

SOBRE LA VIOLENCIA Y LA ETICA DE LA PAZ

Hacia un orden civil sin filosofías de la historia

Lo que haya que decir de las aventuras de la historia humana, de cualquiera de sus inventos culturales, supone una concepción previa del hombre mismo: su relación con la naturaleza, forma de emergencia de ella, cuál sea el puesto que le corresponde en el mundo, modo de habitarle transitivamente como sujeto de cultura.

En orden a situar la discusión del tema de la paz (y aunque ello se tache de querer tomar las cosas desde demasiado lejos) importa registrar el hecho y la constancia de doble interpretación antagónica respecto al ser o naturaleza del hombre y a su actuar como tal. Resulta, en efecto, que, emergido del reino de la naturaleza y avocado a la cultura, puede ser entendido como: a) agresivo y malo en su condición de origen, estado del que ha de sacarle el esfuerzo encaminado a procurarle órdenes de vida civil; b) como naturalmente bueno y pacífico, estado del que decae por la perversión de su idear y de su actuar, y del que ha de ser rescatado restituyéndole a su buen natural u orientándolo a su ideal. Según esa doble concepción, que explica de modo opuesto la génesis de la violencia, se entenderá también de distinta manera la praxis aplicada a conseguir la paz: a) como esfuerzo constante, mantenido con lucidez y probidad por mejorar el legado de cividad de las generaciones que nos han precedido, entendiendo que cada conquista hecha por el hombre en el pasado es un paso bueno para ir venciendo la inhumanidad que reinaba en los principios; b) como corte con la dirección mala de la historia hasta ahora hecha, para poner las cosas de una vez en la buena dirección de lo que se cree ser lo genuino y verdaderamente humano. La primera forma de lucha por la paz es la del reformismo ilustrado. La segunda es la del revolucionarismo utópico.

Los dos supuestos coinciden en que la obra aseguradora de la paz, tema permanente de la solicitud humana, tiene ante sí un éxito muy problemático y esa problematicidad se acentúa en los períodos históricos de «entre-épocas»: oscuros, desorientados, conflictuales, críticos. Insisto en que los dos supuestos se oponen como se da a entender en las dos tesis siguientes: 1. En el principio fue la discordia y la violencia, por lo que la concordia y la paz tendrán que ser conquistadas o ganadas con el trabajo de cada día. 2) En el principio fue la armonía y la paz; la contradicción a ellas fue inducida, por lo que la historia echará a

andar por el buen camino cuando se borre la perversión derivada de haber seguido un camino malo. De ese doble enfoque depende la posición práctica que haya de tomarse ante la cuestión de la paz y la respuesta que se dé a ella. Empecemos por la problematicidad que presenta el tema en nuestros tiempos inseguros.



El texto preambular de la «Declaración universal de derechos humanos» empieza así: «Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana...». La paz es ahí uno de los bienes por cuya consecución todos los pueblos y naciones deben esforzarse. Es incluso el bien o el valor que resume todos los demás: *opus iustitiae pax*; así como *opus pacis libertas*. Es, no obstante, un bien en precario. Discordias, conflictos, violencias, guerras..., vienen acompañando a la historia humana con una persistencia descorazonadora. En cada época, sin embargo, el hombre ha renovado su credo en ese bien que resume la condición de una vida humanitaria o humanizada, y ha luchado, aunque no siempre con igual fortuna, por hacerlo realidad.

El problema de la «lucha por la paz» es, pues, tan antiguo como el hombre; el modo de llevar esa «lucha» (que merecería mejor otro nombre) ha podido variar con el tiempo, pero el bien que le va en ella tiene larga historia.

De tiempo en tiempo se agudiza el problema. Ello ocurre en las aludidas «entre-épocas», que solemos llamar de crisis. Al presente pasamos por una de esas «entre-épocas» críticas como es universalmente reconocido. Algunos de los factores de la crisis, relacionados con nuestra cuestión, serían los siguientes: 1. Ruptura (en los diversos frentes de la vida) de los equilibrios armonizadores de los conflictos: a) en lo biológico, a causa de la artificialización de nuestro entorno ecológico y de nuestros propios ritmos orgánicos por obra de la técnica que separa la vida de la naturaleza; b) en lo antropológico, escindiéndose lo mental de los dinamismos instintuales y de las actitudes y hábitos psicológicos; c) en lo social, desfasándose las figuras jurídicas y los órdenes institucionales de las aspiraciones y esperanzas de la gente; d) en lo cultural, por el choque de civilizaciones y, en cada una de ellas, por no corresponderse las ofertas de seguridad y adaptación con las demandas de libertad de sus clientelas respectivas. 2. Por otra parte, el hombre se encuentra hoy con que, además de habérsele vuelto estrechos los moldes de vida en los que venía sintiéndose instalado, ve que se le vuelve materialmente escasa y estrecha la tierra misma, en razón del incremento demográfico (sin olvidar los efectos disfuncionales que genera —tercera edad— el alargamiento de la vida). 3) Cae además en la cuenta de que su relación de dominio sobre la naturaleza se le puede convertir en esclavitud por deterioro del medio o por agotamiento de sus recursos (sin olvidar la inequitativa distribución de los productos). 4) Al propio

tiempo (y puede ser el peligro catastrófico mayor por lo nuevo del evento y por lo dudoso de su manejabilidad), el hombre ha aplicado su ingenio a inventar y acumular fuerzas aniquiladoras tales que pueden acabar con la naturaleza habitable y con toda vida humana en ella.

Se comprende, pues, que la paz se nos haga difícil. Tanto cuantitativa como cualitativamente los factores adversos a ella son el presente muy grandes. Cualitativamente porque los conflictos son básicos y no parece quedar al hombre recursos con que afrontarlos. Cuantitativamente porque el problema se ha convertido en planetario. La dificultad crece por cuanto las tareas que poner en práctica amenazan escaparse de los controles técnicos, ni siquiera se toman en serio desde la responsabilidad ética y quedan muy distantes de los tradicionales frenos o compromisos religiosos. Así es que nos encontramos desprotegidos de medios, de prácticas y creencias, conducentes a promover la armonía, la concordia y la paz cuando más necesitados estamos de ellos, cuando más visible y efectiva aparece la violencia. Problema éste el más acuciante desde el punto de vista ético, conforme escribe el etólogo W. H. Thorpe: «Queda otro problema ético de una magnitud tan inmensa y de una urgencia tan imperativa que parece reducir todos [los demás] a meras trivialidades: me refiero desde luego al problema de la agresión y de la guerra. Para mí, ése es *el* problema moral de la época»¹. Para su solución convoca todos los esfuerzos, incluidos, y especialmente, los de las confesiones religiosas, demasiado frecuentemente dirigidos a afirmar su prestigio o a consolidar su poder.

Cuando, en esas circunstancias, nos interesamos por la paz la atención debe dirigirse a atajar los impulsos destructivos, que son cosa de toda la historia, pero que en tiempos más benignos se encontró forma de canalizar hacia empresas constructivas mediante instituciones *ad hoc*. Al presente esos impulsos andan sueltos. Así, que, cuando queremos ocuparnos de la concordia y de la paz lo primero que hay que hacer es hablar de la violencia y de la guerra.

Podemos hacerlo tomando las cosas desde su origen. Para ello partiré del fenómeno de la *agresividad*.



Cuando hablamos hoy de agresividad entendemos nombrar una conducta socialmente negativa; por lo mismo, éticamente repudiable. Sin embargo, sería mejor entender la agresividad en términos ontológicos neutros. La palabra remite al verbo latino *aggredior-aggredi*, que significa emprender: *maiora et magis aspera aggredi* («emprender más altas y más difíciles cosas») ². En ese sentido, agresividad se relaciona

1 W. H. Thorpe, *Ciencia, hombre y moral* (Barcelona 1973) pp. 135-36.

2 Un estudio de la agresividad como motor psicológico de la cultura, en D. C. McClelland, *La sociedad ambiciosa. Factores psicológicos en el desarrollo económico* (Madrid 1968). Presenta el «móvil del logro» —*achievement*— como motor psíquico de la historia, especialmente en su aspecto económico: el «móvil del logro» lleva consigo ambiciosidad, voluntad de «llevar a cabo», espíritu de empresa, agresividad, ánimo

con coraje, virilidad. Es entonces ingrediente del ser vivo (en nuestro caso el hombre), un factor positivo, que ha de acompañar a toda conducta que merezca llamarse conducta «en forma», como puede ser la deportiva o la de cualquier otra profesionalidad. Constituiría según eso algo cercano a lo que (como virtud moral) entendemos por «fortaleza». Stuart Mill apela al «coraje moral del espíritu humano» como dote cuyo sacrificio en aras de la pacificación supondría pagar un precio excesivamente alto. Descartes eleva a suprema disposición moral la *force d'âme*, que se manifiesta como «generosidad». Le Senne resumió toda la moral en el principio que denomina *courage du bien*. Tillich puso por título a uno de sus libros el de *Der Mut zum Sein*; coraje o valor para ser. En no muy distinta línea exaltaba esa cualidad Aristóteles, entendiendo por ella la excelencia de toda virtud, y dándole el nombre de *megalopsyia*-magnanimidad. Nietzsche la exagera identificándola con la «voluntad de poder». Acaso en relación con Nietzsche, aunque apoyándose directamente en Pindaro, Ortega y Gasset puede interpretarse en la misma línea cuando propone como primer imperativo de la existencia el de la vitalidad, que, en efecto, repetidamente relaciona con el dicho pindárico: «llega a ser el que eres» (por lo demás también del agrado de Nietzsche)³. Como denominador común, recuérdese el sentido «agonístico» que tenía la virtud —*areté* en la épica helena y que reaparece en la *virtú* renacentista.

No estoy diciendo que la agresividad sea sin más algo moral. Pero difícilmente habrá una moral —virtud moral— viva si le falta el factor agresivo en la significación indicada. De modo que abogar sin distinguos por la no-agresividad puede ser sólo la máscara que oculte las cosas más inconfesables: pusilanimidad, envidia, resentimiento.

No se confunda no-agresividad con no-violencia. Gandhi afirmaba que la «no-violencia» es una disciplina (una sabiduría) muy difícil, y que un hombre sólo no llegaría nunca a dominarla y a practicarla. Era para él una práctica social de alcance comunitario, que en modo alguno excluía la agresividad. La no-violencia repudia el recurso a la fuerza, pero *no equivale a «no hacer nada»*; no es lo mismo que pasividad. Gandhi entendía su no-violencia como activa, *incluso provocativa*; es decir, agresiva en el sentido mencionado⁴.

«viajero», disposición fáustica..., que se resume en el «espíritu de Hermes» (I, p. 99 ss.; II, p. 572 ss.). El autor cita en su apoyo a M. Weber y su descripción del «proceso de racionalización» moderno y de los orígenes del capitalismo (cf. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* [Madrid 1955]; McClelland, pp. 118-23).

³ Entre los nombres mencionados ver: R. Le Senne, *Traité de morale générale* (Paris 1949), donde identifica el coraje con el sentimiento moral básico (pp. 534, 704), y entiende por coraje la «no renuncia ante el obstáculo»: «surmonte l'obstacle», voilà le principe premier de toute moralité» (p. 522); el coraje supone «enérgica voluntad», es la «virtud primitiva» (p. 531); información sobre la literatura al caso en pp. 540, 704 ss. Observaciones parecidas en P. Tillich, *Der Mut zum Sein* (Stuttgart 1965) pp. 7-36. Sobre la «magnanimidad» y su fortuna histórica, R.-A. Gauthier, *Magnanimité. Idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne* (Paris 1951); acerca de Aristóteles, cap. III, p. 55 ss. De St. Mill, véase *On Liberty* (New York 1961) p. 222. Ver: E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (New York 1973).

⁴ T. K. Mahadevan, *Gandhi. Verdad y no-violencia* (Salamanca 1975) pp. 23-27; Gandhi, *Todos los hombres son hermanos* (Salamanca 1977) pp. 121 ss., 168 ss.

Pero es el caso que la agresividad se ve de hecho pegada a malas compañías, actuando entonces como agresividad deformada.

El coraje, la fortaleza o el valor actúan en dos direcciones. En una de ellas, respondiendo a los desafíos exteriores; en la otra, afirmando la entereza interior o la fuerza de carácter. Pero esas dos direcciones pueden verse pervertidas. Sus perversiones se traducen en sadismo frente a lo exterior y en masoquismo ante lo interior. La agresividad es entonces simple fuerza bruta, a lo que propiamente llamamos violencia, ya se ejerza sobre uno mismo, sobre los demás hombres, incluso sobre la naturaleza. La agresividad queda ahí viciada, manifestándose como crueldad. Esta agresividad viciada es la que nos interesa, preguntándonos en primer lugar por su génesis. Y aquí es donde nos sale al paso la doble tesis apuntada al principio. a) La tesis que ve al hombre bueno por naturaleza, pero advierte pervertido ese buen natural donde la violencia es desgracia inducida por la voluntad mal aconsejada. b) La que ve la naturaleza como un escenario de lucha sin piedad, donde violencia y agresividad se confunden, por lo que tendrá que ser cosa de la voluntad de los hombres el reducir a ley y concierto lo que en su natural es lucha, conflicto y competencia universales. Las condiciones que hagan posible la paz son opuestas en cada uno de los casos. En el primero sigue a la creencia en un orden inmanente al mundo, en concreto el humano. En el segundo la paz se seguirá de decisiones tomadas a voluntad. Con ello tiene que ver lo que haya que decir sobre los títulos de legitimidad de una filosofía de la historia.

Voy a considerar esa doble actitud expresada desde distintos puntos de vista, el primero el filosófico. Desde antiguo, la filosofía (antropología, teoría política...) ha dado dos respuestas al problema de si el hombre que ha entrado a constituir las sociedades es bueno o malo «por naturaleza». Dos opiniones opuestas que pueden asociarse a los nombres de Rousseau y Hobbes, por ser de los más conocidos. (Podrían tomarse en cuenta otros, como, por ejemplo, los de N. de Cusa y N. Maquiavelo en los comienzos de la edad moderna o, en la antigüedad, los de Parménides y Heráclito).

Para Rousseau la naturaleza es inocente y en sus orígenes el hombre era feliz y llevaba una vida simple y en paz. Puede que esos orígenes no tuvieran realidad más que en la idea, Rousseau opera como si hubieran sido un hecho. Al hablar de los grandes pueblos del pasado lee su historia como la de un creciente deterioro. Sabe que la vida en el estado de naturaleza acabó para el hombre por hacerse imposible. Pero no entiende que a aquel estado se le pueda llamar miserable, cuando era el de «un ser libre cuyo corazón estaba en paz y cuyo cuerpo gozaba de salud» (p. 178). Donde carga el acento es en el hecho de que lo que en tiempos fue libertad ahora son cadenas. Así que el avance de la civilización coincide con el de la desgracia. No retrocede ante la formulación de tesis tan paradójicas como las que nos son bien conocidas: «Los hombres son perversos; serían aún mucho peores si hubiesen

5 J.-J. Rousseau, *Discursos a la Academia de Dijon* (Madrid 1977), las páginas, en el texto.

tenido la desgracia de nacer sabios» (p. 51). «Si [la naturaleza] nos ha destinado a ser sanos, casi me atrevo a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra la naturaleza y que el hombre que medita es un animal depravado» (pp. 159-60). En el «Prefacio» al *Emilio*: «Todo sale bueno de las manos del Autor de las cosas, todo se vicia en las manos de los hombres». O, repitiendo a Séneca: «Desde que aparecieron los doctos se eclipsaron los virtuosos» (p. 49; *Cartas a Lucilio*, 95). Es claro que, profesando esos principios, Rousseau no puede sentirse partidario de Hobbes, a quien por lo más no pierde de vista (pp. 179-81).

Hobbes ve a luz muy distinta la función tutelar de la naturaleza. Simplemente, para él el hombre natural es como un lobo. El estado de naturaleza es de «guerra de todos contra todos». Estado miserable, inseguro, constantemente amenazado, bajo miedo continuo y en continuo peligro de muerte violenta: estado de «vida solitaria, pobre, mísera, brutal y corta» (*solitary, poore, nasty, brutish, and short*).

Tomo a Hobbes y Rousseau como ejemplos por lo paradigmática que resulta su oposición. Lo que no impide que coincidan en puntos particulares. La oposición mentada de paradigmas se traduce en una naturaleza piadosa en Rousseau y feroz en Hobbes. La opuesta imagen que se tiene de los orígenes condiciona la interpretación de la historia humana que viene después, y la forma de intervención del hombre en ella. Rousseau podrá fiarse del «buen natural» para conducir a puerto cualquier asunto humano, por ej., el de la paz. En cambio Hobbes tendrá que marchar siempre precavido, y organizar la empresa pacificadora (como cualquiera otra) sobre la base del cálculo racional.

Rousseau se percató muy bien de la escisión, que llega a ser oposición, entre el *hombre* y el *ciudadano* dentro de la cultura. El entendía que el ciudadano ilustrado por ciencias y artes acaba por deformar y corromper al hombre natural. Es claro que Hobbes sólo podía ver al hombre allí donde la voluntad de paz había reducido a acuerdo civil al hombre, que no podía ser más que inhumano en el estado de naturaleza. La busca de una síntesis que redujera ese antagonismo va a constituir el tema de fondo de la antropología, la política y la filosofía de la cultura posterior. Kant, en quien, por una parte, más claro aparece el antagonismo, por otra, se esfuerza por alcanzar la síntesis, pero en la que no desaparecen los opuestos⁷. La síntesis en algunos de sus

6 Th. Hobbes, *Leviathan* (Harmondsworth, Middlesex 1976) cap. XIII, pp. 183-88; Idem, *Man and Citizen* (Harvester Press 1972) pp. 109-19.

7 He aquí un pasaje de Kant que indica su modo de entender la lucha por la paz: «La paz entre los hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza —*status naturalis*—; el estado de naturaleza es más bien la guerra, es decir, un estado en donde, aunque las hostilidades no hayan sido rotas, existe la constante amenaza de romperlas. Por tanto, la paz es algo que debe ser 'instaurado'» (*La paz perpetua* [Austral 612, Madrid 1979] p. 101). Kant participa, pues, en el pesimismo de Hobbes respecto al estado de naturaleza. Se refiere a la «perversidad de la naturaleza humana» (p. 109). Los salvajes, al sacrificar a la libertad insensata la libertad racional bajo la ley, viven en estado de lucha (p. 108). Las relaciones de los estados se encuentran al presente como en estado salvaje de naturaleza, «estado de guerra latente» (pp. 113). No cae en la ingenuidad de pensar que «la república es un estado de ángeles» (p. 125). El móvil básico del hombre natural es el egoísmo. Pero cualquier

grandes sucesores dejó de constituir problema desde el momento en que se daba por resuelta en la misma raíz gracias a un pensamiento de identidad. Kant, sobre todo por la obra en que creyó acercarse a la solución, la tercera de sus críticas, concibe el arte como mediación entre la necesidad de la naturaleza y la libertad de la práctica. Schiller, fascinado por la obra kantiana, sobre todo por la *Crítica del juicio*, plantea la cuestión en la cuarta de sus epístolas sobre *La educación estética del hombre*. Lo hace en términos rusionianos, pero sin los prejuicios de éste contra la civilización.

«El hombre puede ser enemigo del hombre, o como un salvaje, cuando sus sentimientos arrollan a sus principios, o como un bárbaro, cuando sus principios destruyen sus sentimientos. El salvaje desprecia el arte y reconoce a la naturaleza como su dominadora absoluta. El bárbaro escarnece y deshonorra a la naturaleza, pero aún más despreciable que el salvaje, a menudo acaba por esclavo de su esclava».

El escrito de Schiller intenta llegar a la buscada síntesis, para lo cual pide que «el hombre cultivado haga de la naturaleza una amiga, enalteciendo su libertad y poniendo un freno a sus caprichos»⁸. No deja demasiado esclarecido su propósito, pero se advierte cómo, sin negar los recursos bárbaros de Hobbes, concede prioridad a los impulsos del salvaje enfatizados por Rousseau. Solución por cierto armónica con el espíritu romántico que animaba al poeta. No sorprende ver cómo el romanticismo del presente mire esa obra de Schiller como fuente de inspiración privilegiada para denunciar la irreverente conducta del bárbaro que, en nombre de sus principios, hechura de una razón dominante, hace encarnio del salvaje, de los sentimientos y, en suma, de la naturaleza⁹. En lo que se entiende radicar el que el hombre sea enemigo del hombre.

Podría, tal vez, creerse que la dualidad subrayada por los diversos caminos indicados resulta de una disposición artificial buscada *ad hoc*. No es ese el caso. Tal dualidad recorre toda la historia. Son referencias no ampliables, aunque puedan ser modalizadas diversamente; por otra parte, se trata de referencias irreductibles la una a la otra. A lo sumo podrán ser relacionables.

Para las formas de pensamiento religioso-sapiencial, a esas dos maneras de entenderse con el mundo se refiere Dilthey cuando distingue entre la *Weltanschauung* teístico-universal o panteísmo cósmico y la *Weltanschauung* antropológico-interiorista del idealismo de la libertad¹⁰. Una polaridad paralela fue la establecida por Weber al distinguir entre las «religiones místicas» y las «religiones proféticas»¹¹. O la que Festugière estudia bajo las denominaciones de «religión cósmica» y «religión

grupo de seres, «aun cuando se trate de un pueblo de demonios», con tal que éstos posean entendimiento y quieran comportarse racionalmente, podrán organizarse bajo relaciones pacíficas sometándose a leyes (p. 126).

8 F. Schiller, *La educación estética del hombre* (Madrid 1968) p. 22.

9 H. Marcuse, *Eros y civilización* (Barcelona 1968) pp. 164 ss.; *Ibid.*, todo el cap. V.

10 W. Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII* (México 1947) p. 69 ss.

11 M. Weber, *Economía y sociedad* (México 1969) pp. 361-64.

espiritual». Dilthey habla al respecto de enfoques sistemáticos o maneras de ver el mundo que constituyen puntos de vista irreconciliables: uno es el punto de vista místico, otro el de la personalidad. «Porque en el desarrollo religioso de la humanidad europea operaron siempre los dos puntos de arranque de toda fe [toda interpretación de la historia, la cultura]: dependencia y parentesco respecto al universo y a su fundamento, y responsabilidad de la persona. Buscaron siempre la armonía, pero no consiguieron confluír jamás en la unidad de un sistema». Habla en consecuencia de «la contradicción contenida en la religiosidad europea». Repite que «nunca seremos capaces de pensar al unísono ambos modos de enfoque en la unidad de un sólo punto de vista sistemático. Lo único que puede hacer la filosofía es reconocer la legitimidad de los dos»¹².

No me parece necesario advertir cómo la dualidad de esos enfoques religioso-sapienciales es la misma que late en la oposición de los enfoques filosóficos que se manifiestan en los modos opuestos de pensar de Rousseau y de Hobbes; la misma con la que se debate Schiller. Tampoco hacer ver que es la que reaparece en el campo de la antropología entre los puntos de vista opuestos que representan Kropotkin-Montagu por un lado y Darwin-Lorenz por el otro, de los que hablaré en seguida.

Por tendencia natural nos inclinamos a pensar según el *esquema rusioniano*: Satisface al sentido común y, cargado de moralismo humanitario, aparenta contener valor científico. El deterioro de las sociedades y sus estados de violencia se interpretan como sobrevenidos. Se supone que lo malo, hecho por voluntad del hombre, advertido éste de su error, puede ser corregido. Existe también la ventaja de que se dispone del modelo corrector, ya que al desarreglo de hecho se ha venido desde un estado modelido de derecho. La corrección se enderezará entonces a recuperar del olvido la forma de vida en los orígenes y remodelar sobre ella la historia subsecuente deteriorada. La dirección de la mirada es aquí arqueológica, en cuanto el arquetipo de mundo mejor se piensa en el pasado. Pero la mirada puede igualmente orientarse al futuro, escatológicamente, suponiendo la historia irreversible. Ese futuro será en la esperanza o en la imaginación algo análogo a lo que en la memoria era el pasado arquetípico del caso anterior, será un por-venir ideal. Las líneas generales de ese esquema, en el que a un pesimismo de hecho se sobrepone un optimismo de derecho, resultan espontáneamente atractivas. Dentro de él puede encontrar cauce la agresividad-virtud, triunfando sobre la agresividad-violencia. Esta última sería una perturbación advenida sobre la que se espera que prevalezca la aspiración cándida que siga a la bondad de la naturaleza o se oriente por la bondad del ideal.

Con arreglo a esa pauta han sido pensadas todas las filosofías de la historia, aunque la identificación de lo que se entiende por naturaleza o por ideal varíe. Las filosofías de la historia han sido, dondequiera se han intentado, esfuerzos por ordenar el aparente caos de cosas y de sucesos en conflicto bajo la guía de una norma suprema de bien;

12 Dilthey, *op. cit.*, pp. 354-56.

han sido en consecuencia proyectos ideales de orden o de paz. Rousseau es también al respecto el caso típico de ese modo de ver las cosas. Rousseau, que piensa al hombre venido de un estado primero de naturaleza inocente, que le ve sumergido en la nocencia por obra y desgracia de la introducción de artes y ciencias inconsideradas, idea una salida a ese estado segundo malo anticipando un futuro estado tercero renovado cuyo advenimiento ha de ser obra moral: crear a voluntad y en la historia un orden de cultura bueno, una como tercera edad que, corrigiendo la maldad inducida en la edad segunda por la civilización, sea como la instauración deliberada de la primera realizada inocentemente en la espontaneidad natural. El estado de bien tercero aludido tendría como meta conducir al hombre a un reino de paz y de felicidad.

Repito que en períodos de la historia en que las consecuencias de la cultura se vuelven problemáticas, esto es en los periodos críticos, el recurso a este tipo de explicaciones se hace especialmente tentador, salvo que se renuncie a toda suerte de empresas por cosas más altas y difíciles. Ocurre entonces incluso que la antítesis entre el deterioro real y la mejora posible se presenta como aguda, lo que provoca rusonismos radicales, o sea tomas de posición de rechazo absoluto de lo existente y de entrega entusiasta, incondicionada, a lo posible. Es el caso actual de los movimientos contraculturales. Y es el caso de siempre de las opciones utópicas, sean o no revolucionarias.

La revolución cree estar siempre del lado de la causa posible buena contra la causa real mala. En consecuencia, se muestra agresiva sin miramientos, al creer que el impulso que la conduce coincide con la causa buena conculcada. Lo malo de la situación es que nadie puede asegurar que una causa cualquiera, por mucho atractivo que provoque, coincide adecuadamente con lo humano. En consecuencia, servir a la revolución agresivamente y sin miramientos, puede significar ponerse del lado de la agresividad-violencia. De ahí que los partidarios de la idea hobbesiana del hombre vean en la revolución un engaño, y en los promotores o secuaces de ella unos ilusos que, cuando creen secundar una causa digna de la humanidad, lo que hacen es aliarse con la facción de lo humano que se quiere vencedora.

Sobre estas dos maneras de diagnosticar las sociedades y su futuro y los correspondientes modos de acción en ellas ofreceré algún ejemplo típico más detallado en seguida.

Ahora haré una nueva indicación sobre la génesis y naturaleza de la agresividad o la violencia partiendo del campo de la biología (etología). La información que tenemos sobre las fuerzas que impulsan el curso de la evolución ¿habla en favor de una naturaleza inocente, sacando adelante el desarrollo de los seres vivos, o más bien de una naturaleza sin piedad? Que pueda hablarse de que el curso de la evolución es agresivo parece correcto. ¿Pero no será violento? Y, si esto último, la violencia ¿es natural o es inducida?

Aparecen aquí, una vez más, las dos respuestas que conocemos, y que son las mismas que hemos visto manifestarse ante la consideración psico-social, la filosófica o la religiosa. ¿La evolución biológica es ino-

cente? Los hebesianos responderán también en este caso que no, que la naturaleza obra en el reino de la vida despiadadamente, y pueden alegar multitud de hechos en favor de su tesis. Por el contrario, los rusonianos responderán que sí, encontrando también para ello apoyo factual.

El biólogo Luria parece aceptar como «naturales» los comportamientos agresivos —violentos— en muchas especies animales. Es difícil entender el proceso darwiniano de la selección natural, mediante el mecanismo spenceriano de la «lucha por la vida», de otra forma que como agresividad-violencia¹³. Observemos de paso la frecuencia con que aparece hoy en la literatura la palabra «lucha» (ya me he referido a la «lucha por la paz») para describir la dinámica que trata de dar cuenta de la resolución de conflictos, también en el campo de las sociedades humanas. Aunque de otra parte observe Monod que «todos los especialistas están de acuerdo en pensar que la lucha directa, la *struggle for life* de Spencer, no ha jugado más que un pequeño papel en la evolución de las especies»¹⁴. Se diría, según eso, que la agresividad que resuelve los conflictos biológicos tendría carácter violento limitado. Recogiendo observaciones del etólogo Lorenz argumenta Thorpe: «Es característico de la agresión, en extensas áreas del reino animal, que se contiene mediante objetivos sustitutivos con más facilidad que muchos otros instintos. De ahí el clásico concepto de catarsis»¹⁵. La agresión intraespecífica se observa contenida por «rituales de apaciguamiento». Pero ello parece querer decir que esos rituales vienen después que el instinto agresivo. En ciertas especies poco evolucionadas esos rituales o no existen o permanecen en niveles muy rudimentarios. Lo cual supone dar la razón a Hobbes.

Por lo que hace al hombre y su vida en sociedad resulta que la agresividad anda más suelta. Monod cree que el instinto agresivo violento ha jugado ahí gran papel en la selección. «La guerra tribal o racial ha jugado evidentemente un papel importante como factor de evolución». El mismo autor ve posible la desaparición del hombre de Neanderthal como «resultado de un genocidio cometido por nuestro antepasado *Homo sapiens*»¹⁶. Thorpe, siguiendo de nuevo a Lorenz, indica que «el hombre no puede manejar sus instintos porque ha modificado su medio con tanta rapidez que ninguno de aquéllos se adapta a las nuevas circunstancias. La primera tarea para el hombre es, pues, volver inofensivo el instinto de agresión ahora desorientado e intraespecífico». De modo que el hombre está más desvalido ante ese instinto que otras especies, ya que carece de los mecanismos rituales de apaciguamiento¹⁷. Será cuestión entonces de inventar el equivalente cultural o moral de esos rituales, que el hombre no ha recibido de la evolución biológica, lo que significa que para él constituye un desafío que ha de resolver recurriendo a los medios que pone a su disposición la evolución cultural.

13 S. E. Luria, *La vida, experimento inacabado* (Madrid 1975) pp. 152-54.

14 J. Monod, *Le hasard et la nécessité* (Paris 1970) p. 204.

15 W. H. Thorpe, *op. cit.*, p. 136.

16 J. Monod, *op. cit.*, pp. 204-5.

17 Thorpe, *op. cit.*, p. 136.

Luria, por su parte, se muestra renuente a establecer analogías precipitadas entre las sociedades humanas y las animales. Thorpe, y una vez más a la escucha de Lorenz, indica que se encuentran muchas «semejanzas significativas y útiles entre el comportamiento social de los animales y el del hombre, particularmente en materias tales como la guerra y la agresión». Pero Luria contraarguye: «Algunos autores, en sus disquisiciones sobre comportamiento comparado, han aventurado la tesis de que la agresividad humana, la inhumanidad del hombre tal como se patentiza en la guerra y situaciones afines, es la manifestación de un rasgo biológico y es análoga a los comportamientos agresivos que vemos en muchas especies animales. Merced a una extrapolación sin garantía científica alguna [la opinión de Lorenz, que acabamos de ver apoyada por Thorpe, que resulta sin duda dramática, pero que es «convinciente»¹⁸], los propugnadores de esta tesis han sentado de diversas formas la conclusión de que la guerra, la criminalidad y la lucha racial son manifestaciones de un impulso biológico incorregible»¹⁹. La tesis ahí impugnada sigue siendo la de tipo hobbesiano. Luria se inclina por la rusoniana: «No hay razón alguna para dudar de que los conflictos en las sociedades humanas tienen su fuente principal en la estructura de esas sociedades y en la superestructura concomitante de creencias, mitos y prejuicios»²⁰. Nótese en este último pasaje cómo las formas despiadadas de la vida se consideran inducidas, pero, a la vez, cómo se hace con ciertas restricciones, al hablar de «la fuente principal» de los conflictos, luchas y guerras.

La tesis favorable a Hobbes, a partir de la biología, está mejor representada por los etólogos. Rousseau encuentra apoyo entre científicos de la vida que leen su información guiados por inclinaciones filosóficas.

Como ejemplo de etólogo hobbesiano puede citarse a Ardrey. Interpreta este autor la naturaleza del hombre a la luz de la que denomina «hipótesis del cazador». Al retroceder en su ascendencia le vincula con la función «depredatoria». Menciona algunos adversarios de esa tesis, pero la cree confirmada por estudios como los de Tinbergen, Lorenz, D. Morris, Tiger, Fox...²¹. Piensa que los escritos que se oponen a su modo de ver las cosas se fundan en charlas de sobremesa antes que en contrastada información. Entre los escritores de esta tendencia cita en más de una ocasión, a Ashley Montagu, sobre el que, como contrapartida, diré algo después. Uno de los pasajes que resumen la posición de Ardrey podría ser el siguiente:

«La razón más importante para rechazar la hipótesis de la caza es el deseo de la antropología de creer en el hombre primigenio que, feliz y sano, masca sus nueces mongongo. Tal maravilla antropológica sólo puede compararse con

18 *Ibid.*, p. 93. Ver K. Lorenz, *Sobre la agresión: el pretendido mal*, (Bilbao-Madrid 1972); una breve exposición y evaluación de la tesis de Lorenz, S. Stevenson, «Lorenz: Innate Aggression», en *Seven Theories of Human Nature* (Oxford 1974) pp. 106-117.

19 Luria, *op. cit.*, pp. 152-53; cf. *Id.*, *El cerebro en acción* (Barcelona 1970).

20 *Ibid.*, p. 153.

21 R. Ardrey, *La evolución del hombre. La hipótesis del cazador* (Madrid 1978) p. 250.

la antigua cascada de Gibraltar [fenómeno que explica en el mismo libro]. Igualmente maravillosa, en un siglo tan catastrófico como el nuestro, es la imagen rousseauiana de la inocencia primitiva, la bondad primitiva que domina nuestra mente. Sin embargo, tal vez la maravilla no sea tan grande. Un Shakespeare o un Goethe, en días menos sombríos, podían contemplar la naturaleza humana sin pestañear. Para el joven decente de hoy, condenado como por una sentencia de por vida a sobrevivir de algún modo durante el próximo medio siglo, es mucho menos fácil, esperanza contra esperanza, adoptar una filosofía de la decencia original. No quiere oír, y no se lo reprocho, que somos seres humanos porque durante millones de años matamos para vivir»²².

Ardrey afirma algo más. Afirma que gracias a esa condición de depredador se desarrolló el cerebro humano y se agudizó el ingenio de ese animal cazador de modo que pudo desarrollar posibilidades sobre las del mundo natural y animal y mostrarse apto para sobrevivir en el de su propia invención, para sobreponerse al egoísmo y desarrollar la responsabilidad y la cooperación. Reconoce que las situaciones en que se ve envuelta hoy la humanidad son lo suficiente desesperadas como para explicar la tentación de «buscar refugio en la nostalgia, en la fantasía, en una remembranza de cosas pasadas que nunca existieron». Pero supera esa tentación porque, de atenderla, quedarían bloqueadas las cualidades y valores que hicieron del hombre lo que es y sin las cuales no habría podido hacer frente a las amenazas de extinción. Rechaza la fórmula hobbesiana del estado todopoderoso como expediente para salir de la situación de todos contra todos, pero esa situación no le resulta infamiliar. Admite, en cambio, que el argumento de su obra caiga mal a los partidarios de Rousseau, creyentes en que «la generosidad, la afabilidad y la bondad forman parte de nuestra dote primitiva»²³.

Entre los autores tentados por tal remembranza del pasado dándole por existente, he mencionado a Montagu. En efecto, si Ardrey se considera seguidor de la línea dura de Darwin, interpretando la evolución en el contexto de la lucha por la supervivencia, Montagu invoca el nombre de Kropotkin que, como es sabido, se opuso a las doctrinas darwinianas en nombre de una originaria disposición en todo lo vivo hacia la «ayuda mutua» o hacia la cooperación. Ese mismo aspecto es el que rememora Montagu. Sin la cooperación como motor básico de la vida, piensa, sería imposible la conservación y desarrollo de las especies. También Ardrey cuenta con la cooperación, pero como un invento ingeniado por el hombre porque le resulta rentable. Sus formas superiores de cooperar dependen de su naturaleza inferior depredatoria. Montagu piensa que la cooperación es, por supuesto, un recurso importante de supervivencia. Mas lleva la cuestión más a fondo. Hace depender la su-

²² *Ibid.*, pp. 72-73. En otro lugar de la obra, argumentando contra objeciones marxistas, en relación con el «imperativo territorial», observa que la tesis de una hermandad originaria de los hombres «era demasiado rusioniana para su estómago», teniendo en cuenta la información existente acerca de la «xenofobia social universal de los primates». Irónica y mordazmente escribe: «o estas y otras especies estudiadas estaban equivocadas, o bien estaba equivocado Karl Marx. Esta última conclusión era impensable» (pp. 126-27).

²³ *Ibid.*, pp. 239 y 233.

pervivencia de la cooperación, y ello como última instancia. De modo que lo primitivo en el hombre es la confianza mutua, el altruismo, el amor. La agresividad es lo derivado. De que se vean las cosas al revés cree culpables, al menos para nosotros los occidentales, a la triple tradición en que somos educados: religiosa, filosófica-secular y científica. Por los tres caminos se ha llegado a idéntica conclusión: la de que «el hombre es criatura un tanto violenta, desordenada, mala y pecadora». En apoyo de lo contrario cita diversas autoridades. Entre otras, Maslow, que escribe: «Yo encuentro a los niños, antes que la cultura los estropee y los achate, mejores, más agradables, más atrayentes como seres humanos que sus padres, aun cuando sean más «primitivos» que ellos. La «educación y transformación» que sufren parece perjudicarles en lugar de mejorarles. No le faltaban razones al famoso psicólogo que definió a los adultos como niños estropeados»²⁴. La reminiscencia rusa-niana no puede ser más clara. Como es de igual modo evidente la discrepancia con respecto a Freud. Pero he aquí un pasaje que extiende la misma opinión a los pueblos, tanto más sanos cuanto más primitivos.

Frente a esta concepción [la de nuestros antepasados ferinos], los testimonios indican que el hombre prehistórico era, en general, un ser más tranquilo, cooperante, pacífico y menos agresivo que nosotros; y que nosotros, los seres civilizados, nos hemos ido haciendo cada vez más particularistas, más agresivos y hostiles, y cada vez menos cooperantes allí donde más importa, esto es, en el ámbito de las relaciones humanas. El significado que hemos dado al término 'salvaje' se aplica con más exactitud a nosotros que a los pueblos a quienes usualmente lo hemos aplicado. [Los 'salvajes' a que se refiere son los de los pueblos colonizados]. Ellos confiaban en nosotros y cooperaban con nosotros; nosotros los maltratamos, los saqueamos e hicimos todo lo posible por exterminarlos... Nunca habíamos oído hablar del cristianismo ni de la democracia antes de que nosotros llegásemos, pero la mayoría practicaba el Sermón de la Montaña y los principios de la democracia mucho mejor que nosotros los occidentales lo hayamos hecho nunca. Al igual que hemos proyectado sobre los animales nuestra propia bestialidad, hemos proyectado nuestro propio salvajismo sobre los pueblos primitivos»²⁵.

Acorde con esa idea, extiende sobre la selva su mirada para verla poblada de «inocentes criaturas», que ofrecen el ejemplo del más acendrado y tolerante mutualismo. Continúa:

«Nuestros parientes más próximos, los monos, son criaturas pacíficas. El hombre prehistórico, hasta el neolítico, hace unos diez mil años, parece haber sido así. Desde el neolítico, el progreso del hombre ha sido modificado, al parecer orientándose en la dirección opuesta, principalmente en aquellas sociedades afectadas por el desarrollo de las técnicas que permitieron a los hombres vivir una vida progresivamente urbanizada».

²⁴ A. Montagu, *La dirección del desarrollo humano* (Madrid 1969) pp. 272-73.

²⁵ *Ibid.*, p. 175; M. F. Ashley Montagu (ed.), *Man and Aggression* (Harvard University Press 1973). Ver P. Kropotkin, *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución* (Madrid 1978), oponiéndose a Darwin y polemizando concretamente contra el darwinista T. H. Huxley, «La lucha por la existencia: un programa» en *Nineteenth Century*, febrero 1888. Polémica contra los que llama «agresivistas innatistas» (Lorenz, Dart, Tinbergen, Ardrey, Morris...), en *La naturaleza de la opresividad humana* (Madrid 1983) 15-16, 31 ss.

Puede, pues, concluir que

«no hay niños malos por naturaleza, que se desarrollen hasta dar paso a seres humanos malos, sino una sociedad mala que convierte a niños buenos por naturaleza en adultos desordenados... La creencia en la maldad ingénita de la criatura humana es un mito, una proyección de lo que nosotros, en parte, hemos llegado a ser, y, con la trama de nuestra desesperanza y con medios imperfectos resultantes de una confusa concepción de nuestros fines, hemos producido un progresivo empeoramiento de nuestros hijos, de la humanidad» 26. «La naturaleza humana es buena. Es nuestra actual educación humana la que es mala» 27.

El material antropológico que nos ofrecen los investigadores sobre la conducta de los pueblos primitivos puede dar satisfacción a todos los gustos. Montagu recoge bastantes documentos de entre los que pueden ir en favor de su tesis. Pero no es difícil acumular datos que le son contrarios. Es común citar a este respecto las averiguaciones hecho por R. Benedict estudiando los grupos indios de los Pueblos y los Zuni, competitivos los primeros y cooperadores los segundos. La autora recuerda en relación con esa forma opuesta de comportamiento la doble actitud ante la vida señalada por Nietzsche, y que él ve mezclada en la historia griega: la dionisiaca y la apolínea. Benedict parece querer lavarse las manos respecto a especulaciones ulteriores, al decir que se trata de formas opuestas de comportamiento que aparecen en todo tiempo. Unas veces predomina una y otras la contraria.

Pero el lector un poco inquisitivo queda incómodo, preguntándose si los dos caminos son igualmente terminales, o si uno de ellos no acaba llevando al otro: acaso los indios Pueblos sean Zuni desmemoriados; o, tal vez a la inversa, los Zuni sean Pueblos desesperanzados.

Los estudios antropológicos no se detienen hoy en el estudio de los pueblos primitivos. De ahí que no compartan la resignada opinión de Lévi-Strauss, cuando cree en trance de extinción el oficio dedicado a tal especialidad al verse a punto de extinción los propios pueblos primitivos. Los antropológicos han dejado de poner su mira, al menos la exclusiva, en esas metas cercanas. Retroceden en sus pesquisas hasta los más lejanos homínidos, tratando de rastrear los comportamientos humanos en esos remotos orígenes. Ahí es donde creen encontrar la clave de lo que realmente podamos ser por naturaleza. Tal es el punto de vista del citado Ardrey. Desde ese punto de vista cree no equivocarse al interpretar al hombre natural —con el apoyo de Lorenz— como ejemplar perteneciente a la «progenie de Caín». Los arbitrios de la civilización se verán entonces a una luz ambigua. Por una parte, están destinados a contener la agresividad, encauzándola hacia fines pacíficos. Mas, por otro lado, es igualmente cierto que cada avance en la cultura se ha acompañado de un perfeccionamiento de la maquinaria de guerra. Una vez más sostiene:

«El observador honesto de hoy debe reconocer que el hombre es noble en la naturaleza sólo en el sentido de que participa de la nobleza de todas las

26 *Ibid.*, pp. 176-77.

27 *Ibid.*, p. 275.

cosas vivas... Lejos de haber sido creado inocente, apareció como el animal de presa más sofisticado del mundo, y que la armonía de su naturaleza, aunque fundada en parte sobre valores animales, debe ser tomada como respuesta integrada por el condicionamiento social de cada recién nacido»²⁸.

En consecuencia, entiende que, de confiar en la innata bondad sabiduría y nobleza del hombre, habría que concluir que no tiene ningún futuro. Concibiéndole en cambio como producto de «pacientes años de evolución animal», aprendiendo con la vida y sus avatares, podrá augurársele «un futuro por encima de la más tormentosa de las contradicciones»²⁹.



No voy a seguir aduciendo testimonios que muestran repartida la opinión de los estudiosos en torno al doble concepto sobre el estado natural del hombre: para unos bueno y pacífico, para otros malo y belicoso; «buen salvaje» o simplemente «lobo». Las dos cosas andan de hecho mezcladas. Lo que se recuerda en la expresión horaciana de la *concordia discors*. Lo mismo que refleja la «solidaria insolidaridad» de Kant. El poeta antiguo ponía el acento en la concordia; el filósofo moderno lo pone en la insolidaridad.

Ha de tenerse en cuenta para lo que sigue el planteamiento que dejo esbozado. En ese planteamiento se diferencian posiciones que dan hacia distinta y aún opuesta concepción del hombre, de las que se derivan esquemas diversos de concebir la historia y la cultura y de situarse ante ellas. Diré algo aquí sobre ese importante tema, especialmente por lo que toca a la concepción de la historia. Es importante ese tema porque el *locus* que se asigne a la historia y la interpretación que reciba marca, como acaso ningún otro tópico la distancia y antagonismo de las posiciones dichas, y porque esa diferencia determina los modos opuestos de enfrentarse con el problema de la paz, los alternativos modos de organizarla.

La historia, en los extremos, puede entenderse como: a) «un condenado hecho después de otro»; b) un proceso unitario y global lleno de sentido inmanente.

Dejar las cosas en los términos descritos en a) viene a significar dejarnos sin historia. Pero puede ser también el buen punto de partida para acceder a la única historia posible, la que no cuenta con designios o planes inmanentes que, con autonomía, conduzcan, como por arte divino, los acontecimientos, sino que se la entiende como resultado de decisiones meditadas y protagonizadas por el hombre mismo, en base a las cuales y con arreglo a las cuales se ordena el acontecer según propósitos racionales, siempre abiertos y revisables. La historia en este caso es producto de institución humana. Tales son las condiciones del hacerse histórico cuando se adopta como punto de partida la antropología hobbesiana. No hay ahí lugar para una historia en grande, ocupando su lugar las historias reales sujetas a comprensión y gobierno civiles.

Pueden ser al respecto más interesantes, lo que no quiere decir más convincentes, los aludidos en b), que trabajan al modo idealista de Rousseau (idealismo que puede ser secundado desde posiciones materialistas), los que sí hacen una

28 R. Ardrey, 'Hijos de Caín', en *La crisis del «homo sapiens»* (Caracas 1970) p. 25; K. Lorenz, 'Ecce homo', *Ibid.*, pp. 31-48; de R. Benedict, ver 'Los «Pueblos de Nuevo México»', *Ibid.*, pp. 165-75.

29 R. Ardrey, 'Hijos de Caín', *Ibid.*, p. 30; cf. E. Wilson, *Sociobiología. La nueva síntesis* (Barcelona 1980) pp. 580-93.

historia en grande, una filosofía de la historia. Ya indiqué cómo en este caso se estructura la historia por edades orgánicamente vinculadas entre sí: una primera edad inocente, una segunda viciada, una edad tercera en renovación. Este esquema, que bien creo merece el dictado de «idealista», ha tenido una fortuna extraordinaria. Según él la maldad de la condición humana será magnitud inducida. Ocuparía la edad segunda, que habría echado a perder los bienes de la otra que, al menos los antiguos, imaginaron como originaria, primera y arquetípica, para la que ninguna denominación mejor que aquella con la que se ha conocido: «edad de oro». El mejoramiento de la situación de la edad segunda mala se pensó tradicionalmente como recuperación del olvido de los bienes de la edad primera, calcándose la acción recuperadora sobre el modelo de ella. El caso más notable, por lo egregio de su nombre y por lo clásica de su concepción, lo ofrece en esa línea para la antigüedad griega Platón. El curso cíclico de los tiempos, clave interpretativa de lo histórico para los autores helenos, se modificará bajo el influjo de la tradición bíblico-cristiana. Dejará entonces de ser el pasado la instancia modélica sobre la que orientar el discurso de edades. Esa instancia pasa al futuro. Mas, aunque se cancele la referencia, se mantiene el canon interpretativo. Considerado el canon arqueológico como «paradigma perdido» se renueva bajo la forma de «paradigma» escatológico. Pero dejaré de lado esta cuestión que, no obstante, seguirá latente en todo lo que sigue. De momento vuelvo sobre el caso de si haya que operar con la historia en grande —filosofía de la historia— o si toda la historia es la historia real que tenemos en nuestras manos hacer³⁰.

Como ilustración de ese punto voy a volver sobre Platón, sobre la «arquitectura» totalizante de su ciudad ideal. Es claro que el rapto idealista platónico del que sale conformada la ciudad perfecta —su tercera ciudad— no cabe en los moldes de quienes participen en el modo de ver las cosas desde el ángulo contrario, quienes piensan que el orden ciudadano es convenido y puede ser siempre revisable. Por eso contrapondré a la utopía platónica la crítica que de él hace un «hobbesiano» de nuestros días aunque menos pesimista que su antecesor, racionalista de otra manera que él y absolutamente nada partidario de pacificadores estados leviatanes. También diré algo sobre su modo de entender el mejoramiento de las ciudades por vía no filosófico-histórica. Se trata de Karl R. Popper. Creo que ello puede llevarnos a proceder con conocimiento de causa sobre el modo o los modos de entendernos con el problema de la violencia y la guerra, y en orden a llevar ese problema a confrontación con la ética. Tendremos por consiguiente, que examinar cuál sea el modo bueno de afrontar la ardua tarea de lucha por la paz: si el de Platón (Rousseau), el de Hobbes (Popper), o acaso alguna otra opción tercera.



Para entender la concepción de la historia puesta en acción en la política platónica hay que colocarse en doble plano. El doble plano muestra el mismo esquema cuyas partes se corresponden remitiendo a formas de ser y de conocer situadas en distintos niveles, pero paralelas. El primero de los planos es cósmico-físico, el segundo es supracósmico-ideal. Los supuestos ontológicos y epistemológicos son distintos. En lo ontológico se pasa del cosmos a la idea, siendo ésta el cosmos verdaderamente real; así como, epistemológicamente, se pasa del punto de vista mítico al filosófico. Es también diferente la actitud práctica que corresponde al hombre en cada caso. La del primero es religiosa,

30 En ese campo entran, para Monod, «los grandes sistemas de filosofía» que, desde Platón a Hegel y Marx, «proposent tous des ontogénies à la fois explicatives et normatives» (Op. cit., p. 212).

obediente a los designios que emanan de la norma immanente al cosmos y que todo lo gobierna. En el segundo la actitud es moral, haciendo descansar el orden de los tiempos en las capacidades éticas del hombre sabio, del sobrehombre, del rey-filósofo.

Uno de los documentos de esa doble manera de interpretar los sucesos de la historia se encuentra en el *Político* (269 a 274b). Hay ahí una primera edad de Cronos, «edad de oro» en la que el dios mismo conduce los acontecimientos. Sucede la edad de Zeus en la que ahora vivimos (habla Platón), abandonada a ella misma y en proceso de decadencia y deterioro. Cuando se llega al límite, Zeus le da nuevo impulso y recomienzan las cosas como en el principio. Semejante concepción de la historia es cíclica. La conciencia de ese curso cíclico y el acatamiento del mismo resumen la sabiduría.

Platón había sugerido en relación con esa interpretación cósmico-mítica de las cosas la posibilidad de ruptura con el deterioro de los tiempos entrando en acción las fuerzas morales del hombre guiado por la razón.

Tal sugerencia sólo viene a primer plano mediante la interpretación filosófica, aunque paralela a la anterior, mítica, distinta de ella por la ubicación (ontológica, epistemológica y moral) de los elementos en juego. El lugar de la «edad de oro» no es ninguna región del espacio o del tiempo. Las cosas se plantean teniendo a la vista la historia real. En el libro II de la *República* (371 e...) rememora Sócrates la «ciudad simple y sencilla» que problemáticamente pudo haber tenido lugar en edades pasadas (concesión a las tradiciones referentes a la «edad de oro»). La desaparición de esa idílica añoranza viene atestiguada por el estado de cosas que de hecho vivía Atenas. Contra la seductora imagen de aquella ciudad primera se subleva el culto sofista Glaucón. Platón, por su parte no podía soportar el desbarajuste que reinaba en la segunda. Así es que se resuelve a delinear, realizable de hecho o no, los rasgos de una *polis* (tercera) que mereciera considerarse arquetípica. La busca el alma del hombre mismo, en la fuerza de la mente que obra por participación en lo arquetípico y que encuentra sus modelos en el mundo de las ideas. La «edad de oro» verdadera no es la que corresponde al arcaico gobierno de Cronos, sino a la ciudad ideal. El acceso a ese ideal se abre a la mente volviéndose de espaldas a las sombras de lo mundano y entrando en cuentas con ella misma, con la mente, contemplando las ideas.

En consecuencia, la mente, en el hombre superior, en el filósofo, tiene recursos para trazar los lineamientos de la *polis* que se desea, la cual será dechado de justicia. El diseño de esa *polis* permite llevar la realidad a coincidir con la idealidad. El mundo mejor, la utopía de la «edad de oro», puede llegar a ser un hecho por obra del constructor de la misma, el filósofo.

En uno y otro planteamiento se repite el esquema de los tres estadios: perfección de los principios, deterioro, renovación. En el planteamiento primero las cosas están en manos de los dioses y el conocimiento de ello nos viene de la mítica. En el segundo, las cosas se entienden llevadas por las manos de los hombres. Su conocimiento es crítico-filosófico. Esta última es la forma como Platón expone el asunto en la *República*.

Tanto en el *Político* como en la *República* el estado primero de la humanidad es bueno. Vienen ulteriormente los momentos de perversión o deterioro, para, en la fase postrera, ser restituidas las cosas a la bondad de los comienzos, o bien ser dispuestas con arreglo a su forma ideal.

Recordaré aquí, aunque muy de paso, algunos de los nombres que, desde la antigüedad, continúan el argumento platónico.

Tanto epicúreos como estoicos proclaman como norma de vida la vuelta a la naturaleza y el seguimiento de ella, viendo su lección pervertida por la civilización. El seguimiento de la naturaleza será, sin embargo, reflexivo, no

dejado en las incultas manos de lo natural. Con lo que se perfilan los tres momentos o formas de vida que, aplicados a la sociedad, son tres edades de la historia. Para los epicúreos esas edades son: 1) Edad de la naturaleza bruta y no refinada, de la naturaleza inculta. 2) Edad civil regida por el poder y regulada por la justicia, o del artificio contra-natural político. 3) Edad comunitaria asentada sobre la amistad, o de la naturaleza humana culta y pospolítica. Y en cuanto a los estoicos: 1) Edad primera dorada de vida común y armónica, en un pasado desaparecido. 2) Edad de hierro —segunda— introducida por el egoísmo y la ambición. 3) Tercera edad humana instaurada por los sabios.

Los epicúreos abrigaban una definida devoción por la naturaleza, pero no en su «salvaje» forma originaria, sino temperada, humanizada por el cuidado suave de la discreción, sin delegar ese cuidado al despótico fuero de las leyes. Los estoicos añoran la naturaleza original en la que se realizaba sin obstáculos el orden de la razón rectora del universo. Sobrevenida la irracionalidad de las pasiones, priva en el mundo la particularidad y el desconcierto. La sabiduría de los filósofos instaurará el orden humano en el que se recupere la universalidad de los orígenes. Esas versiones se hacen discutiendo el tema platónico que seguía en activo dentro de la tradición de la Academia. Las circunstancias socio-políticas del tiempo contribuían a agudizar el interés por él³¹. Las soluciones de epicúreos y estoicos van a ser las fórmulas que en lo sucesivo, bien alternativamente, bien en diversas amalgamas, den la pauta al pensamiento político hasta hoy mismo. Pasando por san Agustín o Joaquín de Fiore, el florecimiento de las utopías, convertidas formalmente en filosofías de la historia, tiene lugar cerca de nosotros, a partir de la Ilustración. Lo propio de nuestras filosofías de la historia es su manera de entenderse como procesos o dircusos en el tiempo, aunque sigan llamándose utopías o mundos mejores en algún espacio ideal, que se entenderá más bien como tiempo final. Los nombres que representan esas filosofías vienen desde Vico o Condorcet. Cuentan en la lista: Hegel, Comte, Marx, Nietzsche, Ortega y Gasset, Teilhard de Chardin, Marcuse, Bloch..., la legión de todos conocida.

Legión a la que se oponen los otros, los que encarnan de lleno el espíritu de la modernidad, los que sienten y piensan con Hobbes y que, si enlazan con esa tradición antigua, es con la que viene de los epicúreos, aunque fuertemente transformada. Dentro de este espíritu se mueve la crítica que a unos y otros platónicos va a hacer Popper.

Popper es, en efecto, uno de los autores de nuestros días que con más lucidez se han manifestado contra la «gran filosofía» del estilo de las comentadas. En su crítica todas ellas caen bajo la calificación de «historicismo». Se refiere especialmente al historicismo en sus formas modernas. Si Marx tildó de «miserables» las filosofías idealistas que hacían sombra a su materialismo, Popper encontrará tan miserable ese materialismo como los idealismos.

Ha tocado el tema en diversos pasajes de sus escritos. Pero dedica expresamente a él dos obras: *Miseria del historicismo* y *La sociedad abierta y sus enemigos*. Me interesa recoger el testimonio de esta última, y ello en cuanto se refiere a Platón. Pero diré unas palabras sobre la primera.

En ella critica el historicismo que pretende abarcar la historia total como un proceso unitario de sentido y sobre el que puede basarse una forma de predicción por encima de cualquier contingencia. Llama a esa disposición profética y la ve orientada hacia el utopismo. Por su parte, prefiere el punto de vista de la «ingeniería social», asumiendo que el método científico es análogo en la física y en la historia. Popper piensa que el método historicista, bajo su

31 Cf. B. Farrington, *La rebelión de Epicuro* (Barcelona 1968) pp. 31-37; G. Sabine, *Historia de la teoría política* (México-Madrid 1981) p. 104 ss.

apariencia de riqueza, resulta pobre y estéril; aunque cargado de atractivo emocional, es lógicamente inconsistente. El método de investigación fragmentaria que él propone como alternativa se interesa por objetivos sociales de alcance medio, no por el bien último o el sentido de la totalidad. No siente ninguna simpatía por las que llama «metáforas mal aplicadas», y que descubre en expresiones como la de «estilos de época», «espíritu del pueblo», «periodos orgánicos» etc. Al holismo metodológico contraponen un «individualismo metodológico». Con ello pretende llenar el espacio ocupado por las malas teorías holistas, sometiendo a análisis «los problemas que nacen de las tradiciones» en términos de una «lógica de las situaciones». El individualismo metodológico excluye cualquier presupuesto básico que lleve en sí una racionalidad immanente en cuya lógica quede comprendido el proceso integral de la historia. Opera, por el contrario, a partir de cero de sentido y construye modelos cuya base sea la de una «completa racionalidad». La racionalidad, por otra parte, no es la de la evidencia absoluta al modo cartesiano o la de la validez sintética y *a priori* kantiana, sino la capaz de aventurar hipótesis competitivas, «en principio siempre refutables». La «interpretación histórica» procederá adoptando puntos de vista, a partir de un interés nuestro, y en función del cual se seleccionen y ordenen los acontecimientos. Los puntos de vista serán discrecionales, pero unos más fértiles que otros. Habrá por consiguiente un pluralismo de interpretaciones (como la que parte de la «lucha de clases» o la que lo hace desde la contraposición en «sociedad abierta y cerrada»...). No hay un punto de vista total capaz de dar cuenta unitaria del proceso histórico³².

La crítica directa de Platón la hace Popper en el vol. I de *La sociedad abierta y sus enemigos*³³. Interpreta a Platón como exponente máximo para el mundo griego de la que entiende Popper por «sociedad cerrada», emparentada con la concepción mágica, tribal y colectivista de la sociedad; a la que contraponen la «sociedad abierta», en la que los individuos se enfrentan a la realidad, a la historia en manos de sus decisiones personales (I, 173).

Platón elabora su modelo de ciudad urgido por las circunstancias que le toca vivir, sujetas a cambios acelerados, generadores de tensiones anímicas y disensiones ciudadanas, atribuibles a la transformación individualista y democrática del mundo ateniense. En su doctrina se mezcla la especulación con la observación, dando como resultado un cuerpo de doctrina de gran coherencia y riqueza, aunque Popper entiende que viciado en razón de los supuestos sobre los que opera. Entre esos supuestos importa destacar, por una parte, su teoría de las Ideas; por otra, su invocación a la original naturaleza del hombre. La construcción de la ciudad ideal se tiende entre los extremos de una perfección natural en los orígenes y una perfecta reconstrucción a medida del ideal. El estado de cosas intermedio en el que vivimos queda afectado por la situación de cambio que lleva las cosas al deterioro y la decadencia. La ciudad ideal

32 K. R. Popper, *La miseria del historicismo* (Madrid 1973); entre otras pp.: 9, 17, 105, 122, 124, 132, 134, 143, 147, 156, 163-67, 170, 175-76. Las críticas de Popper al historicismo tienen su paralelo más radical en las que Monod hace a las «viejas alianzas» antropomórficas, a las «ontogenias», que considera deudoras de un modo arcaico de pensar, incompatible con el «conocimiento objetivo de la ciencia» (*Le hasard et la nécessité*, pp. 48 ss., 211-12). Un correctivo a ese dominante imperio que lleva a consagrar la objetividad de la ciencia en destino, o la busca de un puente entre culturas (conocimiento y vida, «genio» de Laplace y «espíritu» de Hegel), que tome en cuenta los motivos de la «vieja alianza» y de las denostadas «ontogenias», en Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia* (Madrid 1983) pp. 85-107, 33 ss.

33 K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies* (London 1974) I, desde el capítulo cuarto en adelante, las páginas se incluyen en el texto.

destinada a contener ese deterioro tenderá a estabilizar el orden político, eliminada la razón del cambio. Platón orienta su mirada por los modelos arcaicos de sociedades de organización tribal, al modo de los ejemplos de Creta y Esparta. En su intento se percibe la voluntad de «reconstrucción de la antigua forma tribal de vida en sociedad» (pp. 45, 84, 171). La organización del caso será jerárquica, distribuyéndose las funciones del cuerpo social entre los estamentos de productores, defensores (guerreros) y guardianes. Estos últimos asumen las competencias rectoras, asignadas a los sabios. «Todo sumado. En un intento de comprender e interpretar el mundo social en cambio tal como lo experimentaba, Platón se ve llevado a desarrollar en gran detalle una sistemática sociología historicista. Piensa los estados existentes como ejemplos decaídos de una forma o idea inmutable, e intenta reconstruir esa idea de estado, o al menos una sociedad con el mayor parecido posible a ella... Su estado mejor habría de ordenarse, por tanto, de modo que dejara eliminados todos los gérmenes de desunión y decadencia tan radicalmente como fuera posible» (p. 55).

Popper establece neta distinción entre hechos y decisiones, así como entre «leyes» de la naturaleza y «normas» de la ciudad, aunque no excluya la conexión entre ambas esferas. Insiste en que el orden de la sociedad depende de los individuos y es fruto de sus decisiones personales. Sitúa tal discurso decisorio en el marco de un «convencionalismo crítico» que diferencia tanto del monismo como del convencionalismo ingenuos; es decir de un orden de la naturaleza o un orden de la divinidad. Sustraído el discurso de las cosas humanas de manos de órdenes pre-escritos por la naturaleza o por los dioses, se entrega a la responsabilidad de los implicados que son los que introducen el orden deseado bajo la guía del discernimiento racional (pp. 61-62, 63, 73); lo que conduce a la forma de vida social como «sociedad abierta». Platón se encuentra de parte de un naturalismo psicológico o espiritual, según el que, de la naturaleza del hombre se derivan los fines por los que haya de orientarse, y de los que, a su vez, deriva una normativa natural y de siempre (p. 72). Donde todo se entiende incluido dentro de un cosmos perfecto sobre cuya imagen se modela la «sociedad cerrada», estable y modélica, inmune al cambio, integradora sin tensiones de los individuos. La dinámica de la sociedad se concibe en analogía con la de los organismos. El todo en ellas prima sobre los particulares. Un deber ser ideal rige los asuntos reales y los conforma. Así es que el cosmos social ideado se cierra sobre sí mismo en una visión totalitaria (p. 87).

Consonante con esa concepción de conjunto entiende el modo como Platón interpreta nociones como las de justicia, bondad, verdad, felicidad. En última instancia la justificación de todas esas cosas resulta de su contribución a fomentar los intereses del todo social construido. Como medios para ese fin se conciben la educación, la propaganda, los adoctrinamientos y controles de censura, que Platón describe con minucioso cuidado. Sus sabios gobernantes están en posesión de toda la verdad. No se equivocan y hasta se les otorga bula para servirse de la mentira con fines «edificantes», esto es, en beneficio de la «causa» (pp. 141, 144). La «sofocracia» creadora y animadora del sistema garantizaría su preservación del deterioro (pp. 144, 178). El resultado es lo que Popper llama *Utopian engineering*, basada en poderes místicos, frente a la *piecemeal engineering*, que él propone, basada en la decisión racional (p. 157). Frente al rey-filósofo que, como gobernante inspirado, esté al frente de los asuntos públicos tal como propone Platón, Popper se contenta, recordando a Kant, con que los gobernantes o los poderes públicos permitan a los sabios el ejercicio de la libertad de expresión dentro de sus jurisdicciones (p. 152).

El libro es demasiado rico y matizado como para que podamos dar aquí

una exposición que le haga justicia. En él se toma en cuenta todo el pensamiento platónico sobre el tópico estudiado, aunque se atiende sobre todo a la *República*, el *Político* y las *Leyes*. Contiene ilustradores contrastes con otras doctrinas, antiguas y modernas. El conjunto puede quedar sujeto a contracrítica, contracrítica que no se ha hecho esperar. Pero se trata de una lectura incitante siempre, y no sólo en el sentido que aquí más nos interesa. Para lo que en estas páginas vengo considerando creo que basta con lo indicado, que complementaré con algunas observaciones que ya habrán venido a la mente del lector.

Lo que Platón intenta es restaurar en la tierra un orden humano que considera arquetípico; curar al hombre de sus dolencias y hacerle feliz y bienaventurado; armonizar, en suma, sus asuntos para llevarle a habitar en un reino celeste (p. 169). Pero Popper detecta en ese propósito un irracionalismo intoxicado de sueños románticos, fruto de un radicalismo de inspiración estética. Pero confundir los sueños con la realidad puede tener malas consecuencias. *Even with the best intention of making heaven on earth it only succeeds in making it a hell* (p. 168). Obra en ese propósito una voluntad revolucionaria de signo arquimédico. Pide tener —o se supone en posesión de— un punto de apoyo fuera del mundo social para hacer palanca en él y transformarlo todo. Pero ese punto de apoyo no existe en parte alguna (p. 167).

Ni la naturaleza ni la historia nos dicen lo que tenemos que hacer... «Somos nosotros mismos quienes introducimos propósito y sentido en la naturaleza y en la historia» (II, 278). Lo que significa proclamar la «autonomía ética», compatible con las convicciones personales, incluidas las creencias religiosas, pero independiente de ellas (II, 66-67). No hay un sentido oculto, místico e inmanente a la historia, como tampoco hay un sentido de la vida que encontremos predispuesto y al que hayamos de conformarnos. Somos nosotros quienes racional y responsablemente nos labramos ese sentido (II, 278). Y esto lo hacemos sin empeñar la vida en últimos ideales. En estas ultimidades no puede reinar la unanimidad. Operar en la vida social y política con ellas se traduce en querer imponer nuestra propia escala de valores, convicciones o ideología. Lo cual ha conducido, como muestra la historia, a la intolerancia, la inquisición y la guerra: cosas todas hechas en nombre de la justicia y entendidas como obras justas y santas. La norma del amor universal es buena norma ideal, pero dudosa norma de convivencia. Esa norma o alguna equivalente, interesada por conducir las almas a la salvación, también y especialmente la salvación dentro del mundo, ha servido de guía a todos los utopismos. Si el ideal de felicidad en comunidad de corazones se realizara, ello significaría alcanzar el cielo en la tierra. Pero echar a andar por la historia sin más pertrechos que el de ese ideal produce resultados descorazonadores. No es que deba ser excluido; es que nuestra *agenda de viaje* para entendernos en la vida cívica ha de contentarse con normas asumidas en común, convenidas en el foro libre de la discusión racional de opiniones, dejando para el foro de la convicción personal el guiarse por últimos valores. *The attempt to make heaven on earth invariably produces hell* (II, 237).

Popper no se sitúa ahí en compañía de Hobbes. De él le separan los rasgos historicistas que la doctrina hobbesiana conserva, así como el carácter ontológico de su nominalismo o el residuo esencialista de su pensamiento; como le separan también los resultados despóticos que se ponen de manifiesto en su teoría política. El despotismo de Hobbes ha de ser relativizado. El sometimiento a la máquina estatal sería otra forma de renunciar a la «autonomía ética». Esa obra relativizadora es la que hacen el liberalismo y utilitarismo posteriores, de Locke a St. Mill.

Pero de quienes ante todo se separa Popper es de los autores que encuadra

en el marco del historicismo, partidarios de reinos utópicos, con apoyo en ideaciones románticas. La bestia negra de sus ataques es Hegel. El estilo y la marca de ese pensamiento lo descubre igualmente en Rousseau (II, 45).

La guerra es entendida en cada uno de los puntos de vista indicados de distinta manera. Llamariamos «paz vindicada» a la gesta bélica que se denominó «guerra justa» o su equivalente moderno «revolución justa». Donde la paz se piensa como una especie de hipóstasis cósmica o histórica; como un valor inmanente que confiere orden y sentido a la realidad. La lesión de ese valor pide vindicativa retribución en la que se legitima y justifica la acción bélica. A ese punto de vista se opone aquel otro que no cuenta con un orden de cosas —cósmico o histórico— que salvar, que se enfrenta con hechos humanos preciviles y considera la paz como convivencia que construir; como obra a propósito del hombre mismo y como forma culta que se da a su vida. La guerra no tiene ahí carácter vindicativo de algún desafuero, sino constituye el fuero de excepción ordenado a procurar un bien no alcanzable por otro camino. Mientras para la tradición naturalista o mística de la paz la guerra tiene —o tuvo— sobre todo alcance vindicativo, para el pensamiento convencionalista de la paz tendrá alcance utilitario, correctivo.

—O—

Es ya tiempo de volver más directamente a nuestro título.

La lucha por la paz puede inspirarse, en la concepción de un estado de *paz ideal*, o bien responder a *proyectos pacificadores realistas (paz institucional)*. Fórmulas que remiten al doble modo (rusoniano y hobbesiano) de pensar y actuar los intereses de la concordia sobreponiéndose a la violencia³⁴. Predomina, según épocas, ya la una ya la otra de esas

34 Por lo que venimos diciendo deberíamos ver a Rousseau apartado de los intentos que llevan a hacer planes pacificadores; el elemento en el que se movía era el de los ideales, no el de proyectos de circunstancias teniendo en cuenta los hechos. Las soluciones básicas: eso era lo que le resultaba congenial. En el propio *Contrato social*, desde la primera página, aquello a que aspira es a dar «legitimidad» al orden civil, a llevar a la justicia a fraternizar con el interés, a entender lo que es a la luz de lo que debe ser, a ajustar las formas sobrevenidas (leyes, artes y ciencias) a lo que pide la naturaleza. Escribe, sin embargo, un *Projet de paix perpétuelle*. Es el tema que recoge Kant en *Zum ewigen Frieden*, no sin influjo de su antecesor, aunque el espíritu de organización de la paz sea muy distinto en los dos autores. En realidad, Rousseau acomete ese discurso, por una parte bajo la seducción del tema, mas por otra, recibéndolo del Abbé de Saint-Pierre, cuyas ideas quiere ordenar y termina por reelaborar; no cuadra con su genio el perfectibilismo racionalista del abate. Rousseau acepta como grande y noble el fin de una «paz perpetua» y la ideación de los medios para conseguirla. Mas, ya de entrada, entiende que esa tarea no puede dejar a un hombre sensible y virtuoso ajeno al entusiasmo. Prefiere el celo de un corazón sensible «à cette âpre et repoussant raison qui trouve toujours dans son indifférence pour le bien public le premier obstacle à tout ce qui peut le favoriser». Así es que, antes de empezar a razonar a sangre fría, nos obsequia con un emotivo párrafo como el siguiente: «...J'espère que quelque âme honnête partagera l'émotion délicateuse avec laquelle je prends la plume sur un sujet si intéressant pour l'humanité. Je vais voir, du moins en idée, les hommes s'unir et s'aimer; je vais penser à une douce et paisible société de frères, vivant dans une concorde éternelle, tous conduits par les mêmes maximes, tous heureux du bonheur commun; et, réalisant en moi-même un tableau si touchant, l'image d'une félicité qui n'est point, m'en fera goûter quelques instants véritables» (J.-J. Rousseau, 'Projet de paix perpétuelle', en *Peace Projects of the Eighteenth Century*, [Cook-Cooper-Chatfield, eds., London 1974]: ver 'Introduction' de G. Lowes Dickinson, y pp. 2-4 del texto de Rousseau).

inspiraciones. En nuestra cultura el acento ha resbalado desde la interpretación consonante con Rousseau a la consonante con Hobbes. No importa que este último sea anterior. La mentalidad de Rousseau no es moderna; llámesela, si se quiere, posmoderna. Como al presente todo anda confundido, los dos modelos de interpretación tienen sus secuaces. Podría significarse la diferencia entre ellos diciendo que el rusioniano opera con el esquema histórico de «paraíso, exilio, reino»; mientras que el hobbesiano lo hace con el de «cautiverio, éxodo, patria itinerante». Prescindiendo del primero de los momentos en las dos direcciones, se considerará la vida histórica, de una parte, como vuelta del exilio a la naturaleza o avance hacia el reino; de otra, como éxodo en camino de una patria que nunca será definitiva, o tal vez de recaída en la esclavitud y la barbarie. El primer esquema echa sus raíces en la convicción entusiasta acerca de un «orden oculto de la naturaleza o de la historia». El esquema segundo sitúa al hombre en un mundo desencantado, en el que, solo, despedido de la naturaleza y sin arropamiento en ningún proceso histórico total, ha de labrarse el destino como cosa suya, con las fuerzas y recursos de su ingenio. El primero de los supuestos es descrito por Popper como presuntuosa superstición de creer que puede cosechase lo que no se ha sembrado (II 279). Pero podría argüirse contra el segundo la vanidad de querer cosechas nacidas de semillas muertas. No se pueden cosechar cielos cuando se siembran utopías, porque sembrar utopías es sembrar nada, o bien ha de suponerse ya granado de algún modo y en alguna parte lo que se espera cosechar. Y no ha de pretenderse cosecha ninguna de semilla esterilizada dentro del «duro caparazón de la lógica», o bien la lógica ha de quedar abierta a moniciones o esperanzas que vienen de más allá de ella.

De nuevo las dos posiciones antagónicas. Ni una ni otra son despropósitos, son sistemas. En decidir entre ellos es donde radica la cuestión. Formas contrarias de concebir el mundo y de sentirse el hombre en él, se mezclan —repite— de continuo. Insisto igualmente en que puede hablarse (al menos para la historia occidental) de un deslizamiento desde el enfoque utópico al lógico, por más que acá y allá broten rabietas que intentan poner las cosas al revés. La mentalidad moderna es hobbesiana. Para esa mentalidad el sueño con ciudades ideales o reinos de dios corresponde a un «paradigma perdido». Como de todos modos la estirpe de los rusionianos parece encontrar de tiempo en tiempo condiciones favorables de propagación (uno de esos tiempos es el nuestro), puede que le esté reservado a ella el futuro. Lo encuentro más que dudoso, aunque su influjo contribuya a dar algún tempero a la concepción contraria, la racionalizada e intelectualizada, que desmitifica el mundo y seca de raíz en él el sentido ³⁵.

Cuando los secuaces de Hobbes se acercan a la historia, equipados sólo con el arsenal de conceptos propios de la ciencia, no tendrán camino abierto para salir a sentidos totales ni para grandes sistemas de filosofía. «Somos nosotros mismos los que introducimos propósitos y

³⁵ M. Weber, 'La ciencia como vocación', en *El político y el científico* (Madrid 1975) pp. 206, 229-31.

sentido en la naturaleza y en la historia». Lo que significa vaciar a naturaleza e historia de alma mística, encontrándonos ante ellas como ascéticos artifices que las conforman. Podemos hacer algo —o quizá mucho— por impulsarlas en una dirección, pero no conocemos las situaciones con las que tendrán que enfrentarse los hombres del futuro, ni tampoco la dirección que ellos decidirán dar a su esfuerzo.

La gran filosofía de la historia encontrará, por el contrario, el suelo propicio para desarrollarse en quienes participen en la mentalidad rusoniana, que presume conocer cuál sea la verdadera «causa» del hombre; de modo que sólo hará falta tomar conciencia de ella, creyéndola en curso, poniéndose a la vez a vivir al unísono con esa creencia. Según ello, el principio y el final del proceso se presumen ya deparados, al menos virtualmente, de arte que el hombre se encuentra existiendo como si también para el espíritu tuviese a disposición, no importa que hecha de tiempo, una eviterna morada. Donde un *ultimus finis* (lamentablemente identificado de modo diverso) se da la mano por el interior de las edades con un *primum movens* (referenciado también pluralmente); extremos que se reclaman, pasándose del uno al otro a través de un discurso que articula lo aparentemente diverso en un todo unánime lleno de sentido.

Entiendo que es el planteamiento de Hobbes, reformulado en quienes secundan sus métodos, el que responde a las exigencias de la modernidad; en la teoría y en la práctica.

Por lo que hace a la práctica, ello nos permite operar con normas de acción que puedan ser asumidas en común y constituyan la base de la convivencia dentro de lo que llamaríamos una «moral cívica». Naturalmente esas normas serían el lugar de juicio ante el que los implicados habrían de ventilar sus casos de competencia o de conflicto. Por su medio sería reducida la violencia, incluso recurriendo a la fuerza aunque ésta también «civilizada» (lo que Weber llamaría «violencia legítima en manos de las asociaciones humanas») ³⁶; y se crearían así las condiciones de posibilidad de la paz.

Todo lo cual no obsta para que se dé su derecho al punto de vista rusoniano. El hueco para un orden o sentido inmanente a la historia tiene ahí su lugar. Mas como quiera que sobre la existencia o sobre la naturaleza de esa suposición no cabe esperar asentimiento común, no procede partir de convicciones de tal tipo para extenderlas a norma de vida generalizada. En otros términos, sobre lo que sea básicamente la «causa» del hombre (sobre los ideales últimos por los que haya de regir su vida) ha reinado y reinará presumiblemente siempre el pluralismo. Así es que, o se erige por decreto una de ellas para que se imponga a las demás estableciendo la vida deseada, en nuestro caso la paz, bajo

³⁶ M. Weber, 'La política como vocación', *Ibid.*, pp. 171, 182-87; Idem, *Economía y sociedad* (México 1969) I, pp. 43-44, 170 ss. Recuérdese el significado que para Freud tiene la cultura conteniendo la ingénita agresividad ('El malestar de la cultura', en *Obras* [Madrid 1968] III, pp. 59-65. Sobre la violencia fundamental de las sociedades y su contención mediante rituales sacralizados de apaciguamiento, ver R. Girard, *La violence et le sacré* (Paris 1972); Idem, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris 1978).

su régimen, lo que significaría responder a los conflictos con una forma de imposición total o totalizadora, o no queda más remedio que dejar esas últimas convicciones en su pluralismo, sin pretender que una de ellas tenga mejores títulos que otra para reclamar su confesión unánime. Eso sí, dichas convicciones pueden y deben tener su espacio de libertad. Cada convencido podrá y deberá hacerlas valer, salvo respeto a las demás, lo que se supone sancionado por la «moral cívica». El valor de esas últimas referencias actuará como ideal regulador. No queda excluido que en la competencia que reina entre ellas vayan acordándose unas con otras. Una humanidad madura ha de habituarse a vivir el pluralismo de últimas convicciones con tolerancia. Acaso el futuro nos reserve la aparición de algún genio moral que sublime esos ideales plurales en una «causa» humana que los integre.

Quizá hubiera sido oportuno insistir algo más sobre cómo la actitud que refleja el modo de pensar de Rousseau se desplaza a la del modo de pensar de Hobbes con el paso de la antigüedad y edad media a la moderna, actitudes que corresponde llamar de tradición y de modernidad. No es que en la modernidad no aparezcan los intentos de salvar del olvido o traer a la memoria los motivos de la tradición. Ejemplo de ello es el propio Rousseau. Pero esas salvaciones y rescates no van al unísono con el espíritu del tiempo. Quien considere que ya hoy podemos hablar de que prepondera la actitud rusioniana da a entender con ello que juzga que estamos en una época que ha trascendido la modernidad. Ello resulta bastante discutible. En todo caso subsiste la cuestión de ponerse en claro sobre la forma como la modernidad se piensa trascendida: si asimilándola y contando con ella o rebelándose contra ella. Me parece dudosamente legítimo que se ponga en cuestión globalmente lo que ha servido de supuesto a la racionalidad moderna^{36*}. Creo que el espíritu moderno, aunque crítico de sí mismo, es el que sigue dando forma a todas nuestras creaciones de cultura, al menos las más significativas. Si no fuera así, y si los polos de la alternativa tuvieran igual vigor o parecidas oportunidades de imponerse, tanto mejor para entendernos con ellos como con doble enfoque en activo del problema que nos ocupa.

Si se cree que el esquema tradición-modernidad resulta ya hoy estrecho, habrá que hacer los ajustes que pide el tiempo. La paz tradicional se juzgaba servida, desde los estoicos, tratando de instaurar un ideal de *homonoiá* o comunidad política ecuménica. Ese ideal fue secundado ya por Alejandro Magno, lo hacen suyo los romanos y permanece en la edad media a través del Papado y del sacro Imperio. En la edad moderna se impone el legitimismo de las soberanías nacionales. Acaso haya que plantear hoy la cuestión en el terreno de federalismos continentales o de áreas culturales. Nos encontraríamos, en consecuencia, ante una mitigación de los hegemonismos o individualismos de los es-

^{36*} Sobre la aceptación de la racionalidad moderna, no excluyente de los contenidos de la tradición (sabidurías y religiones), W. Heisemberg, *Diálogos sobre la física atómica* (Madrid 1972), cap. XVII: «Positivismo, metafísica y religión», pp. 256-260.

tados modernos. Esa situación sería la que tendríamos que elevar a conocimiento para tomar responsabilidades por ella. Mas el post-nacionalismo del caso no sería ninguna vuelta a los viejos ecumenismos. La lucha por la paz encontraría situaciones más favorables de éxito que las modernas. Pero el tratamiento de esas situaciones no se ve que pueda hacerse con otras armas que las puestas a nuestra disposición por la modernidad. En esa dirección pueden ser leídos los proyectos pacificadores que los propios teóricos, desde fines de la edad media han venido proponiendo para humanizar la selva de las relaciones internacionales. Puede tomarse como revelador que haya sido el siglo presente cuando nos encontremos con proyectos pacificadores interestatalmente consensuados para trabajar en común por la paz: Sociedad de Naciones, Organización de las Naciones Unidas ³⁷.



Paso a decir algo sobre la violencia en relación con la justicia o la moral. Recordemos algunos de los puntos tratados. Podemos considerar la agresividad como un fenómeno natural éticamente neutro. De ella se distingue la violencia como agresividad suelta, indiscriminada y destructiva. El imperativo de supervivencia conduce a los seres vivos a situaciones de hostilidad y enfrentamiento. El ejercicio de la violencia en forma indiscriminada supondría la contradicción del imperativo de supervivencia. En el reino animal nos encontramos con conductas ritualizadas que, dentro de cada especie, contienen y canalizan la violencia de modo que conserva valor selectivo y contribuye al desarrollo de la especie en cuestión. Los rituales de apaciguamiento son en el reino animal un análogo de las instituciones en el reino humano. Toda institución ingenjada por el hombre puede considerarse como un instrumento para reducir la confrontación violenta, ofreciendo vías para la solución de los conflictos, creando así las condiciones apaciguadoras de los grupos, de las sociedades y de los individuos en ellos. Se han interpretado a veces las instituciones como aparatos para generar el conformismo, destruyendo la agresividad al querer canalizar la violencia. Incluso se han ideado modelos de sociedad en los que ya no habrá lugar a conflictos por extirpar en los particulares la nativa agresividad y, con ello, las disposiciones competitivas. Tales, las anti-utopías, imaginadas como resultado de un acondicionamiento de las conductas mediante ingenierías sedatorias, equivalente humano-técnico de los rituales que regulan los comportamientos en el mundo animal. Ese modo de reducir la violencia, que sustituye las instituciones por mecanismos, no es ajeno a como *de hecho* se regulan nuestras sociedades. Como si estuviera ideado para acelerar los efectos entrópicos y conseguir estados de equilibrio en los

37 Sylvester J. Hemleben, *Plans for World Peace through Six Centuries* (Cook-Cooper-Chatfiel, eds., London 1972); ver la 'Introduction' de W. F. Bense, pp. 5-17; *Peace Projects of the Eighteenth Century* (London 1974): incluye los 'Proyectos de paz perpetua' de Abbé de Saint-Pierre, J.-J. Rousseau y J. Bentham; *Five Views on European Peace* (London 1972): incluye escritos sobre la paz de H. Comte de Saint-Simon, V. Hugo, F. v. Gentz, G. Mazzini, V. Considérant..

que la unanimidad se tradujera en marasmo. Son otros los caminos que, al menos hasta ahora, ha seguido la historia.

Esos caminos se reducen a los dos que nos son ya conocidos, y dependen del doble concepto que se tenga del hombre: bien de natural pacífico y cooperativo o bien competitivo y belicoso. En esos dos supuestos se puede estar de acuerdo en que la agresividad suelta o en forma de violencia es un hecho probado. Pero se interpreta de forma opuesta su presencia. Para los nativista-cooperativos corresponde a conductas inducidas y viciadas que deforman o adulteran estados de orden y pacífica avenencia originales. Para los competitivistas el hecho de la violencia es originario y no se distingue de la agresividad. Unos y otros coinciden también en que el hecho, dejado en su condición de violencia, pone en escena una agresividad desorientada que, o se reduce a control y norma, o amenaza la supervivencia. La norma para efectuar esa reducción se busca, sin embargo, en espacios distintos, según sea la una o la otra de las concepciones del hombre la que se tenga. La norma institucionalizadora de la violencia la buscará el nativo-cooperativista en un *ordo rerum* arquetípico que se considere modélico en los orígenes, o bien en un ideal último que reproduzca las características de aquel arquetipo y que se presume realizable como estado final: «Todo sale bueno de manos del Autor de las cosas, todo se vicia en las manos de los hombres» (Rousseau). En cambio, el competitivista no posee de antemano norma alguna «no escrita» sobre la que regirse para pautar las conductas desorientadas o violentas. El escribir esas pautas es incumbencia del hombre mismo. La razón de supervivencia queda a su cuidado. No la encuentra en la naturaleza ni puede confiarla a la guía de un ideal preestablecidos; es él quien tiene que establecerla, procurarla, arbitrarla: «la paz es algo que debe ser *instaurado*» (Kant).

De este modo vemos claras las consecuencias que tiene para la práctica la posición teórica que se adopte en la interpretación de la naturaleza del hombre, según que sea la de los místicos o la de los ascéticos, la rusoniana o la hobbesiana, la de los etólogos que, tomando en serio a Darwin, hacen descender al hombre de lejanos ancestros depredadores carentes de piedad, o la de aquellos que le fraternizan en los orígenes y entienden la impiedad como inducida.

Se comprende que estos últimos encuentren en el complejo ritual de las instituciones una especie de agravio añadido a la grave condición mala del hombre supuestamente nativa. En cambio, la manera como idean estos piadosos-naturalistas instaurar la hermandad perdida (con arreglo a la primera naturaleza o bajo la guía de últimos ideales) es vista por sus contrarios como románticas ensoñaciones propias de mentes mal informadas.

El problema que divide a esas dos facciones tiene por base una concepción ontológica del hombre a la que subsigue diversa toma de posición epistemológica. Pero la cuestión incide en la práctica. Tiene que ver con la de si hay alguna forma de justificar la violencia y sobre cuál sea ella. Parece claro que la justificación de la violencia sólo es posible si se la integra en un contexto «humanizado» en el que deje de ser violencia suelta o desorientada y pasa a entenderse y obrar como

agresividad colaboradora de la vida. Ese paso que debe convertir la necesidad de hecho en virtud de derecho es el que tienen que dar tanto unos como otros de los frentes antropológicos mencionados. Y digo frentes, porque las posiciones son irreductibles. De forma que importa saber cuál es el carruaje que se toma de entrada, ya que en el camino no será posible dejarle, al menos si se mantiene la consecuencia de cada tesis hasta el final.

Se comprende que las condiciones de posibilidad de la paz sean diversamente entendidas por los rusionianos y por los hobbesianos. Así como también es distinto el camino que se sigue en la justificación de la violencia, concretamente bajo la forma de esa institución límite y extraña que llamamos guerra (las guerrillas de cada día y entre ciudadanos, las guerras —¿civiles?— internas a una nación y, sobre todo, la guerra entre-naciones). La guerra, tal y como la conocemos por la historia es una institución como otra cualquiera. Afecta a una región dramática de la conducta, pero procede frenando la violencia en su forma salvaje para hacerla de algún modo civilizada. En ese sentido, ha sido (o pretendido ser) el secular procedimiento para solventar conflictos según justicia cuando cualquier otro procedimiento menos drástico resulta inoperante. Cada institución humana crea un espacio negociado de convivencia. El espacio negociador que abarca todos los demás es el político. Cuando hasta las posibilidades negociadoras por la vía política se agotan, entra en cuentas el recurso de la guerra, que no en vano se ha definido por uno de sus mayores teóricos como «continuación de la política con otros medios». La guerra en principio no es pues una conducta salvaje, sino el recurso extremo de que echar mano para evitar el salvajismo, para salir de ese estado o para no reincidir en él. De donde la razón de ser de la llamada «guerra justa». Diré algo sobre eso de la «guerra justa». Pero antes vuelvo al tema sugerido de las condiciones de posibilidad de la paz y sobre la doble interpretación de esas condiciones.

Las condiciones de posibilidad de la paz para aquellos que creen que el hombre es bueno por naturaleza se dan en esa naturaleza misma, sea vista en su constitución básica de origen o bien en el total desarrollo de las virtualidades de presente en orden a una consumación ideal última. En cambio, quienes ni en los principios ni en los fines encuentran nada modélico o normativo de que echar mano, lo único de que disponen, como condición que haga posible la paz, es del esfuerzo del propio hombre que, guiado por su ingenio, arbitrará respuestas pacificadoras operando conforme a fines definidos y con medios *ad hoc*, atemperado todo ello a las situaciones de cada tiempo histórico y de cada espacio social. En suma, el esfuerzo se orientará aquí hacia proyectos razonables y razonados de paz, abiertos siempre a replanteamientos y reformas. Claro que los otros, los entusiastas, que se sienten instrumentos visibles de ocultas gestas divinas, los verán como pacificadores regionales sin heroísmo que, por no creer en los héroes, se quedan en «ayudas de cámara». Ni siquiera llegan a querer algo grande; por supuesto no lo realizan. Y ya eso es melancólico: «los laureles del mero querer son hojas secas que nunca han sido verdes» (Hegel). ¿Pero es que la fronda

verde que corresponde a la voluntad de lo grande realizado es otra cosa que hojas previa y artificial (entiéndase mágicamente) verdecidas? ¿Bajo qué condiciones de ser y de pensar puede darse un todo de realidad dialogando con el cual resulte grande el querer?

Las condiciones son las conocidas: el bien de la «edad de oro» en el principio o el bien del «reino de dios» en el fin. Pero lo primero no puede ser más que una creencia y lo segundo no más que una esperanza. Cualquiera base originaria que lo explique todo será para el conocimiento una referencia opaca. Cualquier ideal último que todo lo realice será en el conocimiento una discutible transparencia. No es que esas cosas no sean importantes. Pueden ser lo único verdaderamente importante. Lo malo es que no hay modo de hacerlo compartiblemente verdadero: queden, pues, como posibles hitos reguladores, a los que, por otra parte, habrá que asomarse con suma cautela. La cautela se impone al tratarse de hitos plurales sin que disponga el hombre de criterios racionales (al menos dirimentes) para decidir cuál de ellos es la «causa grande». La utilización de criterios, como los de la creencia o la esperanza, pueden ser subjetivamente lo respetables que se quiera. Objetivamente, esto es, a efectos de poner las cosas en el terreno de juego común, en publicidad y a la vista de todos, sirven de poca cosa, al menos no pueden aducirse de entrada como decisorios. Una paz pública y para todos no puede ser resultado más que de proyectos abarcables al efecto y del compromiso leal y responsable con ellos: proyectos de libre ejecución, elaborados con arreglo a fines definidos en base a información adecuada y disponiendo los medios conducentes para alcanzarlos, jugando limpio, y todos en igual al hacerlo. A eso es a lo que —en cualquiera de los terrenos o esferas del actuar— llamo *moral cívica*. En ella no se veta contar con ideales últimos o con «causas» totales; lo que se problematiza es ponerse a operar, como lo obvio, *desde* ellos.



Me referiré ahora a la violencia, la domesticada o civilizada; la «civilizada» (y ya es decir) como guerra. Algo sobre la «guerra justa». La guerra no será nunca un bien intrínseco. Se hace la guerra para procurar la paz. Mediante la guerra se contiene la violencia suelta canalizándola a voluntad para obtener fines humanos que —se da por supuesto— no podrían obtenerse de otra manera. Es duro de decir, pero no es tan difícil de pensar que, al menos en las situaciones de pasado, la historia habría sido más inhumana sin guerras que con ellas. Bien cerca de nosotros sabemos de casos en los que, al no haberse hecho posible recurrir a la guerra-institución, ha tomado su puesto la violencia exterminio, sin más. Otra cuestión es la de si en las circunstancias de presente (nada digamos de futuro), con los medios de organización y de destrucción del aparato bélico, ese camino puede ya admitir institucionalización alguna utilizable como medio (mal menor) del que se sigan fines que compensen sus males (al menos si se piensa en todo el potencial bélico disponible). Pero negarse a la guerra sin más no resuelve la cuestión. Las situaciones que han venido dando lugar a las

guerras siguen produciéndose, incluso acentuadas. Tenemos en casa los problemas de siempre, pero no la solución que venía dándoseles. Así es que los conflictos se acumulan en medio de nuestras sociedades, como en un espacio vacío, y amenazan hacerse dueños de ellas; sin recursos adecuados con que resolverlos. El resultado es el de un mundo de violencia, no ya suelta, sino desbordada.

Uno de los apremios mayores de la conciencia moral del presente es el de encontrar alternativas a las formas de violencia-institución operativas en el pasado, máxime a la institución-guerra. Ese es el problema ético de inmensa magnitud a que me refería al principio con palabras de Thorpe: «el problema de la agresión y de la guerra». Y parece que el único camino abierto es el de la negociación y el de continuar la política con medios distintos de los de la fuerza. A mentalizar a la gente en esa línea han de dirigir su atención los programas e instituciones educativas. Dudo que haya quien no admita ese camino como el único racional. Pero el corazón de los individuos, de los grupos y de los pueblos tiene razones que la razón no comprende. No precisamente las razones del corazón a las que apelaba Pascal. Es de temer o, más aún, se puede asegurar, que seguiremos por bastante tiempo envueltos en el clima de fechorías —entiéndase violencia— dictado por sin-razones viscerales, y que esas sin-razones viscerales ya hoy no pueden dar lugar más que a guerras que continúan la violencia, no la política: guerras por tanto *in-civiles*.

En la teoría de la «guerra justa» no se justificaba cualquier guerra. Pero no me parece este el lugar para entrar en el desarrollo de semejante tema, que por lo demás es un tópico de la literatura jurídico-política.

Lo que sí quiero añadir es algo que tiene que ver con la manera de enfrentarse a la agresividad-guerra en cada una de las posiciones de que he venido hablando. En los dos campos se ha tomado en cuenta la guerra. En quienes piensan que el hombre es violento por naturaleza parece lógico. La violencia desbordada, cuando no admite correctivo por otros medios, pide la respuesta de la defensa legítima usando la fuerza. Pero también los que creen en la originaria naturaleza buena se percatan que de hecho las cosas andan mal, incluso en estado más perverso que lo admitido por sus contrarios, ante lo que algún partido habrá que tomar. Pero es ahí donde se bifurcan las posiciones una vez más. Y ello de una manera curiosa, si no fuera porque es dramática.

En efecto, los competitivistas justifican los casos de guerra cuando algún desafuero o violencia, que resulta intolerable, no admite otro correctivo. La guerra entra ahí en la dinámica de la paz, sin que ésta se pretenda alcanzada de una vez. La guerra contribuye, pues, aunque con mano dura, a conformar la ingénita discordia de los hombres en órdenes de concordia civil. Es instrumento de paz. El guerrero combatiente cumple un deber de ciudadano; no es un malhechor, puede ser un héroe.

Esperaríamos, tal vez, encontrar perspectivas más alentadoras en los bondadosos, en los cooperativistas, en los convencidos de la básica piedad de la naturaleza o los esperanzados en los gozos últimos del

reino. Pero no es así. Dejemos de lado figuras como la de Francisco de Asís. El *Poverello*, no es que esperara la utopía, es que vivía ya en ella. De suerte que resultaba lo más natural del mundo que el fiero lobo eugubino fraternizara con el santo como si fuese un cordero. Pero no confundamos las cosas. Ese que ahora se llama movimiento pacifista mucho me temo que lleve en su lógica la continuación de la política, llevada ésta al extremo, por tanto continuación de la guerra, con otros medios; en cualquier caso beligerantes. Románticos como Rousseau escriben libros que resultan ser los más propios para que soldados de una u otra revolución los lleven en las mochilas. El «Espíritu del mundo» que todo lo recapitula fue visto por Hegel en Napoleón a caballo. Cuando Platón idea su ciudad justa, sin residuo alguno de injusticia, se cuida de inaugurarla después de haber organizado una purga a conciencia de ciudadanos imaginativos y poco dóciles. A los que son admitidos en ella se los vigila de forma que ni tengan la ocurrencia de cometer algún desmán, por supuesto después de una educación a prueba de rebeldías, ni siquiera potenciales. Todo el que sale al mundo al encuentro con su vecino en posesión completa de la verdad acaba dejándonos sin vecino. Ahora bien, eso es lo que ocurre con quienes saben de una vez cuál es la naturaleza básica del hombre o cuál es su último ideal, o las dos cosas a la vez circularmente ensambladas. El cambio de la sociedad radicalmente pervertida que late en las concepciones del hombre bueno por naturaleza o por liberación, propias de todo pensamiento revolucionario, implica como estrategia lógica para llegar al mundo soñado la derrocación por la fuerza del estado de cosas establecido. Ello en nombre de una «causa» que se considera salvadora de todo lo que de hecho es el mundo perverso y condenado en su perversión. Naturalmente la fuerza que se utiliza para redimir a las gentes esclavas, alienadas y todo los demás, es justa. La causa en que se emplea es santa. Toda revolución, cuando lo es —no las que la prensa de cada día llama tales— justifica la «guerra santa».

Como cuestión de principio, Marx encontraba la razón de la guerra en la sinrazón de la paz. La guerra entra en la dinámica de la tensión «base-superestructura». La guerra buena o justificada es la ordenada a satisfacer las necesidades sociales sojuzgadas por las clases dominantes que desencadenan a su favor las guerras malas o injustas. En lo ortodoxia marxista había que aprovechar, y hasta alentar, esas guerras malas como oportunidad para la insurrección o para el triunfo revolucionario al que ofrecería condiciones de hacerse realidad. Tal doctrina era belicista en el sentido de ponerse de parte de la necesidad o inevitabilidad de la guerra real como único medio de acabar de una vez con la paz aparente, por ser en su fondo injusta o mala. Esa paz aparente era la del orden económico capitalista, equiparado al de un estado de guerra, sostenido por la fuerza desde el poder. Sólo al empezar a percibir la forma de «guerra total» que tomaría la confrontación armada que se veía venir retroceden las posiciones de aliento a las guerras nacionales y se busca un camino hacia el socialismo que se abra desde dentro de la legalidad por pasos graduales, como se apunta ya en Engels, pero sobre todo se enseña en el movimiento de la social-democracia. Lenin,

sin embargo, mantuvo la posición dura, aun durante la guerra de 1914, temiendo incluso que pudiera durar demasiado poco y echara a perder las oportunidades para la insurrección en Rusia.

El típico revolucionario Lenin justifica la guerra no por el derecho sino por la «causa». Es guerra justa la liberadora y es injusta la de conquista. Quien esté de lado de la causa que trabaja por el destino histórico global no tiene por qué inquietarse: sus guerras son siempre justas. Marx pudo pensar que la escalada de los medios militares de posible puesta en acción acabaría arruinando la razón misma del fenómeno bélico. Pero Lenin entendía que, en tanto subsistiera el enemigo capitalista, introductor del mal en el mundo, el combate contra él era un deber de humanidad, y la guerra inevitable. También él, sin embargo, abrigaba dudas sobre si el creciente despliegue de medios destructivos no acabaría por convertir en imposible la guerra incluso en servicio de la revolución. Para esa eventualidad (y la cosa ya se ve en marcha) habría que acudir a formas de confrontación menos concretas, pero igualmente belicosas³⁸.

Es claro que cuando se está en el convencimiento de que hay un orden justo inmanente a la historia, ponerse de parte de él es servir a la divinidad (sea el que sea el dios cuyas gestas hay que secundar). Hay que servir al dios por encima de todo, ya que sólo sirviendo al dios se salvan los hombres. El corazón del revolucionario se sacrificará en el altar de esa justicia inmanente, así se hunda el mundo: se hundirá este mundo corrompido para que el mundo nuevo inocente nazca. Dentro

38 Cf. W. B. Gallie, *Philosophers of Peace and War. Kant, Clausewitz, Marx, Engels and Tolstoy* (Cambridge University Press 1980) p. 66 ss., 76, 90-99; el libro de G. A. Wetter y W. Leonhard, *La ideología soviética* (Barcelona 1973) documenta con numerosos pasajes la actitud de Lenin (también la de Marx) respecto a la guerra, pp. 416-32. Copio este texto de M. Weber con su opinión sobre la ideología socialista-revolucionaria de las fechas en que él escribe (año de 1919, al fin de la guerra europea): «Los socialistas revolucionarios... durante la guerra se gobernaban de acuerdo con un principio que podríamos formular descaradamente en los siguientes términos: 'Si tenemos que elegir entre algunos años más de guerra que traigan entonces la revolución o una paz inmediata que la impida, preferimos esos años más de guerra'. A la pregunta de qué es lo que podía traer consigo esa revolución, todo socialista científicamente educado habría contestado que no cabía pensar en modo alguno en el paso a una economía socialista en el sentido que él da a la palabra, sino en la reconstitución de una economía burguesa que habría eliminado únicamente los elementos feudales y los restos dinásticos. Y para conseguir este modesto resultado se prefieren 'unos años más de guerra'. Podría muy bien decirse que, incluso teniendo convicciones socialistas muy firmes, se puede rechazar un fin que exige tales medios. Esta es, sin embargo, la situación del bolchevismo, del espartaquismo y, en general, de todo socialismo revolucionario, y resulta en consecuencia sumamente ridículo que estos sectores condenen moralmente a los 'políticos de poder' del antiguo régimen por emplear esos mismos medios, aunque esté plenamente justificada la condena de sus fines. Aquí, en este problema de la santificación de los medios por el fin, parece forzosa la quiebra de cualquier moral de convicción... En el terreno de las realidades vemos una y otra vez que quienes actúan según una ética de convicción se transforman súbitamente en profetas quiliásticos; que, por ejemplo, quienes repetidamente han predicado 'el amor frente a la fuerza', invocan acto seguido la fuerza, la fuerza definitiva que ha de traer consigo la aniquilación de toda violencia...». («La política como vocación», pp. 165-66). Sobre la distinción entre la «ética de convicción» y la «ética de responsabilidad» (esta última exigida por Weber al político), ver pp. 163-64.

de esas convicciones, tampoco el revolucionario, combatiendo por su causa, será un facineroso, sino un cruzado.

Un pensador revolucionario como Marcuse se desolidariza de la tesis de que la violencia como tal pueda ser convertida en valor revolucionario. Quienes, como G. Sorel, abogan por la acción directa como arma revolucionaria se ponen a favor de la violencia suelta, desligada de la razón, como desligan la lucha de clases de la moral. Para Marcuse, esa forma de violencia más allá del bien y del mal fue utilizada, aunque no defendida *per se*, por los represores contra-revolucionarios. Como quiera que en la lucha de clases ha de intervenir la violencia, ha de entenderse de modo que los fines de la revolución, sujetos a juicio moral estén presentes y vivos en los medios represivos. Dándose esas condiciones se justifican los estragos y las víctimas, «como ha ocurrido a todo lo largo de la historia». Los fines de la revolución legitiman cuanto tocan. En ese sentido «el fin justifica los medios», porque el fin en cuestión es fin legítimo, «el único fin legítimo», identificado con «la promoción demostrable del progreso humano en libertad»³⁹. Marcuse habla de ese fin como «demostrable», decidido sobre «criterios racionales», que resultan ser criterios *históricos*. Nos habla incluso de un «cálculo histórico». Detrás —o delante— de todo ello hay un *debería ser*, tendiente a «disminuir el dolor, la miseria y la injusticia..., el empleo del progreso técnico y material de tal modo que amplíe la libertad y la dicha individuales». Pero insinúa: «suponiendo que esto pueda ser considerado como una posibilidad real»⁴⁰. De modo que hay un supuesto —referencia opaca— en el que hay que creer. Y se argumenta a favor de él mediante «cálculo» o razón *históricos*. Tal supuesto es una posibilidad de futuro, una utopía realizable, una llamada escatológica, el reino de dios o del hombre. Lo que envuelve una transparencia discutible. Es el precio que tienen que pagar las «demostraciones» cuando afectan a «causas» globales. Hurtándose a la discusión de los problemas en términos de fines y medios, nos introducen en la posesión de toda la verdad que los iniciados en la bondad de su causa conocen «por familiaridad»; conocimiento, sin embargo, que no sabe, no puede, darse a razones, al menos según lo que normalmente entendemos por razón. Pero Marcuse se ha inmunizado contra esa dificultad al haber predeterminado la razón a las tinieblas exteriores de la sublimación represiva; es decir, al entenderla como instrumento aliado desde antiguo con la violencia, desligado de la *verdadera* racionalidad y de la moral⁴¹. Según lo cual las «guerras justas» declaradas para proteger «el derecho de lo existente», son, como hubiera dicho san Agustín, «latrocinios en grande». En cambio, las guerras en favor de «lo que *puede ser* y quizá *debería ser*», esas son «guerras santas». Conocemos los presagios de Popper, quien, puesto de parte del otro de los «dos derechos históricos», ve cernirse sobre los resultados de esas guerras santas y sobre los fines en nombre de los que se libran un destino infernal.

39 H. Marcuse, *Etica y revolución* (Madrid 1969) pp. 150, 156.

40 *Ibid.*, p. 148.

41 H. Marcuse, *Eros y civilización*, todo el cap. V, pp. 106-23.

En reciente congreso pedagógico celebrado en Argentina la profesora Beatriz de Siufi recordó en su ponencia estos dos dichos tomados de la sabiduría oriental. 1° «Apunta el sabio a la luna, el necio mira el dedo». Ciertas críticas, con notable audiencia, hechas al modo de enfocar problemas humanos, como el de la violencia y la paz, en términos de «moral cívica», al modo expuesto, me recuerdan lo del «dedo» del refrán. 2° «Cabalgar al tigre es fácil, lo difícil es descabalarle». La seducción de las «causas» humanas totales para acabar de una vez con la perversidad del mundo no puede negarse. Lo malo de alistarse como cruzado de esas causas es lo que viene después. Supongamos una «revolución» liberadora triunfante (y el supuesto se halla a la vista de todo el mundo). Es la hora de la pregunta de Lenin: «¿Qué hacer?». Y entonces de lo que me acuerdo es de cómo «descabalar el tigre». Dígame si la empresa es cosa fácil. (Contando además con que «cada revolución ha sido también una revolución traicionada»)⁴².

En contexto consonante con esto y con lo que he venido exponiendo escribe Weber (la relación con él de algunas de las ideas antescritas no habrá pasado inadvertida al lector):

«No nos engañemos, la interpretación materialista de la historia [cualquiera otra interpretación totalizante] no es tampoco un carruaje que se toma y se deja a capricho y no se detiene ante los autores de la revolución, sino que, sobre todo, tras la revolución emocional se impone nuevamente la *cotidianeidad* tradicional: los héroes de la fe y la fe misma desaparecen o, lo que es más eficaz aún, se transforman en parte constitutiva de la fraseología de los pícaros y de los técnicos de la política. Esta evolución se produce de forma especialmente rápida en las contiendas ideológicas, porque suelen estar dirigidas o inspiradas por auténticos *caudillos*, profetas de la revolución. Aquí, como en todo aparato sometido a una jefatura, una de las condiciones del éxito es el empobrecimiento espiritual, la clasificación, la proletarianización espiritual en pro de la 'disciplina'. El séquito triunfante de un caudillo ideológico suele así transformarse con especial facilidad en un grupo completamente ordinario de prebendados»⁴³.

Saliendo Marcuse al paso de la objeción mayor que puede hacerse a su utopía resultante de la «autosublimación de la sensualidad» y de la «desublimación de la razón», para «reconciliar a los dos impulsos antagónicos básicos» (lo cual, dicho de paso, ya es reconciliar), recuerda la forma en que la expresa Jung:

«Jung... advirtió que el mando del impulso de juego traería consigo una 'liberación de la represión' que provocaría una 'depreciación de los altos valores considerados hasta ahora', una 'catástrofe de la cultura', en una palabra, 'la barbarie'»⁴⁴.

42 *Ibid.*, p. 93. En debate con Marcuse repite una vez más Popper que los intentos de convertir la tierra en cielo lo que hace es desatar el infierno: 'Der Versuch, den Himmel auf Erde zu verwirklichen, produzierte stets die Hölle' *Revolution oder Reform?* (München 1971) p. 3. También ese proceso desencadenador es problemático que pueda «descabalgarse»: «Facilis descensus Averno... / Sed revocare gradum superasque evadere ad auras, / Hoc opus, hic labor est». (Virgilio, *Eneida*, VI, vs. 126-129).

43 M. Weber, 'La política como vocación', pp. 172-73.

44 H. Marcuse, *Eros y civilización*, pp. 180-81; cf. M. Kriele, *Liberación e Ilustración.. Defensa de los derechos humanos* (Barcelona 1982) p. 140 ss.

La respuesta de Marcuse, sin embargo, apuesta por el «juego» arriesgado y, deportivamente, celebra «saltos» de la vieja cultura a otra nueva. Habla de Narcisos y de Orfeos, de «órdenes libidinales», de nueva moralidad y del hombre nuevo (como es de ritual). No necesita «descabalar el tigre». ¿Qué «cálculo histórico» le induce a sacar esa consecuencia?

La contraposición puede entenderse de esta otra manera. Bien como paz y guerra que son momentos de una pragmática (mística), y que colabora en el proceso de sentido inmanente a la totalidad; bien como paz y guerra de significado semántico (ascético), que están en la mano del hombre, teniendo él que responder de ellas. Fuera de esos dos recursos queda la vía sintáctica (técnica) hacia la paz, difícilmente dissociable de la sintaxis de la guerra. Este último sería el caso de las pacificaciones congeladas de sociedades futuras (o presentes) por ejemplo, la que nos presenta Orwel en su contra-utopía *Mil novecientos ochenta y cuatro*, título digno de conmemorarse en el año en que vivimos, y en el que se da como primer axioma de la sociedad que describe el de que «la guerra es la paz». Otro modo de definir las posiciones pragmática, semántica y sintáctica, en concreto de la guerra, sería el de entenderla respectivamente como: a) momento de un proceso salvador y total de liberación; b) práctica concreta para decidir según justicia humana situaciones de conflicto; c) técnica aplicada a hacer realidad la lógica del poder. La moral que asiste y por la que se legitima la posición pragmática deriva de la concepción de una global *historia ética*. La posición semántica supone una *ética autónoma* que, para el caso, habría que denominar «moral cívica». El supuesto sintáctico-técnico excluye el punto de vista ético.

Justicia y paz van en los dos casos primeros unidas. Pero difiere el modo de entender la unión y los extremos que se unen. Cuando se piensa en un proceso total de liberación, justicia y paz se identifican. Cuando se piensa en prácticas concretas pacificadoras, se unen en una relación en la que la paz es obra de la justicia. La justicia se entendió en ocasiones como perfección general, como la bondad del «justo» que se funde en el todo de su bien. Otras veces se la concibe como virtud particular, consistente en «dar a cada uno lo suyo», cosa que hay que hacer llevando adelante proyectos de vida que están por realizar. Otro tanto ocurre con la paz: paz general, que incluiría los bienes de un perfecto estado de felicidad; o bien paz particular ganando con esfuerzo y paso a paso la concordia.



Vuelvo a tomar el hilo de mi argumento para quitar hierro a esta contienda y dejarla en terreno más neutral.

Podemos enlazar así con el comienzo, recordando una vez más la «Declaración de los derechos humanos». Es significativo al respecto que no han sido los moralistas al estilo platónico los que han dado lugar a esas declaraciones. Más bien su doctrina las excluiría, en el sentido

de que, de ser aplicada, las hace superfluas. El origen de las declaraciones de derechos está en los moralistas del otro campo, los que toman en común decisiones sobre lo posible, no considerando a nadie en posesión de la sabiduría sobre lo óptimo, y se deciden a poner lo bueno responsablemente en obra. Si quiere verse en las declaraciones de derechos un código consensuado de justicia, se trata de la justicia como virtud particular, conducente a su vez a establecer la paz particular posible en un mundo de hombres, que tienen otros muchos bienes por los que interesarse, pero de imposible consecución fuera de las condiciones de paz vicil creadas por el acatamiento de los mencionados derechos. La gran justicia cósmica o histórica puede ser mantenida como último ideal. Pero dentro del orden civil la justicia válida es algo convenido y siempre revisable. La paz posible será obra de esa justicia. No algún utópico reino en el que se ingrese tras un cataclismo justificador y pacificador de índole vindicativa. No la paz contextualizada con una pragmática de totalidad sino la coherente con una semántica situacional. Los mismos caracteres tendrá la libertad; no la liberación, de la razón y de sus creaciones culturales, para ingresar en alguna patria paradisiaca, sino la vida libre en patrias de hombres libres ⁴⁵.

Encuentro en consecuencia peligroso, aparte de lo quimérico, especular en nuestro mundo pluralista con una *universitas pacifica*; es decir, con una humanidad de una vez participante en un orden ético cuya norma de vida sea la concordia o el amor. En ese mundo pluralista es sin embargo factible la lucha por la paz bajo la forma de una *pax universalis*. La diferencia entre *universitas* y *universalis* es la que venimos señalando: un deteriorado «reino de bien» en la tierra al que haya que volver o aún no alcanzado y al que haya que llegar; una «ciudad de hombres» que, como tarea de cada día, hay que ir haciendo más humana.

Esto último no veta los ideales personales o de grupo. Al contrario, los deja espacio. Lo que sí veta es que cualquiera de ellos, como si fuera absolutamente normativo (hablo de ideales éticos) se ponga en acción para conformar con arreglo a él la historia total, que sería algo así como la *civitas mystica* en la tierra. Y ante esta consideración confieso no sentirme animado a participar en ningún festival pacifista ⁴⁶. En cambio, me siento del lado de todos aquellos que dedican su diario a trabajar, sin historias numinosas, por la paz. Aunque admito, y aun exijo, que el trabajo sea gratificante. Y en este sentido es cierto que la lucha cotidiana por la paz carecería de sentido sin alguna anticipación de

⁴⁵ Kriele, *op. cit.*, p. 42 ss.

⁴⁶ El pacifismo que se inspira en una pura «ética de convicción», ética acósmica absoluta, que obra por últimos fines sin atender a las consecuencias, es visto por Weber como algo encaminado a «desacreditar la paz, no la guerra» («La política como vocación», pp. 162-63). Leo sin escándalo este pasaje del mismo autor, duro ya para su tiempo (1919), y que voy a dejar en alemán: «Der Pazifismus amerikanischer 'Damen' (beiderlei Geschlechts!) ist wahrlich der fatalste 'cant', der —ganz gutgläubig!— jemals, vom Niveau eines Teetisches aus, verkündet und vertreten worden ist, mit dem Pharisäismus des Schmarotzers, der die guten Lieferungsgeschäfte macht, gegenüber den Barbaren der Schützengräben...» (M. Weber, *Gesammelte politische Schriften* [Tübingen 1971] p. 144).

la paz ideal. Aunque ese mismo ideal, en cuanto practicable, no he de suponerlo puesto en marcha por sí mismo, como si fuera el protagonista del drama. Va, por el contrario, produciéndose mediante la acción misma. Y es así como toma cuerpo la convivencia en el *theatrum civitatis* 47.

Sin desconocer que la modernidad ha sido una época de exaltación del tiempo de trabajo y de entrega industriosa del hombre a realizar sus propósitos con su solo esfuerzo, con sobra de energía pero con falta de esperanza. Y que una y otra vez se han dejado oír en su seno la voz de quienes se han encargado de recordar que podemos llegar a ser esclavos de nuestros productos, lo que ocurre allí donde empieza a faltarnos el sentido. Podría ser cierto que la modernidad quedaría enriquecida poniéndose a la escucha de la tradición o de la invención de un tiempo nuevo que la haga salir de su paso. Mas parece que ni la tradición ni ese tiempo nuevo puedan abrirse camino si no asimilan la disciplina de ascesis de la modernidad.

La utopía de la paz ideal se concilió muy bien en el pasado con las experiencias de poetas y místicos o con el pensamiento especulativo de los filósofos, lo que sigue ocurriendo hoy en los herederos de esa cultura. En cambio, la ciencia, producto definitorio de la cultura moderna, no ha tenido aliento para otra cosa que para proponer meros proyectos de paz; cuando se ha metido a construir mundo mejores le han resultado contrautopías. En cualquiera ideación utópica genuina se esconden elementos de carácter tradicional, por no decir arcaico, por más que se cubra de ropaje progresista o incluso revolucionario.

Y, por lo que toca a la paz. Merece tenerse cuenta que es la doctrina de que en el principio fue la concordia y que la discordia es algo sobrevenido, la que, si no favorece, al menos justifica más fácilmente la violencia y la guerra, naturalmente justas, porque se piensan aliadas de una justicia de siempre que, conculcada, puede y debe ser restituida. Esta es una elección peligrosa. La justificación de la violencia o la guerra por últimos ideales, dado el pluralismo de éstos, o por destinos históricos, dada su inescrutabilidad y lo diverso de sus identificaciones, acaban siendo instancias indiscriminadas de justificación. De la mano de esos genios inspiradores podrá ser justificada cualquier cosa.

En cambio, la doctrina de que en el principio fue la discordia y que su amenaza nos acecha de continuo, pide el esfuerzo por inventar canales para conducirla o diques para contenerla. A ello atienden los consensos de voluntad y las instituciones que los dan cuerpo. Lo cual puede favorecer el que precipitadamente se eche mano de la guerra como institución consensuadora que resuelve en firme y sin apelación los desacuerdos. Mas, si de hecho puede ocurrir eso, no tiene por qué ser así de derecho. La negociación puede dar muchos pasos fructíferos antes de llegar a lo que dentro de esa lógica se entiende caso extremo, que es el de negociar ante el tribunal de la sangre.

47 L. Kolakowski, *El hombre sin alternativa* (Madrid 1970) pp. 101-16; Idem, *El mito de la autoidentidad humana* (Universidad de Valencia 1976).

No es posible reducir el antagonismo de esas posiciones. Puede en cambio ser factible acortar sus distancias. Las ideologías utópicas y las contra-ideologías técnicas, en sus formas extremas, debieran ya hoy considerarse como propuestas que no dan más de sí, saturadas. Esto es lo que sienten los más de los expertos. Sentir al que colaboran los nuevos planteamientos, tanto ontológicos como epistemológicas, en torno al diagnóstico y crítica de la cultura. Esos planteamientos, si, por una parte, generan inseguridad (excluyen al menos la seguridad dogmática) en el trabajo racionalizador moderno, por otra, recortan la presunción (también dogmática) de los festivos utopismos tradicionales. Los más recientes hobbesianos piensan que puede ser beneficioso, y hasta necesario, ponerse al habla con los motivos de Rousseau a efectos de que el sistema institucional no se ponga a funcionar en lo abstracto, en el vacío de realidad. Tal es el caso de J. Rawls en su notable libro *Teoría de la justicia*⁴⁸. Por su parte, los más recientes rusionianos juzgan a su vez beneficioso, y también necesario, el tomar en cuenta las trabajosas conquistas del espíritu razonador, legado de Hobbes, a fin de no confundir realidad con buenos deseos. Y este podría ser el caso de J. Habermas en obras como *Conocimiento e interés*⁴⁹.

De todos modos seguiríamos teniendo los puntos de vista opuestos, según que el acceso a la solución de los problemas se haga desde la autonomía del conocimiento o desde los intereses de la vida. Por los dos accesos se admitiría que el campo bueno para dirimir pleitos humanos sería el de la negociación y que la instancia de juicio residiría en el tribunal público de lo intersubjetivamente conocido o de lo convergentemente consensuado. Ante ese tribunal público nos encontraríamos como ante una institución o invento cultural civil. Podríamos así resolver nuestros problemas por medios culturales recurriendo a una «policía» humana⁵⁰. No dejándolos en manos de algún oculto genio de la naturaleza o de la historia, ni tampoco en las de una razón elevada a absoluto representante de la sabiduría divina. En la cima de la razón absoluta reina una transparencia engañosa. En el fondo de cualquier genialismo radical hay una referencia opaca.

48 J. Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford University Press 1978).

49 J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt 1973); cf. E. M. Ureña, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada* (Madrid 1978).

50 K. Popper y J. Eccles, *The Self and Its Brain* (Berlin-Heidelberg-New York 1977) pp. 209-10; cf. Dobzhansky-Ayala-Stebbins-Valentine, *Evolución* (Barcelona 1980) pp. 449-57. Ortega y Gasset escribe, recordando a Renán: «Si la vida natural es hostilidad, la cultura hace a los hombres amigos: *homines ex cultura amici*. Nuestros cuerpos manan enemistad, nuestros instintos segregan desvío y repulsión... El oído finísimo de Renán le hacía percibir, como nadie en su tiempo, tras la cruenta y dolorosa turbulencia de la vida histórica, el rumor que suscita la pausada germinación de la paz sobre la tierra... La unidad de los hombres está en formación; no existe, cierto, pero la vamos haciendo; la distancia entre los hombres disminuye progresivamente». A ese progreso contribuye la misma guerra. «Las guerras, los instintos de rapiña y negación han hecho rodar sobre el haz del mundo las torpes multitudes militares; pero en la herrumbre de las armas llevaba cada raza conquistadora el bacilo de su cultura, y al herir sus lanzas el corazón de un pueblo más débil, lo inficionaba con la fecunda enfermedad de sus dioses y el temblor peculiar de sus poetas...». (*Obras Completas*, I, p. 457). El texto de Ortega es literario e

Las declaraciones de derechos podrían ser entonces aceptadas como centro estratégico de una «moral cívica». La legitimación de los mismos seguiría siendo diferente, como también su justificación. Mas podría aceptarse en común su identidad. Con la oportunidad de asumir en serio dichas declaraciones se daría la de la lucha en común por la justicia expresadas en ellos, generadora de la paz⁵¹.



Hemos contemplado la doble forma como el hombre entiende su relación con el mundo y con sus congéneres humanos: a) la de identidad originaria con el universo o la unanimidad no viciada con los semejantes; b) la de excentricidad en el mundo y de discordia de origen entre los hombres. Lo que corresponde hacer en cada caso obedece a canon diverso. En el primero, la voz de orden llama a la comunión mística con el todo; si esa comunión se encuentre viciada, como de hecho ocurre, la acción (caso segundo) se ordenarán a construir bajo la responsabilidad personal el orden de cosas querido siguiendo una estrategia formadora que no cuenta con modelo original sobre el que guiarse: es el hombre solo, desde nada y sin nadie, sin subrogaciones y sin delegaciones, el que tiene que hacer a su cuenta las moradas vitales e históricas en las que habitar.

Dilthey nos recordaba que ese doble paradigma es igualmente legítimo en cada una de sus propuestas, y que esas propuestas no van ni pueden ir al unísono. Habrá de elegir la entrada por una de ellas, aunque no quede excluido, incluso se requiera, conectar de camino con la contraria. Y esto pasa en cualquiera de las empresas humanas que se tome en consideración. Pasa desde luego en la obra moral de llevar una «vida buena» y, concretamente, en la obra de organizar una convivencia en paz.

El doble destino estaría representado en el de los personajes míticos: Epimeteo por un lado, descuidado de trabajos, quiescente en la bondad de la naturaleza o bien entregado al cuidado de una providencia. Por otro lado, Prometeo, lleno de inquietudes y solo ante ellas, sin ninguna tierra y ningún cielo que le vengan en ayuda. Ninguna armonía puede darse por supuesta en esa dualidad. A la comunión mística se opone el trabajo ascético; a las convicciones del corazón, las razones de la cabeza; a la orgánica del deseo, la mecánica del poder. Y como resulta que la historia nos ha alejado de la mística, de las piadosas adhesiones del corazón y de la orgánica del deseo, la edad que nos toca vivir, alejada más y más de cualquier paraíso, no tiene otra opción que la de labrarse su propio destino, y ello, imponiéndose a las cosas y a las situaciones,

intuitivo, pero contiene indicaciones que van en la dirección de la selección cultural, si bien nuestro autor no era un científico y, al menos de tiempo en tiempo, hizo concesiones al historicismo que Popper tendría que repudiar.

51 R. Dworkin, *Taking Rights Seriously* (London 1977); M. Kriele, *Liberación e Ilustración. Defensa de los derechos humanos* (Barcelona 1982).

por guía la racionalidad, por camino la obra ascética. Así es que nuestras luchas, también nuestra lucha por la paz, no parece que puedan llegar a ser coronadas con laureles nacidos en ningún edén de comuniones entusiastas, piedades del corazón o espontaneidades desiderativas. Las hojas de esos laureles no es que nunca fueran verdes, es que eran hojas venenosas, letales; en realidad nunca existieron tales hojas ni tales laureles ni tampoco edenes en que germinaran y nacieran. Si hay algo que tenga que ver con esas cosas, que de todos modos parece que han de tomarse en cuenta, ya que corresponden a experiencias y tendencias del espíritu humano, tendrán su lugar después, no antes, del poder creador del hombre, racionalmente conducido y ascéticamente puesto en obra. Con lo que, admitidas como antagónicas las actitudes de unanimidad con el universo y de responsabilidad del hombre personal, podemos admitir, en efecto, que las dos actitudes son legítimas. La cuestión es la de cómo interpretarlas y, consecuentemente a esa interpretación, cuál sea su orden de prioridad: si el signo de Prometeo prima sobre el de Epimeteo, o a la inversa.

Sobre la interpretación hemos dicho lo suficiente. De lo que se desprende cuál haya de ser el orden de prioridad. La mentalidad tradicional se orientó de continuo, aunque variaran las formulaciones, por un arquetípico estado de cosas bueno ubicado en el fondo de los tiempos. La prioridad —ontológica y epistemológica— la tiene aquí ese estado de cosas ideal *ab initio*. Al paso de las edades deteriorado, habrá que renovarlo o habrá que renacer a él. No se trata de vueltas a algo que materialmente se perdió; sí de restituir su forma o su espíritu. La orientación de la mentalidad moderna es la contraria. Las moradas vitales e históricas del hombre son de invención humana. Tendrá, pues, aquí consideración prioritaria lo que el hombre hace por él mismo y a su cuenta; sin nada, ni nadie, que le sirva de apoyo, le oriente en su acción o le descargue de su responsabilidad.

Para lo que sigue adoptaré el punto de vista que he llamado moderno. Veré al paso la manera de conectarlo —complementarlo— con su contrario.

El aludido problema de prioridad afecta a cualquier empresa humana, a todo lo que llamamos cultura. Llevada la cuestión al campo de la moral ello significa que el hombre ha de poner en orden primero su propia casa. El orden que primero ha de poner en su propia casa es el de las relaciones interpersonales, y está hecho de mandatos, como los contenidos en el código mosaico de la segunda tabla o sus equivalentes. Esos mandatos en resumen en uno sólo: el expresado en la «regla de oro», que conocen todas las grandes culturas: «no hagas a otro lo que no quieras que hagan contigo». Regla de oro (no «ideal de una edad de oro») que reduce la voluntad a deber ascético bajo exigencias racionales. Llamaría a esa moral «moral humanitaria». Si del fuero primado salimos al público, al contexto de la vida de sociedad, iremos con la misma «regla de oro» como canon de orden de esa casa que es la *civitas*. Entenderemos el juego de relaciones sociales como regido por reglas de reciprocidad: «haz al otro lo que quieres que el otro haga contigo».

El régimen de reciprocidad queda también sujeto a reglas y por ellas se gobierna como por su canon rector, no invocando un ideal dorado preexistente o providente. Esa moral es la que merece el nombre de «moral cívica» cuyo ámbito queda delimitado por la justicia, no por el ideal del justo.

La vida buena comprendida en la «moral humanitaria» y la «moral cívica» se refiere a lo que hay que hacer como exigencias del deber. Esas formas de moral tienen prioridad, pero no constituyen toda la moral. Además de lo que *hay que hacer* está lo que *hay que ser*, que se abre a lo bueno ideal. La exigencia de ser bueno como ideal concierne también al deber. Pero entre el deber-ser-ideal y el deber-hacer reaparece la diferencia que se da entre paraísos absolutos de dignación divina en que se cree y por los que, como causa última, se juega la vida, y patrias relativas de invención humana que el hombre crea para poder vivir y convivir. Las reglas que gobiernan la vida en estas patrias creadas a voluntad han de ser asumidas en común por los implicados a vivir en ellas. Los ideales últimos o causas a las que por convicción personal se juega la vida nos llevan al terreno de un pluralismo irreducible. La vida empieza a ser moral bajo reglas. Pero la vida buena sólo se consume en ideales. Los ideales son instancia reguladora —*regula regulans*— frente a las *regulae regulatae* de las tablas de leyes compartidas. Estas últimas requieren la unanimidad del consenso. La unanimidad respecto al pluralismo de los ideales no puede ser otra cosa que un piadoso deseo. Por lo que, ante el pluralismo de ideales, la «civildad» se traduce en tolerancia. Las órdenes de consenso serán «civiles» si se aceptan abiertos y relativos.

Lo cual no quiere decir, repito, que entre ideales y códigos no exista relación alguna. Entre esos extremos ha de haber conexión, aunque no de síntesis que homogeneice los opuestos. Podría hablarse más bien de una relación de complementariedad. El *deber hacer* humanitario y cívico ha de entenderse abierto al *deber ser* ideal.

Es claro que una solución a los problemas humanos prácticos por los métodos hobbesianos, modernos, incurre en el vicio de totalización dentro de un aparato de reglas sin ideales. Esa solución impone, pero a costa de convertir en todo la media verdad del problema. Por los mismos métodos consigue imponer también, por ejemplo Monod, cuando nos invita a profesar por todo ideal el mundo gobernado por «el conocimiento objetivo» de la ciencia⁵². Imponen esas soluciones por los simples y limpias que son en su lógica. Pero la lógica no contiene todas las cosas que hay en el cielo y en la tierra. Por el lado contrario, seduce la invocación de Pascal a las razones del corazón dentro de una filosofía que pone su mérito en mofarse de los filósofos. Como seduce un Fletcher cuando, en nombre del amor, se declara contra todas las tablas de la ley⁵³. Es la otra media verdad, que encontraríamos más convincente si viéramos con alguna claridad que era civilmente practicable.

52 J. Monod, *op. cit.*, p. 220.

53 J. Fletcher, *Ética de situación* (Barcelona 1970) pp. 23-31.

El problema de cómo complementar una con otra esas dos medias verdades lo encontramos planteado desde antiguo, como ocurre en el texto clásico de Sófocles, *Antígona*. Sófocles vio muy bien los dos lados de la cuestión. El coro de su tragedia se encarga de mantener en suspenso el antagonismo de posiciones, la de la heroína y la de Creonte: la primera, de parte de «la justicia jurada de los dioses»; el segundo, mantenedor de las «leyes de su patria». Pero Sófocles, como auténtico hombre de tradición, se encarga de ponerse de lado de los ideales de siempre sancionados por la divinidad, con lo que se desencadena la tragedia.

«No era Zeus quien me imponía tales órdenes, ni es la Justicia, que tiene su trono con los dioses de allá abajo, la que ha dictado tales leyes a los hombres, ni creí que tus bandos habían de tener tanta fuerza que habías tú, mortal, de prevalecer por encima de las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Que no son de hoy ni son de ayer, sino que viene en todos los tiempos y nadie sabe cuándo aparecieron. No iba yo a incurrir en la ira de los dioses violando esas leyes por temor a los caprichos de algún hombre... Y si a ti te parece que es locura lo que hago, quizá parezca loca a quien es un loco»⁵⁴.

Sófocles lleva las cosas de modo que su héroe moral sea Antígona. A la luz de la tradición sagrada que, como destino integral, lleva el gobierno de las cosas humanas, el orden civil decretado por Creonte ha de parecer capricho, locura e impiedad. El extremismo con que se lleva la defensa de cada posición conduce el conflicto a un punto sin salida.

El mencionado Fletcher, ya cerca de nosotros, aboga de nuevo por una causa última como toda razón de la ética. La causa es la del amor, no demasiado alejada de la que profesara Antígona (en realidad habla del amor evangélico). En nombre del amor se borran principios y mandamientos. El protagonista de su libro es menos heroico que el del trágico griego, pero se orienta en la misma dirección. Nos le presenta así, por lo anecdótico, *more americano*.

«Un amigo mío llegó a St. Louis en las postrimerías de una campaña presidencial y el taxista, que no era indiferente a aquella lucha, le hizo partícipe de sus opiniones políticas: 'Yo y mi padre, y mi abuelo ya antes, al igual que mis bisabuelos, todos hemos sido siempre incondicionalmente republicanos'. 'Vaya —repuso mi amigo que también es republicano—, esto quiere decir que usted votará por los senadores fulano y mengano'. 'Pues no —replicó el taxista—; hay momentos en que uno ha de dejar a un lado sus principios y obrar con rectitud'. Aquel taxista de St. Louis es el protagonista de este libro»⁵⁵.

El libro del caso se llama *Ética de situación*. En él todo se confía a la causa del amor, que convierte en oro de bondad cuanto toca (incluidos los bombardeos atómicos sobre Hiroshima y Nagasaki). Como, sin más distingos, «el fin justifica los medios», la demiúrgica fuerza del

54 Sófocles, *Antígona*, trad. I. Errandonea (Barcelona 1965) vv. 450-70, p. 52.

55 Fletcher, *op. cit.*, p. 14.

amor, sin criterio alguno adicional que dé identidad al poder de que se trata, se pone éste en marcha y se tiene por seguro que nos introducirá en un «reino de dios». Ante esa perspectiva, uno tiene deseos de acercarse al taxista de la anécdota, o al que sea, siempre que nos venga echando por delante sus convicciones últimas para resolver problemas entre hombres, para dejarle caer el oído, no sin cierta actitud cínica: «Mire usted, déjese de imaginaciones, 'calculemos'»; o bien, «déjese usted de ideales, posibles o imposibles, negociemos». De todos modos parece que el protagonista de Fletcher tenía su reserva de principios de acuerdo con los cuales regirse, y que de ellos venía echando mano su linaje como de regla prioritaria para decidir su «deber hacer» electoral. El propio Fletcher arropa la «causa» del amor en un «consecuencialismo» utilitarista.

Cuando el fuero de la conciencia responde —sólo él— a instancias de alguna causa objetiva última —un tribunal universal como el de la historia—, se sitúa por encima de cualquier propuesta de criterios con alcance dirimente de los conflictos bajo sanción pública. Decir que «la historia universal es el juicio universal» es una tesis oracular de gran fuerza sugestiva. Si se acepta, no veo que pueda ser en base a otra cosa que la fe en la autoridad de quien la profiere.

La bondad absoluta por la que orienta su acción el justo no puede ser la medida inmediata por la que haya de pautar la conducta debida el ciudadano. Recordando distinciones hoy dadas de lado, aunque creo que injustificadamente, podríamos decir que aquella bondad última responde al consejo de perfección personal, en tanto que la conducta debida obedece a preceptos de obligación común. No es que excluya lo uno a lo otro. Pero se trata de cosas distintas, incluso antagónicas. La relación entre ellas es problemática. Sin embargo, ha de intentarse de continuo realizarla. No estoy muy seguro de que pueda hacerse de manera mejor, al menos a efectos prácticos, que parafraseando lo que sobre propósito parecido dijo una autoridad en la materia: «Obra por principios» (preceptos) como si no existiera rectitud; obra con rectitud como si no existieran preceptos». Donde queda significada la complementariedad de las dos máximas. De lo dicho se desprende que, al menos para el hombre moderno, tiene prioridad de ejercicio la primera.

Ya sé que hoy resulta progresista sembrar el descrédito en torno a la modernidad. Bien, hemos salido —o estamos haciéndolo— a una edad post-moderna. Pero creo que si algo hay claro en ella es tener bien asimilada la lección que de los siglos más recientes hemos aprendido. Donde esto no ocurre hay que seguir hablando, por ahora, de cultura marginal. Menudean por ahí unos u otros profetas epimeteanos que ejercen indudable seducción en mucha gente. Pero quienes nos conducen a todos son los científicos prometeanos. Personalmente no me veo ante un futuro que unza la historia al carro de una causa ética. En realidad no veo historia alguna sustantiva, ni uncida ni por uncir. Como tampoco veo ese futuro inmerso en un caldo entusiasta de fervor comunitario. La historia será cada vez más costosa construcción de los hombres mis-

mos. En la interrelación humana tendrán cada vez más peso los vínculos contractuales de sociedad. Si algo quebranta ese pronóstico no pienso que vaya en dirección de restaurar los vínculos de piedad con un mundo lleno de encanto, el añorado por contra-culturas o ecologismos. Pienso en ese otro mundo que nos presagian los escritores de ciencia-ficción, de semidioses sin sangre y sin alma, pero asombrosos en su eficacia. ¿Una nueva versión de la vieja doctrina de las «dos verdades»? He sugerido más bien que cada una de las tesis contiene media verdad. El problema es hacer que se complementen. Y en éstas estamos.

Ese problema incide en cualquiera de los campos de la práctica o de la cultura; en todo aquello donde el hombre pone la mano. He insistido en el aspecto moral. Conduciendo de nuevo la cuestión a la esfera de lo sociopolítico, entran en juego por una parte los consensos institucionales y por otra las causas ideales. De esas dos cosas tiene prioridad funcional la primera, pero ha de complementarse con la segunda. Y no sólo como una cosa añadida a la otra. Cualquier orden consensuado debe hacerse efectivo con responsabilidad, como si en él se ventilara la causa del hombre. Cualquier ideal profesado dentro de una sociedad debe ser asunto de respeto por parte de las instituciones, como si la razón de ser de éstas se ventilara en ese ideal.

Louis Dumont⁵⁶ divide las sociedades en jerárquicas e igualitarias, relativas a los modos de entenderse a sí mismo el hombre: *homo hierarchicus-homo aequalis*. En las sociedades jerárquicas domina el orden del todo sobre los individuos. En las igualitarias es el individuo el que tiene la primacía. Como ejemplo de sociedad jerárquica propone la oriental, en concreto la india. Nuestra sociedad occidental es ejemplo de la igualitaria. Mas esa distribución que separa un estilo de sociedad del otro separa igualmente las posibilidades de cuya realización podría resultar la imagen del hombre o el modelo de sociedad integrados. Habría que pedir aquí al *homo aequalis* que construyera la obra de su libertad sin cerrarse a la dispensación de sentido en la que comunica el *homo hierarchicus* por connaturalidad. Pero la dirección de nuestra historia no puede ponerse a capricho al revés. Es para nosotros el *homo aequalis* el que prima sobre el *hierarchicus*.



Lo últimamente dicho sobre la moral y sobre la política incide en lo que haya de decirse sobre la paz, sobre la estrategia de lucha en favor de ella. Es claro que también aquí resulta prioritaria la paz institucional, que es lo primero que ha de buscarse: la paz institucional y no el ideal de paz. Lo que no obsta para que el ideal de paz sea la *regula regulans* —ideal regulativo— que abre el esfuerzo hacia el horizonte de lo posible incondicionado. A este respecto, corresponde a ese ideal un primado de honor. Mas en las condiciones reales de vida el régimen de la acción se ordenará en discurso de proyectos pacificadores

56 L. Dumont, *Homo aequalis* (Paris 1977); Idem, *Homo hierarchicus* (Paris 1970).

confiados a órdenes de *regulae regulatae*. Es a esos órdenes a los que corresponde el primado titular.

Encuentro, pues, lógico admitir que lo bueno que tuvieron las utopías en la antigüedad es que nunca se practicaron; lo malo de las actuales es el que se las presente prontas para uso y consumo. Con distante respeto para quienes levanten bandera por la máxima apocalíptica *fiat iustitia, ruat caelum*, me pondré de lado de los que se atienen a la regla de *stare pactis*. Esto último cae dentro de la jurisdicción del hombre. Aquello otro sólo puede tenerlo en sus manos «el dios». Que un hombre o grupo de hombres presuman tenerlo en las suyas es cosa que los aparta del común de las gentes, consagrándolos en emisarios o profetas del numen que los inspira. ¿Cómo aspirar a que el mensaje que nos comunican genere la unanimidad universal? El universalismo o catolicismo de un mensaje sólo puede ser monoteísta; dentro de este mundo son inevitablemente particulares, politeístas⁵⁷. Cualquier intento de jugarse la historia a la suerte de una de las «causas», entre las muchas, no puede propiciar otra cosa que rivalidades. Como la rivalidad afecta a «últimas instancias», la decisión entre ellas no podrá ser civil, sino bélica. Como esas «instancias últimas» son inspiradas, las guerras decisorias serán «santas». De ahí el que la promesa de establecer el cielo en la tierra haya producido siempre el infierno.

También ahora podríamos apropiarnos modificándolo, el dicho ya anteriormente recordado: «Cuando pienso en causas humanas como la de la paz, los días de fiesta me pronuncio por la paz ideal o por la *universitas pacifica*, mientras los días de trabajo lo hago por los proyectos de paz o por la *pax universalis*». O en estos otros términos: «Habrá que apostar por la paz mística como si de nada sirviera el penoso esfuerzo ascético para implantarla, y, complementariamente, entregarse con responsabilidad a esa tarea ascética como si aquella paz mística fuera mera ensoñación».

A Schiller no le gustaba cómo Kant ordenaba los asuntos de la práctica, aunque le debiera casi todo lo que él mismo pensaba al respecto. Kant era un asceta del pensamiento y Schiller era un esteta del sentimiento. Schiller reflexiona irónico: «Me gusta servir a los amigos; desgraciadamente lo hago porque me gusta, y, por ello, a menudo me aflige no ser virtuoso». Así es que la alternativa de Schiller al racionalismo kantiano de la virtud —virtud por deber y por respeto a la ley— es el

57 M. Weber, 'La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política social', en *Sobre la teoría de las ciencias sociales* (Barcelona 1971): «El destino de una época cultural que ha degustado el árbol del conocimiento, es el de tener que saber que no podemos deducir el sentido de los acontecimientos mundiales del resultado de su estudio, por muy completo que éste sea. Por el contrario, debemos ser capaces de crearlo por nosotros mismos. También tiene que saber que los 'ideales' nunca pueden ser el producto de un saber empírico progresivo. Y por lo tanto, que los ideales supremos que más nos conmueven, sólo se manifiestan en todo tiempo gracia a la lucha con otros ideales, los cuales son tan sagrados como los nuestros» (pp. 15-16). De ahí que el mundo de los ideales últimos se le muestre como un olimpo politeísta, recordando en apoyo de esa tesis a J. St. Mill («La ciencia como vocación», p. 216; *Gesammelte politische Schriften* ([Tübingen 1971] p. 145).

intuicionismo del sentimiento. Con ese equipaje de artista se pone a ejercer de pedagogo político a partir del diagnóstico que ya conocemos:

«El hombre cultivado hace de la naturaleza una amiga, enalteciendo su libertad y poniendo freno a sus caprichos. Cuando la razón introduzca en la sociedad física la unidad moral cuide, pues, de no perjudicar a la multiplicidad de la naturaleza. Cuando la naturaleza aspire a afirmar su multiplicidad en el edificio moral de la sociedad, no rompa en manera alguna la unidad moral. La forma victoriosa se halla tan lejos de la uniformidad como del desorden. *Totalidad* de carácter ha de tener el pueblo digno y capaz de trocar el estado de necesidad por el estado de libertad»⁵⁸.

Así pues, «el hombre cultivado» realiza la armonía que destruyen tanto el salvaje como el bárbaro. En el puesto del bárbaro podemos poner a nuestro Hobbes; en el del salvaje no va mal nuestro Rousseau. Ni una cosa ni la otra, pero, echando por delante la «*totalidad de carácter*», como demiurgo que trueque la necesidad en libertad, es claro que Schiller resuelve los problemas humanos dando la prioridad a Rousseau, aunque no desdeñe los auxilios de Hobbes. El salvaje y el bárbaro son enemigos del hombre, «pero es aún más despreciable [el bárbaro] que el salvaje». Schiller está en su derecho al hacer esas preferencias; sobre todo está en su papel de genio romántico.

Cerraré este ya largo escrito con la cita de un pasaje agustiniano tomado de las *Confesiones*. En él se habla de la paz, aunque el Santo trate de la paz de su alma, de la paz interior. El tema de la paz le interesó en los más diversos aspectos: personal, social, político, eclesial, religioso. A la paz civil se opone la guerra, mas a la paz en general se opone la inquietud, el cuidado, el conflicto, la discordia... Respondiendo a la intimación evangélica *venite ad me, qui laboratis*:

«Una cosa es ver desde una cima agreste la patria de la paz, y no encontrar la vía que conduce a ella, y fatigarse en balde por parajes sin caminos, obsesidos e insidiados en torno por los tráfugas desertores con el león y el dragón su príncipe; y otra cosa es poseer la senda que conduce allí, protegida por el cuidado del Emperador celeste, en donde no expolian los desertores de la angélica milicia, antes la evitan como un suplicio»⁵⁹.

Así pues, *aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis..., aliud tenere viam illuc ducentem*. He ahí un buen enfoque para el problema de lucha por la paz. Algo con sello casi moderno. Ciertamente que para no errar de acá para allá en la vida hay que tener fija la meta adonde se quiere llegar. Pero esa meta, cuando toca a las últimas aspiraciones e ideales, se esconde lejana como en cimas inaccesibles. Querer ir a ella *in promptu* y sin más viático que el entusiasmo conduce a meterse por latebrosos impervios (es decir, por lugares sin caminos, trochas ni veredas), expuestos al engaño, al robo, al extravío. Para no errar en la vida hay que señalarse metas. Pero no dejadas en la visión

58 F. Schiller, *La educación estética del hombre*, pp. 22-23.

59 San Agustín, *Confesiones*, VII, 21, 27.

desde algún picacho salvaje. Lo primero para alcanzarlas es disponer de camino —método— de llegada⁶⁰.

En cuanto a la paz que se ve desde la cima agreste o desde los extraviados desiertos, no se trata de olvidarla. Esa visión tendrá el primado jerárquico de respeto y de honor. Pero la titularidad de oficio de ese primado corresponde a la puesta en marcha hacia esa visión, hacia la patria, por el método de lo viable, teniendo el camino. Si llama de lejos el carisma, manda de cerca la institución. Lo uno no se opone a lo otro. Pero es cuestión crucial la de decidir si uno puede lanzarse por aquellos impervios, y con sólo entusiasmo, hacia el ideal, o si procede ir abriéndose con tiento y trabajo la vía que pueda conducir a él. Lo que vale para la paz en el alma vale también para la paz en la república. La lucha por la paz será fructífera si se lleva por modos civiles, y será mera «agitación estéril» si se deja conducir por visiones desde cimas salvajes⁶¹. Así es que sobre esa paz avistada en lo salvaje, paz

60 La paz en que directamente piensa el Santo es la de su alma, zarandeada en su peregrinaje en busca de la verdad y seducida por unos y otros falsos profetas que le convocaban a patrias de paz por equívocos caminos, o sin camino ninguno, para llegar a ellas (*Confess.*, IV, 1, 1). Véase, en el propio san Agustín, la distinción —«evidentissima differentia»— que se establece entre *sapientia* («cognitio *intellectualis aeternarum rerum*») y *scientia* («cognitio *rationalis temporalium rerum*»), así como la relación que las une y su orden de prioridad (*De Trinitate*, XII, 15, 25). Ver: R. H. Bainton, *Actitudes cristianas ante la guerra y la paz* (Madrid 1963).

61 He recurrido ya más de una vez a la obra de Weber en estas páginas, voy a citarle de nuevo en unas líneas que recalcan en eso de los «politeísmos», porque expresan convicciones «salvajes», sin caminos para acreditarlas como verdad. Habla en ellas de la política en general, mas pueden entenderse referidas a la guerra y la paz. «Es cierto que la política se hace con la cabeza, pero en modo alguno *solamente* con la cabeza. En esto tienen toda la razón quienes defienden la ética de la convicción. Nadie puede, sin embargo, prescribir si *hay que* obrar conforme a la ética de la responsabilidad o conforme a la ética de la convicción, o cuándo conforme a una y cuándo conforme a otra. Lo único que puedo decirles es que cuando en estos tiempos de 'excitación... estéril' [estamos en 1919, fechas de las revueltas revolucionarias en la postguerra alemana] [la excitación no es esencialmente ni siempre una pasión auténtica] veo aparecer *súbitamente* a los políticos de convicción en medio del desorden gritando: 'el mundo es estúpido y abyecto, pero yo no; la responsabilidad por las consecuencias no me corresponde a mí, sino a los otros para quienes yo trabajo y cuya estupidez o cuya abyección yo extirparé', lo primero que hago es cuestionar *la solidez interior* que existe tras esta ética de la convicción. Tengo la impresión de que en nueve casos de cada diez me enfrento con odres llenos de viento que no sienten realmente lo que están diciendo, sino que se inflaman con ensaciones románticas (*in neun von zehn Fällen mit Windbeuteln zu tun habe, die nicht real fühlen, was sie auf sich nehmen, sondern sich an romantischen Sensationen berauschen*). Esto no me interesa mucho humanamente y no me conmueve en absoluto. Es, por el contrario, infinitamente conmovedora la actitud de un hombre *maduro* (de pocos o muchos años, que eso no importa) que siente realmente y con toda su alma esta responsabilidad por las consecuencias y actúa conforme a una ética de responsabilidad, y que al llegar a un cierto momento dice: 'no puedo hacer otra cosa, aquí me detengo'. A renglón seguido emplaza a sus oyentes —el texto reproduce una conferencia— para que vuelvan a hablar del asunto al cabo de diez años (*wollen wir uns nach 'zehn Jahren' über diesen Punkt einmal wieder sprechen*), puesto que le gustaría mucho «saber qué 'ha sido' interiormente de aquellos de entre ustedes que ahora se sienten auténticos 'políticos de convicción' y participan en la embriaguez de esta evolución actual» («La política como vocación», pp. 175-77; *Gesammelte politische Schriften*, pp. 558-59).

no escrita, de pura convicción, ha de primar la paz civil, escrita, de responsable institución.

He derivado la doble posición ante el problema de la paz de las teorías antropológicas antitéticas: hombre bueno-hombre malo por naturaleza. Pero la oposición bueno-malo puede ser sustituida por alguna otra menos contenciosa; por ej., la de naturaleza neutra-naturaleza providente respecto a la obra de humanidad (la cultura y cualquiera de sus manifestaciones). En el primer caso, la obra cultural se origina en el ingeniarse del propio hombre en artificarla; en el segundo, no proviene del artificio sino del cuidado asistiendo a la propia virtualidad humanizadora natural. Sigue pues la contraposición de modos de entender el ser y el puesto del hombre en el universo, moderando los términos de la antítesis, pero en versión más generalizada. En último término se contrapondrían dos concepciones del mundo: la que le entiende como un todo orgánico, la que le describe como un constructo de partes o hechos átomos.

El binomio en lo ontológico se reproduce en los planos epistemológico y práctico. Son dos las filosofías con variedades distintas cada una, las que se corresponden con la doble interpretación de la realidad: filosofía hermenéutica y analítica (los nombres pueden sustituirse por otros). Filosofías: interpretativo-retórica la primera, demostrativo-lógica la segunda; órganos respectivos del «conocimiento por congenialidad» y «conocimiento por descripción».

Cualquier contenido práctico de la historia será explicado de diversa manera según el enfoque que se siga.

No hay visión del mundo (como puedan serlo la cristiana o la marxista) que no admita y no haya practicado una y otra de las interpretaciones ontológicas; consecuentemente, que no haya tenido representantes de la doble filosofía. La formulación de esas filosofías ha sido a veces radical (son las formulaciones más esclarecedoras); lo común es su formulación moderada, aunque aún entonces caen en la una o en la otra de las tendencias.

Lo que haya que decir frente a esta forma generalizada de plantear el problema (naturaleza productora de «abrojos y espinos» o patria manando «leche y miel»; mundo básicamente «discorde» o básicamente «concorde») será paralelo a lo dicho en páginas anteriores sobre el problema humano concreto (acaso resumen de todos) de la paz, en relación con las interpretaciones antitéticas del hombre (por naturaleza «malo» por naturaleza «bueno», por naturaleza «egoísta», por naturaleza «altruista», en «discordia» original —en «concordia» original, fundamentalmente «competitivo»— fundamentalmente «cooperativo»...).

SATURNINO ALVAREZ TURIENZO