro de Atenas entre los representantes de la oligarquía y los de la democracia. Es el periodo turbulento y de cambio en que Popper intenta explicar las tendencias sociales en conflicto.

La expansión ateniense, basada en el comercio, tomó la forma imperial, única forma en que en aquella época podía abrirse la sociedad, y que, en su origen, se articuló en la forma de ciudades iguales con una vocación federal basada en la plutocracia. Dicho esto en el contexto de las prácticas sociales de la época, entre las que se encontraba la pervivencia de instituciones como la esclavitud.

La sociedad espartana, encarnaba la reacción a los cambios, la perpetuación de las viejas ideas y usos sociales. Esta ciudad estado carecía de colonias y trató de frenar los cambios provocados por el aumento de la población mediante medidas de control como el infanticidio y la homosexualidad, así como con el sometimiento de tribus vecinas. Su acción exterior persigue los mismos objetivos de perpetuación del inmovilismo social.

Popper ya identifica en la acción exterior de Esparta los mismos rasgos que los modernos totalitarismos. Los espartanos propugnaban:

- La protección del tribalismo detenido: cerrarse a toda influencia extranjera que pudiera poner en peligro la rigidez de los tabúes tribales.

(11) TOYNBEE, ARNOLD J. “*Estudio de la Historia*”.

- Antihumanismo: cerrarse más específicamente a toda ideología igualitaria, democrática e individualista.
- Autarquía: la no dependencia del comercio exterior.
- Antiuniversalismo o particularismo: sostener la diferenciación entre la propia tribu y todas las demás; no mezclarse con los inferiores.
- Dominación: someter y esclavizar a los vecinos.
- Expansión moderada.

El autor identifica la diferencia del totalitarismo espartano con los modernos totalitarismos en que estos son expansivos e imperialistas pero no igualitaristas, como fue el imperialismo ateniense, sino imponiendo su voluntad y hegemonía. La expansión del humanismo impone, a su vez, la necesidad de expansión totalitaria con el fin de combatirlo

Es en Atenas, con la introducción de la democracia donde se ponen más en evidencia las tensiones. La lucha de la oligarquía ateniense, apoyada por Esparta, para obstaculizar el proceso democrático, cuyos símbolos son los puertos y las murallas, marcan el gran drama que condujo al desarrollo de la civilización helenística. En este contexto histórico es donde Popper compara a Platón, como representante de la reacción a la sociedad abierta, con los filósofos pertenecientes a lo que denomina Gran Generación, que introdujeron la fe en la razón, defendieron la libertad y la hermandad entre los hombres. Entre ellos incluye a Sófocles, Tucídides, Eurípides, Herodoto, Demócrito y un largo etcétera, destacando como su figura más ilustre a Sócrates.

Popper, que considera a Platón como la figura precursora del totalitarismo, lo identifica como uno de los primeros teóricos sociales, cuyas teorías atribuye a una “ingeniosa mezcla de especulación y observación”. Los nuevos conceptos como el individualismo, el igualitarismo, el imperio de la razón y las nuevas ideas de libertad, se habían convertido en potentes tendencias sociales y, por lo tanto, eran consideradas peligrosas por los defensores de la sociedad cerrada. Partiendo del mundo de las Formas o Ideas inmutables, Platón enseña que hay que oponerse a todo cambio porque “el cambio es el mal y el reposo es divino”.

En su teoría del estado, la forma que más se asemeja a la perfección de la Idea, “el estado perfecto” es el reinado de los hombres más sabios. Para Platón el estado ideal es el individuo perfecto y considera al ciudadano una copia imperfecta de aquel. Esta concepción del estado como una especie de superorganismo es el fundamento que introduce la teoría orgánica o biológica del estado, efectuando una analogía entre individuo

y estado que Popper denomina “analogía fundamental”, y que la emplea como instrumento de análisis del individuo y como justificación de la sumisión de éste a aquel.

Cree que el cambio, la decadencia, es consecuencia de las luchas promovidas por intereses egoístas, las luchas de clases. Platón compara la decadencia o enfermedad del estado con la del individuo y, por lo tanto, Popper lo describe como que “la historia del derrumbe del estado perfecto u original no es sino la historia de la degeneración biológica del alma humana”. Para evitar en lo posible la degeneración, preconizaba la teoría del “número platónico”, una especie de dato eugenésico global que provocase una selección racial que permitiese escapar del proceso decadente. El componente racial del totalitarismo quedaba establecido.

Platón establece la tipología del resultado de esta “dinámica social”, o podríamos decir dinámica de la decadencia, en los siguientes sistemas de mayor a menor perfección: “timocracia” o gobierno de los nobles, “oligarquía” o gobierno de los ricos, “democracia” gobierno de la libertad o ausencia de leyes y, finalmente, la más abyecta de todas, la “tiranía”. Popper infiere que Platón trató de establecer una ley de evolución histórica, pero que no buscaba la implantación de un estado ideal de futuro, sino que pretendía volver a encontrar la perfección de tiempos pretéritos. La búsqueda de una predicción histórica de futuro es algo que, desde entonces, ha sido puesta en práctica, entre otros, por Rosseau, Comte, Hegel y Marx, tendencia metodológica que, como ya se vio, Popper califica como “historicismo”.

En su análisis histórico de la transición de una forma de gobierno a otra, Platón descubre que la desunión, las guerras entre clases, consecuencia de los antagonismos de los intereses económicos entre ellas, es la causa de todas las revoluciones. También preconiza que la disidencia dentro de la clase gobernante la debilita hasta que pierde el poder. Como resultado, la clave platónica de la historia se reduce a la desunión de la clase gobernante y a la nefasta acción de los intereses económicos. Preconiza que el equilibrio político sólo puede conseguirse mediante la detención de la transformación social.

Platón concebía el estado perfecto como un estado de castas, entendiendo que la lucha de clases se eliminaría mediante el mantenimiento puro de las castas, que según el gran filósofo griego eran dos: la militar, culta y armada, y la de los súbditos, sin educación y sin armas. El problema político lo constituyen la preservación de la unidad interna de la clase

gobernante mediante la eliminación de los intereses económicos, lo que representa la abolición de la propiedad privada, procedimiento con el que se intenta combatir la desunión.

Popper observa que Platón ya propugnaba una especie de sistema comunista, que, por una parte, evitaría la pobreza que impulsa a la adopción de medios extremos para satisfacer las necesidades, a la vez que es también la mayor culpable de los cambios, y por otra parte la prosperidad, porque la mayoría de los cambios surgen de la acumulación de riqueza que hace posible la realización de “peligrosos experimentos”. Aparte de este comunismo de la clase gobernante, Platón ve necesario que esta reciba presión de los gobernados para, a la vez que actúa de factor de cohesión entre ellos, ensanche las diferencias con aquellos.

Platón expresa uno de sus principios fundamentales de la siguiente forma: “Cualquier contacto o intercambio de una clase a otra constituye una grave transgresión contra la ciudad y puede ser justamente condenada como el más bajo de los crímenes”. También introduce, para justificar la superioridad de los gobernantes, los aspectos diferenciadores de raza, educación y escala de valores. Platón en su análisis histórico, se sirvió como modelo del estudio de las instituciones de Creta y Esparta, las sociedades menos evolucionadas de su época en Grecia, las más parecidas a las estructuras tribales.

Para conseguir el estado ideal, Popper identifica los principales elementos del programa político de Platón en lo siguiente:

- La división estricta en clases: La clase gobernante debe estar separada claramente del resto de la población.
- Une el destino del estado con el de la clase gobernante, para ello este grupo debe preservar su pureza basándose en unas rígidas reglas de educación y selección.
- La clase gobernante detenta el monopolio del poder militar y de la educación, pero se le impide toda actividad lucrativa.
- Se debe implantar una severa censura en todas las actividades culturales de la clase gobernante, tendiéndose a unificar su mentalidad. Debe impedirse toda innovación en materia educativa, religiosa o legislativa.
- El estado debe ser autárquico, o de otra forma la clase gobernante dependería económicamente del resto de la población.

En el ámbito moral, Popper destaca el concepto clasista y antihumanista, que de la justicia tenía Platón, creyendo que tras él se encuentra su

justificación de un gobierno totalitario al identificar la justicia con “la salud del estado”.

Para Platón “lo justo es lo que interesa al estado perfecto” que, como ya se ha visto coincide con la detención de todo cambio mediante el rígido mantenimiento de una estructura social de clases. Lo describe diáfana-mente en *“La República”* al escribir: “cuando cada clase de una ciudad se ocupe de sus propios asuntos, entonces habrá justicia”, “la ciudad es justa ... si cada una de las tres clases atiende a su normal labor”.

Popper utiliza este concepto platónico de justicia como base de análisis para explicitar las diferencias entre el humanismo y el totalitarismo. Señala como rasgos principales de la justicia humanística:

- El privilegio igualitario como opuesto a los privilegios naturales.
- El privilegio general del individualismo.
- La protección de la libertad de los ciudadanos como finalidad del estado.

La filosofía de Platón opone principios diferentes a cada uno de estos. Con respecto a la igualdad, defendía privilegios naturales para jefes naturales, pues “el tratamiento igual a desiguales debe engendrar iniquidad”. Con este argumento da por sentado que los hombres son “naturalmente” desiguales. Popper resume este pensamiento platónico en que “el estado es justo si gobierna el gobernante, el trabajador trabaja y el esclavo obedece”.

Al individualismo Platón opone el argumento colectivista y lo que Popper llama holismo, al considerar que la finalidad del individuo consiste en mantener la finalidad del estado. El ataque platónico al individualismo lo fundamenta en el egoísmo, y su descrédito lo emplea para socavar la base de la democracia y, por lo tanto, sistema enemigo del estado basado en las castas. Su sentido colectivista lo expone en *“Las Leyes”* cuando asegura que: “De todos los principios el más importante es que nadie, ya sea hombre o mujer, ha de carecer de un jefe. Tampoco debe acostumbrarse al espíritu de nadie a permitirse obrar siguiendo su propia iniciativa, ya sea en el trabajo o en el placer...”.

La libertad del estado como tarea y finalidad del mismo choca directamente contra el concepto platónico de que la finalidad del individuo es conservar y fortalecer la seguridad del estado. Aquí se ve claro su concepto de justicia de que lo que era malo para la ciudad era moralmente malo e injusto. El interés del estado es el patrón principal de moralidad, con lo que convierte la moral en un concepto utilitario.

Popper no descalifica de forma general el diagnóstico social de Platón, lo hace con la “terapéutica” que recomienda. Se opone a la congelación de las transformaciones políticas con un argumento profundamente filosófico que es, a la vez, un canto a la libertad del hombre y que lo expresa de la siguiente manera:

Una vez que comenzamos a confiar en nuestra razón y a utilizar las facultades de la crítica, una vez que experimentamos el llamado de la responsabilidad personal y, con ella, la responsabilidad de contribuir a aumentar nuestros conocimientos, no podemos admitir la regresión a un estado basado en el sometimiento implícito a la magia tribal. Para aquellos que se han nutrido del árbol de la sabiduría, se acabó el paraíso.

EL RETORNO AL HISTORICISMO: HEGEL

Para Popper, el artífice del resurgimiento del historicismo en la modernidad fue el filósofo alemán Hegel. El impacto psicológico de su obra está motivado por la elaboración de un método “fácil” de asimilar y aplicar a los programas sociales: *la dialéctica*. El autor cree que el éxito de Hegel marca, en palabras de Schopenhauer, el comienzo de la “edad de la deshonestidad” inaugurando una tendencia de irresponsabilidad intelectual y, como consecuencia, de irresponsabilidad moral, algo que toca muy profundamente el compromiso ético-intelectual que defiende Popper.

A pesar de la fuerza persuasiva y pedantería de sus escritos, el éxito de Hegel lo ve Popper unido estrechamente al apoyo que recibió del estado prusiano para implantar, primero en Prusia, y más tarde en el resto de Alemania, una filosofía política. La impronta de las enseñanzas de Hegel ha tenido una gran influencia en el desarrollo, tanto de los totalitarismos de derechas como de izquierda.

El contexto histórico en que surge Hegel, el periodo siguiente a las guerras napoleónicas, lo identifica Popper como el de la reanudación de la lucha por la sociedad abierta representado por la Revolución Francesa y la necesidad de las monarquías centroeuropeas de dotarse de una ideología para poder combatir lo que representaba las ideas de 1789. Esto último, según el autor, lo proporcionó Hegel “resucitando las ideas de Heráclito, Platón y Aristóteles”. Identifica a Hegel con “eslabón perdido entre Platón y la forma moderna de totalitarismo”. Esa resurrección del viejo tribalismo, la basa Hegel “en la adoración del estado, la historia y la nación”.

Popper atribuye a Hegel una “sobresaliente falta de originalidad” en su obra. Asegura que todo lo que propaga en sus escritos ha sido tomado de los que le han precedido y el objetivo principal de su obra era de marcado carácter instrumental, luchar contra las ideas democráticas que se abrían paso y servir al absolutismo reaccionario de Federico Guillermo de Prusia.

Para Popper, la filosofía de Hegel se basa en un historicismo optimista. Al contrario de Platón, que creía que toda evolución conducía irremisiblemente a la decadencia, Hegel concibe el flujo y la evolución como una “evolución creadora” hacia la perfección. Esta ley de progreso la concibe como de naturaleza *dialéctica*. Al igual que Platón, concibe al estado como un organismo, cuya razón o “espíritu” es el Espíritu de la Nación. Para identificar este espíritu se debe de buscar en la historia y, a su vez, ésta nos indicará el futuro: el destino, que expresa la esencia, tanto de una persona como de la nación. En esta búsqueda en la historia y su proyección hacia el futuro es donde Popper identifica al historicismo hegeliano.

El espíritu de la nación determina su “destino histórico” que le impulsa a afirmar su existencia individualista, saliendo a la “escena de la historia” a competir con las demás naciones para buscar su hegemonía, o lo que es lo mismo, su destino. Popper cree que de todo ello se infiere que Hegel, al igual que Heráclito, cree que “la guerra es la madre y reina de todas las cosas” y que la consideraba justa, como se desprende de la afirmación de que: “la historia del mundo es el tribunal de justicia del mundo”.

El ataque popperiano a la filosofía de Hegel, a la que tacha de deshonesto, se efectúa a su misma base: el método dialéctico. Opina que el origen del método hegeliano se basa en una manipulación de la teoría kantiana que afirma, en el ámbito de la razón pura, que a toda *tesis* metafísica, puede oponerse una afirmación contraria o *antítesis*, pudiendo ambas deducirse de los mismos supuestos y afirmarse con igual grado de evidencia.

Hegel parte de la base de considerar como un hecho natural el que la razón se contradiga a sí misma y que funciona basándose en contradicciones. Identifica la razón con el resultado de un proceso histórico protagonizado por el grupo social al que se pertenece, que, además, se identifica con la nación. Ese desarrollo lo articula en sus tres conocidos tiempos, o de forma *dialéctica*: la afirmación o *tesis*, la contradicción o *antítesis* y el resultado o *síntesis*, que es la solución que compagina los opuestos. El proceso volverá a repetirse en un nivel superior, partiendo de la síntesis.

Popper descalifica científicamente el método partiendo de la base de que la ciencia opera desde el principio de que “*las contradicciones no son permisibles ni inevitables*” y que al admitir la presencia de una contradicción se desvanece el rigor científico. También cree ver en el método dialéctico la intención de Heguel de, mediante la admisión de las contradicciones, detener “la argumentación racional y, con ella, el progreso científico e intelectual” para conseguir la invulnerabilidad de su filosofía y, de esta manera, imponerla como una especie de *dogmatismo invulnerable*.

Como una aplicación del método dialéctico Popper identifica otro de los elementos básicos del hegelismo, lo que denomina *filosofía de la identidad*, que cumple la función de justificar el orden existente, introduciendo los *positivismos*, tanto éticos como jurídicos, desarrollando la doctrina que identifica como bueno lo que está vigente. Hegel se sirve de la teoría platónica de las Formas e Ideas para llegar a la conclusión que la evolución de lo real es la misma que la de la razón.

Popper analiza la forma en que Hegel aplicó sus principios y métodos filosóficos para la descalificación de las ideas de la Revolución Francesa y en el servicio al estado prusiano, y expone alguna de sus conclusiones. Respecto a la *libertad de pensamiento* aseguró Hegel que “el estado debe decidir... por regla general, cual ha de ser considerada la verdad objetiva”. La *igualdad* y la *libertad* las contempla dentro de la existencia de una *constitución política* como respuesta a la exigencia de reformas democráticas por parte de los principados alemanes. Hegel aplica el método dialéctico y transforma la igualdad y la libertad en sus opuestos, afirmando que “los ciudadanos... son iguales ante la ley sólo en los puntos en que son iguales fuera de la ley. Sólo la igualdad que poseen en bienes, edad, etc., puede merecer igual tratamiento ante la ley...”, ya que es la ley estatal la que produce la desigualdad de los individuos. Con respecto a la libertad afirma que “cada ley auténtica constituye una libertad al constituir un principio razonable”. Esa ley tiene la función de garantizar la restricción de la libertad de uno en relación con la libertad de los demás, por lo cual identifica la libertad con la ley.

Con respecto a la necesidad de contar con una constitución, Hegel recurre primero a quién tiene la facultad de hacerla y establece una identidad entre las cuestiones: “¿a quién ... corresponde la facultad de hacer una constitución?” con la “¿quién tiene que hacer el espíritu de la nación?”, para a continuación equiparar las respuestas: “es el espíritu ingénito y la historia de la Nación, la Historia del Espíritu, las que han

hecho y hacen las constituciones”. Popper afirma que con argumentos como este, que califica de místicos e historicistas, Hegel deduce que la “constitución monárquica es la constitución de la razón evolucionada”. En un alarde de positivismo jurídico indica que “toda nación... tiene la constitución que le pertenece y le es apropiada”, por el mero hecho que es la que existe.

La aplicación combinada del método dialéctico en la filosofía de la identidad, sostiene Popper, llevan a Hegel a considerar la historia como el desarrollo de algo real y, por lo tanto, racional, equiparando la evolución del mundo a un proceso de razonamiento. Estas teorías le sirven para justificar la monarquía germana, identificando su época con la culminación del proceso histórico.

Popper expone que Hegel considera la historia como el juez supremo y que se opone a la libertad y a la igualdad, que es lo mismo que decir que se opone al humanismo. Se llega aquí a lo que él considera un aspecto esencial del hegelismo, la sustitución de “la conciencia por la obediencia ciega y por una ética romántica de la forma y del destino, y de la hermandad de los hombres por un *nacionalismo totalitario*”. Es el surgimiento del nacionalismo germano, en lo que la doctrina de Hegel tuvo gran influencia, lo que Popper esgrime como el argumento fuerte para identificarlo como el adalid del retorno a la sociedad cerrada.

La opinión de Popper sobre el nacionalismo es que “halaga nuestros instintos tribales, nuestras pasiones y perjuicios, nuestros deseos de vernos liberados de la tensión de la responsabilidad individual que procura remplazar por la responsabilidad colectiva del grupo”. A su vez, identifica esta teoría política con la desarrollada por Platón y Aristóteles y que Hegel puso en vigor de nuevo en la teoría política, ya que el nacionalismo tribal había desaparecido por el desarrollo de esa gran empresa de relación humana que representó el imperialismo de Alejandro Magno.

Asegura el autor que la introducción del principio del estado nacional equivalió a introducir la práctica política de que el territorio de cada estado tenía que coincidir con el habitado por una nación y que tal cosa no es tan evidente como a primera vista pueda parecer. Popper argumenta que “aún en el caso de que todos supiesen lo que quieren decir cuando hablan de nacionalidad, no sería nada claro por qué habría de aceptarse la nacionalidad como una categoría política fundamental, más importante, por ejemplo, que la religión, el nacimiento dentro de cierta región geográfica, la lealtad a una dinastía o a un credo político como la democracia”, “nadie

ha logrado explicar nunca lo que se entiende por nación”. Asegura que el principio del estado nacional nunca ha sido concebido con claridad, es un mito, “un sueño de naturalismo y colectivismo tribal” al que califica de inaplicable.

Popper considera al nacionalismo como intrínsecamente reaccionario e irracional. Pone de manifiesto la paradoja de que fuese utilizado por las ideas de 1789, ya que “la voluntad general” de Rousseau contenía el germen del nacionalismo aunque, en un principio, surgió como exponente de un colectivismo romántico. Fija el primer paso práctico hacia el nacionalismo cuando los revolucionarios fundan el primer ejército nacional procedente de la recluta forzosa. En Alemania el espíritu nacionalista surgió como reacción natural a la invasión napoleónica y también estuvo imbuido del espíritu democrático y revolucionario de la época, lo que Popper considera una reacción tribal típica en contra de la creación de un imperio.

Este nacionalismo es el, según Popper, trató de manipular en provecho propio Federico Guillermo, aportando una filosofía que se encargó de proporcionar Hegel. Aquí el autor, como ya había hecho con Platón opina que Hegel aplicó el consejo de Pareto: “sacar provecho de los sentimientos, sin desperdiciar las propias energías en vanos esfuerzos para destruirlos”, instrumentalizándolo mediante la transformación del nacionalismo en el autoritarismo prusiano. Cree Popper que de esta manera se le proporcionó a su concepto de sociedad cerrada un arma poderosa.

Hegel trató de persuadir a los nacionalistas para que vieran en un estado poderoso el medio de satisfacer sus necesidades colectivistas, predicando, según Popper, que es “la nación, su espíritu y su voluntad lo que actúa sobre la escena de la historia”. De esta forma, mediante la adoración de la historia y del éxito histórico, Hegel creó una nueva visión del nacionalismo: *la teoría histórica de la nación*, según la cual, la nación se halla unida por un espíritu que es el protagonista de la historia. Popper parafrasea este postulado diciendo que “una nación, en el sentido de Hegel es el universo de hombres unidos por un error común con respecto a la historia”.

De todo lo anterior, afirma que tanto el fascismo como el marxismo anclan sus ideas más importantes en la teoría de Hegel y destaca como alguna de las más importantes de esas ideas:

- a) El nacionalismo, bajo el prisma historicista, en el que el estado encarna al espíritu de la nación y el mito de la nación elegida para dominar el mundo. Esta idea sirve para justificar la existencia de

razas superiores que tienen como fin la constitución de estados poderosos. Hegel previó las capacidades psicológicas del nacionalismo para satisfacer las apetencias humanas de sentirse parte de una unidad poderosa.

- b) El estado, como enemigo natural de los demás estados, debe afirmarse en la guerra. Hegel concibe la individualidad del estado como algo excluyente. “La relación de un estado particular con otro presenta... el más mudable juego de... pasiones, intereses, objetivos, talentos, virtudes, facultades, injusticias, vicios y meros azares externos. Es un juego en donde hasta el Todo-Ético —la independencia del estado— se haya expuesto a las contingencias”.
- c) El estado no es responsable moral, él es la ley moral y jurídica. En este aspecto Popper se explaya y afirma que al poner a la historia como único juez, la actividad colectiva es el único principio de conducta personal. Al considerar que el estado es la ley, él es fuente de todo grupo de normas. “El estado, afirma Hegel, es la concreción de la Idea Etica”, y de esta premisa de independencia moral, deduce que los conflictos entre este tipo de independencias, los conflictos entre estados, sólo pueden resolverse por medio de la guerra, única forma de alcanzar el éxito histórico.
- d) Se impone la idea “ética” de la guerra que junto con el destino y la fama son los bienes más deseados. Hegel defiende que la guerra es buena en sí misma, viéndola como un antídoto ético contra los peligros platónicos de la prosperidad. Identifica “lo moral con lo saludable, la ética con la higiene política y el derecho con el poder” por lo que Popper asegura que identifica “la virtud con el vigor”. Hegel une a la idea de destino la concepción idealista de fama, que la concibe como la remuneración individual a la participación colectivista.
- e) El culto al Gran Hombre o la idea de la Personalidad Histórica Universal. Hegel lo concibe como aquel que “expresa la voluntad de su tiempo” y que “dice a su época” lo que quiere llevar a cabo, afirmando que “El Gran Hombre actúa de acuerdo con el Espíritu y Esencia interiores de su época, materializándolas, y aquel que no sepa como despreciar la opinión pública, según se deja oír aquí y allá, jamás llegará a ser nada grande”. En la turbulenta época que le tocó vivir a Popper, esta figura del Gran Hombre tomó forma en varios países. Hegel defiende la pasión como motor de toda obra, como instrumento para vencer convencionalismos impuestos por

la ley y la moral. Popper ve en este llamamiento para ejercer la pasión una forma de ir contra la tendencia humanista de buscar la racionalidad como la meta razonable. Ve en la invocación fascista a “la naturaleza humana” el recurso a las pasiones, a “nuestras necesidades colectivistas místicas”, de ello a la fuerza bruta va un paso.

- f) El ideal de “la vida heroica y del héroe” como opuesta a la convivencia en tolerancia. Popper cree ver en ello una concepción del hombre más como “animal heroico que racional”. Concibe el verdadero heroísmo en relación con el fin al que sirve, su servicio a un fin éticamente válido. Considera el *vivir peligrosamente* fascista como una afrenta a la vida civilizada. Hegel, una vez más, justifica este ataque permanente contra la rutina de la civilización empleando métodos historicistas: “La historia del mundo no es ningún teatro de felicidad. Los periodos afortunados son, en él, páginas en blanco, pues constituyen periodos de armonía”.

Como puede apreciarse, Popper es inmisericorde con Hegel, le achaca el haber “educado a los círculos cultos en la deshonestidad intelectual” y considera necesario que las nuevas generaciones se liberen de este fraude.

MARX O LA CULMINACIÓN DEL HISTORICISMO

Popper considera al marxismo como “la forma más pura, más desarrollada y más peligrosa del historicismo”. Lo concibe como “una quinta columna intelectual” infiltrada en el campo humanista. Pero, aunque reconoce que tiene sus bases en el hegelismo, le reconoce una mayor honestidad intelectual ya que considera que se basa en un impulso humanitario. Opina que la influencia de Marx ha dejado una huella indeleble en la sociología por “su amplitud de criterio, su sentido de los hechos, su desconfianza de las nuevas palabras y, en particular, su verbosidad moralizante”. La finalidad de Marx era emplear la ciencia y la filosofía para colaborar en el progreso humano.

En el caso de Marx, una vez más, se pone de manifiesto la influencia que tiene las circunstancias históricas, el tiempo que nos toca vivir, sobre la labor de los pensadores y Marx, al igual que Popper, y anteriormente Platón y Hegel, no fue una excepción. Tuvo muy presente la gran convul-

sión que representó la Revolución Francesa, lo que determinó su tendencia historicista, pues creía que tal suceso no podía ser consecuencia de la razón humana, tenía que ser producto de otras fuerzas.

El ataque de Popper a la doctrina marxista, como no podía ser de otra forma, se realiza sobre su esencia historicista, la utilización de la profecía histórica, y la hace responsable que “haya conducido por la senda equivocada” a muchos humanistas de talento que, aunque partidarios de la sociedad abierta emplearon su metodología con resultados devastadores. Basa la esencia del marxismo en la predicción del futuro como resultado de las evoluciones económicas y lo considera ante todo y substantivamente, un método equivocado.

Popper, además, identifica en este método una naturaleza determinista, ya que lo que Marx buscaba era la evolución del futuro que está contenida en la historia, la identificación de las “inexorables leyes” de la naturaleza y de su desarrollo. Popper, empeña su autoridad metodológica al afirmar que el determinismo no puede considerarse un supuesto necesario del método científico y que “no hay ninguna razón para que veamos que, entre todas las ciencias, ha de ser la sociología la única capaz de realizar el viejo sueño de poder revelar lo que el futuro nos reserva”.

En este orden de cosas, asegura que Marx se desvió de su objetivo original humanista de emplear la ciencia en la resolución de los problemas sociales, “para transformar el mundo”, desde el mismo momento en que se inclinó por la creencia de que el futuro del mundo estaba predeterminado. Esta idea la encuentra Popper expresada en *El Capital* en el siguiente pasaje: “cuando una sociedad ha descubierto la línea natural que determina su propio movimiento..., aún entonces no puede ni superponer las fases naturales de su evolución, ni desecharlas de un plumazo”. Expresaba, de esta forma, que todo lo que un hombre de ciencia podía hacer, ante lo inevitable, era pronosticar las convulsiones por llegar y adaptarse a ellas.

En este punto se hace necesario referirse a la ingeniería gradual que Popper preconizaba como alternativa al historicismo, el método marxista la niega, no concibe que la racionalidad ni la voluntad humanas puedan influir en el futuro. Determinado por la historia el estado final, la ingeniería utópica sería la encargada de diseñar y construir las instituciones que “ayudarían” a cumplir los designios inexorables.

Uno de los elementos fundamentales del historicismo marxista es el “materialismo histórico”. Su autor cree que todos los avatares de la histo-

ria eran producidos por la interacción de las fuerzas que determinan lo que llamaba “el reino de la necesidad”, las necesidades materiales del hombre. Concibe la libertad humana limitada por las necesidades de producción y consumo, lo que considera como una prolongación del “metabolismo humano” y su ejercicio lo sitúa fuera de las necesidades materiales que impone la vida. De esta forma, habría que articular un sistema que lo liberase de parte de sus necesidades materiales, que sería donde ejerciese su libertad. Al reconocer que no podemos liberarnos de nuestras necesidades económicas, expresa que lo que hay que conseguir es intentar mejorarlas para, de esta forma, conseguir más libertad. Sólo se puede ser libre en la medida que nos liberemos del proceso productivo.

Para Marx la ciencia social, que la identifica con la historia científica, debe tener como objetivo la explicación de las condiciones de producción, de las que se deducirán las “leyes inexorables”. Popper enuncia este aspecto marxista al afirmar que, para el marxismo, “las relaciones sociales solo tienen significación histórica y científica en proporción con el grado en que se hayan vinculadas con el proceso productivo”.

Popper pone en guardia contra la concepción marxista de que el materialismo está basado en que la organización económica de la sociedad, para el intercambio de materia con la naturaleza, es fundamental para el desarrollo histórico y que todo “desarrollo social depende de las relaciones económicas y, en particular, del de los medios físicos de producción”. Por el contrario, cree que el hombre es capaz de superar este determinismo y de producir ideas, lo suficientemente originales, no sólo para no depender unilateralmente de las condiciones económicas, sino para modelarlas según sus necesidades.

La consecuencia política del materialismo historicista es la creencia que solo la evolución de la realidad económica puede producir verdaderas transformaciones, o lo que es lo mismo, la *revolución social*. Para Popper, la concepción marxista de cómo se produce la revolución social se basa en el hecho de que las condiciones de producción “crecen y maduran” hasta crear una situación que entra en conflicto, y supera, las relaciones sociales y jurídicas imperantes.

Otro importante elemento historicista del materialismo es el de la lucha de clases. Marx afirma que la historia se desarrolla, y por lo tanto se determina el destino del hombre, mediante la lucha de clases. Este punto lo expone claramente en el prefacio de *El Capital* “la historia de todas las sociedades que han existido hasta el presente es la historia de la lucha de

clases". Popper pone de manifiesto la diferencia que existe entre esta concepción y la de Hegel, que como ya se ha visto concebía la historia como el devenir de la guerra entre las naciones. Marx internacionaliza el tema, pone como móvil del antagonismo "el interés de clase" y no el nacional, y lo concibe como todo aquello que contribuye al poder y prosperidad del grupo.

Es este interés de clase, el que Marx proclama como la influencia determinante sobre los hombres, lo que mediante la adquisición de la "conciencia de clase" los convierte de forma inexorable en miembros de una de ellas. Lo expresa claramente cuando afirma que "no es la conciencia del hombre la que determina su vida, sino, más bien, su vida social la que determina su conciencia". El corolario que se infiere es que lo que determina la conciencia del hombre es el lugar que ocupa la sociedad, que a su vez lo determina la historia; luego la conciencia viene determinada por la historia. De aquí podemos inferir que esta adaptación de la conciencia a las circunstancias históricas, da lugar, necesariamente, al relativismo moral.

La interacción entre los intereses contrapuestos es lo que determina, también de forma inexorable, que las diversas clases luchen entre sí. El desarrollo de este vínculo antagonista es, desde el punto de vista marxista, lo que permite articular coherentemente la profecía historicista, permitiendo la determinación de la estructura económica de la sociedad, o sistema social.

Como fácilmente puede deducirse, de lo expuesto hasta ahora, la impronta historicista de Marx es omnicomprensiva, abarca todos los elementos sociales y morales. Su concepción del estado la encaja en ese marco y considera sus estructuras legales y jurídico-políticas sólo como una más de las superestructuras "que se superponen a las fuerzas productivas", como lo es el sistema moral imperante. Consecuencia de ello es la concepción del sistema jurídico como la expresión de la fuerza, o violencia, que ejerce una de las clases en "lucha", la gobernante, sobre las otras.

Popper deduce que desde esta concepción del estado como instrumento de la clase gobernante, el marxismo considera que la acción política no es "de importancia primordial" porque no puede alterar la realidad económica. Esta concepción la rechaza de plano y vuelve a reafirmar que la acción política, como expresión de la ingeniería social gradual, puede controlar el poder económico y paliar o suprimir las desigualdades sociales y los abusos que sirven de base a la teoría marxista.

Pero lo que Popper denuncia con más vigor es que la democracia queda incluida en esta teoría de exclusión de lo político como método de actuación social y, por lo tanto, desde el punto de vista marxista, no es más que un “tipo de dictadura de clase que resulta más conveniente en cierta situación histórica”. Defiende la democracia como un derecho inherente del pueblo para juzgar y expulsar del poder a sus gobernantes, en cualquier circunstancia histórica, y afirma que “es el único medio conocido para tratar de protegernos del poder político”, que no puede ser sustituido por el marxismo, so pretexto, que viene impuesto por la historia.

Popper defiende a ultranza la acción política, como expresión de libertad, pero muestra su gran desconfianza del poder, en todas sus formas. Lo considera peligroso y, por lo tanto, presenta lo que considera el problema fundamental de la política, el método para controlar la acumulación de poder por parte del estado. Para Platón, Hegel y Marx el problema era responder a la pregunta: ¿quién debe gobernar?, a Popper lo que le preocupa es el cómo se gobierna y en que “cantidad” se debe detentar el poder.

Preconiza como método de gobierno la aplicación de la ingeniería fragmentaria, mediante la articulación de instituciones capaces de impedir “que los malos gobernantes hagan demasiado daño”. Esta articulación cree que puede planificarse para conseguir la libertad sin explotación y, de esta manera, alcanzar ese “mundo mejor” que Marx creía que sólo se podría conseguir mediante el advenimiento del socialismo.

En su estudio de la revolución social como transición entre el periodo histórico del capitalismo al del socialismo, como parte de la profecía historicista marxista, es cuando Popper presenta su teoría sobre la legitimación del empleo de la violencia. Opina que esta posibilidad forma parte de la profecía, puesto que para el advenimiento del socialismo podría hacer falta la derrota violenta de la burguesía, y que, en ese caso, se presentan problemas morales y jurídicos que lo convierten en el elemento más perjudicial del marxismo. Esta ambigüedad sobre el empleo de la violencia, junto con la de la “conquista del poder político por el proletariado”, las considera las premisas necesarias para la implantación de una verdadera tiranía, pues si el resultado final e inexorable es el socialismo, ese estado sería irreversible y la democracia quedaría destruida.

La justificación popperiana del empleo de la violencia en política es válida únicamente si tiene “como *único* objetivo el establecimiento de

una democracia”, pero teniendo en cuenta que sólo admite como verdadera democracia “un conjunto de instituciones que permitan el control público de los magistrados y su remoción por parte del pueblo, y que le permitan a este obtener las reformas deseadas, sin empleo de la violencia, aún en contra de la voluntad de los gobernantes”. Como modalidad de este pensamiento, también justifica el empleo de métodos violentos para, una vez establecida la democracia, ejercer la defensa de la “constitución democrática y del uso de los métodos democráticos”.

En este punto, Popper, enuncia lo que considera el marco político de actuación y defensa de la democracia. Para ello fija unos criterios a los que deberían de adherirse los partidos políticos, incluyendo:

- La garantía institucional de los derechos de las minorías.
- Las facultades de los gobernantes tienen que ser limitadas. Tienen que articularse los mecanismos para que los gobernantes que no respeten estos sean removidos por medios pacíficos.
- Sólo existen dos formas de gobierno, la democracia y la tiranía.
- La constitución democrática no debe contener previsiones que puedan modificarla en tiranía.
- En una democracia, la plena protección de las minorías no debe extenderse a aquellos que violan la ley y, especialmente, a aquellos que incitan a otros a derribar violentamente el régimen democrático.
- En las medidas tendentes a crear instituciones de defensa de la democracia, se debe tener en cuenta que siempre existirán tendencias antidemocráticas tanto en los gobernantes como en los gobernados.
- Si cae la democracia, se destruyen los derechos.
- En el juego político, si no se coloca la defensa de la democracia por encima de cualquier otra consideración, las fuerzas antidemocráticas conseguirán prevalecer.

Esta preocupación de Popper por la defensa de la libertad, le lleva a descalificar todo aquello que no pone al hombre en el centro del sistema y que se coloque fuera de la razón. Y, en este sentido, refuta la teoría de Marx cuando, con carácter general, la tacha de historicista y con una diáfana sencillez asegura que “lo que hoy parece ser una inclinación histórica, no podemos saber si mañana habrá de tener o no, la misma apariencia”.

EL LEGADO POLÍTICO DE POPPER

Como se ha apuntado anteriormente, Popper se inició políticamente en el marxismo, evolucionó a la socialdemocracia para llegar a convertirse en uno de los grandes filósofos del renacimiento del liberalismo político en su sentido clásico, en la línea que marcaron Adan Smith o Torqueville.

La obra de Popper, al preconizar como valor básico la libertad del individuo, ha contribuido sustancialmente, junto con otros filósofos como Hayek, Friedman, Nozik y un corto etcétera, al desarrollo del individualismo que se impuso en Europa y Estados Unidos entre las décadas de los setenta y ochenta, y que tiene su reflejo económico en las políticas antiintervencionistas, cuya adopción coincidió con una pujanza económica que se extendió a Japón y a los denominados “tigres asiáticos” y la crisis del socialismo real que condujo a la caída de los países del Este de Europa y al final de la Unión Soviética.

Pero sería difícil encuadrar a Popper en el círculo de los que podrían pensar que con la implantación del neoliberalismo se habría alcanzado un estado ideal perdurable. Sabía que la lucha por el sentido de la libertad que preconizaba sería permanente. El progreso material alcanzado por la puesta en práctica de este tipo de políticas no transforma a los ciudadanos en actores comprometidos con la causa de la libertad. Seguirán existiendo amenazas totalitarias a la libertad del hombre, pero también se producirá en el seno de las sociedades democráticas la abulia, la indiferencia, la corrupción; en suma, la falta de estímulos que impidan que el ciudadano, en el ejercicio de su libertad, se convierta en el único elemento que puede hacer que la sociedad permanezca abierta.

CAPÍTULO QUINTO

JULIEN FREUND. LA PAZ COMO MEDIO DE LA POLÍTICA

JULIEN FREUND. LA PAZ COMO MEDIO DE LA POLÍTICA

Por JOSÉ ROMERO SERRANO

RESEÑA BIOGRÁFICA

Julien Freund (1921-1991) puede ser señalado como un sabio político necesariamente influido por su tiempo y su geografía natal. Activista de la Resistencia durante la 2ª Guerra Mundial y lorenés de nacimiento, sitúa el conflicto en el campo de lo real. Disfrutó, a su vez y gracias a su bilingüismo, de un doble acopio cultural franco-alemán.

Freund es un hombre que no participa y se aleja intencionadamente de cualquier ideología. Esta postura es digna de encomio en una época en la que, como él mismo dice, existe una identificación peligrosa entre intelectual y hombre de izquierdas, con una tendencia forzada hacia la utopía política.

Freund es un hombre pragmático, que se mueve en su entorno vital y que rechaza planteamientos que exijan un sacrificio de la persona en nombre de un porvenir difuso.

Nació el 9 de enero, en la localidad de Henridorff, departamento francés del Mosela. Inició sus estudios primarios en el seminario de Montigny-lès-Metz y obtuvo, posteriormente, el grado de bachiller. Se planteó iniciar los estudios superiores en Historia, pero se decidió por los estudios de Filosofía, *porque mi profesor de filosofía era más bien mediocre y me había quedado un sentimiento de frustración, incluso de fracaso. Era absolutamente necesario colmar ese vacío.* Se trasladó a tal fin a Estrasburgo. En 1938 falleció su padre y tuvo que volver a su aldea natal para contribuir a la economía familiar, aunque prosiguió con sus estudios. En 1940 se unió a

la Resistencia, aunque pronto fue hecho prisionero. Huido a Clermont-Ferrand se unió a un grupo intelectual (Libération) y a los Grupos Francos de estudiantes (1942). Finalizada la guerra y decepcionado por la sucia rivalidad de los erigidos como jefes políticos, se apartó de las actividades políticas modestas que había emprendido para dedicarse al estudio y a la enseñanza. Será profesor en Sarrebourg, Metz y Estrasburgo.

Freund realizó su tesis doctoral centrándose en el pensamiento del jurista alemán Carl Schmitt. El director de la misma fue Raymond Aron, aunque inicialmente había designado a un antiguo profesor, Jean Hyppolite. Sin embargo, éste le refutó arguyendo: *yo soy pacifista y socialista. No puedo patrocinar en la Sorbona una tesis en la que se declara que sólo existe política allí donde hay enemigo*. La tesis, *L'essence du politique*, fue defendida en 1965. Fue durante este proceso cuando Freund advirtió y comprendió la falsa creencia de que la benevolencia suprime al enemigo y que la libertad no tiene enemigos.

La decepción que le causó el ambiente de ferocidad interna de la Resistencia, el rechazo hacia las imposiciones dogmáticas e ideológicas, la preferencia por los planteamientos teóricos procedentes del estudio y la independencia de espíritu son rasgos de carácter de nuestro autor.

Entre sus obras destacamos: la tesis doctoral ya mencionada, publicada en español por Editora Nacional como *“La esencia de lo político”* (1968); *“La Sociología de Max Weber”*, publicada por Península en 1986, y la *“Sociología del conflicto”*, disponible en Ediciones Ejército (1995).

En edición francesa hacemos notar: *“Le nouvel âge”*, de Marcel Rivière, París, 1970; *“Utopie et violence”*, de la misma editorial, año 1978; *“Philosophie et sociologie”*, Lovaina La Nueva, Cabay, 1984; *“Politique et impolitique”*, Sirey, París, 1987; y *“Philosophie philosophique”*, La Découverte, París, 1990.

Para este trabajo ha sido de gran utilidad la tesis doctoral de Jerónimo Molina *“Julien Freund lo político y la política”*, prologada por Dalmacio Negro y publicada por Sequitur (2000).

Su experiencia personal es comparable a la de otras personalidades de su tiempo (pensemos en Sartre, Petain o De Gaulle), en el sentido de que sus vivencias resultarán determinantes en la confección de su pensamiento. Desilusionado por una utilización interesada de la ideología, se opondrá con fuerza, será resistente a cualquier construcción que se aparte de una metodología científica y racional.

ENTORNO INTELECTUAL

Freund es filósofo de formación y sociólogo de oficio, aunque abunda en una amplia gama de disciplinas. Del estudio de su obra y de su personalidad obtenemos una construcción política y social completa, donde se insertan otros conceptos multidisciplinares. En cualquier caso, apunta una naturaleza polemológica consustancial al hombre y que podemos situar en el centro de esa construcción.

Sus referencias intelectuales son el sabio francés Raymond Aron, el sociólogo alemán Max Weber y el jurista alemán Carl Schmitt, que forman un triángulo muy próximo a su citado entorno geográfico. Del primero toma la praxeología; del segundo el concepto de Estado; del tercero, la distinción amigo-enemigo. Otros elementos de su pensamiento se encuentran en Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes y Simmel.

Estos pensadores constituyen sus auténticas coordenadas intelectuales. Aron (1905-1983) es un elemento de comparación constante en conceptos relacionados con la sociología, la praxeología, la diplomacia y la estrategia, la guerra y la paz. La guerra, como posibilidad de la política, siempre está presente en Freund. Según Aron, *las guerras son un fenómeno social específico, surgido probablemente en un determinado momento de la historia humana: implica la organización violenta por las colectividades enfrentadas.*

Weber (1864-1920) ha sido objeto preferente de sus estudios, especialmente lo concerniente a la sociología, la política y la metodología científica. Señalamos aquí la diferenciación que hace entre política y Estado. *La política es una actividad general del ser humano; no cabe confundirla con el Estado.* El encuadre de la política que realiza el sociólogo alemán está presente en Freund. *La política como la actividad que reivindica para la autoridad establecida sobre un territorio el derecho de dominación, con la posibilidad de emplear en caso de necesidad la fuerza o la violencia, ya para mantener el orden interno y las oportunidades que de él se deriven, ya para defender la comunidad contra las amenazas exteriores.* También valora la conocida definición del Estado como *la estructura o grupo político que reivindica con éxito el monopolio de la legítima restricción física.*

Carl Schmitt (1888-1985) es el gran maestro de Freund. Posiblemente Freund hizo conocer a Schmitt, señalado como nazi, en Francia. Sus lecturas son muy próximas. La influencia más trascendente del jurista alemán es la capacidad para diferenciar entre amigo y enemigo como el funda-

mento distintivo de lo político. *La distinción política específica (...) es la distinción de amigo y enemigo.*

De Aristóteles (384-322 a.C.) toma la esencia de lo político, esto es, la sociabilidad natural del hombre. La *polis* o el Estado es la culminación de un proceso natural de asociación humana y es el espacio donde los hombres pueden desarrollar todas sus capacidades. De ahí que uno de los grandes temores para el estagirita sea la inestabilidad de las sociedades y la posibilidad de un conflicto político (*stasis*).

Maquiavelo (1469-1527) es para Freund uno de los primeros hombres que “pensó la política”, separándola de cualquier componente teológico. Como Maquiavelo y Hobbes (1588-1679), Freund se aproxima a la conocida como escuela de pensamiento del realismo político, en la que impera la anarquía en el conjunto de las relaciones entre agrupaciones políticas y un estado continuado y potencial de conflictividad.

George Simmel (1858-1918), judío berlinés que ocupó una cátedra en la Universidad de Estrasburgo (ciudad de especial significación para Freund), es otro de los inspiradores de nuestro autor. Con un estilo ensayista ágil, indagó sobre las relaciones de subordinación, pluralismo político y la inevitabilidad de la competencia y el conflicto. Como Freund mismo reconoce, fue este autor quién le estimuló para reflexionar sobre la figura del “tercero”, un elemento clave de moderación en el conflicto.

Lo más notable, empero, es la existencia de auténticas pasarelas entre todos estos pensadores. Por ejemplo, el Estado potente que concibe Weber es exitoso en cuanto suprime al enemigo interior (Freund), situando la dialéctica amigo-enemigo (Schmitt) en el nivel de la política exterior de cualquier agrupación política. Sin embargo, aun reconociendo la naturaleza polémica de las relaciones humanas (Hobbes), para Freund la política es una actividad de los hombres libres (Aristóteles) y que obra por la decisión de los más capacitados (Maquiavelo).

Así, de forma somera, queda definido el entorno intelectual de Julien Freund.

En este trabajo se trata de comprender lo que en el pensamiento de Freund comporta el estudio de la paz, tratando de situarla en su concepción de la filosofía política, para lo cual debemos describir la importancia de lo político y la política en el conjunto de las actividades humanas y de las relaciones entre agrupaciones políticas, para luego ver el papel que el conflicto y la paz desarrollan en la mencionada política.

LO POLÍTICO

Lo más admirable de este autor es que construye una teoría completa para nuestro interés que va desde la esencia de lo político hasta la actividad del individuo en sociedad (lo privado o privativo) Así, lo político como esencia se adorna con los conceptos necesarios de sociedad, autoridad, poder, potencia, fuerza, fin, gobierno, política; y lo que resulta más concluyente, dentro de la política nos encontramos como medios de la misma a la guerra y a la paz indistintamente.

Lo político, como esencia, radica en la sociabilidad natural de tradición aristotélica. La política, como actividad, organiza la sociedad para garantizar el orden necesario. La sociedad, en su visión, es un conjunto de relaciones que la actividad humana transforma incesantemente. En suma, lo político se relaciona con el ser y la política con el hacer; la primera es potencia, la segunda se materializa en actos concretos. La política es una formalización de lo político, y la define como:

La actividad social que se propone asegurar por la fuerza, generalmente fundada en el derecho, la seguridad exterior y la concordia interior de una unidad política particular, garantizando el orden en medio de las luchas propias de la diversidad y la divergencia de opiniones e intereses.

Se hace notar los elementos constituyentes de esta definición que de manera constante giran en el universo de su pensamiento, a saber: el carácter social de esta actividad, la fuerza como medio, el derecho como fundamento, la seguridad y la concordia como fines, el orden y la lucha como entorno. Realza, de esta forma, el rasgo polemológico de la política.

El fin de lo político es el Bien Común. La pregunta consecuente es qué es el Bien Común; es el bienestar del pueblo, es la libertad, es la razón de Estado, es la supervivencia del mismo. Ha sido percibido de forma diferente a lo largo de la Historia o tiene un carácter permanente. Son preguntas que Freund responde e identifica con la seguridad exterior y la concordia interior, ya citados. El medio específico es la fuerza. Estas premisas, de importancia capital en su obra, serán objeto de un análisis posterior.

El desarrollo de la praxeología contiene elementos definitivos de su pensamiento. Se trata de una visión elitista, voluntarista, firme y responsable de la política, que se aleja de toda tibieza, de la falta de decisión y de la inseguridad. Estos elementos son: la *decisión política*, que no es más que la elección de una determinada opción realizada por el guber-

nante fruto de su intuición; la *virtud política*, en la que apreciamos el empuje del personaje político frente a una concepción extendida de despersonalización y apatía; los *medios de la acción política*, los recursos materiales acordes con el fin: Nunca los deseados; tampoco los irreales. Finalmente, las *responsabilidades adquiridas*, concretas e identificables, nunca colectivas. Esta visión, a través de los cuatro elementos citados, revaloriza el papel trascendente del decisor político.

En la comprensión de lo político expone sus presupuestos o condiciones: las relaciones mando-obediencia; público-privado y amigo-enemigo. Son tres pares dialécticos que no tienen una síntesis superior en el sentido hegeliano. Son relaciones puramente dinámicas. En la primera sobresale el concepto de poder. En la segunda sitúa lo público en el dominio específico de lo político. En la tercera toma esa distinción como “el concepto” de lo político; si no hay un enemigo exterior al que identificar y con el que se tiene la posibilidad de rivalizar no existe el hecho político.

De la primera relación, mando-obediencia, surgen los conceptos fundamentales que articulan la sociedad dentro de un orden concreto. El mando, de nuevo, se sitúa en la cúspide del hecho político. Lo define como *una voluntad individual al servicio de una comunidad* y representa ante todo *una decisión para la acción*. El poder inunda la relación mando-obediencia; es *el mando socialmente estructurado*. Disponer de autoridad significa *una competencia en el poder*. La acción de mando se ejerce sobre un grupo, que es quien realmente la ejecuta. Es la obediencia, que supone someterse a la voluntad del otro (el que ejerce mando) reconociendo esta necesidad. La acción de mando lleva aparejados los conceptos de fuerza, potencia y violencia. La fuerza es *la capacidad de un individuo para actuar*. También la concibe como un *conjunto de medios* (de presión, coerción, destrucción y construcción) para contener otras fuerzas, combatirlas, alcanzar un compromiso. La potencia es un factor multiplicador, no tiene por qué ejercerse. Adorna la fuerza con elementos como el prestigio, la voluntad y otros. La violencia no es otra cosa que la potencia fuera de control.

Finalmente, la “soberanía”. Freund hace suyo el concepto de Schmitt de que *soberano es quien decide sobre la situación excepcional*. Este pensamiento es clave. Lo que define a un decisor político es la capacidad de tomar medidas de excepción ante situaciones extraordinarias, aquellas que se escapan del normal control administrativo y jurídico. De esta manera, la soberanía es *inherente al ejercicio del mando político*.

La relación público-privado determina en cierta manera lo que conocemos como *política interior*. El lugar de encuentro de lo público y lo privado es lo que denomina *sociedad civil*. En relación con este concepto se articulan los de Estado, nación y política. En cualquier caso, las consideraciones de mayor interés se centran en las conexiones de la política con el campo del derecho y el dominio del espacio. El ideal de los jurisperitos (pensemos en Kelsen) es que el Estado y el Derecho sean coincidentes y que haya una identificación entre el Estado como orden y el propio ordenamiento jurídico. Sin embargo, como cita Freund *la distinción entre lo privado y lo público no es inmanente al concepto de Derecho, pues viene del exterior, precisamente de la voluntad política*. En este sentido, la constitución no deja de ser un mero instrumento técnico para asegurar la estabilidad y el orden en situaciones de normalidad política. Y es aquí donde juega un papel clave la situación de excepción. Recordando de nuevo el pensamiento de Schmitt recogido por Freund:

La excepción determina que, ante un conflicto de cierta importancia, una voluntad decida seguir, un procedimiento que se aparta de las reglas del orden agonal.

Es, como decimos, el pensamiento de Schmitt: *soberano es quien decide sobre el estado de excepción*.

El otro factor mencionado es el dominio del espacio (tampoco lejano al jurista alemán). La política necesariamente se ejerce sobre un espacio determinado. Como cita Molina *la política es una actividad que únicamente se hace histórica en el espacio*. De esta impronta se concretan los conceptos siguientes.

La nación es la forma superior de la vida comunitaria que quiere fundar o acotar un orden en el espacio. Esta concepción fue inicialmente pensada en el Renacimiento, al tomar en consideración, quizá por primera vez, que el espacio era limitado y que por lo tanto había una necesidad urgente de organizarlo, de parcelarlo. La política lleva consigo la dominación de esos espacios. El Estado es el artificio que garantiza la seguridad de los ciudadanos en el interior de esos espacios. En suma, la salvaguardia de la libertad de los individuos, un valor fundamental logrado por el liberalismo, depende de la estabilidad del Estado.

De esta breve exposición se intuye la fascinación que pudo ejercer sobre Freund la Geopolítica (Kjelen), al poner en contacto, de forma natural y dinámica, los conceptos de Estados como entes orgánicos dotados

de vida propia, la dominación de los espacios, la trascendencia vital del tiempo y la importancia de la voluntad vigorosa.

La relación amigo-enemigo es propia de la *política exterior* de un Estado. Esta distinción marca, como ya hemos apuntado, *la esencia de lo político*. Esta idea, como ya hemos expresado, ha sido tomada íntegramente de su maestro Schmitt. Lo político engloba relaciones complejas, pero lo que ciertamente le da carácter es la definitiva distinción entre amigo y enemigo, *lo que le confiere su naturaleza de fundamento*. Si una comunidad no toma conciencia de sí misma, no existe frente al *otro*, no teje unos lazos de amistad, no designa un enemigo potencial, no es una entidad política. El enemigo no tiene por qué ser un ente monstruoso, feo, intrínsecamente malo. En absoluto. El enemigo es el extraño, el que rivaliza en intereses con nosotros y al que en último extremo podemos combatir. La guerra es la manifestación extrema de esta enemistad. Finalizado el acto bélico se impone un compromiso, un arreglo que se establece con el reconocimiento del derrotado.

El extraño, aun siendo enemigo, debe ser respetado. Si el enemigo fuese inicialmente demonizado, si no fuese reconocido como tal, si la guerra tuviese como finalidad la eliminación física del otro, la guerra iría *más allá de lo político*, el enemigo dejaría de ser aquél que *debe ser rechazado al interior de sus propias fronteras*.

Según este razonamiento, un Estado mundial, una hipotética paz mundial anularía el fenómeno de lo político al impedir la realización de esta distinción. De tal manera, que en opinión de Freund, la política es la actividad particularista por excelencia. Las sociedades políticas se comportan como sociedades cerradas que impiden la continuidad biológica de la especie. *Toda sociedad perdurable constituye una patria y comporta un patrimonio*. Es más, si la política se hiciera universal acabaría transformándose en una actividad totalitaria.

El autor indaga sobre los conceptos de amistad y enemistad. La amistad puede estar dirigida al interior o al exterior. En el primer caso hablamos de la "concordia". Ésta impulsa una identidad societaria muy próxima al concepto de patria. Pero lo más importante, la concordia viene a ser *el motor de la armonía interna y societaria* y, por extensión, promotora de la justicia. La amistad exterior se formaliza en una alianza y en este caso su enfoque es absolutamente utilitario; es una unión de conveniencia frente a un enemigo común.

Por otro lado, la posibilidad de enemistarse es una noción clave, atendiendo además a un riesgo doble: *el riesgo de chocar con otra unidad política por razones objetivas, pero también el riesgo, no siempre evidente o ponderable, de ser designado enemigo por otro pueblo*. El enemigo es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo (Schmitt). Es evidentemente público y como ya hemos apuntado debe sobrevivir a la guerra si ésta tiene lugar.

El enemigo, como ya había anticipado Maquiavelo, puede ser interior o exterior, en su actitud de acecho hacia el orden, la prosperidad, la potencia de una agrupación política. El Estado moderno, como principal forma de agrupación política, ha tenido un comportamiento manifiestamente distinto frente a uno u otro. Si el enemigo exterior ha sido tradicionalmente tolerado y ha sido objeto de la acción de la diplomacia y la guerra, el enemigo interior, por el contrario, ha sido repetidamente perseguido apuntando a su exterminación. De hecho, el gran éxito del Estado ha sido la supresión de ese enemigo interior, neutralizando su peor escenario: la guerra civil. Como dice Dalmacio Negro, *el Estado es por definición, en cuanto concentra todo el poder político, la antítesis de la Guerra Civil*.

De igual manera, Freund establece tres dialécticas de lo político (siguiendo el estudio de Jerónimo Molina). Del orden, de la opinión y de la lucha. El primero es fundamental, siempre hay un orden y que presenta unas formas bien definidas. La dialéctica de la lucha constituye el punto central de nuestro trabajo.

El objetivo de la política es proporcionar un orden determinado. Pero la lucha es consustancial al hombre y transgrede ese orden constituido. Esa lucha o conflictividad se presenta de forma reglada (combate) o tumultuosa (lucha) y puede tener por tanto un carácter polemológico (violenta) o agonal (rivalidad)

EL CONFLICTO

Freund desarrolla una teoría sobre el conflicto, partiendo de una definición muy esmerada:

El conflicto consiste en un enfrentamiento por choque intencionado, entre dos seres o grupos de la misma especie que manifiestan, los unos respecto a los otros, una intención hostil, en general a propósito de un derecho, y que para mantener, afirmar o restablecer el

derecho, tratan de romper la resistencia del otro eventualmente por el recurso a la violencia, la que puede, llegado el caso, tender al aniquilamiento físico del otro.

En suma contiene tres rasgos propios: la intención hostil, que se origina en torno a cierto derecho y la posibilidad de una muerte violenta.

Aquí ya sorprende uno de sus planteamientos más impactantes: el derecho puede ser fuente de conflicto, evitando la asociación deseable derecho-garantía de paz. Es más, el propio Freund sitúa el derecho en el centro del conflicto, negándole una naturaleza pacífica. No obstante, reconoce que de igual manera que *el derecho alimenta el conflicto también está en condiciones de ponerle término por mediación o arbitraje.*

La violencia es el elemento específico del conflicto. En última instancia, *la violencia efectiva o virtual está en el centro del conflicto.* Refuta, por imposibilidad, a los teóricos que esgrimen la erradicación de la violencia como medio para lograr la paz, aludiendo de forma explícita a la escuela de *Peace Research* y al teórico John Galtung.

Como cita Molina, *una Ciencia de la Paz como la que señala la escuela de Galtung (Peace Research), al prescindir de la política o ver en ella un mal, transforma la paz en un fin en sí misma.*

La posibilidad de muerte violenta da carta de naturaleza al fenómeno guerra.

La guerra es un conflicto de naturaleza específica, caracterizado porque los adversarios emplean armas para darse muerte, importando poco su grado de perfección técnica o su eficacia mortífera.

La guerra para Freund es el conflicto político por excelencia. Forma parte inseparable de la condición humana.

La verdadera razón de la perpetuidad de las guerras en la humanidad se desprende de la esencia de lo político.

Freund vuelve de nuevo a la línea del derecho, esta vez del derecho público europeo (de la misma manera que Schmitt) y realza la prudencia de la racionalización de la guerra europea. La sitúa en el campo del derecho según dos presupuestos: la aceptación de la hostilidad interestatal (decía Aron que los Estados son *rivales por el mismo motivo por el que son autónomos*) y la consideración de la guerra como una actividad inherente a lo político. Por ello, insiste en que la guerra es fuente de derecho y que la victoria concede impunidad al vencedor: *Quiérase o no, el derecho*

internacional debe reconocer la nueva relación de fuerzas resultante de una guerra, que es también una forma de decir el derecho.

El otro rasgo mencionado es la intención hostil. *La esencia de todo conflicto es la oposición de voluntades.* La intención hostil supone, en definitiva, el catalizador de la violencia. Freund insiste en que el elemento clave para ascender en la escalada del conflicto es nuestra determinación en la intención hostil y el consecuente grado de respuesta del enemigo. Esta acción recíproca (Clausewitz) es el proceso que impulsa la violencia hacia sus extremos.

Se debe considerar la importancia de la gradación del conflicto, pues está en la médula de su pensamiento. Si el conflicto es inevitable; si la violencia es inmanente dentro de la sociedad y en las relaciones entre las agrupaciones políticas, tan sólo podemos prevenirlo y, en último caso, darle una terminación correcta.

Freund analiza las causas y desarrollos de los conflictos, para concluir con diversos finales para los mismos. Así, presenta desde un final amorfo, hasta la victoria o la derrota, pasando por el compromiso, al que dota de una fuerza extraordinaria.

Respecto a las causas, se sitúa muy próximo a Aron, arguyendo motivaciones filosóficas, sociológicas y psicológicas. Sin embargo, es en la *voluntad de potencia* donde encuentra el elemento explicativo primordial: la voluntad de modificar una relación o equilibrio de fuerzas concreto. *La lucha es una manifestación de potencia, pero también una voluntad de dominación.* Freund enfatiza en gran medida esa voluntad de dominación (tal vez tomada de Weber), señalando la ambición, el orgullo, la búsqueda de la gloria, el ansia de poder como elementos determinantes del conflicto. En su estudio, por supuesto, también repara en la explicación marxista de la guerra mostrando su disconformidad con identificar la economía y las relaciones de producción como el origen monocausal del conflicto.

Sobre el desarrollo del conflicto, Freund se muestra preocupado por limitar la violencia, encauzarla, aminorar sus efectos.

Si la violencia es inherente a las sociedades (...) jamás se extirpará totalmente. Todo lo que se puede hacer es mantenerla entre ciertos límites y actuar sobre sus efectos. En esto consiste el papel de la política.

Es por ello que buscará formas de moderar su escalada, de evitar traspasar el umbral de la violencia, de graduar su intensidad. Como ya hemos citado, la intensidad de la violencia es fruto de la intención hostil y del

grado de respuesta del enemigo. Esta dialéctica produciría un efecto de acción recíproca generadora de una violencia desatada. Escaparía de la forma del “combate”, como esfuerzo de la política *destinado a controlar la violencia y a contenerla dentro de ciertos límites*.

Otras limitaciones nos vienen de la mano de la cultura y de nuevo de la política. Esta última aparece como un *freno que busca adecuar el uso de la violencia al objetivo perseguido*. La política se aparta de las ideologías (elemento perverso para la guerra) que como cita Aron *han ocupado muchas veces en este siglo (XX) el lugar de los fines de la guerra*, dosifica la violencia y la regula de forma acorde con un fin racional.

La cultura supone, para nuestro interés, una *ritualización de los conflictos* mediante el recurso a ciertos usos y costumbres, convenciones y tabúes (idea central en el pensamiento de Sigmund Freud sobre la paz).

La ritualización consiste en limitar el conflicto mediante reglas o ritos, o incluso gestos asociados o no a un ceremonial con vistas a limitar el alcance del conflicto, evitarlo o prohibirlo e incluso desviarlo hacia otra cosa diferente de su propia naturaleza.

Esta ritualización puede ser observada incluso en la conducción de la guerra. Pensemos en el modelo de las guerras europeas del s. XVIII.

Freund profundiza en el estudio de los “diferentes epílogos” para el conflicto. Uno de ellos es “el desenlace amorfo”. En este caso, se produce *una descomposición interna de los objetivos y las energías en ambos bandos*. Otra tipificación viene dada como “conflictos blandos”. Aquí lo que se produce es un enquistamiento del mismo debido en gran parte a la fatiga de los contendientes (la “Guerra de los 100 años” puede ser un ejemplo de ello). Otra forma viene a ser “la lucha de clases”, aunque, como cita el autor, *aparte de ciertas excepciones, siempre posibles de guerras civiles revolucionarias, la lucha de clases no tiene más que un desenlace amorfo*.

Otro final consiste en la clásica terminación de “victoria-derrota”. Aquí, Freund se acoge a los análisis de Clausewitz y de Aron. *La victoria*, cita Freund, *no es más que el instante efímero y puntual del triunfo señalado por la rendición del otro, que acepta o no su derrota*. La victoria, en este sentido, no es más que un paso. Su previsión debe estar calculada de antemano y sus efectos también. No debe ser un final, ni se agota en sí misma.

El tipo de victoria que se busca condiciona a la vez las modalidades de la conducción del conflicto, la manera como se acogerá la derrota del otro, y la salida que se dará a la victoria.

Y si este pensamiento lo recoge en su "*Sociología del conflicto*", en la "*Esencia de lo político*" remacha: *El fin militar es la victoria, pero el del político consiste en construir una paz que garantice la seguridad y la concordia. Por eso, la paz a cualquier precio es una capitulación.*

No obstante, el final que parece ser deseado por nuestro autor es el compromiso. El compromiso tiene una condición necesaria: *el reconocimiento del otro. El reconocimiento respeta la integridad del otro en la diferencia.*

El compromiso supone una finalización al conflicto que demuestra una gran fortaleza. No supone debilidad, sino todo lo contrario.

El compromiso consiste en un arreglo sobre la base de concepciones recíprocas para poner fin a un conflicto y para prevenirlo. Lejos de manifestar una debilidad de la voluntad, el compromiso exige por el contrario una fuerte voluntad, e incluso valor para dominar las pasiones, la codicia, los rencores y las amarguras, y encontrar la serenidad necesaria para una discusión positiva del litigio que opone a los actores. Precisa altura espiritual para reconocer, que a pesar de las apariencias, el punto de vista del otro pueda estar justificado a sus ojos.

Como se intuye, el papel del "otro" es clave en esta concepción y acarrea un efecto muy positivo: *En el fondo, el reconocimiento del enemigo (el otro) es una forma de reconocer la subordinación de lo militar a lo político.* Esto debe ser interpretado como que al final del conflicto siempre debe haber un compromiso, una negociación. Si al enemigo no se le reconoce, lo único que cabe esperar es aniquilarlo, lo que supondría una utilización apolítica de la fuerza. La política, en suma, no habría mediado en el conflicto (en la idea de Clausewitz) de forma continuada, sino que había sido ignorada, suspendida.

Otras formas relacionadas con el compromiso son la negociación y la mediación entre las partes. Como dice Freund, *un conflicto se regula por la fuerza o por la negociación. Pero advierte, la principal limitación reside en que todo no es negociable.* Hay valores y principios sobre los que no se puede transigir, so pena de perder la soberanía o la propia identidad.

Un elemento de notable importancia no ya solo en la solución del conflicto sino en toda su complejidad, es el papel del "tercero". Freund así lo manifiesta:

Una de las características fundamentales del conflicto es como hemos visto la aparición de la dualidad amigo-enemigo o la bipolar-

dad. Esto significa que se produce una disolución del tercero. En este sentido se puede definir el conflicto como la relación social marcada por la exclusión del tercero.

Citando a Simmel, distingue tres tipos: el “tercero imparcial” (quizá el deseable), que no está implicado por sí mismo en el conflicto y que se le solicita para juzgarlo o ponerle término. Es la figura del árbitro y el mediador. El “tercero en discordia”; es aquél que saca provecho para sí. Finalmente, el “tercero divide et impera”; es aquél que *interviene por sí mismo y lo alienta porque le interesa o piensa adquirir una postura dominante.*

Finalmente, una vez vistos las causas, desarrollo y finales del conflicto, repararemos en algunos aspectos positivos que, paradójicamente, se desprenden del mismo.

Uno de los aspectos más llamativos es que el conflicto supone, en definitiva, un coraje loable para afrontar una situación crítica:

El conflicto introduce una ruptura, y al mismo tiempo desbloquea la situación, porque en general pone súbitamente a las partes en presencia de lo que realmente se dilucida, de las consecuencias y de los riesgos.

Otro aspecto generalmente olvidado es la capacidad del conflicto como regulador de la vida social, incluso como un factor de integración social. En este sentido son muchas las voces que claman sobre la gloriosa experiencia de la guerra, la camaradería, la autoconfianza, el reforzamiento de la identidad, la posibilidad de sacrificarse por la comunidad o la complacencia por la pertenencia a un grupo. Freund lo llamó “la paradoja de la lucha”, sustanciada en la idea de que *todo conflicto presupone una solidaridad que lo trasciende.*

Una última consideración positiva es su propia utilidad y finalidad. La guerra está al servicio de la potencia de una comunidad. *En esencia, se recurre a la guerra para crear un orden nuevo o para reparar una injusticia.*

LA PAZ

La guerra es el conflicto político por excelencia y la paz, que es correlativa con la guerra y obedece a un orden concreto, se sitúa también como un medio de la política.

La paz no es un fin en sí misma. Freund rechaza los planteamientos de la irenología(1) y sólo visiona la paz como una forma de compromiso político. De hecho, el mayor obstáculo para la inteligencia de la paz, para manejarla en sus justos términos, es prescindir de la guerra como fenómeno político. La paz no se logra olvidándose de la guerra, arrinconándola, no mentándola. *La paz no es un don escatológico, sino una relación concreta entre enemigos que antes se hacían la guerra.*

Galtung, que entiende la paz como la ausencia de violencia directa, de violencia y cultural y, de violencia estructural y la supresión de todo conflicto, identifica a la postre la paz con la igualdad y la justicia social. Pero para Freund, que califica al matemático noruego como el “campeón de la paz irrealizable y utópica”, la paz es en esencia una cuestión de voluntad y, por ende, una facultad de la política. Si en última instancia la preocupación de Galtung es suprimir todo tipo de violencia, Freund lo considera irrealizable, pues ésta, la violencia, existe *cuando los seres humanos se ven influidos de tal manera que sus realizaciones efectivas, somáticas y mentales, están por debajo de sus realizaciones potenciales* (la idea que Aron refleja como frustración).

La fijación de Freund por Galtung y lo que éste representa es muy significativa. En el fondo, el lorenés rechaza toda posición de militancia utópica: *¿Por qué ha de ser neutralizadora de conflictos una disciplina científica veteada de moralismo, que se dice activista, que promueve valores supuestamente universalistas, proscribiendo el particularismo, y que incluso recurre a la propaganda para difundir sus resultados, si bien la propaganda es una de las formas de la que el mismo Galtung llama violencia estructural?*

La paz, y esta es una de sus grandes aportaciones, no pertenece al reino de los fines, sino al de los medios.

Jerónimo Molina desarrolla una teoría de la paz freundiana sobre tres fundamentos:

1. La paz como una obra de la actividad política.
2. Los obstáculos que impiden o dificultan la paz (entre ellos el pacifismo intelectual o la idea de un gobierno mundial).
3. Las condiciones de una paz política verdadera: el reconocimiento del enemigo, la neutralización política del enemigo y la firma de un tratado de paz.

(1) Irenología, neologismo que se refiere a una posible ciencia o tratado sobre la paz.

Freund insiste de forma reiterada en que la paz no es el fin de la política. Ésta busca la seguridad y la protección y ambos objetivos pueden ser alcanzados recurriendo al compromiso con el enemigo. La paz se nos presenta doblemente como una “forma de lucha” y como un “medio de la política”.

En efecto, la paz como forma de lucha es *una continuación de la política a través de la negociación, la discusión, y el compromiso, sin recurrir a la aniquilación o a la destrucción violenta de vidas y bienes*. La paz supone una relación específica con el enemigo real o potencial, una formalización de la coexistencia, un compromiso que se aparta de planteamientos utópicos. La paz está estrechamente relacionada con la guerra y disfruta de una dinámica similar. Es una actividad, un medio, nunca un fin en si misma. Esta definición, como se intuye, tiene un maravilloso reverso en la clásica cita de Clausewitz de la guerra “como continuación de la política por otros medios”.

Freund se reafirma: *constituye un grave error creer que la guerra es sólo un medio de la política, mientras la paz es el fin*. Ambos son medios de la política y nada más que medios.

Sobre los obstáculos que dificultan la paz, en su opinión, no cabe duda que el mayor de ellos es la deficiente comprensión de la guerra. Alude que un conocimiento profundo de la guerra facilitaría los caminos para moverse en el fértil campo de la paz política. En este sentido, la lectura del Gaston Bouthoul, padre de la polemología, allanaría en mucho la labor.

Ignorar la guerra a lo único que conduce es a ser su presa (recordamos el apunte de Bouthoul según el cual *la guerra no es nuestro instrumento, sino que nosotros somos el instrumento de la guerra*). El pacifismo que se mueve según esta línea acaba siendo pernicioso. Freund lo denomina “pacifismo intelectualista” y matiza: *La falta de una teoría de la guerra aboca al pacifismo a forjarse una idea impolítica de la paz*.

Como él mismo enfatiza, *la guerra no es asunto de los militares y la paz de los sabios, sino que la guerra y la paz son ambas asuntos de la política*.

Otra vertiente del pacifismo es el denominado “evangélico”, pero como dice Freund, *la paz evangélica es una bella cosa, pero concierne antes que nada a las almas*.

Un obstáculo muy extendido para la paz es la pretensión constante de institucionalizar la paz, de someterla a un gobierno mundial y a un normatividad universal. En este sentido, Molina es certero: *La política se vacía de*

toda significación haciendo de la paz mundial el fin y del Derecho internacional su medio. Freund es categórico:

La paz perpetua o la de los pacifistas es una paz normativa, puramente lógica, ajena a las realidades de la existencia concreta, a los antagonismos, a las contradicciones, a las tensiones y, en general, a las circunstancias de la naturaleza humana.

En cualquier caso, el intento de instaurar un gobierno mundial acarrea riesgos tales como la neutralización de conflictos mediante nuevos conflictos (pacifismo policíaco).

El tercer gran asunto tiene que ver con las condiciones para una verdadera paz política. La primera ya la conocemos; se trata del reconocimiento del enemigo. Sólo si incluimos la enemistad en el proceso de formalización de la paz, es posible concluirla. La segunda condición proviene de la neutralización del conflicto. La neutralización supone un proceso activo, voluntario, realista, de reconocimiento del enemigo. Es un proceso racional por alcanzar un entendimiento con el otro. Presupone que *la paz no es un estado ideal, sino un proceso que exige acciones concretas*. Trata, en definitiva, de encontrar un epílogo satisfactorio al conflicto. Este epílogo deseado se corresponde con la tercera condición, la necesidad de un tratado de paz. El tratado de paz es una situación dinámica que se sustenta en su efectividad y mutua aceptación por las partes. Esta reflexión nos trae una reconsideración sobre el elemento central de la paz. Según distintos autores, esa esencia podría ser la justicia, los derechos del hombre, la igualdad, la libertad. Todos ellos valores dignos del hombre. Sin embargo, para Freund, *el error es ver en ellos lo esencial, mientras que el objetivo capital es poner fin a un conflicto y suscitar en las mejores condiciones posibles un estado de relativa entente entre los que se estaban destrozando antes*.

Como último pensamiento bien podría figurar la relación entre paz y orden. *La paz es correlativa con el orden que contribuye a instaurar y salvar*. Pero no un orden abstracto, una divagación intelectual imposible de aprehender. Se trata de un orden concreto; una pluralidad de seres, de opiniones y de relaciones establecidas. *La paz no vale más que para el orden que sustenta*.

CONCLUSIONES

Freund es uno de los pensadores más influyentes sobre Filosofía Política de la segunda mitad del s. XX. Aparte de su originalidad, nos ofrece

el privilegio de glosar a otros sabios contemporáneos como Schmitt, Aron y Weber.

En definitiva, Freund revaloriza la política, reclama su dignidad desprestigiada por la preeminencia de la ideología. Dentro del campo de la política encontramos la paz; la paz es un medio para conseguir un objetivo de entidad superior: la mayor seguridad posible compatible con la libertad de los ciudadanos, que es el verdadero fin de la política.

La política consiste en *organizar lo mejor posible la sociedad para que los ciudadanos puedan disponer de su libertad y beneficiarse de la protección que garantiza el orden necesario, de modo que las actividades consideradas como más nobles puedan desplegarse en total libertad, cada una según su propio genio.*

No obstante, presente de forma permanente en su pensamiento está la posibilidad del conflicto. Incide en el carácter inmanente del mismo aunque de igual modo confía en los debidos mecanismos para su regulación. Su ideal consiste en mantenerlo por debajo del umbral de la violencia, en estado agonal, en una determinada competencia regida por el derecho. Eso sí, está lejos de la utopía pacifista a la que sitúa muy cerca de los sistemas que tienden a la unanimidad, que aceptan el pacifismo policiaco y que rayan en el totalitarismo. La búsqueda de la unanimidad esté quizá influenciada por la idea de evitar la bipolaridad, que identifica Freund como un decantamiento previo al conflicto. En cualquier caso, el pluralismo, que distingue agrupaciones políticas diferentes, es un índice de normalidad política. La unanimidad, el gobierno mundial, la ausencia de enemigo, eliminaría lo político.

El bipolarismo, cuando es especialmente intenso, desemboca en un conflicto violento. De hecho, la ausencia del tercero, sin posibilidad de mediar entre las partes, resulta a tal punto determinante. El conflicto no deja de ser sino *la ausencia del tercero*. Ante esta realidad, el derecho queda subordinado a la política y aparece el estado polémico y la situación excepcional, con la utilización de la fuerza en el plano de lo posible.

La excepción determina que, ante un conflicto de cierta importancia, una voluntad decida seguir un procedimiento que se aparta de las reglas del orden agonal.

Aun así, la irrupción de la violencia se manifiesta de dos formas diferentes. De un lado, la posibilidad de mantenerla encauzada, presentando un conflicto reglamentado, sujeta a ciertas normas de procedimiento; es

el “combate”. Por otro lado, está la violencia desbordada y tumultuosa, el conflicto confuso, sin formas; es la “lucha”, la modalidad menos deseada.

De nuevo, en su creencia de prestigiar la política, afirma: *la política aparece como un freno que busca adecuar el uso de la violencia al objetivo perseguido.*

El fin de la política, y este es el elemento central de su pensamiento y de nuestro interés, es el Bien Común. Aquí se aparta, como ya hemos comentado, de pensadores como Galtung que incluyen la paz en este reino de los fines. Pero, sin duda, la gran dificultad radica en dar cuerpo a ese Bien Común. A lo largo de la historia podría ser concebido de forma diferente, incluso podría variar de unas sociedades a otras. En opinión de Freund *siempre se trata del mismo bien de la comunidad, aunque varíen las fórmulas para plasmarlo históricamente.* Es, pues, una realidad objetiva, invariable en el tiempo y en el espacio, injustificable e inagotable. Y esa realidad, no es el bienestar social, ni la razón de Estado, ni algo tan loable como la libertad. El Bien Común coincide con *el principio rector de la política en la tradición occidental: combinar la máxima libertad política con la máxima seguridad posible* (Molina).

La obsesión por la seguridad nos trae pensamientos afines de otros componentes de la escuela del realismo político: es preferible la injusticia a la inseguridad. Sin embargo, Freund nunca disocia lo que podría ser su epitafio: seguridad exterior y concordia interior. Ambas realizaciones son indisolubles.

La seguridad, no obstante, comporta aspectos negativos, siendo el más evidente la posibilidad de una confrontación política con la obligación de *proteger a la colectividad contra las amenazas exteriores provenientes de otros Estados, que intentan oprimirla o suprimirla.* En contrapartida, la política exterior de un Estado, *si bien reposa sobre la potencia,* aspira a cultivar la paz y favorecer un entorno de amistad política. Para estas finalidades, la política se basará en acciones de naturaleza diplomática y otras de naturaleza estratégica (en la idea de Aron, de que diplomacia y estrategia son dos facetas de una misma naturaleza).

La concordia se relaciona con la política interior de los Estados. En el fondo está la búsqueda de la forma más armoniosa de organizar la ciudad. *La concordia equivale a una formalización del orden político.* Su corolario es la identidad de sentimientos de la comunidad y el interés por la prosperidad.

En primer lugar, la concordia supone la existencia de un interés que se corresponde con las aspiraciones fundamentales y el espíritu de la colectividad.

La concordia tiene un presupuesto: *la enemistad interior ha sido superada*. La identidad de sentimientos se concreta en la idea de patria. La patria está ligada a un grupo humano que goza de un patrimonio común, un espacio espiritual ganado al tiempo (Schmitt).

La patria es una de las fuentes esenciales del dinamismo colectivo, de la estabilidad y la continuidad de una unidad política en el tiempo. Sin ella, no hay potencia, ni gloria (grandeur), ni solidaridad entre quienes moran en un mismo espacio.

Volvemos así de nuevo a la identificación de lo político con el particularismo.

La prosperidad, una cierta prosperidad económica, supone por otro lado un logro y una garantía de concordia.

Sin embargo, ninguno de los presupuestos anteriores sería factible si no se proyectase sobre un espacio determinado. *La dimensión espacial es verdaderamente configuradora de la acción política* (Molina). Es un reflejo evidente del *nomos* referido por Schmitt (siguiendo a Molina) como configuración radical del orden humano basado en una toma originaria de la tierra (*Landnahme*). Decía Freund que el punto sensible de toda política era el espacio y que incluso la guerra aspiraba a controlar el espacio de otras colectividades. Su idea de que un territorio bien ordenado y bien defendido es un signo de fortaleza de la unidad política nos recuerda en mucho la política tradicional francesa con De Gaulle como un magnífico exponente.

La fuerza, entendida como capacidad para actuar, le corresponde al hombre como tal ser humano. No hay que avergonzarse de ella, ni identificarla necesariamente con la violencia.

La fuerza, que existe para ser usada, debe ordenarse al Bien común. En este sentido, la coacción, no confundir con la opresión, es posible y necesaria como opción. La coacción es una manifestación pública y notoria de la fuerza, *es la presión ejercida por una autoridad o por un grupo sobre sus miembros, para mantenerlos dentro del orden establecido*.

La fuerza es el medio de la política, y su empleo está justificado para dar salida a un conflicto, para reivindicar un derecho, para evitar la violen-

cia y la inseguridad en el interior de la sociedad, para hacer frente al enemigo exterior. Qué es la acción política, se pregunta Freund, sino *un uso inteligente de la fuerza*.

La coexistencia de la fuerza y el derecho plantea una contraposición que Freund salva acertadamente. Ambos conceptos no son excluyentes, sino más bien complementarios. *El Derecho no excluye la fuerza, sino la violencia*. El Derecho no obliga por sus cualidades intrínsecas, por una aceptación generalizada, consciente y voluntaria de sus disposiciones, sino por los efectos de la coacción. Sin fuerza no se puede realizar el Derecho. En cualquier caso, el Derecho es el mejor aliado de la fuerza como medio de la política.

De todo lo anterior surge una última reflexión y es la que le queda al lector. Hasta qué punto es resistente al paso del tiempo y a las nuevas corrientes de los estudios internacionales la construcción teórica de Freund. El marco radical de la política, su visión voluntarista, el recurso a la fuerza, la aceptación del carácter inmanente de la guerra, el reconocimiento de sus conquistas, el carácter instrumental de la paz, la subordinación del Derecho, la necesidad del espacio parcelado para su actividad, la elección de una comunidad como suya, el recelo hacia otros Estados.

Pero no debemos pensar en una conflictividad sostenida. A pesar de su visión, como la de otros autores del entorno del realismo político, próxima al pesimismo antropológico, Freund también apunta constantes positivas para el futuro, como son el mismo objetivo de la política —el bien común— la apuesta por el compromiso, la concordia y la preeminencia de la libertad.

CAPÍTULO SEXTO

JOHN RAWLS. LA PRIMACÍA DE LO JUSTO

JOHN RAWLS. LA PRIMACÍA DE LO JUSTO

Por MIGUEL ALONSO BAQUER

Ningún intelectual de nuestro tiempo ha centrado con mayor energía que John Rawls la problemática de la paz en la noción de justicia. Lo hace, situando como orígenes de su actitud la obsesión por las libertades y el olvido de las seguridades. El presupuesto único del orden de justicia por él sugerido ni siquiera es la justicia, sino la equidad.

El liberalismo de Rawls es, sucesivamente, *un liberalismo a la americana* y no un liberalismo heredado de Montesquieu o de Tocqueville, *un liberalismo constructivista* y no un liberalismo ideológico y un *liberalismo político*, en absoluto cultural, al que calificará de agónico. El Orden de paz resultante de estos tres tipos de liberalismo procede de la equidad, única interpretación de la virtud de la justicia a la que Rawls presta atención.

John Rawls nació en Baltimore (Estados Unidos) en 1921. Se doctoró en Filosofía y Letras por la Universidad de Princeton. Una rápida y sensacional carrera académica le llevó por las Universidades de Cornell y de Harvard hasta alcanzar muy joven el cargo, —mejor sería decir la dignidad— de *University Professor*, una tarea que sólo se otorga a personalidades de extraordinario relieve.

Desde que apareció en 1971 su libro *A Theory of Justice*, se viene aceptando por la comunidad científica que se trata de la más importante concepción de la justicia que se ha elaborado en el siglo XX. Estas palabras de Ricardo Maliandi, incluidas en el *Diccionario de Pensadores Contemporáneos*. EMECE Editores. Barcelona, (1996), lo dicen con claridad.

Su transcendencia es tan grande y decisiva en el campo de la ética como en el de la filosofía del derecho y en el de la filosofía política. El aporte más contundente está representado por su esclarecimiento y su propuesta de solución al crucial problema de la legitimación del orden político.

Han aparecido en lengua española estos libros suyos o recopilaciones de sus artículos:

- *Teoría de la justicia* (1979).
- *La justicia como imparcialidad* (1984).
- *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia* (1986).
- *Libertad, igualdad y derecho* (1988).
- *Sobre las libertades* (1990).
- *Dos conceptos del derecho* (1991).
- *El liberalismo político* (1993).

Las raíces del modo de pensar de Rawls vienen de Kant y son hostiles al utilitarismo de Jeremías Bentham y de Stuart Mills. Se trata de una propuesta neoliberal y neocontractualista en defensa de la racionalidad normativa. En sus obras se corona un sutil desplazamiento desde la metodología analítica, propia de un profesor de filosofía hasta la metodología lingüista, habitual en un profesor de ética. Rawls se sitúa en el centro de la vieja polémica entre intuicionistas y utilitaristas. El Bien, a su juicio, no debe identificarse ni con la primacía del Interés de los utilitarios ni con la primacía de los Valores de sus finos adversarios, los esencialistas.

Rawls prolonga, a su modo, las antiguas tesis de los sofistas y en particular las modernas tesis de Hobbes, de Locke, de Rousseau y de Kant. Lo que se propone es la construcción de una base ética que resulte adecuada para una sociedad democrática en la que, dice, las leyes serán justas. Para ello se queda a solas en el ámbito, no de las ideas, sino del procedimiento que engendra (o mejor, que construye) la legislación positiva. Impone al lector las virtudes de un procedimiento obligatorio para la toma de decisiones capaz de producir una ética normativa muy peculiar. Nunca parte de principios morales supremos (o superiores) para resolver los conflictos que para él siempre son de intereses. Se conforma con ciertos juicios morales acerca de lo cotidiano, si éstos cumplen determinadas condiciones de racionalidad. Los principios se obtienen o mejor se deducen, al final del procedimiento. No están en la base de partida de la meditación.

Rawls trabajará con la noción de “equilibrio reflexivo” una coincidencia entre principios y juicios con el conocimiento de las propias premisas, en donde sea posible descubrir la situación inicial de equidad.

Esto significa para Ricardo Maliandi que sólo le sirve a Rawls la justicia como equidad, es decir, como equidistancia de posturas. Debe dársele prioridad al aspecto normativo (o deontológico) (el Derecho) sobre el aspecto ético (o axiológico) (el Bien). Es exactamente lo que, a juicio de Rawls, Manuel Kant puso de relieve en su peculiar constructivismo de la norma básica, tan positiva como obligatoria en conciencia (el Deber).

La mencionada idea de una “situación inicial” reemplaza en esta teoría a la de “pacto”, característica del contractualismo tradicional. Se trata ahora de lograr un acuerdo original acerca de los principios de justicia. La justicia es concebida como la primera virtud de las instituciones sociales y reviste una significación equivalente a la que ostenta la verdad en los sistemas de pensamiento. La justicia es a la sociedad lo que la verdad es a las teorías.

Rawls, con notable rigidez según todos sus críticos, busca un Orden de justicia que se vea establecido de una vez para siempre... “Ni la verdad ni la justicia pueden estar sujetas a transacciones, cálculos o regateos”. Pero en la práctica —se le objeta— nada podrá evitar que sea necesario para resolver los conflictos de intereses aplicar un conjunto de principios que le sirva como pauta al pensamiento.

Tales son los “principios de justicia” que desempeñan un papel central en la teoría de Rawls. En una sociedad bien ordenada (es decir, efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia) todos los individuos aceptan los mismos principios, que son a su vez satisfechos por las instituciones morales básicas.

Lo curioso de estos principios (que no están al principio sino al final del acuerdo tomado por personas libres y razonables) es que, según Rawls, deberían establecerse de entrada, es decir, en lo que llama la *posición inicial* —“en la cual nadie sabe el lugar que había de corresponderle, ni cuáles serán las ventajas y las desventajas, al *final* de la elaboración”. Todo ha de abordarse bajo un *velo de ignorancia*, En síntesis, se trata de fijar estos dos criterios básicos:

- a) El igual derecho de todos a la libertad
- b) la justificación lógica de las desigualdades

Se construye así un Orden de justicia, ciertamente que a partir de un Orden de libertades abstractas.

Cada persona tiene un derecho igual al más extenso sistema de iguales libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos. Las desigualdades sociales y económicas deben ser dispuestas de modo que representen el mayor beneficio para los menos aventajados y estarán adscritas a cargos y posiciones abiertas a todos, bajo la condición de una equitativa igualdad de oportunidades.

Maliandi, en sus certeros comentarios, piensa que esta afirmación de que la desigualdad tiene que implicar un beneficio particular para quienes se encuentran en el lado menos favorecido tiene sus antecedentes en el pensamiento de Pareto y en la teoría de los juegos de Neuman. La Justicia, dice Rawls, es superior al principio de utilidad, que se fundamenta en función del grado de bienestar y no en la extensión de las libertades. Pero no es ésta la objeción más grave que puede y debe hacerse al modo relativista de pensar de John Rawls, de la que se defiende de este otro modo:

Una sociedad esclavista, feudal o militar —son palabras de Rawls— podría violar la libertad individual siempre que garantizara un máximo posible de bienestar para la comunidad. El utilitarismo es una especie de “egoísmo colectivo” que degrada al hombre (tanto al individuo como al grupo) a simple medio.

El viejo argumento de Kant, muy fácil de formular en una sociedad igualitaria y muy difícil de establecer en las sociedades verdaderamente dadas —que ningún hombre sirva de medio al fin que otro hombre le propone— le vale a Rawls para la censura radical del utilitarismo y de la economía de mercado. También descalifica a cualquier pirámide social establecida. Los deseos —los buenos deseos, la compasión, el altruismo, la beneficencia, etc...— no dan razones de justicia porque se conforman con ser satisfactorios o preferibles para el bienestar de muchos.

Lo que Rawls llama “bienes primarios sociales” —las libertades básicas de pensamiento y de asociación, las libertades de movimiento y de lugar de trabajo, las posiciones de poder y de influencia social, las posesiones de riqueza y estima cara a la sociedad, etc...— componen una concepción del “Bien” que no coincide con la concepción de la “Justicia”. El Orden de justicia, a través del cual Rawls busca la paz, requiere en su opinión algo más preciso. Esto último es lo que ha quedado mejor explicado en la recopilación de réplicas a los numerosos adversarios de su teoría de la justicia que son la base del último libro “*El Liberalismo Político*”.

Una cosa es la filosofía política y otra la filosofía moral. La filosofía moral, según Rawls, sólo es posible en una sociedad democrática moderna que se caracterice, además de por el llamado “pluralismo de doctrinas comprensivas” (religiosas, filosóficas, morales), por el “pluralismo de doctrinas sectoriales”, incompatibles entre sí pero todas ellas “razonables”.

Y es aquí, en el ámbito de la filosofía no política sino moral de Rawls, donde irrumpe la necesidad de la “tolerancia” para hacer posible la “justicia” si de verdad se quiere la PAZ.

La sociedad democrática liberal puede también contener doctrinas irrazonables e incluso “dementes”; pero ello siempre que no socaven la unidad y la justicia de la sociedad.

En definitiva, Rawls reduce el papel de la tolerancia a la construcción de un pluralismo razonable. En esto consiste una “sociedad bien ordenada” o pacífica. Con esto es con lo que se pone a prueba la “estabilidad”. En *“El Liberalismo Político”* se mantiene —confiesa Maliandi— la teoría de la justicia como equidad, pero se la presenta desde el comienzo de su argumentación como una concepción más política que ética. Hay, por lo tanto, en Rawls una evidente huida desde la moralidad (en términos de Kant) y desde la eticidad (en términos de Hegel) cumplida a favor del pragmatismo. Se trata de levantar un consenso político superpuesto y subyacente, entre las evidentes diferencias de las doctrinas éticas dotadas de algún estatuto razonable.

Se trata de un acuerdo entre doctrinas razonables, diferentes e incluso opuestas, acerca de los fundamentos en que se basan los arreglos públicos.

Tal es, según el último Rawls, el punto clave de su “liberalismo político”: ¿Cómo es posible una sociedad estable y justa cuyos ciudadanos libres e iguales están divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales conflictivas e incompatibles entre sí? De hecho, lo que exige Rawls — un pontífice laico o constructor de puentes en suma— es que todas las doctrinas razonables respalden la concepción política de la justicia como equidad, aunque cada una lo haga desde su propio punto de vista.

Esta postura supone que Rawls ha hecho un notable esfuerzo por aproximar la tradición kantiana a la racionalidad práctica en el ámbito político. Su agente ya no es el individuo, como en Kant, sino un agente colectivo. El punto de partida ya no es el imperativo categórico sino los bienes primarios. En Rawls se conserva la primacía de lo recto (mejor, lo correcto) sobre lo justo (mejor, lo ajustado) y de lo justo (mejor, equitativamente justo) sobre lo moralmente bueno (en conciencia).

UN LIBERALISMO A LA AMERICANA

Conviene caer en la cuenta de que el liberalismo de *Teoría de la Justicia* es, de entrada, un liberalismo a la americana muy diferente al liberalismo clásico de los intelectuales de Europa Occidental. No obstante, esta obra de Rawls ocupará un lugar destacado entre los textos que se han llamado “los cien libros más influyentes publicados desde la Segunda Guerra Mundial” en la lista elaborada por *The Times Literary Supplement* (1995).

Aquella obra fue publicada por *Harvard University Press* en 1971 y se tradujo con no demasiada presteza para una edición corta a la lengua española por el Fondo de Cultura Económica en 1979. Se consideraba, entonces, una obra revolucionaria de un clásico de la filosofía política. Nuestros pensadores de entonces se limitaron a tomar nota de su existencia y a dejar dichas algunas impresiones en revistas especializadas siempre con poco entusiasmo. Más tarde, en octubre de 1998, la profesora María Elósegui (nº 59 de *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*) ofreció una síntesis muy objetiva y en realidad muy crítica de su primordial tesis: *el constructivismo*.

Para los críticos españoles de hoy *Teoría de la Justicia* ha resultado ser una oferta de indudable interés y de notable actualidad, si bien sus fundamentos, reconsiderados a la vista de los libros de Rawls más recientes, ni parecen sólidos ni están siendo contrastados más allá del espacio de la socialdemocracia, un espacio que visto desde Europa es el del liberalismo a la americana. Rawls ofrece, en definitiva, una teoría liberal sobre la justicia, en absoluto socialista, que rompe los moldes del utilitarismo, según María Elósegui, pero que no es demasiado consistente.

Pretende sentar unos principios de justicia que sean aceptables para todos en una sociedad democrática, con independencia de las diversas creencias éticas, filosóficas o religiosas. Para ello se sirve de las teorías clásicas del contrato social y acuña un nuevo vocabulario. En lugar de “estado de naturaleza” ahora nos habla de la “posición original” en la que todos nos encontramos antes de entrar en el “Estado de Derecho”, bajo un “velo de ignorancia”, esto es, sin saber qué lugar ocuparemos después en la sociedad.

Rawls combina muy bien elementos tomados de muy diferentes pensadores, Kant, Locke, Hobbes e incluso Aristóteles. Hoy nos parece que llega a abrazar todo lo que cabe entre el liberalismo clásico y la actual socialdemocracia. Lo decisivo está, a mi juicio, en que se le da la razón a

Kant: debe categóricamente admitirse un sistema similar de libertad para todos. Y secundariamente, también al igualitarismo, a la igualdad de oportunidades, a fin de que los menos favorecidos logren también beneficios, se nos dice.

Este planteamiento introduce en el centro de la atención, no tanto a la libertad como a la justicia, — a la justicia como equidad, que es como reza el título de su segundo gran libro, *Justicia como equidad. Material para una teoría de la justicia*, que conocemos en lengua española, gracias a la Editorial Tecnos desde 1986. Antes nos había llegado una obra menor “*Teoría de la desobediencia civil*” . Fondo de Cultura Económica; Méjico, 1977). Lo más notorio del conjunto de ideas estaba en la obsesión por el procedimiento, por el modo de llegar a un consenso, a un acuerdo y en el desprecio al razonamiento lógico forjado desde grandes principios.

El resultado del acuerdo será justo si el proceso también lo es. Se insiste en la necesidad de una pureza procesual porque el contrato será la única fuente originaria de la justicia. Esos principios son los que cualquier persona racional y libre adoptaría si reflexionara equilibradamente.

Se supone, pues, que la racionalidad es la base de la cooperación social. Y esta suposición se prueba en Rawls porque piensa en los Estados Unidos de América, como el único lugar donde está presente el sentido de justicia propio de las modernas sociedades, tanto liberales como democráticas. Rawls lo intuye sólo. No acepta búsqueda alguna de una verdad fundamentada. Se conforma con lograr un objetivo político (no verdadero o bueno en sí, sino consensuado entre todos los ciudadanos) cualquiera que sea su base lógica.

El sentido de la justicia como equidad es una construcción; nada recibe ni de la naturaleza de las cosas, ni mucho menos del plan creador de Dios, ni de su providencia. Es un invento fácil de asimilar, como insinúa Elósegui:

En “El constructivismo kantiano en teoría moral”, un artículo publicado en 1980, Rawls abdica de su intento de una fundamentación epistemológica de su teoría de la justicia como equidad para conformarse con una teoría del consenso.

María Elósegui, con toda razón, ve aflorar en este juego la idea de la autonomía de la voluntad lanzada por Kant contra la pura racionalidad de una filosofía aristotélica.

Una de las ideas claves es que en la posición original las personas son independientes y autónomas; no deben basarse en ninguna idea moral previa que les lleve a seguir su propio interés, o en un modelo concreto de "vida buena".

Los hombres —nunca por interés, nunca a favor de las tesis del utilitarismo— acordarán, en tanto seres racionales, lo mejor que se puede obtener de los beneficios de la cooperación social. Todos los participantes son iguales, tienen igual libertad de decisión, igual valía o dignidad. Su relación recíproca es simétrica. Nadie tiene más rigor, más sutileza, más profundidad que otro.

Su elección, la materia sobre lo que versa su decisión, son los principios sobre los que se van a construir las instituciones básicas de la sociedad, que determinarán a su vez la distribución de cargos y beneficios.

Hay unos bienes primarios (libertades básicas) —libertad de pensamiento, libertad de conciencia, libertad de movimiento, libertad de elegir ocupación, etc...— y hay unos derechos democráticos —propiedad privada, desobediencia civil, etc... Todo lo que no sea esto no vale la pena incorporarlo a la reflexión, ni la verdad, ni el bien, ni el amor personal.

Una vez elegidos los principios de justicia, se debe crear una asamblea constitucional para elegir un gobierno; después se legislarán leyes y éstas serán aplicadas por los jueces. Tenemos ya los tres poderes; el legislativo, el ejecutivo y el judicial.

La teoría de Rawls fue presentada en su día como una alternativa al utilitarismo. A su juicio, el utilitarismo no tenía en cuenta a los menos afortunados. En el cuarto de siglo consiguiente a la publicación de *Teoría de la Justicia*, Rawls fue dando respuesta a sus numerosos contradictores. Tal será el contenido de *El Liberalismo Político*, una obra de la década de los noventa, también traducida sin prisa al español. En este último libro, Rawls abandonará a la socialdemocracia (al principio de diferencia que daba prioridad a los pobres frente a los ricos) y renunciará a la redistribución de bienes hecha desde la autoridad del Estado y propuesta por los radicales, para privilegiar de nuevo al procedimiento sobre las finalidades éticas.

Sus críticos venían de todas las corrientes —socialista, socialdemócrata radical, comunitarista o republicana al estilo de Kant. En realidad, Rawls había desacreditado al hedonismo (tanto o más que al utilitarismo) para entronizar al Orden de justicia —a la justicia como equidad. Pero se había desacreditado a sí mismo por pretender la construcción de una teoría política sin presupuestos epistemológicos mínimamente claros.

Una teoría de la justicia basada en el contrato, que quiere ser fuente de derechos, cae bajo sospecha de parcialidad... Al primar la libertad sobre la necesidad, se ponen las bases de una sociedad competitiva en la que ganan y se enriquecen siempre los que parten de una posición favorable; de este modo aumenta la desigualdad económica.

La diferencia real en habilidades —el mérito de los elegidos según sus habilidades— apoya a la meritocracia de hecho, aunque no se le llame aristocracia. El último Rawls no trata ya de construir una sociedad igualitaria. Los no dotados, los incapacitados, quedan excluidos; la distribución de beneficios se hace solamente entre quienes contribuyen económicamente a la cooperación social.

Y es que había grandes lagunas en el Orden de justicia de Rawls que no existían tan evidentes en el *Estado del bienestar*: las diferencias culturales, por ejemplo, son desconocidas y desde luego que se muestra débil en su teoría la concepción de los valores de la persona. Prima en Rawls la libertad sobre el deber, el individualismo sobre la solidaridad, el etnocentrismo cultural sobre el pluralismo de las minorías, el relativismo ético sobre la ética material (es decir, sobre los contenidos éticos) y el neutralismo del Estado sobre sus responsabilidades hacia la Comunidad.

Rawls —concluye María Elósegui— ha dado un giro para preocuparse de las sociedades multiculturales y heterogéneas, del pluralismo religioso y cultural, pero no ha resuelto los problemas de integración racial, la perspectiva del género hombre-mujer, la necesidad de acciones positivas para el logro de la igualdad económica de hecho y los derechos de una ciudadanía diferenciada en función del grupo.

En definitiva, como se decía en *Claves de Razón Práctica* en su nº 76, de octubre de 1997 al estudiar a “Los críticos del Liberalismo Político de John Rawls”, no se trata aquí ni de un pensamiento revolucionario ni de una versión de la socialdemocracia, sino de una ingeniosa muestra del “liberalismo a la americana”, de un relativismo más, en suma, hábilmente presentado.

UN LIBERALISMO CONSTRUCTIVISTA

Las críticas propias de hace unos años a la escuela liberal estatista, cuyos pontífices fueron en los años setenta tanto Rawls como Robert

Nozick (nacido en Nueva York en 1938) (ambos profesores de Filosofía de la Universidad de Harvard), no han dejado de crecer. Son, esencialmente, críticas al *constructivismo* de ambos al que califican de ser un nuevo intento (también fracasado) de reformular la metafísica y la epistemología (y también, la ética y la ciencia política) sin ofrecer el más mínimo fundamento ontológico.

Rawls y Nozick responden ahora de manera distinta a la pregunta ¿cuál de los dos valores —la justicia o la libertad— debe predominar en una sociedad en el caso de que entren en conflicto? En el libro de éste último (1974), *Anarquía, estado y utopía* (traducido en 1988), todavía para ambos el valor de la libertad era anterior al de la justicia. Por entonces la propensión anarquista ya había sido exagerada por Nozick allí donde Rawls retrocedía hacia un liberalismo matizado por la justicia social. Para Nozick, aunque sólo existían tres posiciones utópicas en conflicto, la imperialista, la misionera y la existencial, sólo ésta última se conformaba con las notas del Estado mínimo. En *Meditaciones sobre la vida* (1989) y en *La Naturaleza de la racionalidad* (1990) sigue prefiriendo Nozick una filosofía sin argumentos, es decir, un pensamiento ajustado a los apetitos del lector. Y es que el “yo” anarquista de Nozick buscaba al continuador más próximo allí donde el “yo” liberal de Rawls se rodeará de adversarios quisiera contar, no sólo con Nozick, sino también con Chomski, es decir, con los libertarios radicales a quienes deseaba aproximarse. Pero éstos le rechazaban.

El español Alfonso Ruiz Miguel en su obra de 1988 *La justicia de la guerra y la paz* (Centro de Estudios Constitucionales de Madrid) todavía encuentra situada a la de Rawls entre las doctrinas que daban razón sobre la justicia de la conducta bélica (en particular la de las grandes potencias y de Estados Unidos en concreto):

En nuestro tiempo, no deja de ser común entre filósofos morales esta tendencia a la simetría entre los principios sobre la justicia de la guerra y los principios sobre la justicia de la conducta bélica. Así, John Rawls, aunque establece de antemano límites infranqueables a la conducta bélica, también formula el mismo principio.

En definitiva, se percibe todavía que existe un Rawls formulador de principios comunes para situaciones de guerra y de paz, cosa impensable en Chomski. Y es que Rawls se muestra más comprensivo con los dirigentes de su propio país que el pensador libertario por excelencia que es Chomski.

Ciertas formas de violencia son rigurosamente inadmisibles incluso en una guerra justa; y cuando el derecho a la guerra de un país es dudoso o incierto, las restricciones sobre los medios que éste puede usar son mucho más severas. Actos, que de ser necesarios, son permisibles en una guerra en defensa propia, pueden ser terminantemente excluidos en una situación más dudosa.

El liberalismo constructivista se muestra, pues según Ruiz Miguel, menos utópico que el anarquismo libertario; pero no se decide a romper con él. Otro español, Dalmacio Negro Pavón en *La tradición liberal y el Estado* (1995) cargará sin contemplaciones contra este constructivismo neoliberal, al que considera estatista en grado sumo.

Hayek(1), al mostrar la relación de esta forma de liberalismo con el racionalismo y su carácter tan artificioso como el Estado, ha introducido en el vocabulario político para designarla el término “constructivismo”, por lo que podría hablarse de liberalismo constructivista. No obstante, desde un punto de vista político es preferible decir liberalismo regalista o estatista y denominar político al tradicional.

Negro Pavón viene a decir que el constructivismo de Rawls ya no es una doctrina liberal sino estatal sin paliativos.

También dio lugar aquel liberalismo (regalista) a una tradición que se remonta al contractualismo de Hobbes, aunque se iniciase más tarde la bifurcación propiamente dicha al configurarse, tras la consolidación del Estado, las dos visiones diferentes de la política. Una, vinculada a la política como medio; otra, a la de la política como fin. No obstante, recientemente, liberales constructivistas relacionados con la “escuela liberal estatista” de Rawls introducen la confusión al denominar liberalismo político a su “liberalismo impolítico”... La racionalidad constructivista es algo sumamente problemático que puede transformarse de golpe en su contrario o venirse abajo como un castillo de naipes.

No puede, pues, aceptarse al constructivismo como si fuera liberal, ni tampoco como un liberalismo político, sino más bien como un fenómeno marginal a lo político.

El problema del liberalismo político es el Estado y el del Estado es el liberalismo. “Liberalismo y Estado son incompatibles. Sólo pueden tolerarse”. El Estado es mecanicista, antihistórico, un artefacto cien-

(1) Friedrich A. Von Hayek (1899-1994), es un destacado representante de la Escuela Austriaca de economía. Obtubo en 1974 el Premio Nóbel.

tifista que concentra el poder político... El liberalismo es organicista, evolutivo, jurídico, una tradición que neutraliza prudencialmente las contradicciones de la libertad.

La posición de Negro Pavón a favor del liberalismo político tradicional (y en contra del liberalismo estatalista) viene de la sospecha, subrayada por Gonzalo Fernández de la Mora, de que “el intervencionismo del Estado Providencia (o del Bienestar) denuncia un totalitarismo encubierto que obliga a *vivir para el Estado*”. Contrariamente, el respeto a la buena vida colectiva, a la paz verdadera, es un modo de vida, un orden concreto acorde con la justicia, es decir, con la virtud política común por excelencia para la escolástica medieval, una filosofía hoy olvidada.

Se trata en el constructivismo de Rawls de encontrarle un futuro social a lo que Bruce Ackerman había llamado “revolución liberal”, —un intento afortunado de transformar los principios de sólo un acto de movilización colectiva y autoconsciente. En un libro de 1995, el catedrático de la Universidad de Yale, —*El futuro de la revolución liberal*— no dudaba en reunir a Friedrich Hayek con Nozick y Rawls, definiéndoles a los tres como liberales revolucionarios aunque éstos no anhelaban una conversión radical sino sólo un discreto cambio.

Aspiran a promover la increíble diversidad humana, no a suprimirla. El reto es trabajar a favor de la justicia social... Los liberales modernos han tratado de poner al mercado en su sitio... Este esfuerzo cuenta ya con un siglo de vida. Desde John Dewey y más tarde John Rawls hasta la nueva generación de teóricos son hombres cuyo propósito consiste en sustentar los ideales de un “liberalismo activista”: una teoría de la justicia distributiva que ofrezca una oportunidad igual a los hijos que fueron suficientemente desafortunados como para tener padres pobres.

Esta aspiración comunitaria hacia la justicia social —el comunitarismo— precedió en siglos al constructivismo y siempre fue, en sí misma, un noble ideal. Michael J. Sandel en una obra de 1997 todavía sin traducir, *Democracy's Discontent* (Harvard University Press), se ha tomado en serio la tarea de acabar con la tiranía de la *Teoría de la Justicia* y de la tónica democracia procedimental y lo hace desde el comunitarismo para poder servir a aquel noble ideal de otro modo más eficiente que el de Rawls.

La seña de identidad del comunitarismo de Sandel es la exigencia de un rearme moral, (también religioso en sentido estricto) de la democracia contemporánea todavía agobiada por el neutralismo, la tiranía de los valores abstractos y la tónica presencia de un bien común sin

resonancias escolásticas... Hay que volver a la justicia material y denunciar el formalismo. Hay que recuperar el tono religioso o, al menos, el tono moral.

Por su parte, otro intelectual español Álvaro Delgado-Gal, en el *Liberalismo y sus agonías* (Nueva Revista nº 55, febrero de 1998) también ha criticado en Rawls a las actitudes que van desde el anarquismo libertario al liberalismo a la americana “por poseer un concepto demasiado rudimentario de lo que es la persona”. Se trata de un liberalismo que indebidamente —dice Delgado-Gal— se identifica en España con la socialdemocracia. Al liberalismo constructivista a la americana hacérsele saber que no es tolerable medida alguna que lesione los intereses de un solo individuo, que la persona es impensable como tal si aparece abstraída de la comunidad o de la cultura a la que pertenece y que una definición conceptualmente pobre del hombre dilata la espera de lo que un hombre puede ser y está autorizado a querer.

Para Álvaro Delgado-Gal siguen estando demasiado próximas las teorías del anarquista libertario Nozick (o de Chomski) y las del socialdemócrata Rawls; no hay distancia entre el “héroe” (?) de quienes postulan el Estado mínimo y el “político” de quienes reivindican redistribuciones potencialmente drásticas. Critica, por lo tanto, la preeminencia del procedimiento en quienes, porque carecen de una idea del hombre comprometida, propician la abstención en el conocimiento de la dignidad del hombre, la neutralidad en el dictamen sobre lo que es bueno o malo y el silencio respecto al contenido último de la moral.

Quieren una estructura civil con principios muy genéricos de comportamiento, suficientes para garantizar los derechos y así mismo la paz y la libertad donde la soberanía del procedimiento se asimila con la soberanía de la libertad.

Rawls se defiende ahora de estos ataques diciendo del procedimiento que es sólo un mecanismo para tomar decisiones justas. Sin embargo esto es, a su juicio, lo que hace innecesaria la apelación a nociones transcendentales del bien y del mal. Y esto es muy grave en un profesor de ética.

Sólo son justos —escribe— aquellos patrones sociales que acierten a ser obtenidos o que puedan ser deducidos por un encadenamiento o combinación de decisiones respetuosas de la inviolable libertad individual.

De la posible agonía del liberalismo tradicional había hablado también Andreas A. Bohmler (un doctorado en la Universidad de Navarra) en *El*

ideal cultural del liberalismo. La filosofía política del ordo-liberalismo (Unión Editorial. Madrid, 1998) al analizar la dialéctica, ya envejecida, abierta entre las ideologías liberal y socialista. Bohmler se adscribe al ordoliberalismo del alemán Wilhelm Röpke, un economista de los años cuarenta. Aquel Orden de libertad se presentaba como una filosofía política del sentido común y le daba importancia suma a las instituciones, a los entes concretos que encarnan una determinada cultura y un determinado *ethos* con su mundo vital de actitudes y de valoraciones. No es en el Estado donde radica el control de la esfera cultural sino en los grupos sociales anteriores al Estado. El Ordo-liberal no se identifica con el neoliberalismo de von Mises y de Hayek. Tampoco con la insistencia de los neoilustrados en la tolerancia, cual si ésta hubiera de funcionar en los mismos términos de un imperativo categórico como el que propicia Carlos Thiebaut en *De la tolerancia* (Visor. Madrid, 1999), un libro importante de la misma estirpe constructivista.

No pongas como condición de la convivencia pública una creencia que sólo tú y los tuyos comparten, por muy verdadera que te parezca, y atiende, en todo caso, a formularla de manera no absoluta y que sea comprensible por quienes no la comparten.

Y es que esta visión de la tolerancia como imperativo categórico está en el núcleo mismo del liberalismo político de Rawls tanto como la tolerancia *negativa* (que obliga a soportar lo que no es moralmente intolerable) y la tolerancia *positiva* (que obliga a comprender lo que es diferente de uno mismo o del grupo donde militamos). El escepticismo y el relativismo de Rawls tienden a no poner límites a la tolerancia olvidándose del consejo de Platón pronunciado para combatir a los sofistas hace 2.500 años.

No insistamos, amigos: para entenderlo ellos tendrían primero que hacerse mejores.

La crítica de la filosofía moral de Rawls, actualmente, se fundamenta en que ésta no comparte ni el utilitarismo ni consecuencialismo de buena parte de la teología moral de las últimas décadas, cuyas bases estableció, en su día, Henri de Lubac. Nos lo recuerda Fernando Inciarte en su reciente artículo *Tolerancia ilustrada y tolerancia republicana* (Nueva Revista de Política, Cultura y Arte nº 68) (marzo-abril 2000):

La razón no es capaz de plenitud. Es imperfecta y falible. Por eso está abierta a otra cosa que es la gracia. En Rawls esa otra cosa no es la gracia sino la tolerancia frente a creencias que no compartimos, pero que no son moralmente responsables.

Rawls acepta únicamente como contrapeso de su radical relativismo el consenso sobrelapado de Michael de Montaigne. Hay que llegar a un mínimo en el que todas las posiciones discordantes puedan ponerse de acuerdo. Se tiene que prescindir de todo lo que no sea “razonable” o públicamente “argumentable”. Las ideas deben, pues, ser impersonales y estar despolitizadas. Así, de hecho, cada persona queda cercenada de sus creencias y cada grupo social queda abstraído de los problemas de fondo. Este es su fallo.

Rawls —recuerda Inciarte— coloca el problema de la moral pública en el plano de la razón pública en vez de colocarla en el de las instituciones que regularían los conflictos de una manera, desde luego pacífica, pero sin escamotearlos.

Cuando, por ejemplo, Rawls aboga por la liberalización del aborto lo que realmente hace es canonizar el *status quo*, la práctica más reciente en su país, los Estados Unidos. Rawls insiste en la historicidad de las concepciones morales y en la eliminación del consenso ético. Es tanto un escéptico *negativo* (que considera que nada es posible como verdad) como un escéptico *positivo* (que admite que todo es posible como verdad). Como Rawls, Thiebaut, se inhibe de todo ello al defender la tolerancia como algo que se edifica sobre el vacío creado en torno a cualquier cuestión de fondo.

Y es que el corazón de Thiebaut no late por lo tradicional en cuanto tal, sino sólo por una tradición determinada, la del Occidente ilustrado que viene de Montaigne y de Kant y que renuncia a lo cristiano en cualquiera de sus europeas cosmovisiones. Como Rawls es un demócrata total para quien no hay nada más allá de la historia contemporánea o del presente inmediato. No hay nada que tenga validez intemporal o permanente. Sus obras son un canto de alabanza al cosmopolitismo antiparticularista del siglo XVIII. Tiene muy claro donde está lo intolerable para él, que no es otra cosa que la creencia. En ambos no desempeña ningún papel todo lo que está más allá de la racionalidad, es decir, la irracionalidad y la suprarracionalidad. El tríptico economicista (*liberalismo—universalismo—globalización*) al que sirven, oculta las realidades profundas —el ansia de unidad, la añoranza de simplicidad, el retorno a la naturaleza, sea como naturaleza creada, según un plan salvífico o sea como naturaleza viva sujeta a un progreso ético.

El concepto que nos conduce al Orden de justicia en la teoría de Rawls es, pues, la *estructura básica de la sociedad*: la vía a través de la cual acaban casando entre sí las principales instituciones especiales hasta cons-

tituir un sistema único. Se cuida de señalar, para huir una vez más del utilitarismo, que los primeros principios de la justicia como equidad tampoco sirven manifiestamente para una teoría general. Pero concede lo que es evidente de por sí:

A primera vista, la doctrina contractualista puede parecer desesperadamente asistemática.

También lucha Rawls por desmarcarse del anarquismo libertario. Lo suyo viene de una teoría social-contractualista de inspiración kantiana. “Necesitamos instituciones especiales con objeto de preservar un trasfondo justo”, —concluye diciendo, quizás para recuperar la idea de sistema.

La plena autonomía de los ciudadanos activos es la expresión del ideal político que hay que realizar en el mundo social... La justicia como equidad no va dirigida tanto a los juristas constitucionalistas, cuanto a los ciudadanos de un régimen constitucional.

La tolerancia frente a los intolerantes —punto de partida del liberalismo político de Rawls— es lo que le emparenta (a juicio de Fernando Inciarte) en *Tolerancia ilustrada y tolerancia republicana* (Nueva Revista de Política, Cultura y Arte nº 68.- Marzo-abril 2000) con Carlos Thiebaut (*De la Tolerancia*. Visor; Madrid-1999).

Lo que se postula con “la privatización de las creencias” en aras de la razón pública, o bien es una creencia entre otras (un liberalismo dogmático o metafísico) o bien un fantasma inoperante en forma de personas cercenadas de lo que más íntimamente les pertenece: sus creencias morales.

Lo repite Inciarte: “lo que Rawls parece hacer en todo momento y en buena parte es *canonizar el status quo*, la práctica más reciente, en Estados Unidos”. *La Teoría de la Justicia* sería como otras, también una apología del presente que se construye sobre la denigración del pretérito. Rawls, en realidad, practica el escepticismo positivo de un Montaigne y el negativo de un Kant, igualmente modernizados en su propio beneficio como pensador ecléctico.

Lo supremo es la moralidad, no el Sumo Bien... la moral es, en principio cosa de aprendizaje, una tradición modificable.

La crítica posible a este relativismo ético salta a la vista. Para Rawls no hay otra tradición que modernizar que la de la Ilustración. La tradición cristiana está obturada o cerrada por aquel cosmopolitismo anti-particularista. Todo puede cambiar menos lo intolerable para las mentes

ilustradas: el repudio a la creencia es una condición previa para el constructivismo.

¿Porqué es algo intolerable, ya que ciertamente existen ideas que un democrata liberal no puede tolerar? Esta es la pregunta que Rawls ni siquiera se plantea. Lo intolerable no es sólo lo poco razonable, porque si se diera el caso, —un caso extendido y generalizado incluso en la civilización occidental desde antes de Hume y de Kant— de que la mayoría de la humanidad no fuera razonable ¿cómo tendríamos que obrar para empezar a ser razonables sin declarar intolerable esa universal práctica de lo que no es razonable?

UN LIBERALISMO POLÍTICO

El último libro de Rawls *El Liberalismo Político* (Crítica/Filosofía. Barcelona, 1996) recoge tres conferencias dictadas en la Universidad de Colombia en abril de 1980, luego revisadas y transformadas en otras hasta 1989, ya con la pretensión de desarrollar las tres ideas fundamentales, a su juicio, del nuevo liberalismo político: la idea de un consenso entrecruzado, la idea de la primacía de lo justo y la idea de la razón pública. En realidad, este libro prolonga lo más substancial de su *Teoría de la Justicia*.

Rawls reitera en esta recopilación de textos su doble crítica al intuicionismo racional y al utilitarismo, es decir, a la concepción sistemática predominante en el mundo angloparlante. Afirma haber “elevado a un orden superior de abstracción la doctrina tradicional del contrato social” con lo que desde el principio llamó “justicia como equidad”. Entonces, Rawls no distinguía todavía entre lo que era una doctrina moral de la justicia de alcance general y lo que es una concepción estrictamente política de la justicia. En definitiva —nos dice ahora, en frase que resume en la *Introducción*—, que él ya ha llegado a puerto en su pretensión.

El problema del liberalismo político consiste en elaborar una concepción de la justicia política para un régimen constitucional democrático que pueda ser aceptada por la pluralidad de doctrinas razonables.

Rawls huye, pues, una vez más de la metafísica y también de la filosofía moral o ética como tratados sistemáticos.

Las ideas del bien en la concepción política tienen que ser convenientemente políticas y distintas de las ideas del bien propias de doctrinas más englobantes.

Quiere esto decir que el *Orden de Justicia*, así descrito por Rawls, no se considera a sí mismo una doctrina englobante, simplemente. Se fija más en lo razonable que en lo racional. Tal es el quicio del constructivismo político por él levantado.

De manera excesivamente sintética, presenta Rawls a la filosofía griega como un *rechazo del ideal homérico* y a la reforma protestante como un *rechazo del cristianismo medieval* —una religión autoritaria, una religión salvífica, una religión doctrinal con un credo, una religión de sacerdotes y una religión expansionista ávida de conversiones. Pero no se conforma con ambos rechazos, sino que les añade el *rechazo liberal a la reforma protestante* del siglo XVI:

Lutero y Calvino no eran menos dogmáticos e intolerantes de lo que había sido la Iglesia romana.

Su postura está, pues, a favor del único pluralismo razonable de doctrinas comprensivas (tanto religiosas como no religiosas) al que llama tolerancia. Nos quiere demostrar que su liberalismo político tampoco es el liberalismo comprensivo de Hume o de Kant: “Sólo llegué, afirma, en octubre de 1992, a una idea clara del liberalismo político en los dos últimos años”.

Lo nuevo consiste para el intelectual Rawls en atreverse a pasar desde una política liberal de la justicia a una forma igualitaria del liberalismo: “Las desigualdades existentes tienen que componerse de tal modo que contribuyan del modo más eficaz al beneficio de los menos aventajados”. Pero esto no supone renunciar a la idea de que la justicia como equidad contenga “una idea organizadora fundamental que permita vincular y relacionar sistemáticamente todas las ideas y todos los principios”. Y que, en definitiva, “pueda ser compartida por los ciudadanos con una base de acuerdo político razonado, informado y voluntario”.

La ética impersonal de Rawls no quiere ir más allá de una concepción política de la justicia. Se detiene en una concepción moral, eso sí, elaborada para un objeto específico, a saber, válido sólo para las instituciones políticas, sociales y económicas. Reconoce que “todos los ciudadanos abrazan alguna doctrina comprensiva con la que la concepción política está de algún modo relacionada”; pero la finalidad de *la Justicia como equidad* tiene que ser la construcción de un sistema equitativo de cooperación que funcione a lo largo del tiempo desde una generación de hombres a la siguiente. En definitiva: *Un Orden de Justicia despersonalizado*.

La reflexión de Rawls sobre el Bien, como vemos, es sumamente relativista. No acepta que lo fije ni la ley de Dios, ni la ley natural, ni ningún reino axiológico al que se acceda por intuición racional. Sólo respeta a lo bueno si propone una aproximación certera a la doctrina del contrato social. “Un entendimiento continuo y compartido sobre una doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral sólo puede ser mantenido mediante el uso opresivo del poder estatal”. Su tibia concepción liberal, en cambio, trata de proporcionar una descripción de los principios razonables, que no racionales de la justicia.

Es merced a lo razonable como ingresamos en tanto seres iguales en el mundo público de los demás.

Siguiendo a Kant, cree Rawls que “una doctrina razonable es un ejercicio de la razón teórica, que cubre los aspectos religiosos, filosóficos y morales principales de la vida humana de una manera más o menos consciente o coherente”. Aunque, en definitiva, insistirá en que le sirve mucho más a la justicia como equidad la razón práctica que la razón teórica.

Los principios de justicia se siguen de los principios de la razón y de ciertas concepciones de la sociedad y de la persona.

Lo suyo es, pues, una concepción constructivista de la justicia política; no una doctrina moral comprensiva. Y una vez más, se separará del intuicionismo racional, el de los primeros principios o enunciados verdaderos acerca de un orden independiente de valores morales, conocidos por la razón teórica y vinculados a la idea de un yo cognoscente. Para Rawls tales principios han de ser el resultado de una estructura alcanzada por un procedimiento de construcción. En política nada más, eso mismo nos viene de la capacidad para adquirir un sentido de la justicia y para albergar una concepción del bien que posee tal procedimiento.

El constructivismo político prescinde, en su formulación de la concepción política, del concepto de verdad. Basta con captar correctamente la razón práctica como un todo para que se den los principios de justicia que hay que considerar correctos tras la debida reflexión.

Rawls no acepta la crítica de Schopenhauer a Kant. A su juicio, el imperativo categórico no es sino un principio de reciprocidad astutamente aceptado como un compromiso con el egoísmo. Pero no se queda tampoco en Kant. Ya hemos dicho que, en síntesis exagerada, habla, *primero*, de superar al intuicionismo racional (que extiende desde Sócrates a Bentham) *segundo*, de sobrepasar al constructivismo moral de Kant y,

finalmente, habla de la aceptación del constructivismo político de la justicia como equidad, que es lo suyo.

El constructivismo está obligado a expresar el punto de vista de personas —individuales o colectivas— concretamente caracterizadas como razonables y racionales... El liberalismo político no necesita ir más allá de su concepción de un juicio razonable y puede dejar para las doctrinas comprensivas el concepto de un juicio moral verdadero.

Rawls llega a decir que “es más bien el éxito de la práctica compartida por quienes son razonables y racionales lo que nos permite decir que hay un orden de razones”. Lo dice para engendrar un sistema muy abierto de virtudes políticas (que no morales) que le sea suficiente a la democracia para sobrevivir.

Es básico para la concepción política de la justicia como equidad el hecho de que, entre las virtudes políticas, se cuenten la tolerancia y el respeto mutuo, así como un sentido de la equidad y de la civilidad.

Las tres ideas capitales del liberalismo político de Rawls son, pues, la idea de un *consenso entrecruzado*, la idea sobre el bien que le da la *primacía a lo justo* y la idea de una *razón pública* en tanto ideal de la ciudadanía democrática. La clave, a su juicio, procede de una negación básica: “no hay una sola concepción razonable y racional del bien”. De donde deduce, olímpicamente, Rawls que “ninguna doctrina comprensiva resulta adecuada como concepción política para un régimen constitucional”.

Elude, pues, Rawls, la mirada hacia lo más substancial, tanto de las doctrinas religiosas como de los liberalismos de Kant y de Mill (que él considera también doctrinas generales comprensivas). Parte de la *Carta sobre la tolerancia* de Locke (1690), cuyos quicios o fundamentos resume Rawls en siete puntos:

1. Dios no ha dado a ningún hombre autoridad sobre otro.
2. Ningún hombre puede abandonar el cuidado de su propia salvación al cuidado de otro.
3. El entendimiento no puede ser obligado a creer por la fuerza.
4. El cuidado de las almas no está encomendado a los magistrados.
5. La excomunión no afecta a las relaciones civiles.
6. Una iglesia es una asociación colectiva.
7. Sólo la fe y la íntima sinceridad consiguen nuestra salvación y la aprobación de Dios.

El esfuerzo de Rawls, naturalmente, consistirá en negar que su teoría sea *un modus vivendi* y en defenderse de la acusación de haber formulado *un consenso para indiferentes y escépticos*.

Al evitar las doctrinas comprensivas, tratamos de eludir las controversias religiosas y filosóficas más profundas con objeto de no perder la esperanza de conseguir una base para un consenso entrecruzado estable.

Sus virtudes —las virtudes en las que confía Rawls— son virtudes de primera magnitud para él, tales como, nos dice, la tolerancia, la disponibilidad hacia los demás, la razonabilidad y el sentido de la equidad. Rawls inquiriere contenidos mínimos: el pluralismo simple empuja hacia el pluralismo razonable y así se acaba logrando el consenso constitucional. Tiene que haber una legislación que garantice la libertad de asociación y de movimiento.

Se trata de la defensa de la fe razonable en la posibilidad de un régimen constitucional justo.

En *La Justicia como equidad* la primacía de lo justo sobre las ideas y sobre el bien significaba, a juicio de Rawls, que son los principios de justicia política los que imponen limitaciones a los estilos de vida permisibles.

La idea de la primacía de lo justo es un elemento esencial de lo que he llamado "liberalismo político" y desempeña un papel central en la versión de la justicia como equidad.

Para defenderse, ahora, de las críticas de amoralismo Rawls formulará hasta cinco ideas acerca del Bien de las que puede hacer uso de la justicia como equidad. Lo substancial, no obstante, radica en que cada concepción del Bien en política debe ser continuamente limitada porque si se deja crecer a una de ellas más allá del escenario político, el "liberalismo político" se hace imposible. Rawls habla de la bondad como pura racionalidad, de los bienes primarios, de la permisibilidad de lo bueno, de las virtudes políticas y del orden social; pero nunca del Bien como guía de la conducta pública y privada.

El intento de realizar cualquiera de las concepciones religiosas o filosóficas básicas imprime en la sociedad política un carácter sectario. El estado no debe favorecer a ninguna doctrina comprensiva ni a las concepciones del Bien a ellas vinculadas.

La neutralidad tiene que ser reducida a mero procedimiento que se justifique sin necesidad de apelar a valor moral alguno. La igualdad de oportunidades significa neutralidad de propósitos. Aquí Rawls se acerca al

liberal Isaíah Berlín en *El fuste torcido de la humanidad* cuando nos dice éste en abstracto lo siguiente:

Estamos condenados a elegir y cualquier elección puede implicar una pérdida irreparable... En el mundo de los valores, a diferencia de lo que ocurre en el mundo de los hechos, no todas las verdades hayan acomodado en un solo mundo social.

Rawls quiere situarse como intelectual en lo que denomina un óptimo práctico: la unidad social más deseable entre las que nos resultan accesibles. Es la consecuencia lógica del culto a una sola virtud, que le viene a él del estoicismo, como a Kant.

El objetivo político básico es prestar apoyo a instituciones justas y ser consiguientemente justos los unos con los otros.

En definitiva, se opta contra la religiosidad —sistema de virtudes y de dones— por el republicanismo clásico y por el humanismo cívico. Se trata de un regreso a la entronización de lo que Benjamín Constant llamó la “libertad de los antiguos” que se construye desde el liberalismo moderno, al que pretende haber superado. La argumentación desemboca en la *idea de una razón pública*, una posibilidad que Rawls le niega a las razones no públicas de las iglesias, de las universidades, de muchas asociaciones de la sociedad civil y desde luego de los regímenes aristocráticos y autocráticos de la modernidad.

La razón pública es característica de un pueblo democrático; es la razón de los ciudadanos, de quienes comparten una posición de igual ciudadanía. El objeto de su razón es el bien público.

La mente de Rawls desemboca en la concepción más simple que pueda darse de un poder del público, de los ciudadanos libres e iguales considerados como un cuerpo colectivo. No percibe que está delimitando una elite y que está elaborando una teoría sobre las esencias constitucionales que se semeja mucho a una dogmática para iniciados.

En un régimen constitucional con revisión judicial, la razón pública es la razón de su tribunal supremo... está invertida con la suprema autoridad de la Voluntad de Nosotros, el Pueblo.

La supremacía parlamentaria es rechazada porque sólo se refiere a los cuerpos que elaboran leyes ordinarias. El Orden de paz (que viene, a su juicio, de un Orden de justicia mejor que de un Orden de libertad) tiene su razón de ser en un Tribunal Supremo de Jueces, mejor que en un Tribunal de Justicia según la Ley.

CAPÍTULO SÉPTIMO

VÍCTOR PÉREZ-DÍAZ. LA LIBERTAD, PRESUPUESTO INEVITABLE DEL ORDEN DE PAZ

VÍCTOR PÉREZ-DÍAZ. LA LIBERTAD, PRESUPUESTO INEVITABLE DEL ORDEN DE PAZ

Por VICENTE HUESO GARCÍA

Víctor Pérez-Díaz, nacido en Madrid en 1938, es Catedrático de Sociología de la Universidad Complutense de Madrid y Director de Analistas Socio-Políticos, Gabinete de Estudios. Doctor en Sociología por la Universidad de Harvard y también en Derecho (y en Sociología) por la Universidad Complutense de Madrid. Ha sido profesor de Ciencia Política en la Universidad de Harvard, el Massachusetts Institute of Technology (MIT) y en la Universidad de California, San Diego y Profesor de Sociología en la New School for Social Research (New University) de Nueva York. Ha sido Fellow del Institute for Advanced Study de Princeton y miembro del Comité sobre Europa Occidental del Social Science Research Council. Es miembro-fundador de la European Academy y ha sido Profesor del Institut de Sciences Politiques y Directeur d'Études Associé de l'École des Hautes Études de Paris. En España ha sido Director del Departamento de Investigaciones Sociales de la fundación FIES y Director-fundador del Centro de Estudios Avanzados en Ciencias Sociales del Instituto Juan March. También es miembro de la Comisión Especial para el Estudio de un Código Ético en los Consejos de Administración de las Sociedades. Como autor ha publicado más de una veintena de libros y numerosos trabajos científicos, publicados en diferentes idiomas. Entre sus obras más recientes se encuentran: *The Return of Civil Society* (Harvard, 1993), *La primacía de la sociedad civil* (Alianza, 1993), *España puesta a prueba 1976-1996* (Alianza, 1996), *La esfera pública y la sociedad civil* (Taurus, 1997) y *Spain at the crossroads: civil society, politics and the rule of law* (Harvard, 1999).

INTRODUCCIÓN

En el pensamiento político clásico, moderno y contemporáneo, la libertad es un concepto que siempre ha estado presente desde distintos enfoques y con diferentes percepciones.

El estudio sobre la libertad, entendiendo como tal, su significado, ejercicio y límites de aplicación por parte de los individuos dentro de los grupos sociales a los que pertenecen, así como sus consecuencias en el seno de los mismos, ha ido en paralelo al desarrollo de la organización política de la sociedad en diferentes momentos históricos, desde el nacimiento de la Polis griega en la edad antigua, pasando por la configuración del estado y, actualmente, con la construcción de unidades políticas de carácter supranacional.

En efecto, teóricos y pensadores han analizado de qué manera y bajo qué condiciones la libertad podía ser un elemento funcional en las estructuras políticas de las sociedades. En general, estas organizaciones, donde el estado ha sido su máxima y única expresión durante mucho tiempo, han buscado alcanzar unos mayores niveles de seguridad y estabilidad que les permitieran a sus respectivos ciudadanos, y a la propia entidad política, el desarrollo normal de sus actividades cotidianas.

Los griegos, que dejaron a la humanidad uno de los legados más importantes, como es la libertad política, consideraban que ésta era un estatuto de doble aspecto. Por una parte, independencia respecto a toda sujeción personal; por otra, obediencia a las disposiciones generales. La Polis era para los griegos la que aseguraba la libertad de sus ciudadanos. Aristóteles señalaba que la libertad contribuye a la estabilidad y la seguridad de la Polis si hay un equilibrio entre el orden y la libertad. De hecho, la definía como *“la adhesión voluntaria a un orden”*. La libertad en aquel tiempo era el privilegio de unos pocos, los ciudadanos.

El inglés Hobbes, a principios del siglo XVII, en su obra *El Leviatán*, destacaba que el ejercicio de la libertad por parte de los hombres sin someterse a unas normas, es decir, en el estado de naturaleza, era origen de guerras y de anarquía. Ante esta situación, los individuos, por medio del contrato, depositan su libertad en el estado (Leviatán) para obtener seguridad.

A partir del siglo XVII, cuando el estado se estaba afianzando y se consideraba que no existía peligro de volver al estado de naturaleza, la principal preocupación de los pensadores era limitar el poder del mismo que

comenzaba a aparecer como algo amedrentador y asegurar ciertos derechos de los ciudadanos, uno de ellos era la libertad.

Montesquieu (1688-1755), como conservador ilustrado, definía la libertad como un derecho para hacer todo lo que las leyes permitan. La libertad, desde su punto de vista, consistía fundamentalmente en la seguridad. *“La única ventaja que un pueblo libre posee sobre otro es la seguridad que cada uno tiene de que el capricho de uno solo no le privará de sus bienes o de su vida”*.

Rousseau (1712-1778) señalaba que el estado tiene que garantizar la libertad y la igualdad y la mejor manera de conseguirlo era a través del contrato social. Este pensador estimaba que la voluntad general era la garantía más segura de los derechos individuales. El individuo sólo es libre en y por la Ciudad y la libertad en este contexto es la obediencia a las leyes. La libertad lejos de estar amenazada por la voluntad general, representada por el soberano, es quien la posibilita. El hombre realiza su libertad obedeciendo a las leyes. *“Un pueblo libre obedece, pero no sirve; tiene jefes, pero no amos; obedece a las leyes, pero no obedece más que a las leyes; y es por la fuerza de las leyes por lo que no obedece a los hombres”*.

La Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, emanada de la Revolución Francesa, coloca como primer valor la libertad y la define por sus límites: *“el poder de hacer todo lo que no dañe a los demás”*. Sin embargo, Edmund Burke (1729-1797) rechazaba los principios contenidos en la Revolución Francesa y especialmente el de libertad. Para este conservador británico, la libertad proclamada en Francia la veía como una fuente indefinida de desórdenes y, por tanto, origen de inseguridad y conflicto. La libertad para que no sea fuente de inestabilidad debe ser, según Burke: *“viril, moral y ordenada”*.

Finalmente, en el siglo XIX surge con fuerza el liberalismo. Stuart Mill (1806-1873) valora la libertad política y social como un bien en sí, no porque contribuya a un fin ulterior sino porque la libertad es la condición propia de un ser humano responsable. La libertad no es sólo un bien individual sino también un bien social. Este pensador destaca que la libertad necesita una estructura social y política, así como una educación para que se desarrolle.

El análisis de la concepción de la libertad a lo largo de la historia viene a significar que la libertad por sí sola no es un elemento funcional para la paz y la seguridad de los estados e incluso de la propia sociedad interna-

cional. La libertad, por el contrario, para ser un factor que contribuya a la seguridad, requiere de un marco institucional, unos valores que se extiendan en todos los ámbitos, tanto políticos, económicos, sociales como culturales y, finalmente, madurez de la gente para su ejercicio. En definitiva, la libertad requiere un orden.

El autor objeto de estudio de este trabajo defiende a lo largo de su obra esta tesis. El pensamiento nuclear de Víctor Pérez-Díaz es que el orden de libertad no es simplemente la libertad. Un orden de libertad es un marco institucional que permite la mayor libertad posible de todos y cada uno. Pero la preservación de ese orden reposa sobre la decisión libre de las gentes: *“sólo funciona si la gente quiere libremente que funcione”*. Esto implica que no es suficiente con que los individuos decidan ser cada uno de ellos libre, sino que todos los demás también lo sean.

Ese orden de libertad para el autor es inviable si no existe paz. También es cierto, que el orden de libertad ayuda al establecimiento de la misma. En efecto, cuando los ciudadanos y sus instituciones asimilan la libertad como un valor propio, la coacción y la violencia dan paso al debate y a la discusión, fortaleciéndose de este modo la paz. Por tanto, paz y orden de libertad se refuerzan mutuamente.

Desde el principio del pensamiento intelectual de Pérez-Díaz, una pregunta está presente: en qué condiciones los seres humanos aumentan o disminuyen sus grados de libertad y aumentan o disminuyen su disposición a la libertad y la probabilidad de su ejercicio de la libertad como hábito y como *ethos* o carácter moral. A medida que va madurando sus ideas y estudia en profundidad las obras de Hegel y Marx, se introduce en el estudio de la sociedad civil como piedra angular para estimular la libertad.

La segunda aportación destacada de Pérez-Díaz, que posteriormente se desarrolla, es que el soporte que facilita ese orden de libertad es la existencia de una sociedad civil, entendida en su sentido amplio como: *“un conjunto de instituciones: un gobierno (estado o autoridad pública) limitado y responsable, que opera bajo el imperio de la ley; una economía de mercado (lo que implica un régimen de empresa privada); un tejido asociativo plural (o un abanico de asociaciones voluntarias de toda índole); y una esfera pública (o de libre debate público). Al mismo tiempo, ese entramado institucional necesita un soporte comunitario determinado (quizás una nación) que, a su vez, opera en un contexto (internacional) más amplio”*. Las sociedades de este tipo, según el autor,

proporcionan a sus gentes prosperidad, estabilidad y libertad durante prolongados periodos de tiempo.

Los regímenes autoritarios y totalitarios son la negación de la sociedad civil. El paso de estos sistemas a otros democráticos es más probable y menos traumático si con antelación, en la sociedad que pretende el cambio, se ha ido tejiendo un entramado con ciertos elementos institucionales y morales de esa sociedad civil para servir de cabeza de desembarco a la llegada de la democracia-liberal. Para ello se estudian los argumentos teóricos que esgrime el autor, así como su aplicación a la realidad por medio del análisis de las últimas transiciones en los países de Europa central y del este y, especialmente, la transición política española, donde el autor ha dedicado un mayor esfuerzo intelectual y ha publicado un mayor número de ensayos. En esta parte, desde diferentes ángulos, se analizarán las claves que Pérez-Díaz considera han contribuido a la transformación en España en un corto espacio de tiempo, los hábitos, valores y conductas de las instituciones y de los ciudadanos que han hecho posible la reemergencia de la sociedad civil y su correspondiente orden de libertad.

Finalmente, se aborda la construcción de la Unión Europea desde la perspectiva de la libertad. En efecto, aunque el proceso europeo es irreversible, el autor se pregunta de qué manera deben participar los ciudadanos en ese proyecto, ya que la unidad política, según el autor, también exige el establecimiento al mismo tiempo de un orden de libertad europeo y, por tanto, un sentido de ciudadanía europea que haga posible una sociedad civil dentro del mismo ámbito.

El argumento principal que defiende este intelectual es que la Unión Europea tiene un objetivo y éste, originariamente, no era otro que acabar con la confrontación entre los estados del viejo continente y conseguir la paz. Pero esa paz no es una paz cualquiera, es una paz edificada para impedir que cualquier clase de totalitarismo pueda echar de nuevo raíces en Europa; para conseguirla es imprescindible que esa construcción tenga como cimientos un orden de libertad. Esto exige integrar a todos los individuos europeos bajo una identidad común, compatible con la propia nacional, que denomina "ciudadanía europea".

Sin embargo, ello requiere, por un lado, unas condiciones y, por otro, sobrepasar ciertos obstáculos. Víctor Pérez-Díaz no sólo denuncia las desviaciones que se producen en el avance de la unión, sino que también aporta soluciones desde el campo de las ciencias sociales.

LA CONSTRUCCIÓN DE UN ORDEN DE LIBERTAD

Para que los individuos puedan ejercer su libertad dentro de la sociedad, y ese ejercicio contribuya a la vez a crear un ambiente de paz y estabilidad, es preciso una estructura, es de decir, un orden. Si el orden de libertad es el que, según Pérez-Díaz, mejor satisface las exigencias de los ciudadanos, principalmente de occidente, es porque existen otros órdenes cuyos estándares están por debajo de éste. Para llegar a esta conclusión, el profesor Pérez-Díaz lleva a cabo un análisis comparado, introduciendo previamente el concepto de “espacio simbólico político”, que no es más que una fotografía donde se refleja la estructura de las relaciones políticas entre la autoridad pública y los miembros de la sociedad y de éstos entre sí dentro de cualquier organización política.

El autor divide ese espacio según sean las relaciones entre la autoridad y los miembros de la sociedad como entre iguales o desiguales, es decir, que las relaciones entre ambos sean predominantemente verticales u horizontales. El primero corresponde a una comunidad primordial y el segundo, a un orden de libertad.

En una comunidad primordial, el bien común es definido por el estado o la autoridad pública, presuntamente con el apoyo de la mayor parte de la opinión. En un orden de libertad, el bien consiste en un marco de reglas de juego (garantizado por la autoridad pública) que permite que cada uno de los miembros de la comunidad defina tanto sus bienes particulares como los bienes públicos y los persiga con la mínima interferencia posible por parte de la autoridad pública y de los demás.

En la comunidad primordial, el bien común se consigue como resultado de una acción colectiva de los miembros de la sociedad, orientada a tal fin y coordinada por una agencia central. En un orden de libertad, se consigue como resultado indirecto de los esfuerzos de los diferentes miembros de la sociedad actuando de manera autónoma. En términos generales, el espacio simbólico político en el que predomina la dimensión vertical refuerza la importancia de la autoridad y suele favorecer el propósito de conseguir una comunidad primordial. Por otra parte, todo orden de libertad requiere alguna forma de espacio simbólico político con predominio de la dimensión horizontal. En un orden de libertad, a la autoridad le está vedado imponer una decisión sobre los asuntos propios de sus miembros; tales asuntos están sometidos a la voluntad particular de éstos, y a sus arreglos o pactos entre sí; la autoridad se enfrenta con suje-

tos libres; sus relaciones con ellos son contractuales; sólo les puede extraer recursos a cambio de algo, y supuestamente sólo como contribución a la preservación de ese orden de libertad, como puede ser su defensa frente a los enemigos externos e internos de ese orden; tiene que dar cuenta de sus actos y está sometida a la ley, como el resto de los ciudadanos. En otras palabras, todo orden de libertad, señala el autor, supone igualdad política fundamental entre la autoridad y los miembros de la sociedad.

El orden de libertad es el resultado de un proceso histórico, por tanto, para entender el presente se requiere conocer por qué y cómo se ha llegado a él, remontando el curso del tiempo hasta alcanzar su origen. El giro de un orden primordial hacia otro de libertad también ha supuesto la implantación de un sistema político igualitario.

El despliegue de un orden de libertad exige que, para que sea real y efectivo, se extienda a todas las esferas de la vida: económica, social y cultural. Esa libertad es posible gracias a la ley, cuyo cumplimiento garantiza la autoridad pública. A su vez, la base de la legitimidad de esta autoridad radica en el cumplimiento de su misión de hacer cumplir esa ley. La ley no se define por su origen, prosigue el autor, tampoco es entendida como la emanación de la voluntad de un soberano. Más bien se define por su función de garantizar ese orden de libertad y en consecuencia, es entendida como la expresión de un orden natural, o un orden tradicional que se ha ido depurando con el tiempo.

Por otro lado, ese giro supone, desde el punto de vista de este sociólogo, una igualación radical de todos los miembros de la sociedad. Quienes ocupan posiciones de autoridad están sometidos a la misma ley que el resto de los miembros de la sociedad y obligados a dar cuenta y razón de sus actos a éstos.

LOS MODOS DEL GIRO AL ORDEN DE LIBERTAD

La transición del antiguo Régimen a la modernidad también significó un cambio radical del espacio simbólico político, de uno vertical a otro horizontal. Sin embargo, llegado el momento de hacer ese giro, hubo dos modos diferentes de conducirlos y de entender las relaciones de rivalidad y de cooperación entre los diferentes segmentos de la sociedad. Simplificando drásticamente las cosas, se puede hablar del “modo francés” y del “modo británico”.

Ambos modos, de acuerdo con Víctor Pérez-Díaz, tuvieron como similitud, además de buscar el mismo objetivo (un espacio político horizontal), que ese cambio político fuera un reflejo de otros cambios más profundos de carácter económico, cultural y social que se habían anticipado a los procesos políticos. Este mismo argumento es el que aduce el autor para justificar cómo fue posible en España la transición de un estado autoritario a otro democrático y liberal.

En efecto, tanto en Francia como en el Reino Unido, así como en España a mediados de los años 70, este giro político fue posible porque con anterioridad habían operado otros macro cambios socioeconómicos y culturales profundos que empujaron a un avance del programa político. Sin embargo, el camino seguido por Francia fue muy accidentado, plagado de conflictos y luchas desde el siglo XVII hasta finales del XVIII, cuando se produjo la Revolución Francesa, entre los detentadores del poder y los súbditos y, posteriormente, con el episodio revolucionario-bonapartista (dos años de régimen representativo y algo más de veinte años de terror y régimen autoritario).

En los últimos treinta años del Antiguo Régimen, antes de cambio político, los franceses fueron testigos del avance gradual y tenaz de cambios socioeconómicos y culturales importantes que tuvieron su reflejo en la liberación de trabas al comercio y la afirmación de los principios de igualdad fiscal y de presentación política.

En el Reino Unido, por el contrario, se evitaron esas extraordinarias y prolongadas excursiones de Francia por el terreno de la confrontación gracias, en parte, a que se había originado con anterioridad una profunda transformación en la economía, principalmente la comercial, a la existencia de una sociedad plural, y a la importancia relativa de un marco jurídico de *common law* y de tradición parlamentaria.

La sociedad británica había desarrollado, a diferencia de la francesa, un modelo de inclusión del adversario político que con el tiempo será un modelo compartido por la mayoría de las sociedades. Además, el Parlamento fue otro elemento crucial en la preparación para el giro hacia el orden de libertad. La implicación del Parlamento en los asuntos de interés público y la formación de un amplio consenso político sobre cuestiones fundamentales relativas no sólo a las instituciones políticas propiamente dichas, sino también a las líneas maestras del orden socioeconómico, fue abonando el terreno hacia una transición pacífica. Estas condiciones no estaban tan desarrolladas en Francia y, consecuentemente, el cambio fue más traumático.

En definitiva, el modo francés y el modo británico consiguieron en estos cambios una triple reducción del nivel de la autoridad pública para hacer posible el orden de libertad. En palabras del autor, son:

La autoridad debe respetar un orden de libertad: libertad de creencias, de expresión y asociación, de movilidad social, de decisiones económicas. Se requiere una sumisión de todos, incluida la autoridad, al imperio de la ley. Y se exige una igualdad política que convierte a todos los miembros de la sociedad (potencialmente) en ciudadanos y, por tanto, en electores y elegibles para los cargos públicos (dejando a parte que la actualización de esta posibilidad se encomiende a las leyes electorales del momento).

Si el orden de libertad satisface mejor las necesidades de los individuos y proporciona mayor estabilidad que otros órdenes, la pregunta es obvia, ¿por qué ese orden de libertad, que se instauró en ciertas sociedades occidentales, fue frágil a la hora de abordar los problemas de la sociedad y sucumbió ante los totalitarismos del siglo XX? Víctor Pérez-Díaz considera que el fracaso del orden liberal para dar respuesta a esos problemas no es achacable al propio sistema, más bien se debe a que la emergencia de ese orden de libertad nunca llegó a implantarse plena y efectivamente. En casi todas las partes, pero muy en especial en la Europa continental, durante la primera mitad del siglo XIX fue, en el mejor de los casos, un triunfo a medias. El orden liberal convivió con otras formas históricas de carácter colectivista o corporativista, unas procedentes del pasado, otras emergentes. Sus representantes políticos no supieron incorporar ese orden a todos los ámbitos de la sociedad, como los movimientos sindicalistas, ni hacer un hueco suficiente a las tradiciones religiosas, ni limpiar su propio aparato de justicia de su contaminación por las redes caciquiles y oligárquicas correspondientes, o por lo menos no supieron o pudieron hacerlo a tiempo. Tampoco supieron o pudieron civilizar el proceso de formación de los nacionalismos de la época y se dejaron arrastrar por su desarrollo y por la obsesión relativamente generalizada de construir “estados-nación”. Por otro lado, se generó una situación interna dentro del estado por la cual los grupos étnicos distintos de la nacionalidad dominante quedaron reducidos a la condición de súbditos.

La experiencia de los totalitarismos en Europa y el trauma de las dos grandes guerras mundiales, así como la amenaza soviética, hicieron resurgir de manera gradual un orden de libertad. Este nuevo orden, según el autor, se diferencia en varios aspectos respecto al del siglo XIX.

En primer lugar, ahora se aprende a valorar la eficacia de un orden de libertad para servir de marco a una serie de actuaciones públicas y privadas encaminadas a resolver los problemas fundamentales de las sociedades. La prueba de la eficacia del orden de libertad de la posguerra a ambos lados del Atlántico se puede determinar por un éxito doble. Por un lado, ese orden liberal se muestra capaz de una victoria militar contra el totalitarismo nazi y luego de una contención militar del totalitarismo comunista que lo aboca a la derrota. Por el otro, ese orden liberal, con una economía de mercado complementada por un sistema de bienestar con un apreciable componente estatal, asegura lo fundamental de un crecimiento económico sostenido, un alto nivel de empleo y un alto grado de movilidad y de cohesión social.

En segundo lugar, el orden de libertad que en el origen fue una vida política de unos pocos se ha convertido en la vida política de todos, al menos de muchos, al compartir como propios los valores y principios en el contenido, es decir, es visto como legítimo por la inmensa parte de las instituciones públicas y privadas. Esto provoca además una convergencia de las políticas tanto de la derecha como de la izquierda lo que significa que ese orden ya no se cuestiona, más bien sirve de punto de encuentro y partida para elaborar las diferentes políticas según las respectivas ideologías.

En tercer lugar, la tolerancia se convierte en un valor institucionalizado en los diferentes niveles de la sociedad, tanto en el ámbito estamental como en el personal. La defensa de una ideología, una creencia o simplemente de un punto de vista, no significa rechazar sistemáticamente las contrarias. El debate y la discusión se convierten en los principales instrumentos para alcanzar acuerdos.

Ese orden de libertad volvió a mostrar su fortaleza frente al comunismo al que superó y transformó, presentándose como un modelo a seguir por quienes previamente lo atacaban en todas sus vertientes. En conclusión, el orden de libertad mostró que era el orden más eficaz para alcanzar la paz al combinar seguridad, estabilidad y bienestar social.

RIESGOS PARA EL ORDEN DE LIBERTAD Y ESTRATEGIAS DE CONSERVACIÓN

El autor recuerda que si bien es posible que se haya llegado a un momento de relativa madurez del orden liberal, sin embargo, esto no significa que no existan riesgos de sufrir retrocesos. En este sentido señala Pérez-Díaz:

Si el orden liberal del pasado desvió tantas veces su ruta, contaminado por el nacionalismo incivil, el fanatismo religioso o antirreligioso y la arrogancia o el resentimiento de clase, no hay razón para imaginar que el caso no pueda repetirse bajo formas quizá no tan distintas.

El orden de libertad requiere para su vigencia que sea institucionalizado por los ciudadanos y esto implica que no sólo acepten ser cada uno de ellos libre, sino que todos los demás también lo sean. El profesor Pérez-Díaz considera que cuando eso no es así asimilado, este orden puede llegar a transformarse en un orden de dominación y servidumbre. En efecto, cuando las gentes deciden libremente apostar por su propia libertad, pero no por la de todos, y por tanto potencian su libertad a costa de la de los demás, el punto de llegada es un orden opresor.

El otro riesgo proviene del deseo de control. En las sociedades occidentales existe quienes no quieren perder el control de los demás y, por tanto, no acaban de interiorizar la ética propia de un orden de libertad. En el fondo, esos individuos querrían controlar la vida de quienes les rodean y, por asociación de ideas, consideran deseable y aceptable que alguien controle lo que ocurre en el mundo. Desde su punto de vista, lo que se sale de ese tipo de control es un desorden peligroso.

Este peligro se resuelve sólo si los individuos desarrollan una disposición favorable al orden de libertad como tal y, por tanto, a la libertad de todos y, si apuestan por un orden de libertad no por su eficacia o su valor instrumental para conseguir otros objetivos, sino como un fin en sí mismo. Este tipo de conducta está anclada en una determinada experiencia de instituciones y de organizaciones acostumbradas a mandar y ser mandados en la casi totalidad de su vida cotidiana cuando existía una estructura colectivista. La única forma de cambiar esa mentalidad y, por tanto, ese peligro para el orden liberal, es cuando la mayor parte de la gente pase la mayor parte de su tiempo ejerciendo continuamente su libertad de elección.

A lo largo de su pensamiento, el autor utiliza un concepto básico, el de “institucionalización”, para explicar que un orden, un régimen o un estilo de sociedad puede desarrollarse con ciertas garantías, si es considerado legítimo por los miembros que componen esa sociedad.

Los procesos de socialización son fundamentales en la institucionalización, en este caso, del orden de libertad. Considera fundamental la educación en los valores propios del orden de libertad para su pervivencia. Pérez-Díaz subraya:

En la medida en que las sociedades pretenden realizar, de una manera más o menos aproximada, el valor de un orden más o menos aproximado, el valor de un orden de libertad, en esa misma medida el sistema educativo debe asegurar una experiencia educativa que ayude a conseguir una sociedad de gentes libres y ciudadanos responsables, con los conocimientos, la capacidad de juicio, los hábitos mentales y las actitudes morales correspondientes.

El sistema educativo para alcanzar estos objetivos tiene que lograr dos cosas básicas. Por un lado, una educación tanto para la libertad individual como para un orden de libertad. Se trata de asegurar una educación orientada a que los individuos sean capaces de ejercer su libertad, estén dispuestos a hacerlo y sean respetuosos con la libertad de los demás. Ello implica una educación para vivir dentro de un entramado institucional que hace posible ese ejercicio de la libertad, lo que incluye, entre otros componentes, el de la economía de mercado. Por otro lado, se busca una educación orientada a robustecer una relación entre ciudadanos y políticos, en la que se establece tanto una autoridad pública limitada y responsable como un espacio público robusto.

Finalmente, el autor esboza, pero no llega a desarrollar en toda su dimensión, la necesidad de contar, además de con un entramado institucional que haga posible ese orden, con un marco ideológico que él denomina como *"filosofía política del orden de libertad"*, que sirva como fuente de inspiración y reafirmación de los principios políticos y morales que sustenta el orden de libertad.

LA SOCIEDAD CIVIL

Un orden de libertad, desde el punto de vista de Pérez-Díaz, requiere, entre otros elementos: 1) igualdad política entre la autoridad y los individuos; 2) unas leyes que aseguren que las personas definan tanto los bienes públicos como particulares; 3) limitación del poder de la autoridad pública; 4) institucionalización de los valores propios de la libertad por parte de los ciudadanos; 5) formas de participación popular en el poder cuya expresión actual suele ser una democracia liberal; y 6) la existencia de una economía de mercado.

El paso de un orden primordial a otro de libertad, por otro lado, necesita de un motor que empuje en esa dirección y, si es posible, de una manera gradual, evitando inestabilidades. Esa fuerza es, para el autor, la

sociedad civil, entendida como tal un tipo de sociedad que combina mercados, asociaciones voluntarias y una esfera pública, haciendo posible la existencia del orden de libertad.

Víctor Pérez-Díaz no es el inventor del concepto de sociedad civil, pero sí ha dedicado gran parte de su labor intelectual a desarrollar una teoría sobre la misma desde los años ochenta hasta la actualidad. Esta teoría ha ayudado a comprender los procesos que se han producido en aquellas sociedades que han pasado de un sistema autoritario a otro democrático en los últimos años y, a partir de ahí, las condiciones mínimas que deben darse para que se produzcan similares transiciones tanto en el presente como en el futuro. Considera que la realización de la sociedad civil no es una necesidad, sino una contingencia o una posibilidad. No es el resultado de tendencias o leyes históricas, ni de la acción de un sujeto supraindividual privilegiado constituido por un agente estatal, una clase, un partido o un grupo. Tiene lugar como consecuencia de las actuaciones de gentes limitadas y falibles, que hacen suyas unas propuestas morales y políticas.

Este tipo de sociedad, en palabras del autor, se caracteriza porque ha proporcionado a sus gentes prosperidad, estabilidad y libertad durante prolongados períodos de tiempo y ha derrotado a diversos estados totalitarios o prevalecido sobre ellos, especialmente en la última parte del siglo XX. Ha encauzado y “civilizado” a una parte de las grandes corrientes históricas autoritarias, de carácter conservador o radical. Ha sido capaz de canalizar y desviar hacia usos constructivos los nacionalismos y de garantizar la convivencia de etnias diferentes, facilitando así la transición de una sociedad uninacional hacia sociedades plurales. También, con frecuencia, ha contenido el impulso expansivo de algunas de sus asociaciones.

La organización societal no emerge de forma simultánea sino de manera sucesiva, unas partes tiran de otras hasta conformar el tipo ideal de sociedad civil que desarrolla teóricamente el autor. Víctor Pérez-Díaz entiende que el tipo ideal de sociedad civil como un orden sociopolítico con cinco componentes institucionales y otros de un carácter diferente (relativos a su soporte comunitario, su contexto y la disposición de sus miembros), todos ellos relacionados entre sí.

Los componentes institucionales incluyen: a) un estado de derecho, entendido como un conjunto de reglas de convivencia de carácter abstracto y universal, que se aplican a todos independientemente de su condición particular. A su vez, la ley requiere la presencia de b) una autoridad

pública que, con su aparato administrativo correspondiente, garantiza el cumplimiento de esa ley, pero que, a su vez, está sometida a ella. Se trata, pues, de una autoridad limitada, que da cuenta de sus actos, y a la que se hace responsable de ellos ante sus conciudadanos. Este complejo institucional de leyes y de autoridad pública está orientado a la preservación y el fomento de órdenes de coordinación espontánea entre numerosos agentes autónomos en una variedad de dominios de acción. Estos órdenes son, principalmente, los correspondientes a: c) una esfera de debate público (esfera pública o espacio público), en la que los ciudadanos debaten los temas de interés común y la conducta de las autoridades públicas, desde el punto de vista evaluativo que eligen libremente; d) una esfera de mercados económicos, con múltiples agentes que disponen libremente de sus recursos; y e) una esfera de pluralismo social (o tejido asociativo) con múltiples asociaciones voluntarias empeñadas en las actuaciones más diversas.

A estos componentes institucionales hay que añadir otros tres de distinto carácter. Ocurre, en efecto, que f) las instituciones requieren un soporte comunitario: una comunidad. Las sociedades civiles conocidas tienen, todas ellas, una identidad particular (son naciones, o conjuntos plurinacionales, o multiétnicos) y un nombre propio (Francia, o España, o Estados Unidos, etc.), por lo que se distinguen unas de otras, y cada una de ellas del resto del mundo. Asimismo, g) estas sociedades operan en ese contexto (internacional) más amplio de una forma peculiar. No son autárquicas, sino que están caracterizadas por su implicación y su apertura a la comunidad internacional: sus estados cooperan con otros (quizá a través de alianzas defensivas o de organismos internacionales), sus derechos internos se articulan con el derecho internacional, sus mercados son abiertos y tienden a integrarse en un mercado mundial y los intercambios culturales y sociales de sus miembros desbordan de manera continua y sistemática las fronteras nacionales. Finalmente, forma necesariamente parte del tipo ideal de la sociedad civil, h) el requerimiento de que sus miembros presenten determinadas disposiciones cognitivas y morales (como, por ejemplo, de uso de la razón, independencia de criterio, autoestima y afición a la libertad), a falta de lo cual aquellas instituciones no pueden mantenerse.

Este último componente por ser inmaterial no es por ello menos importante. Cualquier comunidad necesita compartir ciertos valores y sentimientos para dar impresión de consistencia y continuidad. Los sentimientos morales ligados al interés propio de los individuos de una sociedad

civil, difícilmente pueden desligarse de otros sentimientos altruistas. Estos sentimientos altruistas suelen ir orientados hacia círculos amplios, como el de la nación, cuya defensa, junto con la defensa de su identidad cultural, bienestar, prosperidad e instituciones básicas, requieren la activación de sentimientos de patriotismo y de virtud cívica. También suelen estar asociados a los sentimientos de benevolencia que subyacen y están implícitos en las conductas de respeto a la ley y a las reglas de reciprocidad, tolerancia mutua y convivencia, que son inseparables del funcionamiento de ese orden existente.

El autor, para llegar a definir el concepto de tipo ideal de sociedad civil y comprender mejor el proceso dialéctico que se origina en cualquier sociedad hasta llegar a ella, introduce previamente dos conceptos de sociedad civil, uno en sentido amplio y otro de carácter restrictivo (el tipo ideal de sociedad civil se encontraría a medio camino entre una versión restrictiva y otra no restrictiva). La sociedad civil en sentido amplio se caracteriza por un entramado de instituciones sociopolíticas que incluye: un gobierno (o estado) limitado que opera bajo el imperio de la ley, un conjunto de instituciones sociales tales como mercados (u otros órdenes espontáneos extensos) y asociaciones basadas en acuerdos voluntarios entre agentes autónomos y una esfera pública en la que estos agentes debaten entre sí, y con el estado, acerca de asuntos de interés público y se comprometen en actividades públicas.

El de carácter restringido, que cronológicamente es anterior al de sentido amplio, se reduce a las instituciones sociales tales como mercados y asociaciones y a la esfera pública, excluyendo las instituciones estatales. Esta definición es la que cada vez más gente entiende como sociedad civil diferente del estado. Sin embargo, desde el punto de vista del autor, como estructura que hace plausible el orden de libertad, sólo es plena cuando el estado se integra en la sociedad civil. Si esto no es así, señala Pérez-Díaz, las instituciones no estatales de la sociedad civil (mercados, asociaciones y esfera pública) existirán de manera mitigada, o precaria, en el marco de configuraciones históricas tales como aquellas que han estado dominadas por regímenes políticos autoritarios o totalitarios.

Considera que el desarrollo, o la emergencia, de una sociedad civil en sentido restringido dentro de un régimen autoritario o totalitario, prepara el camino para la transición a una democracia liberal y, en consecuencia, para el completo establecimiento de una sociedad civil en sentido amplio.

A su vez, puede también argumentarse que la implantación de la sociedad civil de carácter amplio refuerza los mercados, las asociaciones voluntarias y la esfera pública.

El proceso que se entabla en una sociedad hasta llegar a la instauración de una sociedad civil, empieza, o debe empezar, con la socialización anticipadora de los valores, hábitos y actitudes de ese tipo de organización societal por parte de las instituciones no estatales y de los propios individuos. A continuación, ante la presión de esas instituciones y el desarrollo de esos hábitos, los dirigentes políticos optan por la transformación política del régimen autoritario o totalitario a otro democrático y liberal. Finalmente, se precisa de un afianzamiento de lo conseguido para hacer un orden de libertad lo más duradero en el tiempo.

La implantación de la democracia en lo político, a su vez, lleva implícito un proceso que Pérez-Díaz lo divide en tres fases: transición, consolidación e institucionalización. En el primero se establecen las reglas básicas del juego político, referidas tanto a las relaciones internas de la clase política, como a las relaciones entre ésta y la sociedad. Estas reglas conciernen los límites del poder del estado, los modos de acceso a ese poder y las modalidades de su ejercicio. En el segundo, consolidación, es aquel al final del cual existe una expectativa generalizada de que aquellas reglas del juego van a ser respetadas. Finalmente, el último proceso, institucionalización, es aquel a cuyo término el nuevo orden es considerado legítimo por la mayoría de la población. En otras palabras, el nuevo régimen queda institucionalizado cuando las reglas del juego han sido interiorizadas por los representantes políticos y por la sociedad.

Esta evolución teórica hacia el orden de libertad, tiene su praxis en los acontecimientos experimentados en la última parte del siglo XX, por aquellos estados que han reemplazado sus gobiernos totalitarios o autoritarios por otros democráticos de una manera gradual y no traumática. La diferencia respecto de los cambios por medio de revoluciones es que no da origen a conflictos graves y no existe el riesgo que el objetivo final se tergiverse por los traumas propios de los acontecimientos vividos. El modelo de Víctor Pérez-Díaz, por el contrario, avanza por etapas, de menos a más, donde se requiere tiempo para que se produzca reflexión y madurez de todos cuantos intervienen en él. La asimilación de nuevos hábitos, valores y conductas siempre es un proceso de formación y tiempo. Los concernientes a la sociedad civil y a los de la libertad no son una excepción a esta afirmación general.

En este sentido, resalta que una sociedad civil de carácter restringido puede existir sin una democracia, es decir, sin incorporarse el estado a la misma. Sin embargo, la sociedad civil no puede darse sólo contando con el estado. Por tanto, la institucionalización de lo que representa el orden de libertad, exige la asimilación de las prácticas y valores tanto de la autoridad pública, como de las instituciones y de los individuos.

Para corroborar estas tesis el autor estudia el caso de España (se analiza más adelante) y el de los países de Europa central y oriental. El colapso de los regímenes totalitarios de los países europeos se debió para Pérez-Díaz a una combinación de una profunda crisis de los estados marxistas y los partidos comunistas, por un lado, y a una reafirmación de la sociedad civil por el otro.

Es evidente que los estados socialistas fueron poco eficaces al fracasar en casi todos los aspectos de la esfera doméstica, incapaces de proporcionar a sus habitantes una economía dinámica, una sociedad integrada, una esfera pública auténtica e, incluso, un sentimiento relativamente sólido de identidad colectiva. Esto supuso una pérdida paulatina de legitimidad del estado a los ojos de los ciudadanos. No obstante, el impulso para abandonar esas instituciones y cultura política, afirma este sociólogo, fue definitivamente posible por la reemergencia de instituciones y organizaciones societales y de una esfera pública, que prepararon el camino a las transiciones políticas y económicas importantes en los estados occidentales.

Víctor Pérez-Díaz considera que esta reemergencia de las pautas de la sociedad civil en sentido restringido, se debió a la combinación de cuatro factores: la emergencia de tradiciones sociales conectadas con una variedad de cambios socioeconómicos, demográficos, y culturales, el uso que las gentes hicieron de tradiciones culturales internas anteriores a la existencia de regímenes autoritarios y otros externos a esos países (fundamentalmente de las sociedades y estados occidentales); la presencia de organizaciones y redes capaces de crear las condiciones para el desarrollo de una nueva esfera pública (no hay que olvidar que a partir de los setenta el proceso de globalización empieza a surgir y comienza a crearse una maraña de intereses transnacionales que superan a las ideologías y a las políticas restrictivas de los regímenes); y, por último, aunque no menos importante, la cristalización de algunos de estos desarrollos en torno a la búsqueda de una nueva identidad, que, en algunos casos, adoptó la forma de un llamamiento explícito a un renacimiento de la sociedad civil.

Los cambios económicos y sociales asociados a la industrialización y la urbanización, el proceso de globalización y el avance en los niveles educativos de la población del otro lado del telón de acero, aumentaron la capacidad de elegir sus propias opciones y ejercieron una mayor presión para la ampliación de los derechos del individuo frente al estado. Esto, junto con otros elementos, fue creando un entramado de actores sociales e instituciones que se fue diferenciando claramente del estado y de la sociedad política.

El desarrollo en unos casos o el retorno en otros de la sociedad civil fue imitando prácticas y hábitos del mundo occidental (las negociaciones colectivas y las huelgas, los mercados, las reglas del debate público, etc.), organizaciones, redes, y movimientos sociales alternativos (como las iglesias, los sindicatos, las redes de disidentes, etc.), y lenguajes culturales alternativos (como filosofías de mercado, religión, etc.) durante un período prolongado de tiempo, fundamentalmente desde los años setenta hasta la caída del muro de Berlín, que prepararon el camino al retorno, en lo político, de la democracia liberal sin emplear la violencia de manera generalizada por parte de los detentores del poder.

EL RETORNO DE LA SOCIEDAD CIVIL EN ESPAÑA

La transición de un régimen autoritario a otro democrático-liberal en España a partir de mediados de los setenta fue considerada un éxito por la mayoría de los observadores, tanto desde dentro como desde fuera del país. Dicho proceso sirvió de fuente de inspiración a otras transiciones pendientes en Europa del Este, América Latina y Asia, en el curso del último decenio del siglo pasado. En el tiempo récord de una generación, señala el autor:

España se ha transformado en un estado democrático y liberal, su economía ha pasado a ser la propia de un país moderno y capitalista, y, como otras sociedades occidentales, la sociedad española se ha convertido en una sociedad plural, tolerante, ampliamente secularizada, y basada en el respeto a la libertad individual y a los derechos humanos.

Estos cambios fueron mucho más profundos que el hecho del cambio político a una democracia. Más bien la transición política es una consecuencia de los otros cambios previos. Víctor Pérez-Díaz, en multitud de investigaciones y publicaciones, ha analizado, desde el campo de las

ciencias sociales, las razones que llevaron a calificar de éxito la llamada transición española. Lógicamente, esos cambios no se debieron a una única razón, afirma el autor, sino a la combinación de varios elementos. No obstante, él destaca dos por encima de los demás: la emergencia de una sociedad civil en sentido restrictivo con anterioridad al cambio político y, por otro lado, el desarrollo de una nueva cultura y lenguaje político.

La implantación paulatina de la sociedad civil en España es para el autor el punto de arranque en las explicaciones del éxito de dicho proceso en España. En efecto, de acuerdo con sus tesis expuestas anteriormente, ciertos componentes de la sociedad civil en España se anticiparon a los otros y, a su vez, estos empujaron a los demás, hasta que finalmente el estado pasó a formar parte del mismo (implantación de la democracia-liberal). Cuando la transición comenzó ya habían elementos suficientemente desarrollados, al menos en cuatro de sus componentes (estado de derecho, mercados, asociaciones y espacio público), que hacía suponer una transformación del componente político.

El giro crucial para que la sociedad civil comenzara a edificarse, fue la apertura de España a la economía capitalista internacional en los años sesenta, junto con el apoyo que recibió el régimen de Franco de buena parte del mundo Occidental (en 1953 fueron firmados los pactos con los Estados Unidos y la Santa Sede). Con el tiempo, la economía española se fue integrando en los mercados mundiales, comenzaron a afluir capitales, mercancías y gentes, y con ello se desencadenaron cambios institucionales y culturales cuya consecuencia fue la suspensión o el relajamiento de muchos controles sobre la vida civil, ya que el estado no podía supervisar la esfera de lo individual.

La industrialización y la apertura de fronteras a la mano de obra española significó que millones de ciudadanos emigraran del campo a la ciudad y otros optaran por trabajar en países de Europa. Al mismo tiempo comenzó el turismo de masas hacia España, los inversores extranjeros trajeron sus capitales, los intercambios de productos con el exterior por parte de los empresarios eran cada vez más habituales y los estudiantes españoles salieron al extranjero a perfeccionar sus conocimientos. En un corto espacio de tiempo la economía española era una economía moderna, ocupando el décimo puesto en el ranking mundial con un sector terciario en auge, un amplio sector industrial y una agricultura en vías de rápida transformación. En definitiva, todos estos cambios supusieron una socialización anticipadora de valores, hábitos y conductas existentes en el

mundo occidental por parte de los españoles y que, por tanto, estaban sirviendo de guía a esa sociedad hacia donde quería evolucionar. Como indica el propio autor:

De esta forma, los españoles imitaron a, y aprendieron de, los europeos, para terminar identificándose con ellos, sus instituciones y su manera de vivir.

La apertura de la economía trajo cambios endógenos y exógenos, como consecuencia de la exposición del país a todo tipo de influencias sociales y culturales, las cuales, combinadas con una reactivación de los conflictos internos, impulsaron la aparición de nuevas instituciones y costumbres en todos los dominios de la vida. Así, afirma el autor, hubo, debido a todos esos procesos económicos, tres cambios institucionales de extraordinaria importancia en el sistema de relaciones industriales, referidos a la negociación colectiva, la huelga y la representación de los trabajadores. Estos fenómenos comenzaron paulatinamente a ser legalizados, o tolerados, en torno a los últimos años cincuenta y mediados de los sesenta. Esta experiencia y práctica tuvo como resultado que, para la época de la transición a la democracia, la clase trabajadora había acumulado en torno a diez o doce años de experiencia de negociaciones colectivas, huelgas y capacidad de organización propia.

En el campo de las asociaciones también se produjeron, como consecuencia de lo anterior, cambios básicos que iban, paulatinamente, a tener una importante influencia en el entramado de la sociedad. La Iglesia, un importante grupo de presión en esa época, tuvo una profunda transformación, a partir del Concilio Vaticano II, que la preparó para aceptar su nuevo papel durante la transición española. Mientras tanto, el país se había implicado en un proceso moderado de secularización y su interés por las enseñanzas dogmáticas y morales de la Iglesia había descendido considerablemente.

Por su parte, las instituciones seculares de creación y difusión de cultura también experimentaron cambios extraordinarios. La universidad se había ido socializando con los valores europeos basados en la democracia, tolerancia y libertad, y así lo llevaba reclamando con anterioridad a la muerte del General Franco.

Como resultado de estos y otros procesos, el autor explica por qué las instituciones económicas, sociales y culturales del país, así como las mentalidades de los ciudadanos, se parecían cada vez más a las existen-

tes en el resto de Europa y la sociedad civil, en sentido restringido, era ya una realidad en España antes de la muerte del general Franco:

Los intercambios entre España y Europa se habían intensificado, y los españoles se habían acostumbrado a tener a quienes ocupaban puestos de autoridad pública por responsables ante sus compatriotas, y a una mayor libertad de movimientos, operando en mercados relativamente abiertos, organizándose por su cuenta y debatiendo con cierta libertad sus temas comunes.

El segundo elemento clave, según el autor, para el éxito de la transición, consolidación e institucionalización de la democracia, es la elaboración de una nueva cultura acompañada de un lenguaje acorde al fin que se pretende.

Este analista señala que la invención de una cultura política diferente a las anteriores en España exigió la invención de un nuevo lenguaje cultural, que incluía, por un lado, una nueva colección de símbolos políticos, tales como textos fundamentales (la Constitución), instituciones ejemplares (la Corona), y rituales (las elecciones democráticas, o la firma de los pactos sociales) y, por otro lado, la reconstrucción de la memoria colectiva, con un nuevo entendimiento de la historia de España.

La construcción de una sociedad civil, como ya se ha dicho, precisa compartir, por el mayor número posible de sus miembros, una identidad colectiva y unos vínculos culturales. Cuando la percepción por parte de los ciudadanos es afuncional, para conseguir la instauración de la democracia hay que volver a elaborar una nueva biografía, en este caso la historia reciente de España, que facilite una visión compartida del pasado para construir el futuro y que además parezca, al tiempo, deseable y realizable.

El diseño de esa nueva biografía tenía como objeto conseguir que el trauma de la guerra civil y la experiencia del régimen del general Franco no fueran obstáculos para la implantación de una cultura democrática y liberal. Según Pérez-Díaz, también había que establecer un grupo de referencia creíble, este fue sin duda, la aspiración a convertirse en un país de tipo europeo occidental y de su creencia de que esta conversión estaba comenzando a tener lugar. De hecho, esta referencia europea y la construcción de una identidad europea para España, fue uno de los mecanismos más importantes del proceso de transición y consolidación de la democracia.

Finalmente, desde el punto de vista de las prácticas políticas, se procedió a sacar fuera del sistema aquellos partidos políticos que tenían una ideología contra el sistema y que habían sido en los años treinta motivo de inestabilidad política, tanto por la derecha como por la izquierda. El resultado final de la confluencia de todos estos elementos fue la instauración de la democracia de España.

Mención expresa hace el autor al papel que jugaron las Fuerzas Armadas españolas. A diferencia de los cambios políticos similares en otros países, las Fuerzas Armadas españolas eran una organización compacta y unida cuando comienza la transición. Por tanto, el papel que fuesen a jugar los Ejércitos en este proceso era fundamental para el resultado final.

La actitud de la organización militar hacia el nuevo rumbo que la sociedad española estaba tomando dependía para Víctor Pérez-Díaz de la cultura y tradiciones que habían desarrollado durante el régimen anterior. El autor contempla tres aspectos a considerar. En primer lugar, los Ejércitos tenían la percepción, y así justificaban su papel en la sociedad del momento, de ser garante de la unidad y continuidad del país, tanto frente a una potencial invasión extranjera como frente a las amenazas surgidas de factores internos. En segundo lugar, las FAS durante el mandato de Franco siempre ocuparon un segundo plano en la vida política española, no participando en las grandes decisiones del momento y, consecuentemente, no albergaban en su seno grandes ambiciones políticas. En tercer lugar, la vida de los militares, como consecuencia de lo anterior estuvo fundamentalmente centrada en sus actividades profesionales dentro de los recintos militares, de esta forma, las FAS se convirtieron en una organización, según considera el autor, “*evasora de riesgos, legalista, apegada al statu quo*”, donde la característica fundamental de sus profesionales era el apoliticismo.

Por todo lo anterior, las Fuerzas Armadas tuvieron pocos incentivos para intervenir o influenciar en ese proceso. La única condición que pusieron para que ese cambio fuera compatible con sus tradiciones fue que no se amenazara los fundamentos de la unidad y continuidad del país, hecho que así quedó reflejado en la Constitución. A todo ello también hay que agregar, que si una nueva cultura y lenguaje tiene como finalidad educar a las instituciones y a los individuos con los valores, hábitos y conductas que se intentan implantar, las FAS estuvieron igualmente sometidas a esas influencias socializadoras.

DESAFÍOS Y RIESGOS DE LA SOCIEDAD CIVIL

La sociedad civil es valiosa entre otros motivos porque estimula la libertad de los individuos y crea las condiciones para que exista un orden de libertad. La emergencia de este tipo de sociedad donde nunca antes existió, o el retorno, por el contrario, donde transitoriamente había sido reemplazada por otra de corte autoritario o totalitario, a finales del siglo XX, no implica que la historia no vuelva a repetirse. En efecto, durante buena parte del siglo XIX y XX, las sociedades europeas fueron viendo cómo la implantación de una sociedad liberal se desvanecía ante las actuaciones de los rasgos autoritarios, el florecimiento de los nacionalismos, el fascismo y el comunismo y, en algunas ocasiones, la falta de disposición de las gentes para su mantenimiento. El autor alerta de este peligro:

La supervivencia del tipo de sociedad que he llamado sociedad civil depende, en último término, de las instituciones apropiadas y de las disposiciones de los individuos para adecuar su conducta a ellos..... Precaria, sin embargo, también lo es, porque, a la hora de la verdad, cuando se toman decisiones cruciales y se llevan a efecto, los amigos de la libertad suelen ser pocos, y los del privilegio, o el despotismo, innumerables, y ello hace que el avance de la libertad se haga, a cada paso, en condiciones adversas.

Las sociedades civiles de principios del siglo XXI, por otro lado, tienen una serie de desafíos importantes, unos endémicos y otros, relativamente nuevos, que van a poner a prueba la capacidad de adaptación de esta sociedad y, por tanto, su propia supervivencia. El autor los divide en tres grandes grupos: regresiones in-civiles, sociedades civiles plurales y sociedad internacional.

Respecto al riesgo de retroceso de la sociedad civil, el autor llama la atención que al día siguiente de la caída del muro de Berlín empezaron los ataques a las instituciones de esta sociedad mediante intentos de ampliar los ámbitos de poder, distorsión de los mercados, control del tejido social, adoctrinamiento de la opinión y manipulación del espacio público y promoción del nacionalismo excluyente, por parte de no pocos gobiernos y de las elites soioeconómicas y socioculturales con ellos asociadas. Estos fenómenos no son nuevos, por lo que el autor vuelve a subrayar que las sociedades occidentales de hoy no están libres de que el totalitarismo pueda echar raíces en su suelo.

Otros problemas son relativamente nuevos y llegan desde muchos ángulos: conflictos étnicos y nacionales, movimientos migratorios, degra-

dación medio ambiental, terrorismos, epidemias y narcotráfico, proliferación nuclear, fundamentalismo, competición económica creciente, crisis del estado del bienestar y confusión moral. Para Pérez-Díaz, la mayor parte de estos problemas pueden reducirse a dos fenómenos interrelacionados: sociedades civiles plurales (segundo desafío) y la posible emergencia de una sociedad civil internacional (tercer desafío).

El fenómeno de la globalización abarca, como aspectos más significativos la apertura de fronteras nacionales a los flujos internacionales de capital y de comercio y de las personas, de medios de comunicación y de influencias culturales, y de organizaciones internacionales políticas y de seguridad, ha tenido profundas consecuencias sobre el carácter de las naciones y en sus respectivas sociedades civiles, al pasar de ser socioculturalmente cuasihomogéneas a otras plurales o mixtas. En estas naciones donde se está produciendo una erosión de la noción de interés nacional y, en consecuencia, de la plausibilidad de las políticas públicas que se justifican apelando a ese interés. Esta situación, según el autor, plantea un dilema a las naciones: o bien tratar de reforzar sus lazos con la comunidad internacional y, en ese caso, parecen perder el control sobre su destino; o bien intentan conservar ese control y, en este caso, se adentran por una senda de proteccionismo y de mercantilismo plagada de riesgos y peligros aún mayores.

El tercer desafío es la posibilidad, como respuesta a una sociedad plural y la consecuente crisis de nación, de crear una sociedad civil internacional, la Unión Europea ya está dando los primeros pasos (este caso se estudia posteriormente con más detenimiento). Sin embargo, el autor lo valora, por ahora, como algo improbable en un futuro próximo, al comparar la estructura de la sociedad internacional y los componentes institucionales que debe reunir una sociedad para recibir el calificativo de "civil". En efecto, aunque los mercados constituyen un armazón básico en el desarrollo de la sociedad civil, todavía falta en el ámbito mundial una autoridad pública capaz de establecer y aplicar, de manera efectiva, un conjunto legislativo internacional. A su vez, esto implica el desarrollo de una esfera pública internacional donde tenga lugar un debate relativo a la naturaleza de los problemas, sus posibles soluciones y los medios precisos para llevarlas a efectos por parte no sólo de las elites, sino de la ciudadanía mundial, entre otros aspectos.

Estos desafíos, sociedades civiles plurales (y su consiguiente crisis de nación) y una sociedad civil internacional, han generado una reacción con-

traría, intensamente emocional, tanto dentro del mundo occidental como fuera de él. Los dos principales movimientos que materializan esa oposición a esos dos retos, según el autor, son el fundamentalismo y el nacionalismo.

Ambos fenómenos se oponen a estas dos manifestaciones de la sociedad civil, por tanto en un caso como en el otro, ellos piensan que los individuos sólo pueden desarrollar lazos profundos y significativos con comunidades primordiales, tales como las familias, o con asociaciones más amplias pero entendidas al modo familiar como comunidades unidas por lazos de sangre o por una fe religiosa o cuasirreligiosas. Este tipo de comunidad alcanza, para los nacionalistas y los fundamentalistas, unas formas de felicidad y unos sentimientos intensos de poder que una sociedad civil plural o internacional no puede ofrecer. Por tanto, la capacidad de adaptación de la sociedad civil a otras manifestaciones, dentro de los principios inspiradores de éstas, se encuentra con los obstáculos de los nacionalismos y fundamentalismos.

La indiferencia por parte de los integrantes de la sociedad civil es el peor enemigo de la supervivencia de ella misma. El autor considera la sociedad civil un edificio indispensable para el orden de libertad, pero a la vez frágil y vulnerable, que necesita ser construido, reconstruido y reparado incesantemente, lo cual exige enormes inversiones de buena voluntad y de ejercicio de libertad. En cualquier momento puede ser distorsionada y convertida en una sociedad in-civil o anti-civil, autoritaria y colectivista si las gentes que la componen cesan de desplegar la energía y la determinación necesarias. Finaliza advirtiendo que con respecto a la sociedad civil: *“nada garantiza su permanencia”*.

¿HACIA UNA SOCIEDAD CIVIL EUROPEA?

La idea de fomentar la unidad de Europa, con el objetivo principal de evitar el flagelo de la guerra en ese continente e instaurar la paz, evidentemente ha tenido éxito desde que se puso en marcha la Comunidad Económica Europea, hoy Unión Europea, pues, al menos, entre los estados que forman parte de ella las diferencias y los conflictos de intereses son resueltos por medio del diálogo y la negociación, en lugar de la confrontación y la guerra. El mayor éxito de esa paz es que permite a los países europeos vivir unos juntos a los otros como tales países distintos, es decir, sin anular la entidad de cada uno de ellos. Además, esa paz se ha forjado en la derrota del totalitarismo nazi y en la contención del totalitarismo comunista.

En la actualidad, los estados participantes de la Unión tienen todos en su seno sociedades civiles y, en mayor o menor medida, disfrutan de un orden de libertad. La construcción europea debe tener como fondo el establecimiento de un orden de libertad en el ámbito europeo como tal comunidad. Para que ello tenga una plasmación real requiere que ese orden sea incorporado en la evolución de las instituciones que, a su vez, sirven como marco de las decisiones tomadas por esos agentes. La edificación de Europa no es un mero supranacionalismo *per se*, porque el resultado final de esa unión, cada vez mayor entre los pueblos de Europa, es instrumental para ulteriores objetivos que sean funcionales con el orden de libertad. Víctor Pérez-Díaz indica que esos objetivos podrían resumirse en: paz, prosperidad y justicia.

La paz entre los países europeo-occidentales debe estar fundada en una paz contra los totalitarismos de cualquier signo. La prosperidad debe basarse en el desarrollo de una economía de mercado con reglas que la sitúan en el extremo opuesto a la economía administrada de los países totalitarios. Finalmente, la justicia tiene que estar arraigada en la tradición del estado de derecho, que supone la subordinación de la clase política a la ley y responde a una concepción del fundamento del orden político que es justo la contraria que en el totalitarismo.

El basamiento de ese orden de libertad en la Unión Europea exige la existencia de una sociedad civil europea. Si nos atenemos a la definición de sociedad civil, ésta implica un gobierno limitado, responsable y sometido a la ley, mercados libres y abiertos, una pluralidad de asociaciones voluntarias, una esfera de libre debate público y un soporte comunitario. Es obvio que la situación europea corresponde sólo en parte a semejante tipo ideal. La autoridad pública europea es, en efecto, muy limitada, pues, en lo fundamental, es un directorio de poderes públicos soberanos operando con arreglo a una lógica de equilibrio de poderes, por el que se limitan los unos a los otros y al que se han añadido algunos órganos supranacionales. Los mercados constituyen parte fundamental del sistema europeo y son básicamente libres y abiertos, aunque los sectores intervenidos por la autoridad pública europea sean de considerable relevancia; por ejemplo, el sector agrario. Las asociaciones voluntarias de carácter transnacional son cada vez más numerosas. En cuanto a la esfera pública, resalta el autor, es donde se está menos desarrollado.

Sin embargo, desde su percepción, éste es un elemento determinante para la formación y el desarrollo de una sociedad civil, porque es aquí, en

la esfera pública, donde se produce el debate público y sólo a través de él se pueden poner a prueba las relaciones entre la ciudadanía y la clase política, identificar los temas de interés común y desarrollar los sentimientos de identidad colectiva y de pertenencia a una comunidad. Por tanto, la parte menos desarrollada de la sociedad civil europea es la más importante para crear, por un lado, un sentido de identidad y de ciudadanía europea y, por otro lado, para que por medio de la discusión sea refrendada o revocada la actuación de la autoridad pública, eliminando los riesgos de que las decisiones de los líderes pueden ser refrendadas por aclamación, con un mínimo de discusión pública reglada, con el consiguiente peligro de volver a formas autoritarias o totalitarias.

Víctor Pérez-Díaz considera que la formación de una verdadera ciudadanía europea, como conjunto de ciudadanos activos en los asuntos de temas europeos y comprometidos con la defensa de un orden de libertad, además de compartir una identidad colectiva, es una operación histórica larga y complicada para la cual no hay atajos. Todo lo que sea forzar ese proceso puede ser contraproducente para alcanzar el objetivo final. Los europeos encuadrados dentro de sus correspondientes estados-nación tienen una memoria colectiva, una nueva realidad requiere tiempo para recorrer el nuevo camino.

El intentar acelerar ese paso desde las propias instituciones puede suponer reducir el margen de libertad de los individuos en beneficio de un mayor peso de las propias instituciones. En ese caso, el producto final no sería una ciudadanía europea con un orden de libertad, sino un conjunto de súbditos europeos sometidos a una jerarquía de autoridad pública.

El autor identifica actualmente una serie de problemas que dificultan la construcción de la esfera pública europea. El primero, es que los ciudadanos de los respectivos países siguen considerando que el tema de la evolución de la unidad europea tiene una importancia secundaria respecto a temas domésticos, o de fronteras hacia dentro, como la redefinición de las relaciones entre la clase política y la ciudadanía, la superación de las crisis económicas, la reducción del paro, el ajuste a las nuevas condiciones de la economía mundial y la revisión del sistema del bienestar. Es de prever que mientras la atención del público siga centrada en esos problemas y consideren que dentro de cada país es donde mejor se solucionan no se amplíe el debate a la esfera pública de la Unión.

El segundo problema es el derivado de lo que el autor denomina “contradicción performativa”, que consiste en contradecir, con la conducta o

la actuación, a las palabras. En efecto, si la supranacionalidad significa dejar los intereses particulares de los estados para transformarlos en intereses comunes de todos, se aprecia que eso no es así todavía en la Unión Europea.

Los políticos en sus discursos defienden lo común, pero a la hora de negociar y trabajar codo a codo con sus colegas de otros estados impera el interés nacional y el criterio de la prevalencia del país propio. Esto es obvio en políticas tales como la agraria, en la que se invierte una gran parte del presupuesto para satisfacer las necesidades particulares de los lobbies agrarios de los países firmantes del Tratado de Roma, cuando el porcentaje de la población que vive de la agricultura y la ganadería, con respecto al resto de los ciudadanos, no lo justifica. A pesar de esta realidad ambivalente, el autor contempla a muy largo plazo un desdibujamiento del sentimiento diferencia de lo que es *tuyo* y *lo que es mío* y la emergencia de una nueva comunidad, pero hoy por hoy sigue siendo un obstáculo.

El tercer problema es la falta de una lengua común, ya que ello limita la conversación y el debate entre todos los individuos. Ni que decir tiene que la sociedad es posible porque existe la comunicación entre sus integrantes. Cuando la comunicación se debilita, en este caso por la falta de una lengua común, se deshace la cohesión de esa sociedad debido a que es más difícil crear sobreentendidos. Víctor Pérez-Díaz afirma que en la medida en que esa situación persista en Europa, se corre el riesgo de estancarse en la formación de una verdadera esfera pública. La lengua franca en la comunidad europea del futuro es para el autor el inglés. Sin embargo, su avance tropieza con la resistencia tenaz de las propias elites de las naciones y de los ciudadanos nacionales debido a sus tradiciones y culturas.

Todos estos obstáculos (además de otros que derivan de los anteriores) dificultan el desarrollo de un sentimiento de comunidad entre ciudadanos europeos que haga finalmente posible la emergencia de una sociedad civil europea. La ciudadanía es la piedra angular de la construcción europea. En la medida que los individuos de los respectivos países que integran la Unión participen activamente en el debate público europeo, es más probable que se origine un entramado de sentimientos compartidos que dé origen a una identidad colectiva. Por eso este es el mayor reto que tiene la Unión en su conjunto, si quiere conseguir una unidad política basada en un orden de libertad. En este sentido afirma el autor:

De hecho, la expresión "ciudadanía europea" suele ser entendida como si se refiriera a una condición por la cual las gentes de las dife-

rentes naciones deberían tener unos derechos semejantes, y deberían poder esgrimir tales derechos ante los funcionarios y los tribunales europeos; pero no a una condición por la cual estas gentes compartieran un destino común, unas cargas comunes y unos deberes comunes de responsabilidad cívica, junto con un orgullo común, memorias colectivas, y la excitación anticipada por las tareas a realizar en común.

COMPOSICIÓN DEL GRUPO DE TRABAJO

- Coordinador:** D. MIGUEL ALONSO BAQUER
General de Brigada de Infantería (DEM). 2.ª Reserva
Doctor en Filosofía y Letras (Historia y Geografía).
Secretario Permanente del Instituto Español de Estudios
Estratégicos (1986-1997).
Actualmente es Asesor para Estudios Históricos en el I.E.E.E.
- Secretario:** D. LUIS DORRONZORO MANZANO
Coronel del Cuerpo General de las Armas del Ejército de Tierra. (DEM) (Reserva)
- Vocales:**
- D. JOSÉ ENRIQUE FOJÓN LAGOA
Coronel del Cuerpo de Infantería de Marina (G)
Licenciado en Derecho
- D. JUAN ANDRÉS TOLEDANO MANCHEÑO
Teniente Coronel del Cuerpo General del Ejército del Aire. (DEM)
Diplomado en Geodesia Militar.
Ingeniero Superior en Geodesia y Cartografía.
- D. JOSÉ MARÍA ROMERO SERRANO
Teniente Coronel del Cuerpo General de las Armas del Ejército de Tierra. (DEM)
Profesor titular de Estrategia de la Escuela de Guerra del Ejército.
- D. VICENTE HUESO GARCÍA
Teniente Coronel del Cuerpo General del Ejército del Aire. (DEM)
Licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración y en Sociología.
- D. JOSÉ LUIS CALVO ALBERO
Comandante del Cuerpo General de las Armas del Ejército de Tierra. (DEM)
Profesor de Estrategia de la Escuela de Guerra del Ejército.
- D. IGNACIO ANGEL FUENTE COBO
Comandante del Cuerpo General de las Armas del Ejército de Tierra. (DEM)
Profesor de Estrategia de la Escuela de Guerra del Ejército

INDICE

Página

SUMARIO	7
INTRODUCCIÓN	9

Capítulo I

BERTRAND DE JOUVENEL. HACIA UN FUTURO MÁS PACÍFICO A TRAVÉS DE LA SEGURIDAD COOPERATIVA.	19
El gran anhelo de la humanidad: una paz creíble y duradera	22
La seguridad, fuente de opiniones diversas	27
Nuevas ideas sobre seguridad.	32
Europa: el permanente cambio de la idea de seguridad.	37
Seguridad cooperativa: de la seguridad individual a la estabilidad internacional	44
Seguridad cooperativa (los cuatro anillos)	50

Capítulo II

CARL SCHMITT. LA PAZ DEL ESTADO VIGILANTE	57
Introducción.	57
Vida y obra	58
El estado pacificador	62
La escena internacional. El equilibrio como aspiración.	72
Conclusiones.	76

Capítulo III

LUIS DíEZ DEL CORRAL. LA BÚSQUEDA DE UNA SEGURIDAD ESTABLE	79
Reseña biográfica	81
La seguridad de Europa: de la expansión al arrebato	84
— Expropiadores y Expropiados	85
— La función utilitaria de las guerras de expansión	86
— Guerra y tecnología	87
— El fenómeno de la guerra en la formación de la conciencia europea	88
— El peso de la geopolítica en la configuración de Europa	89
— La “ciudad” frente al “campo”	90
— Naciones europeas y “Supernaciones”	91
El doctrinarismo como fórmula de compromiso entre la seguridad y la libertad	94
— El cesarismo napoleónico como garantía de seguridad	95
— La alternativa doctrinaria	96
— Espíritu “civilizador” y espíritu revolucionario	98
El modelo de seguridad de la monarquía hispánica	100
— El Ejército “multinacional” de la monarquía católica	101
— El fracaso de la empresa europea como origen del “problema español”	104
— La construcción de España: entre un orden de libertad y un orden de seguridad	106
Una reflexión final sobre la paz	108

Capítulo IV

POPPER. LA SOCIEDAD ABIERTA COMO REQUISITO DE LA LIBERTAD	113
Historicismo e historia	115
Sociedad cerrada, sociedad abierta	120
El retorno al historicismo: Hegel	127
Marx o la culminación del historicismo	133
El legado político de Popper	139

Capítulo V

JULIEN FREUND. LA PAZ COMO MEDIO DE LA POLÍTICA	141
Reseña biográfica	143
Entorno intelectual	145
Lo político	147
El conflicto	151
La paz	156
Conclusiones	159

Capítulo VI

JOHN RAWLS. LA PRIMACÍA DE LO JUSTO	165
Un liberalismo a la americana	172
Un liberalismo constructivista	175
Un liberalismo político	183

Capítulo VII

VÍCTOR PÉREZ-DÍAZ. LA LIBERTAD, PRESUPUESTO INEVITABLE DEL ORDEN DE PAZ	189
Introducción	192
La construcción de un orden de libertad	196
Los modos del giro al orden de libertad	197
Riesgos para el orden de libertad y estrategias de conservación .	200
La sociedad civil	202
El retorno de la sociedad civil en España	208
Desafíos y riesgos de la sociedad civil	213
¿Hacia una sociedad civil europea?	215
COMPOSICIÓN DEL GRUPO DE TRABAJO	221
ÍNDICE	223

CUADERNOS DE ESTRATEGIA

- | Nº | TÍTULO |
|-----|--|
| *01 | La industria alimentaria civil como administradora de las FAS y su capacidad de defensa estratégica. |
| 02 | La ingeniería militar de España ante el reto de la investigación y el desarrollo en la Defensa Nacional. |
| 03 | La industria española de interés para la defensa ante la entrada en vigor del Acta Única. |
| *04 | Túnez: su realidad y su influencia en el entorno internacional. |
| *05 | La Unión Europea Occidental (UEO) (1955-1988). |
| 06 | Estrategia regional en el Mediterráneo Occidental. |
| 07 | Los transportes en la raya de Portugal. |
| *08 | Estado actual y evaluación económica del triángulo España-Portugal-Marruecos. |
| 09 | <i>Perestroika</i> y nacionalismos periféricos en la Unión Soviética. |
| 10 | El escenario espacial en la batalla del año 2000 (I). |
| 11 | La gestión de los programas de tecnologías avanzadas. |
| 12 | El escenario espacial en la batalla del año 2000 (II). |
| *13 | Cobertura de la demanda tecnológica derivada de las necesidades de la Defensa Nacional. |
| *14 | Ideas y tendencias en la economía internacional y española. |
| 15 | Identidad y solidaridad nacional. |
| *16 | Implicaciones económicas del Acta Única 1992. |
| 17 | Investigación de fenómenos belígenos: Método analítico factorial. |
| *18 | Las telecomunicaciones en Europa, en la década de los años 90. |
| 19 | La profesión militar desde la perspectiva social y ética. |
| 20 | El equilibrio de fuerzas en el espacio sur europeo y mediterráneo. |
| 21 | Efectos económicos de la unificación alemana y sus implicaciones estratégicas. |

Nº

TÍTULO

- *22 La política española de armamento ante la nueva situación internacional.
- *23 Estrategia finisecular española: México y Centroamérica.
- 24 La Ley Reguladora del Régimen del Personal Militar Profesional (cuatro cuestiones concretas).
- *25 Consecuencias de la reducción de los arsenales militares negociados en Viena, 1989. Amenaza no compartida.
- 26 Estrategia en el área iberoamericana del Atlántico Sur.
- *27 El espacio económico europeo. Fin de la guerra fría.
- *28 Sistemas ofensivos y defensivos del espacio (I).
- *29 Sugerencias a la Ley de Ordenación de las Telecomunicaciones (LOT).
- 30 La configuración de Europa en el umbral del siglo XXI.
- 31 Estudio de “inteligencia operacional”.
- 32 Cambios y evolución de los hábitos alimenticios de la población española.
- *33 Repercusiones en la estrategia naval española de aceptarse las propuestas del Este en la CSBM, dentro del proceso de la CSCE.
- *34 La energía y el medio ambiente.
- *35 Influencia de las economías de los países mediterráneos del norte de África en sus respectivas políticas de defensa.
- *36 La evolución de la seguridad europea en la década de los 90.
- *37 Análisis crítico de una bibliografía básica de sociología militar en España. 1980-1990.
- 38 Recensiones de diversos libros de autores españoles, editados entre 1980-1990, relacionados con temas de las Fuerzas Armadas.
- 39 Las fronteras del Mundo Hispánico.
- *40 Los transportes y la barrera pirenaica.
- *41 Estructura tecnológica e industrial de defensa, ante la evolución estratégica del fin del siglo XX.

Nº	TÍTULO
42	Las expectativas de la I+D de Defensa en el nuevo marco estratégico.
*43	Costes de un ejército profesional de reclutamiento voluntario. Estudio sobre el Ejército profesional del Reino Unido y (III).
44	Sistemas ofensivos y defensivos del espacio (II).
*45	Desequilibrios militares en el Mediterráneo Occidental.
*46	Seguimiento comparativo del presupuesto de gastos en la década 1982-1991 y su relación con el de Defensa.
47	Factores de riesgo en el área mediterránea.
*48	Las Fuerzas Armadas en los procesos iberoamericanos de cambio democrático (1980-1990).
49	Factores de la estructura de seguridad europea.
*50	Algunos aspectos del régimen jurídico-económico de las FAS.
51	Los transportes combinados.
52	Presente y futuro de la Conciencia Nacional.
53	Las corrientes fundamentalistas en el Magreb y su influencia en la política de defensa.
54	Evolución y cambio del este europeo.
55	Iberoamérica desde su propio sur (La extensión del Acuerdo de Libre Comercio a Sudamérica).
*56	La función de las Fuerzas Armadas ante el panorama internacional de conflictos.
57	Simulación en las Fuerzas Armadas españolas, presente y futuro.
*58	La sociedad y la Defensa Civil.
*59	Aportación de España en las Cumbres Iberoamericanas: Guadalajara 1991-Madrid 1992.
60	Presente y futuro de la política de armamentos y la I+D en España.
61	El Consejo de Seguridad y la crisis de los países del Este.
*62	La economía de la defensa ante las vicisitudes actuales de las economías autonómicas.

- 63 Los grandes maestros de la estrategia nuclear y espacial.
- *64 Gasto militar y crecimiento económico. Aproximación al caso español.
- 65 El futuro de la Comunidad Iberoamericana después del V Centenario.
- *66 Los estudios estratégicos en España.
- *67 Tecnologías de doble uso en la industria de la defensa.
- *68 Aportación sociológica de la sociedad española a la Defensa Nacional.
- *69 Análisis factorial de las causas que originan conflictos bélicos.
- *70 Las conversaciones internacionales Norte-Sur sobre los problemas del Mediterráneo Occidental.
- *71 Integración de la red ferroviaria de la península Ibérica en el resto de la red europea.
- *72 El equilibrio aeronaval en el área mediterránea. Zonas de irradiación de poder.
- *73 Evolución del conflicto de Bosnia (1992-1993).
- 74 El entorno internacional de la Comunidad Iberoamericana.
- 75 Gasto militar e industrialización.
- 76 Obtención de los medios de defensa ante el entorno cambiante.
- *77 La Política Exterior y de Seguridad Común (PESC) de la Unión Europea (UE).
- 78 La red de carreteras en la península Ibérica, conexión con el resto de Europa mediante un sistema integrado de transportes.
- *79 El derecho de intervención en los conflictos.
- 80 Dependencias y vulnerabilidades de la economía española: su relación con la Defensa Nacional.
- 81 La cooperación europea en las empresas de interés de la defensa.
- *82 Los *cascos azules* en el conflicto de la ex Yugoslavia.
- 83 El sistema nacional de transportes en el escenario europeo al inicio del siglo XXI.
- 84 El embargo y el bloqueo como formas de actuación de la comunidad internacional en los conflictos.

Nº

TÍTULO

- 85 La Política Exterior y de Seguridad Común (PESC) para Europa en el marco del Tratado de no Proliferación de Armas Nucleares (TNP).
- 86 Estrategia y futuro: la paz y seguridad en la Comunidad Iberoamericana.
- 87 Sistema de información para la gestión de los transportes.
- 88 El mar en la defensa económica de España.
- 89 Fuerzas Armadas y Sociedad Civil. Conflicto de valores.
- *90 Participación española en las fuerzas multinacionales.
- *91 Ceuta y Melilla en las relaciones de España y Marruecos.
- 92 Balance de las Primeras Cumbres Iberoamericanas.
- 93 La cooperación Hispano-Franco-Italiana en el marco de la PESC.
- 94 Consideraciones sobre los estatutos de las Fuerzas Armadas en actividades internacionales.
- 95 La unión económica y monetaria: sus implicaciones.
- 96 Panorama estratégico 1997/98.
- 97 Las nuevas españas del 98.
- 98 Profesionalización de las Fuerzas Armadas: los problemas sociales.
- 99 Las ideas estratégicas para el inicio del tercer milenio.
- 100 Panorama estratégico 1998/99.
- 100 1998/99 Strategic Panorama.
- 101 La seguridad europea y Rusia.
- 102 La recuperación de la memoria histórica: el nuevo modelo de democracia en Iberoamérica y España al cabo del siglo XX.
- 103 La economía de los países del norte de África: potencialidades y debilidades en el momento actual.
- 104 La profesionalización de las Fuerzas Armadas.
- 105 Claves del pensamiento para la construcción de Europa.
- 106 Magreb: percepción española de la estabilidad en el Mediterráneo, prospectiva hacia el 2010.

Nº

TÍTULO

- 107 Panorama estratégico 1999/2000
- 107 1999/2000 Strategic Panorama.
- 108 Hacia un nuevo orden de seguridad en Europa.
- 109 Iberoamérica, análisis prospectivo de las políticas de defensa en curso.
- 110 El concepto estratégico de la OTAN: un punto de vista español.
- 111 Ideas sobre prevención de conflictos.
- 112 Panomara Estratégico 2000/2001.
- 112-B Strategic Panorama 2000/2001.
- 113 Diálogo Mediterráneo. Percepción española.
- 114 Aportaciones a la relación sociedad-Fuerzas Armadas en Iberoamérica

*Agotado. Disponible en las bibliotecas especializadas y en el Centro de Documentación del Ministerio de Defensa.



MINISTERIO
DE DEFENSA



SECRETARÍA GENERAL TÉCNICA
CENTRO DE PUBLICACIONES



9 788478 238842

Colección Cuadernos de Estrategia