

# La política de la guerra liberal

**Adrian Pabst**

*Investigador. Instituto de Estudios Europeos e Internacionales, Luxemburgo.*

Tal vez en ningún lugar sea más manifiesta la connivencia de la izquierda, la derecha y el centro que en la expresión «paz y guerra», según ponen de manifiesto los recientes debates sobre la «guerra contra el terrorismo» y la guerra en Iraq. Desde luego, hay diferencias no despreciables en la naturaleza y alcance de la «seguridad patriótica», el tratamiento a los detenidos, y la legalidad, legitimidad y justicia de la guerra. Sin embargo, común a la izquierda, la derecha y el centro es la idea de que la suspensión indefinida de los derechos civiles garantizados por la Constitución y las guerras excepcionalistas-unilaterales constituyen desviaciones meramente temporales de la norma del liberalismo político. Al encarar lo que se supone una amenaza existencial a la democracia de mercado, la legislación «antiterrorista» y las guerras «preventivas» se consideraron excepciones, en alguna forma puntuales, al imperio del derecho liberal, con el propósito de aumentar la seguridad y defender la libertad. Lo que prevalece en la izquierda, la derecha y el centro es la falsa ilusión de que la guerra ilustrada de algún modo produce la paz liberal.

Sin dudas, algunas pruebas empíricas indican que la probabilidad de guerra dentro de las democracias liberales y, entre ellas, es menor que en cualquier otro régimen.<sup>1</sup> Esto parecería dar crédito a la utopía kantiana de una «paz perpetua» entre Estados nacionales ilustrados.<sup>2</sup> Pero, al propio tiempo, el auge, extensión y consolidación de las democracias de mercado han tomado siempre y en todas partes la forma de guerra y de otras prácticas violentas.<sup>3</sup> Esto no significa que la tradición liberal completa sea en esencia absolutista o totalitaria, pero sí que la tendencia dominante en el pensamiento liberal se inclina a reducir la paz a la suspensión de la guerra y la reglamentación de la violencia. Al hacerlo, el liberalismo produce una política híbrida que, como dice Karl von Clausewitz, es solo la continuación de la guerra por otros medios.

En este ensayo afirmo que la tendencia dominante del liberalismo político no ha dado origen a la «paz perpetua» de los Estados liberales ilustrados, sino que se basa, en última instancia, en una lógica irreduciblemente conflictiva de amigo-enemigo, que exige y legitima el poder unitario (Hobbes). Este poder se consagra en el monopolio de violencia del Estado

nacional centralizado (Kant) y se personifica en el *Führer* carismático investido del «poder de dominación» (Weber). Configurados así, el Estado y el *Führer* se unen al encarnar una autoexoneración perpetua con respecto a los principios liberales, con el propósito de contener y aniquilar al enemigo de adentro y de afuera (Schmitt). La connivencia de la izquierda, la derecha y el centro puede así remontarse a la complicidad de la ontología y la política de la violencia de Hobbes y Kant, que la celebración que hace Max Weber a la «voluntad de dominación» extiende en una dirección consonante con la «*Führerdemokratie*» de Karl Schmitt: la guerra es el «caso liminal» que revela la esencia de la política: la muerte como sacrificio para la preservación del Estado y el *Volk*. Lo que en última instancia estructura el liberalismo político moderno y la Ilustración es el fatalismo de aceptar la guerra como inevitable y, por ende, necesaria, y la ilusión de pensar que la destinada a exterminar al enemigo supondrá, de algún modo, la paz.

También, en mi opinión, los liberales modernos tardíos como John Rawls exhiben una fe en una teoría de la justicia basada en conceptos legalistas, que son tan ciegos como vacías son las prácticas legalistas. La tolerancia de la justicia liberal difícilmente se extiende a quienes osan estar en desacuerdo con ella, y cualquier reto al constitucionalismo liberal sigue justificando la guerra incontrolada, a fin de defender a los que Rawls llama los «pueblos decentes» que han abrazado las normas del liberalismo político. Tras la Segunda guerra mundial y la de Viet Nam, los liberales condenaron, en masa, a las guerras al ostracismo y las eliminaron del mundo ilustrado, pero continuaron llevándolas a cabo, por medio de terceros, para vigilar las fronteras del «mundo libre» y extender el orden del Estado-mercado bajo la enseña de la libertad y la prosperidad. Desde 1989, y en especial desde el 11 de septiembre de 2001, algunos de los mismos liberales que habían contemplado la utopía kantiana de una «paz perpetua» han remoralizado la guerra y abogado por el cambio de régimen mediante guerras preventivas.

Otros liberales modernos tardíos, como Michael Walzer, se oponen al «realismo» de estas últimas en nombre de la idea de la «guerra justa», que se apropia simplemente como teoría moral y política secular. Pero la posición de Walzer no constituye una representación alternativa de la realidad y la política capaz de resistir y superar la necesidad realista-fatalista del estado de naturaleza violento y el carácter inevitable de la guerra. Este tipo de «liberalismo con propósito moral» resucitado, oscila en algún punto entre el realismo y el idealismo, en el sentido de que procura transformar la violencia del estado natural en una lucha política que se conduce y soluciona mediante la discusión, no la guerra.

Pero no es evidente si el absolutismo de los derechos fundacionales (Rawls), el relativismo del cálculo utilitario o el comunitarismo de la «guerra justa» liberal secular, como única lengua moral común, puedan brindar verdadera resistencia a la nueva resurrección heroica de la guerra, por fanáticos religiosos o laicos. Tampoco es evidente cómo una «guerra justa» liberal secular moderna tardía es justa en condiciones que no sean las suyas propias y las de quienes la llevan a cabo.

De modo que el agente principal —aunque en modo alguno exclusivo— del progreso liberal es una «guerra perpetua» contra el enemigo del liberalismo, dentro y fuera del «mundo libre». La paz liberal es solo la perpetuación y extensión del *status quo* liberal —no su superación o resolución, y mucho menos de la reconciliación— de la violencia de intereses y valores antagónicos en que prosperan el Estado democrático liberal y el «mundo libre». Termino diciendo que solo una política configurada desde un punto de vista ontológico puede brindar resistencia y alternativa al orden prevaleciente.

### **«La guerra perpetua como paz perpetua»: una breve genealogía de la política liberal moderna**

Los filósofos liberales modernos tardíos como Isaiah Berlin, Jürgen Habermas, John Rawls y Joseph Raz, procuran rescatar la universalidad del proyecto liberal sustituyendo el carácter factual o normativo del pluralismo de valores por el carácter fundacional del derecho natural o los derechos positivos. Con ello esperan superar el absolutismo moderno y el relativismo posmoderno, en sus variantes religiosa y secular. Lo hacen remontándose a las bases hobbesianas de un espacio político común, en interés propio individual, y al constitucionalismo liberal de Weber como adjudicación de valores indeleblemente plurales, rivales e inconmensurables. Por ejemplo, Rawls interpreta la soberanía hobbesiana como un agente eficaz («de ser necesario *absoluto*»)<sup>4</sup> que hace prevalecer la cooperación entre intereses individuales y grupales, de otro modo incompatibles.<sup>5</sup> Según entiende Rawls, Hobbes es un precursor de filósofos posteriores que proclaman el fin de la metafísica y la muerte de Dios, en el sentido de relegarla al reino incognoscible de lo trascendental, y una ontología fundada en actores que defienden sus intereses sustituyen una cosmología trascendente.

El liberalismo moderno tardío también exalta a Weber como uno de los pocos liberales que prolongaron la línea de pensamiento de Hobbes, sin sucumbir en los remanentes del fundacionalismo posmoderno o la corriente posmoderna de

desconstrucción y *différance* no mediada. Así, se considera que Hobbes y Weber representan el rostro del liberalismo que, de alguna manera, irradia la tolerancia universal de la pluralidad individual. El liberalismo moderno tardío procura prevalecer en los lugares en que se piensa fallaron la modernidad y posmodernidad religiosas y seculares: en la unión de universalidad y pluralidad.

Lo que no logran ver quienes se declaran liberales como Berlin, Habermas, Rawls y Raz es que el liberalismo —moderno, moderno tardío o posmoderno—, descansa en las mismas estructuras de pensamiento y práctica del absolutismo que no se cansa de denunciar: la lógica de la guerra para la perpetuación y el engrandecimiento del orden del Estado-mercado. Cuando en la Alta Edad Media figuras influyentes, como los teólogos del siglo xi Peter Damian y el papa Gregorio VIII, afirmaron que Dios era incognoscible y su voluntad inescrutable, el poder divino se presentó como absoluto y arbitrario. Solo una monarquía divina absoluta y control clerical pleno del espacio social y político podían mediar el poder así comprendido.<sup>6</sup>

La centralización y legalización, sin embargo, no se limitaban a la Iglesia y la monarquía, sino que abarcaban la vida política y socioeconómica completa. Ya en los siglos xi y xii, vastas partes de Europa presenciaron una transición gradual, aunque no lineal, de una sociedad local más segmentada a una sociedad de organización central más unitaria.<sup>7</sup> La clave de este proceso fue una reinención continua del imaginario hostil a un letal enemigo común, fuera «el hereje», «el leproso» o «el judío».<sup>8</sup> Se explotaba el temor popular orquestado por el Estado para su persecución, patrocinada por el propio Estado, que a su vez legitimaba poderes estatales siempre crecientes. Lo que, con el tiempo, acarrió la transición de la localidad a la centralidad fue el poder real centralizado, unido a una creciente burocracia dirigida a extraer los máximos ingresos para emprender la guerra.<sup>9</sup>

Desde fines de la Edad Media hasta el período moderno temprano, la formación del Estado y las guerras estuvieron inextricablemente unidas. Al decir de Charles Tilly, «la guerra hizo el Estado y el Estado hizo la guerra».<sup>10</sup> El Estado y la guerra dieron, conjuntamente, origen a una espiral ascendente de centralización y concentración que produjo no solo absolutismo monárquico con la sanción divina, sino también el libre cambio mercantilista, el Estado abstracto moderno, la conscripción en masa y la guerra entre los Estados; todo en nombre de la autoridad central absoluta sobre el territorio y la ciudadanía.

De hecho, el rechazo del absolutismo divino y clerical no creó el régimen democrático y el imperio del Derecho que había prometido. Los primeros

filósofos políticos modernos —por ejemplo, Jean de Gerson (1363-1429), Jean Bodin (c 1529/30-1596) y Hugo Grotius— procuraron liberar a la sociedad fundando el poder en el ser autónomo y los derechos individuales. Pero en vez de liberar al mundo de las ataduras limitantes del absolutismo, la filosofía política moderna transfirió el monopolio del poder de Dios y sus vicarios terrenales a un constructo profano igualmente absolutista, del que la expresión suprema tal vez sea el *Leviatán* de Hobbes. Y en no poca medida porque el poder, en Hobbes, deviene una función de la violencia, que se considera fundacional de lo que es el ser humano, dado que los seres humanos poseen «un deseo perpetuo e impaciente de poder tras poder, que cesa solo con la muerte», y un derecho sobre todo (*ius in omnia*),<sup>11</sup> el estado natural solo puede ser de enemistad infinita y de guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*). Fuera la variante del liberalismo de Hobbes, Locke o Kant, el hecho es que la política se convirtió en una mera continuación de la guerra por otros medios, similarmente atomizadores y alienantes, en particular el control estatal centralizado sobre instituciones intermedias como el gobierno local, las universidades, las asociaciones profesionales, los gremios, las cooperativas, etcétera.<sup>12</sup>

La larga transición de la Alta Edad Media a la era moderna presentó la guerra como primer agente de cambio político y socioeconómico. Esta operó de acuerdo con la lógica y el imperativo de eliminar al enemigo de adentro y de afuera. Por consiguiente, las campañas militares se dirigían a potencias estatales rivales extranjeras y a la resistencia interna contra la centralización burocrática y la extracción de ingresos.<sup>13</sup> Lo que se presentaba como defensa y protección contra las amenazas a la supervivencia del Estado, en realidad constituía el resultado de la formación del Estado en sí, la monopolización violenta del poder, en aras del poder.<sup>14</sup> Tampoco terminó el absolutismo con la Revolución francesa o la americana, ni la política de fines del siglo xviii y principios del xix consagró el reino de paz y prosperidad. Más bien, la Ilustración —sea la de los *philosophes* galos, la de los moralistas gaélicos o la de los pensadores germánicos— sustituyó a Dios por el hombre como centro del universo y, de ese modo, elevó al hombre como supremo árbitro de todo lo que es y podía ser. La Humanidad en sí se convirtió en el Ser Supremo encarnado,<sup>15</sup> la medida de todas las cosas.

A Kant suele acreditársele una ética universal que combina los límites de la razón con la libertad humana y las bases metafísicas del imperativo categórico. Se piensa que su ética posee el mismo alcance que una política ubicada más allá del absolutismo divino y el nacionalismo secular. Kant prevé, en esencia, una

federación mundial de Estados, cada uno regido por constituciones republicanas que garantizan derechos civiles (*ius civitatis*); las relaciones entre ellos se rigen por el Derecho internacional (*ius gentium*) y se concede ciudadanía mundial a sus ciudadanos (*ius cosmopolitanum*), dado que comparten un sistema de gobierno humano universal (*genereller Menschenstaat*).<sup>16</sup> Los Estados ilustrados kantianos no solo firman tratados de paz, sino eliminan la posibilidad de guerrear entre sí y, de ese modo, encarnan la utopía de la «paz perpetua».

El proyecto de Kant es de todos modos insostenible, porque su explicación numérica de la ética y la política carece de correlación discernible, inteligible, desde el punto de vista fenoménico. Esto es así porque el estado natural, perteneciente a los individuos, no es un estado de paz y, de hecho, garantiza la guerra: «la guerra es la triste necesidad en el estado natural» y «el estado de paz entre los hombres, que coexisten, no es el estado natural (*status naturalis*) sino, en lugar de ello, un estado de guerra».<sup>17</sup> Pero, al propio tiempo, el mismo estado natural es crítico para que los seres humanos conozcan y procuren el fin último del universo: el reinado de libertad en moralidad y la fe en el acuerdo de la virtud y del bien soberano, que la razón humana por sí sola no puede conocer. Pero si «la naturaleza humana es malvada»<sup>18</sup> y el estado natural es una «guerra perpetua», entonces el conocimiento humano no puede percibir el pacífico orden armonioso del universo, y la paz es solo la imposición de limitaciones jurídicas. En resumen, la física y la ontología de Kant se encuentran en conflicto irreconciliable con su metafísica y epistemología.

Con esto no se pretende desechar el legado completo de la Ilustración. Sin dudas, la libre determinación nacional y la acción individual se convirtieron en la fuerza sociopolítica dominante, y con el tiempo ampliaron los derechos jurídicos y la práctica cívica. A la vez, la Ilustración contribuyó a engendrar las ideologías que produjeron las primeras formas de guerra total. De hecho, la guerra en el extranjero y la represión en casa, por el bien de la «comunidad imaginada»,<sup>19</sup> no constituían solo modos primitivos al servicio de fines civilizados o la defensa de las revoluciones populares contra el terror de los reaccionarios contrarrevolucionarios. En su lugar, medios y fines —la guerra y la paz— se desplomaron en una ideología de heroísmo neoclásico. El egoísmo y la violencia no se sublimaron, sino que provocaron la fetichización de una cultura heroica de muerte, congruente con la antropología de Hobbes y Kant.

Después de la revolución industrial y de la Ilustración, el verdadero progreso de ampliar los derechos jurídicos y las prácticas civiles se ajustó a un surgimiento igualmente real de los sistemas carcelarios

y de «higiene mental» organizados por el Estado, y las prácticas violentas de mantenimiento del orden.<sup>20</sup> Lejos de ser una respuesta pacífica a las «guerras de religión», la formación y consolidación del Estado se fundó en la atomización y alienación de la ciudadanía, en cuyo nombre se había combatido el absolutismo despótico. Quizás por primera vez en la historia, la guerra se hizo total, en el sentido de que las campañas militares ya no procuraban poner fin a la violencia, bien por anexión o por retirada, sino que carecían de línea de retirada, de sentido del límite. Se hizo total y absoluta, y solo podía detenerse mediante la derrota y la aniquilación, como se puso de manifiesto en las guerras napoleónicas. Del mismo modo, el mantenimiento del orden no fue tanto una defensa y protección de ciudadanos individuales, como un instrumento para imponer un control centralizado sobre el individuo y la nación.<sup>21</sup>

El cuerpo humano ha estado desde entonces en el centro de la guerra y la estadidad, que se aúnan para socavar la trama social, bien mediante la movilización en masa para la guerra total, o la vigilancia absoluta a fin de garantizar la libertad. Ya en el siglo XIX, la marca de la guerra y la estadidad no estaba en la coexistencia pacífica de la «conciencia liberal» y la «conciencia iliberal»,<sup>22</sup> sino en su creciente interdependencia y entrecruzamiento. Sin dudas, el liberalismo tendió a invocar las posibilidades futuras que se abrían a la humanidad, mientras que el iliberalismo se inclinaba a remitirse a la edad de oro de un pasado que era menester restaurar. De cualquier modo, la acción humana se redujo a una historia universal hegeliana falsamente comprendida, impelida por la violencia, no por la paz. El liberalismo y el iliberalismo se presentaban igualmente como soteriologías seculares en la lucha perpetua e inevitable contra el enemigo de adentro y de afuera, fuese este la clase, la ideología, la nación o la raza. La guerra no era ya un medio para un fin, sino la propia manifestación de la acción humana, de igual extensión que la promesa de posibilidades nuevas.<sup>23</sup> La confluencia de intercambio económico, avance tecnológico y científico, y burocracia centralizada contribuyó a eliminar instituciones intermediarias y a reforzar prácticas violentas orquestadas por el Estado, tales como la conscripción en masa y la vigilancia.

El siglo XX presenció el ascenso al poder de una cultura fatalista de la muerte, que hacía la guerra por la guerra. La «Gran Guerra» fue menos una lucha entre imperios retrógrados declinantes y Estados ilustrados en ascenso, que la promulgación del heroísmo agonal neoclásico. En este sentido, la carnicería en masa de los alemanes en Verdún no difiere, desde el punto de vista conceptual, de la fría depravación calculada con que algunos comandantes aliados, como el general norteamericano John Pershing, el también

norteamericano coronel George S. Patton —quien sería el general de más infausta memoria de la Segunda guerra mundial— y el general canadiense Sir Arthur Currie ordenaron que sus efectivos combatieran hasta el último minuto del último día del último mes. Aunque conocían plenamente la firma y las condiciones del armisticio, enviaron a sus hombres a una muerte segura. Lo hicieron para que la guerra tuviera un final heroico, un «final apoteósico típicamente norteamericano»,<sup>24</sup> muchas veces en un vano intento de recuperar el terreno que habían perdido en 1914, y que debía ser entregado a los alemanes con arreglo a las condiciones del Armisticio. Con distorsión, aunque con coherencia, la guerra se veía como una expresión suprema del progreso: en palabras de Christopher Coker, «en el curso del siglo xx la guerra pasó a ser más que un mero instrumento de política. Se convirtió en un medio de progreso, ingeniería social y cambio político».<sup>25</sup>

La política de la guerra ha dictado la historia completa de la democratización en Europa, desde el comienzo de la modernidad hasta el siglo xxi. Por tanto, no es sorpresa que este proceso estuviera muchas veces a punto del fracaso, sobre todo en la primera mitad del siglo xx.<sup>26</sup> De modo que, en nombre de la emancipación individual, el liberalismo contribuyó a producir el Estado nacional centralizado y el mercado global; al socavar la acción humana, dio origen al mundo arbitrario del absoluto que Nietzsche denunció correctamente como un encubrimiento de «la voluntad del poder». Como afirmo en la sección siguiente, fue en realidad el liberalismo de principios del siglo xx el que expresó por primera vez la ideología de la guerra como «solución final» y suprema para exterminar al enemigo de adentro y de afuera, un estado de autoexoneración perpetua de la norma constitucional y el contrato social.

## Max Weber, Carl Schmitt y la política liberal de la muerte

Puede que la razón principal por la que Max Weber sigue pasando como verdadero liberal es su ruptura con el fundacionalismo moderno basado en la razón y los derechos naturales, y su aceptación del pluralismo posmoderno, garantizado por el constitucionalismo liberal y el Estado nacional ilustrado. Esta lectura de Weber descansa en el supuesto de que el pluralismo posmoderno de algún modo conduce a la diversidad de la diferencia y a la tolerancia de valores rivales. De hecho, lo que hace Weber es ampliar la proclamación de Nietzsche del fin de la metafísica y la muerte de Dios, al punto en que el antagonismo de valores garantiza la dominación, la dirección carismática y la violencia

legítima perpetrada por el Estado por encima del derecho; de modo que Weber no es excepción de la autoexoneración perpetua del liberalismo político de los principios liberales.

Clave para esta lectura distinta de Weber es el carácter central del fatalismo (*Verhängnis*) en su proyecto, manifestado en sus ideas de desencanto y pluralismo de valores. Según Weber, la tribulación histórica del mundo contemporáneo es el «destino de vivir en una era sin dioses ni profetas».<sup>27</sup> Sugerir siquiera que algo como el monoteísmo pudiera ser verdad o remontar todos los fenómenos a un Bien, es una ilusión platónica. Del mismo modo, solo contemplar la idea de que todos los deseos pueden reducirse a la búsqueda del máximo placer es un error hedonista. Tanto el monoteísmo como el hedonismo están equivocados porque violan la pluralidad inherente, imposible de erradicar, del mundo y de la verdad del pluralismo de valores. Weber muestra el mismo fatalismo hacia el desencanto como hacia el pluralismo de valores, que es y debe ser antagonico. Como resultado, los conflictos de valores no pueden solucionarse de modo racional, porque, ¿cómo determinar qué valor, bien o virtud tiene precedencia sobre cualquier otro? Ante el *Verhängnis*, ¿por qué debe haber solución alguna a los valores en conflicto? Para Weber, los valores son rivales e inconmensurables y, por tanto, «sobre todo debemos no tener ilusión alguna y admitir el hecho fundamental siguiente: la inevitable lucha perpetua del hombre con el hombre en esta tierra».<sup>28</sup> A falta de cualquier demostración filosófica de por qué la secularización y el pluralismo de valores pudieran ser verdaderos, Weber rescata el *Weltanschauung* de Hobbes, y sustituye los valores antagonicos por intereses rivales.

Decir, como Webber, que no existen bases como la razón y el Derecho para solucionar los conflictos de valores significa, en realidad, afirmar la primacía de la individualidad y la formalidad sobre cualquier terreno común y cualquier *telos* sustantivo como el bien común y la buena vida. Al mismo tiempo, la individualidad y la formalidad refuerzan el fatalismo weberiano según el cual la lucha de todos contra todos es inevitable —una fatalidad ineludible de la vida— y perpetua —imposible de eliminar por cualquier forma de desarrollo o historia universal. Al igual que ocurre con el estoicismo y otras posiciones similares, el fatalismo privilegia el heroísmo y la dominación. El propio Weber escribió que «cada orden de relaciones sociales, cualquiera sea su naturaleza, debe, en última instancia, evaluarse de acuerdo con el tipo de hombre al que concede las mejores oportunidades de hacerse *dominante*, mediante una selección interior o exterior de motivos».<sup>29</sup> Siguiendo a Nietzsche, quien denuncia la voluntad del poder como carente de voluntad y del poder de resistir y ser

**La tendencia dominante del liberalismo político no ha dado origen a la «paz perpetua» de los Estados liberales ilustrados, sino que se basa, en última instancia, en una lógica irreduciblemente conflictiva de amigo-enemigo, que exige y legitima el poder unitario.**

autónoma, Weber celebra el poder de la dominación como constitutivo de la acción humana en nombre del progreso universal. Lo hace como reacción a los efectos alienantes de la industrialización y la guerra del siglo XIX; pero su recuento de la acción humana y la política expone a la ciudadanía al capricho del poder del Estado-mercado.

Dominación significa el desplome de los fines en los medios y, por extensión, negar cualquier *telos* trascendente al empeño humano. Philip Rieff lo dice de modo sucinto: «Los fines de Weber, las *causas* que están ahí para ser servidas, son medios de acción: no pueden escapar al servicio del poder». <sup>30</sup> Como resultado, se borra la distinción entre poder y autoridad —común a diversas tradiciones, incluidas la teología política cristiana y musulmana. Unida a la premisa neohobbesiana de los valores en conflicto, el dualismo neokantiano de Weber entre la racionalidad ideal-tipo y los actos humanos reales implica que el conocimiento humano no puede optar por ningún curso particular de acción que pudiera exceder el servicio al poder.

Dominación y poder no solo estructuran la acción humana, sino que dictan políticas al Estado. Weber escribió que la política es «la totalidad de los esfuerzos con el propósito de participar en la distribución del *poder* o influir en ella» y «el medio específico [de la política] es la amenaza y la posibilidad de aplicación de *violencia*». <sup>31</sup> Del mismo modo, Weber contempla el Estado mediante el prisma de dominación y poder, al definirlo como «una relación de *dominación* que ejercen los hombres sobre otros hombres empleando el medio de la *violencia legítima*; o sea, que se considera legítima». <sup>32</sup>

En contra de la falacia liberal corriente, ni la burocracia ni el Derecho constituyen contrapesos eficaces a la primacía de la dominación y el poder. Lo que Weber afirma sobre la eficacia burocrática como medio de organizar la distribución real del poder dentro de una sociedad es solo una forma de reglamentación de la violencia que canaliza el poder al Estado centralizado, al tiempo que mantiene la ilusión de autonomía individual dentro de la esfera social. El empleo de la fuerza por parte del Estado es, en realidad, el modo predominante de interacción política y social entre las personas, por lo demás autónomas. <sup>33</sup> Incluso si se interpretara que Weber sostiene que la dominación

no es exclusivamente interesada, sino ordenada hacia un fin que trasciende los medios —o sea, el Derecho—, su concepción del derecho moderno como formal (no sustantivo) y positivo (no universal), y la ausencia de cualquier terreno común implican en conjunto que no hay nivel metalegal o metajurídico que de alguna forma ordene valores diferentes y la búsqueda de dominación. Lo que es legal es racional y legítimo. <sup>34</sup> Sin dudas, Weber pensaba que las leyes positivas de un *Rechtsstaat* y el imperio del Derecho poseían algún tipo de normatividad intrínseca; pero no podía explicar por qué pudiera ser así. Como observa Rune Stagstad, «el contenido del Derecho es arbitrario y puede establecerse “por acuerdo o por imposición”». <sup>35</sup>

Si esto es así, y para Weber lo es, entonces el Derecho —y por extensión la legalidad, la legitimidad y la racionalidad— se basa en la dominación de aquellos que tienen autoridad, en virtud de algunas reglas. He aquí cómo define Weber la relación entre legalidad y normas: «la legitimidad legal se basa en la creencia en la legalidad de las estructuras de reglas normativas y del Derecho de quienes han sido elevados a la autoridad para emitir órdenes en virtud de esas reglas». <sup>36</sup> Ni los «elevados a la autoridad» están por necesidad dotados de una conciencia liberal ilustrada, ni «esas reglas» son principios liberales necesariamente perennes. En lugar de ello, fundar el Estado en la violencia y en el monopolio del uso de la fuerza, como hace Max Weber, <sup>37</sup> significa conferir poderes extraordinarios a aquellos en posiciones «de autoridad» que practican la dominación carismática. Sobre la base de la preponderancia de la dominación carismática sobre la tradicional y legal, <sup>38</sup> aboga por un *Führerdemokratie*. Esta visión de la política descansa en la decisión del líder carismático, cuya tarea es defender al Estado contra el enemigo de adentro y de afuera, o sea, el ascenso de la burocracia y otros Estados nacionales en competencia. La política se ve, en esencia, ordenada a la guerra como medio final de garantizar y optimizar el poder de dominación.

En esta lectura, el pretendido liberalismo de Weber y el supuesto totalitarismo de Schmitt son solo dos cabezas de la misma hidra. Siguiendo el concepto de desencanto de Weber, Schmitt ve la secularización como la transición del monismo al pluralismo o, en sus palabras, de la unidad monolítica del *universum* a las

entidades múltiples del *pluriversum*. Nuestra suerte histórica es una multiplicidad de posiciones metafísicas, valores rivales y conflictos humanos. Para Schmitt, la secularización histórica y el pluralismo antagonista implican que cada entidad se basa en la oposición entre amigo y enemigo, puesto que «nos clasificamos según nuestros enemigos, nos clasificamos según a quién reconocemos como enemigo nuestro».<sup>39</sup> Si la política es el «grado de intensidad de una entidad»,<sup>40</sup> que lo es para Schmitt, y si las entidades se definen en relación con entidades hostiles, entonces la violencia es la manifestación suprema de la política, ya que constituye el mayor grado de intensidad relacionado con entidades diferentes. Decir esto implica que la oposición amigo-enemigo es la esencia de la política. Alain de Benoist, de quien no puede sospecharse enemistad contra Schmitt, dice lo siguiente: «la política posee una esencia, pero no tiene una sustancia propia. La política es más bien un *estado* [*état*] caracterizado por un grado dado de intensidad, asociado a una situación de *conflictualidad* [*conflictualité*]».<sup>41</sup> Schmitt iguala fuerza o violencia con cohesión, porque la unidad se define negativamente en relación con el «otro», externo a «mí». Así, política y violencia se hacen idénticas desde el punto de vista fenomenológico, e inseparables desde el conceptual.

Al igual que Weber, Schmitt piensa que la categoría suprema de justicia no es ni leyes positivas ni derechos normativos, sino la decisión de un líder. Esto se debe a que el imperio del Derecho no es en sí, de sí o para sí, sino que emana de un acto supremo de voluntad,<sup>42</sup> que funda el imperio del Derecho y provoca el ejercicio de la soberanía. Es crucial que, de acuerdo con Hobbes y Weber, Schmitt defina soberanía como la decisión de declarar un estado de emergencia. Este no es un caso excepcional (*Ausnahmefall*); es el caso liminal (*Grenzfall*) en relación con el cual se establecen normas.<sup>43</sup> Los casos liminales son, paradójicamente, excepciones que confirman —sustentan— la regla, no desviaciones temporales efímeras de la norma, sino condiciones subsistentes permanentes de posibilidad, no desde el punto de vista empírico o epistemológico, sino existencial. Y el caso liminal que determina la esencia de la política y la soberanía es, para Schmitt, la decisión sobre la vida y la muerte: la vida al servicio de un *Volk* y la muerte como sacrificio para la supervivencia del *Volk*. Lo que materializa la política y el ejercicio de la soberanía es la guerra, la decisión sobre la vida y la muerte humanas, en defensa del *Volk* propio contra la existente amenaza del enemigo.<sup>44</sup> El liberalismo político a la Weber y Schmitt se sustenta, en última instancia, en un *Führer*, el custodio del Derecho, y en un *Führerstaat* que funde en un todo orgánico «el Estado, el Movimiento y el *Volk*».<sup>45</sup>

En regímenes liberales, la lógica de la guerra dicta no solo el ejercicio de la soberanía, sino también estructura la comunidad política, la vida cívica y la forma en que se entiende la paz. La segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX vieron el ascenso simultáneo del Estado industrial moderno y de los ejércitos modernos de reclutamiento en masa. Estos dos procesos fueron complementarios y se reforzaron uno al otro,<sup>46</sup> ambos promovían una disciplina de obediencia incondicional al Estado y el mercado, negando la autonomía individual que el liberalismo dice defender. No es sorprendente que la izquierda, el centro y la derecha se hayan apropiado, del mismo modo, de Weber y de Schmitt. Esto se debe a que en el corazón del liberalismo político moderno yace un consenso cómplice: la pretendida política de paz como continuación de la guerra por otros medios.

### John Rawls, Michael Walzer y la «justicia» de la guerra liberal moderna tardía

Los liberales impenitentes como Friedrich Hayek y Karl Popper afirmaban, de modo categórico, que el liberalismo brinda la única alternativa a cualquier forma de totalitarismo.<sup>47</sup> Del mismo modo, los liberales modernos tardíos —Berlin, Habermas, Rawls y otros— han emprendido el rescate del proyecto liberal, reconfigurando el Estado nacional y el orden internacional sobre la base del pluralismo de valores, la razón pública y la justicia.<sup>48</sup> Sin embargo, a mi entender, en el liberalismo político moderno tardío —al menos en la versión de Rawls—, la justicia es un mero regulador de intereses y valores antagónicos, y la guerra sigue siendo el «caso liminal» en relación con el cual se define la política. Esto se debe a que la forma en que Rawls explica la justicia se sustenta en ideas abstractas y prácticas incorpóreas de justicia, que no exceden principios minimalistas.<sup>49</sup> Se nos dice que esta concepción de la justicia se basa, en última instancia, en el «sentido común (de justicia)» y en «algunas ideas intuitivas fundamentales». A diferencia de Kant o John Stuart Mill, la justicia rawlesiana no se afina en doctrinas religiosas, morales o filosóficas generales e integrales que «se aplican a una amplia gama de sujetos e [...] incluyen concepciones sobre lo que es de valor en la vida humana, ideales de virtud y carácter personales, que deberán informar nuestro pensamiento y contacto de manera global».<sup>50</sup> Mientras el liberalismo de Kant y Mill es holístico y sistemático, el de Rawls desea ser, simplemente, político y viable.<sup>51</sup> La razón es que, para Rawls, las concepciones kantianas y millianas siguen atrapadas en el idealismo trascendental, mientras su propia explicación de la justicia se confirma con el tipo

de experiencia que se extiende más allá de las sociedades liberales, bien ordenadas a todos los «pueblos decentes».<sup>52</sup>

Sin embargo, ni los principios de justicia escogidos por Rawls, ni el modo de razonamiento que escogió son, en modo alguno, evidentes, incontrovertibles o suficientes en sí mismos. Afirmar que el tipo de experiencia que sirve de base al «sentido común» y a las «ideas intuitivas fundamentales» es universal, resulta ser, en el mejor de los casos, piadoso<sup>53</sup> y en el peor, cínico. O los principios de justicia de Rawls y su modo de razonamiento dependen de una tradición concreta —y en ese caso no pueden extenderse de modo automático a otras tradiciones—, o sus principios y modo de razonamiento son dados en la experiencia humana y por ella, y en este caso su concepción requiere una exposición de la naturaleza del ser y del mundo. Sin embargo, Rawls extiende estos principios y modo de razonamiento a algunas tradiciones —las de los «pueblos decentes»— al tiempo que niega que la tradición que invoca implique «una doctrina metafísica particular sobre la naturaleza del mundo».<sup>54</sup>

Además, niega toda metafísica u ontología debido a la objetividad del pluralismo y en nombre de lo razonable y viable.<sup>55</sup> El pluralismo de inconmensurables doctrinas religiosas, filosóficas y morales significa, para Rawls, que no puede haber acuerdo más que en «dos derechos, libertades y oportunidades básicos *uniformes*, así como en los medios universales *uniformes*, tales como el ingreso y la riqueza, todos los cuales se garantizan mediante las bases sociales *uniformes* de dignidad».<sup>56</sup> En otras palabras, «dado el hecho del pluralismo», no debe haber otro «consenso traslapado» que el del liberalismo político minimalista. Se supone que la opción es entre la anarquía violenta entre tribus irrazonables y un constitucionalismo pacífico entre «pueblos decentes».

Sin embargo, la concepción de Rawls no puede negociar la coexistencia del pluralismo y la uniformidad porque carece no solo de la metafísica que pudiera expresar la relación entre inconmensurabilidad y comunalidad, sino también de la epistemología que podría demostrar cómo llegar a conocer esta relación y los principios minimalistas de justicia y liberalismo político que se derivan de ahí. El problema es que el «sentido común» y las «ideas intuitivas fundamentales» de Rawls pudieran simplemente no extenderse a sociedades que no han recibido la gracia de la tradición bendita del contrato social, el pensamiento democrático y el liberalismo constitucional.<sup>57</sup> Como resultado, la «construcción analítica» nouménica es tan ciega como vacías son las «posibilidades políticas prácticas».<sup>58</sup> De modo concomitante, la justicia de la guerra solo es inteligible para quienes ya han abrazado la tradición del constitucionalismo liberal. Lo que es más: por su propia

expresión, la justicia de Rawls es reguladora, en el sentido de que sus funciones —la eliminación de distinciones arbitrarias y el establecimiento de equilibrios adecuados entre reclamos en competencia—<sup>59</sup> dejan intactos los conflictos de valores. En el liberalismo rawlesiano, la justicia no constituye ni la superación ni la solución y mucho menos la reconciliación de la violencia; es una mera regulación. De modo que incluso si una guerra liberal fuera justa, ello en modo alguno significaría algo parecido a una «paz perpetua»; sobre todo, Rawls no puede definir la paz más que en función del cese de hostilidades y la (im)posición de principios abstractos. La guerra liberal así configurada no es un medio justo ni legítimo para el bien liberal de verdadera paz duradera.

Otros liberales modernos tardíos han regresado a la tradición de la «guerra justa» para reconfigurar la política de la guerra liberal. Puede que el concepto de guerra de Michael Walzer sea uno de los intentos liberales más ambiciosos de brindar una síntesis a la casuística legal y el juicio político unidos a una base racional unitaria de la moral, más allá del absolutismo de los derechos y la flexibilidad del utilitarismo. Walzer ubica su defensa de las guerras liberales en oposición al realismo y el pacifismo. Asocia el realismo a las ideas hobbesianas y maquiavélicas de la «necesidad natural» que hace las guerras inevitables e indispensables a un tiempo.<sup>60</sup> La guerra así construida constituye una fuerza propia colocada en una esfera distinta a cualquier argumento moral e inmune a él, y expone lenguas y códigos morales —incluidos los militares— al nihilismo. Walzer, sin dudas, tiene razón en su crítica de la negación nominalista de Hobbes y Weber a cualquier base común de la moralidad; pero se equivoca de modo manifiesto al descartar el realismo como tal, porque es precisamente la negación nominalista de la universalidad la condición para que el poder y la fuerza ocupen una esfera individual por encima, más allá y fuera del razonamiento y el discernimiento morales.<sup>61</sup> En resumen, el nominalismo filosófico produjo el realismo político-militar al que se opone. Sin dudas, a un realismo-nominalismo tal, solo se puede oponer resistencia en nombre de un realismo alterno que ofrezca una expresión más persuasiva del mundo como es y se hace conocer; en resumen, una ontología alternativa (y aquí anticipo mis argumentos).

Lo mismo puede decirse de la forma en que Walzer entiende el pacifismo. Lo descarta por una razón muy similar al realismo: el fatalismo de que hay una sola opción disponible a la acción humana. Del mismo modo que la guerra del realismo no es inevitable ni indispensable, tampoco la no violencia del pacifismo constituye un medio universal para poner fin a la violencia de la guerra. Walzer expone con precisión la



falacia pacifista en tres casos: cuando recurrir a la guerra (*ius ad bello*) es justo —por ejemplo, la guerra contra el nazismo—; cuando el agresor no sigue la conducta correcta en la guerra (*ius in bello*), sino comete actos de terrorismo contra inocentes —por ejemplo, en Viet Nam—; cuando la no violencia se convierte en violencia contra uno mismo —por ejemplo, el consejo de Ghandi a los judíos de que se suicidaran en lugar de luchar contra el nazismo.<sup>62</sup> Aunque hay mucho que celebrar en la crítica de Walzer, su exposición de la paz —al igual que su exposición de la realidad— se empobrece en el sentido de que la paz depende de la restricción de la guerra y solo es el resultado de un arreglo no violento de las luchas políticas. De manera que Walzer suscribe una de las premisas del realismo que en otros sentidos opone: el estado violento natural. Es precisamente esta afirmación no demostrada lo que el liberalismo moderno tardío comparte con el absolutismo legal de los derechos fundacionales y el relativismo utilitario de «la mayor felicidad para el mayor número». Las tres posiciones invocan el estado de naturaleza violento para imponer el orden de Estado-mercado, que reglamenta y sublima la violencia original mediante el control estatal centralizado y el intercambio-uso del mercado.

Sin dudas, Walzer invoca la teoría de la «guerra justa» como un conjunto de criterios y una plataforma común para restringir la guerra —y con ello favorecer la lucha política— y hacer la guerra posible solo si es necesaria.<sup>63</sup> Pero lo hace en condiciones que reducen la paz al pacifismo teórico o al legalismo abstracto —o a ambos— y la justicia a la justificación moral. Por lo tanto, vaciar la idea de la «guerra justa» supone despojarla de toda universalidad que pudiera haber tenido como forma de razonamiento práctico sobre la acción justa.<sup>64</sup>

Es más: al abandonar cualquier exposición alternativa de la realidad —la naturaleza del mundo y de la acción humana—, el liberalismo moderno tardío, abiertamente secular (Rawls) o no (Walzer), se ha rendido al realismo que nunca deja de denunciar. Al hacerlo, ha entregado la idea de la «guerra justa» a todos aquellos, liberales o realistas, que procuran dar a la guerra un nuevo carácter moral, como medio legítimo de garantizar la victoria total de un «Estado de mercado civil» posdemocrático.

Bajo el disfraz de la intervención humanitaria, el consenso liberal ha propugnado *de facto* un programa neorrealista de cambio de régimen, en violación total del principio liberal de la soberanía y la libre determinación nacionales. Desde los ataques terroristas del 11 de septiembre, la no sagrada trinidad de neoliberales, neorrealistas y neoconservadores ha secuestrado la tradición de la «guerra justa» y lanzado una guerra perpetua en nombre de la «paz perpetua». <sup>65</sup> En una aviesa instrumentación de la Segunda guerra

mundial, esta malvada alianza se dirige a crear un «Nuevo Orden Mundial» neoliberal neohumanista.<sup>66</sup>

## La ruina del liberalismo y el comienzo de una verdadera alternativa

En modo alguno resulta claro cómo el liberalismo político se opondrá a la consolidación y expansión de este «nuevo orden». Las reacciones liberales a la legislación «antiterrorista» y a la geopolítica de la prevención narran la misma historia. Los críticos liberales afirman que las políticas actuales suspenden las libertades civiles y violan las convenciones internacionales relacionadas con la legalidad de la guerra y las reglas de combate.<sup>67</sup> Ponen sus esperanzas en un regreso al imperio del derecho y a los principios de libertad e igualdad plasmados en la Constitución. Por el contrario, los liberales y conservadores que abogan por estos cambios, tienden a afirmar que es necesario enfrentar un nuevo tipo de amenaza con un nuevo tipo de enfoque. El derecho, piensan, debe reflejar esta nueva realidad y codificar prácticas estatales contemporáneas en nombre de un nuevo equilibrio entre el principio constitucional de la libertad y el imperativo político de la seguridad.

El elemento común en estas dos posiciones es la fe ciega en la autoridad exclusiva del Derecho. Si una acción es legal, entonces debe ser seguramente legítima: ¿qué otra cosa pudiera haber en sociedades liberales donde lo verdadero, lo justo y lo bueno son solo asuntos de gusto subjetivo y especulación ociosa? Por supuesto, liberales y realistas difieren en lo referido a quién tiene la autoridad moral de efectuar cambios en la ley (¿los políticos electos o el poder judicial?), lo que no es poca diferencia. Pero ambos están convencidos de que no hay ante nosotros más opción que el consenso actual del Estado-mercado. Fuera del orden prevaleciente no hay más que extremismo y terrorismo; la democracia liberal predica la libertad y los derechos individuales, pero divide al mundo en amigos que deben obedecer y enemigos que deben ser aniquilados. Esto es precisamente lo que dice George W. Bush cuando afirma: «Se está con nosotros o contra nosotros».

La crisis actual es, al menos en parte, una consecuencia del proyecto liberal en su configuración actual. Los Estados y los mercados fracasados de todo el mundo no pueden verse como excepciones deplorables del dominio del liberalismo político y económico, en otros sentidos encomiable. Tampoco existe una tensión sencilla entre «los dos rostros del liberalismo»: <sup>68</sup> afirmaciones universalistas solo inteligibles dentro de algunas tradiciones concretas; una lealtad al individualismo que solo pueden garantizar el Estado

centralizado y el mercado mundial; una fe en el progreso que es ciega a las «consecuencias no deliberadas»; un compromiso hacia el igualitarismo no incompatible con el darwinismo socioeconómico irrestricto. Más bien, la retórica humanista liberal es parte del lenguaje y la gramática de un proyecto que está colapsando bajo el peso de sus propias contradicciones internas: la suspensión indefinida de la paz, la libertad y la prosperidad en aras de la auto-perpetuación y el auto-engrandecimiento propios de las democracias liberales de mercado.

De hecho, la invasión de Afganistán, la ocupación de Iraq y la actual batalla mundial contra el terrorismo no pueden ser reducidos al problema único del petróleo, sino deben verse como parte integrante del proyecto geopolítico norteamericano de hacer irreversible la hegemonía occidental. Tampoco pueden reducirse al celo fanático y a las ciegas pretensiones de superioridad moral que impelen esta misión. Desde 1989, los Estados Unidos y sus aliados han procurado capitalizar la caída del bloque soviético a fin de tomar posesión de las zonas estratégicas más importantes del mundo: el Medio Oriente y Asia Central y Suroriental. Con ello, parecen haber desacreditado todo concepto de una «guerra justa». De hecho, los sucesos ocurridos en Iraq desde 2003 parecen dar más peso a quienes condenan las intervenciones militares extranjeras y defienden el valor sacrosanto de la soberanía nacional. Casi tres años después de la invasión dirigida por los Estados Unidos, continúa la terrible violencia y domina una división étnica tripartita en el país.

Sin embargo, las ideologías no liberales ya no pueden abrazar el pacifismo abstracto e ignorar el imperativo ético de la intervención militar. *Sí existen* argumentos convincentes para la intervención militar y política a los que no se hace caso: las masacres y la limpieza étnica en Darfur recuerdan la indiferencia del mundo hacia Rwanda en 1994-1995, y la campaña insensata de Zimbabwe contra su propio pueblo continúa a ritmo acelerado. La creencia en la preeminencia de la paz y la reconciliación requiere una acción que evite la injusticia de la guerra indiscriminada y la inacción del pacifismo. Además, el no intervencionismo absuelve a toda la comunidad internacional de la «Responsabilidad de Proteger», un nuevo concepto aprobado por la Asamblea General de las Naciones Unidas en septiembre de 2005 como parte de su respuesta al terrible descalabro de Rwanda. En el mejor de los casos, la no intervención prolonga la guerra y el sufrimiento a las víctimas de la limpieza étnica y los bombardeos; en el peor, es cómplice en el genocidio étnico y los crímenes de lesa humanidad.

El desafío es resistir y oponerse al consenso compartido de liberales laicos y conservadores

religiosos. En los años 90, los liberales invocaron preocupaciones humanitarias similares para la intervención militar, comenzando con Somalia en 1992-1993. Pero el fracaso de las intervenciones, sancionadas por las Naciones Unidas, en Somalia, Bosnia y, por supuesto, Rwanda condujo al extendido descrédito de las Naciones Unidas y sus decretos militares. Unido a los hechos del 11 de septiembre, esto llevó a los neoconservadores a desechar la acción multilateral y adoptar una doctrina unilateral de prevención. Iraq se invadió sin la autorización de las Naciones Unidas, con el pretexto de «liberar» a los iraquíes de un malvado dictador y poner al mundo a salvo de la amenaza de las armas de destrucción masiva.

Hoy Iraq y Darfur marcan el fracaso de ambos proyectos —el intervencionismo liberal y la prevención neoconservadora. El primero siempre ha respondido como reacción y en forma dolorosamente lenta, según muestra la acción tardía en los Balcanes en los años 90, cuando tomó casi cuatro años que la guerra civil y la limpieza étnica condujeran a un acuerdo sobre la intervención militar. Históricamente, incluso con el premio, ganado con esfuerzo, de un mandato de las Naciones Unidas, los liberales han carecido de valor político para comprometer efectivos de tierra y llevar así al mínimo el «daño colateral» de su alternativa: el bombardeo de alto nivel de la infraestructura oficial y civil. Como esta inacción y falta de decisión política condujeron a una campaña de bombardeo de Kosovo que ha garantizado una permanente atmósfera de rencor en Serbia y en la zona de los Balcanes, que requerirá contención militar en los años venideros. Cabe decir que la construcción de la nación o un Estado occidentalizado prácticamente ha fracasado.

El fracaso del intervencionismo liberal para actuar con decisión en el caso de Bosnia persuadió a los líderes de los principales países occidentales —sobre todo a Tony Blair— a unirse a los neoconservadores y abrazar su cruzada evangélica. Sin embargo, esta causa está todavía más en bancarrota. El atolladero de Iraq y la indiferencia hacia Darfur han revelado los verdaderos colores del neoconservadurismo y sus acólitos bastardos en Europa: intervenciones militares solo si media en ello un interés propio y amplían la condición hegemónica de los invasores. Sin idea de cómo lograr una paz justa, la violencia inexpresable y la incipiente guerra civil han sido el único resultado de la prevención unilateral.

En realidad, tanto el unilateralismo neoconservador como la guerra liberal llevan a un resultado similar: conflicto no reconciliado. Ambos enfoques fracasan porque procuran repetirse en las instituciones que crean, negando con ello el control local del proceso político. Ambos tratan de establecer regímenes pro-occidentales

y ambos confían en la fuerza militar para imponer la paz subsiguiente.

Pero lejos de justificar la no intervención, este fracaso compartido exige una visión diferente. Las únicas intervenciones que funcionan son las *justas*. La justicia verdadera es trascendente, sustantiva y global. Trascendente porque la verdadera justicia exige un discernimiento que se encuentre más allá de divisiones étnicas, económicas y sociales. Niega el interés propio por destructivo, en última instancia. Contempla una paz y una reconciliación equitativas entre todas las partes. Las intervenciones justas deben en realidad brindar una transformación sistémica, no solo un cambio de régimen. Y lo más importante: un arreglo justo no debe ser una imitación pálida de variantes occidentales, sino un proceso general que mezcle valores universales con tradiciones particulares. Solo si las culturas autóctonas creen que una fuerza legítima llevó a cabo la intervención de forma noble y justa, habrá esperanza de una verdadera reconciliación y una paz permanente duradera.

Una guerra verdaderamente justa requiere, pues, una causa verdadera y una autoridad legítima. En principio, las Naciones Unidas constituyen el único vehículo creíble para estos empeños. Sin embargo, un Consejo de Seguridad no representativo está a merced de los países principales, que pueden vetar cualquier acción mayoritaria. Un interés nacional puede frustrar —y frustra— la justicia colectiva mundial. En ausencia de una votación por mayoría en un Consejo de Seguridad ampliado, las Naciones Unidas —al igual que la OTAN— siguen trabadas fatalmente por sus miembros poseedores de derecho al veto. Si los argumentos a favor de la intervención siguen siendo convincentes y el mundo no puede ya aceptar una «coalición de los deseosos o dispuestos», ¿quién actuará para salvar a aquellos que de otro modo quedarían abandonados?

Los argumentos a favor un compromiso teológico, histórico y político crítico de las versiones monoteístas de la guerra y la paz son abrumadores. De hecho, las reflexiones sobre la justicia de la guerra ya no pueden limitarse —si en algún momento lo pudieron— a la tradición cristiana de la «guerra justa», sino deben abarcar las otras dos confesiones monoteístas. Las tres religiones se han caracterizado por períodos alternos de conversión pacífica y formación violenta: la unificación de las doce naciones de Israel, el Imperio romano después de Constantino y la formación del Califato bajo la dirección del Profeta. Del mismo modo, las tres han experimentado períodos en que no han estado aliadas a Estados y al deseo concomitante de ampliar el poder central y supervisar los dominios territoriales: los judíos en el exilio babilónico, los cristianos antes de

Constantino o tradiciones tales como las de los anabaptistas y los menonitas; los musulmanes que viven fuera de Dar al-Islam. Sin embargo, judaísmo, cristiandad e Islam comparten todos la misma creencia en una posición ontológica superior a la violencia y que la paz es una posibilidad divina a la que se invita a todos los judíos, cristianos y musulmanes para que la hagan realidad en este mundo. De hecho, que el centro de atención pase de la justicia de la guerra a la justicia de la paz constituye un imperativo teológico, filosófico y político que todos comparten.

Traducción: María Teresa Ortega Sastriques.

## Notas

1. Michel Doyle, «Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs», *Philosophy and Public Affairs*, n. 12, Princetown University Press, Nueva Jersey, 1983, pp. 205-35, 323-53.
2. Immanuel Kant, *Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795), *Werke*, Wilhelm Wesichedel (ed.), INSEM-Verlag, Frankfurt, 1964, v. 5, pp. 193-251.
3. El historiador Michael Howard escribe: «Ningún país en el verdadero sentido de la palabra, ninguna comunidad consciente de sí podría establecerse como agente nuevo e independiente en la escena mundial sin un conflicto armado o la amenaza de uno» («War and the Nation State», *Daedalus*, n. 108, Cambridge, 1979, p. 102. De modo más reciente, concluyó que «todo el aparato estatal surgió en primera instancia para permitir a los príncipes llevar a cabo guerras» (*The Invention of Peace. Reflections on War and International Order*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 2000, p. 15). Véase Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca, 1983; Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence*, University of California Press, Berkeley, 1987.
4. John Rawls, «The Sense of Justice» (1963), en Samuel Freeman (ed.), *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, 1999, p. 104 (las cursivas son mías).
5. John Rawls, «The Idea of an Overlapping Consensus» (1987), en *Collected Papers*, ed. cit., pp. 322 y 423.
6. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Gallimard, París, 1982, pp. 25-196.
7. Ernst Kantorowicz, *The Kings Two Bodies. A Study of Political Theology in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1957, caps. 4 y 5; Robert I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Blackwell, Oxford, 1990, pp. 101-53.
8. Robert T. Moore, ob. cit., pp. 6-99.
9. Joseph R. Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton University Press, Princeton, 1970; Bruce D. Porter, *War and the Rise of the State: The Military Foundations of Modern Politics*, Free Press, Nueva York, 1994; Daniel Philpott, *Revolutions in Sovereignty*, Princeton University Press, Princeton, 2001. Para un examen de gran utilidad de publicaciones sobre la guerra y la estadidad al que mucho debo, véase William T. Cavanaugh, «The Killing of the Telephone Company: Why the Nation-State is Not

- the Keeper of the Common Good», *Modern Theology*, v. 20, n. 2, Oxford, abril de 2004, pp. 243-74.
10. Charles Tilly, «Reflections on the History of European State-Making», en Charles Tilly (ed.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton University Press, Princeton, 1975, p. 42.
11. Thomas Hobbes, *Leviathan*, citado en William T. Cavanaugh, ob. cit., p. 252.
12. Anthony Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, Methuen, Londres, 1984.
13. Gabriel Ardant, «Financial Policy and Economic Infrastructure of Modern States and Nations», en Charles Tilly (ed.), ob. cit., pp. 164-242.
14. Véase Charles Tilly, «War Making and State Making as Organized Crime», en Peter B. Evans, Dietrich Rueschmeyer y Theda Skocpol (eds.), *Bringing the State Back In*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985; Thomas Ertman, *Birth of the Leviathan: Building States and Regimes in Medieval and Early Modern Europe*, Polity, Cambridge, 1997.
15. Andrew Wernick, *Auguste Comte and the Religion of Humanity: the Post-Theistic Program of French Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, pp. 1-21 y 186-200.
16. Immanuel Kant, ob. cit., p. 203.
17. Ibídem, pp. 200 y 203.
18. Ibídem, p. 210.
19. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres, 1991.
20. Michael Foucault, «Sécurité, Territoire, Population», *Cours au collège de France, 1977-1978*, Seuil/Gallimard, París, 2004, pp. 3- 118 y 261-377; Michael Foucault, «Naissance de la Biopolitique», *Cours au collège de France, 1978-1979*, Seuil/Gallimard, París, 2004, pp. 3-77.
21. Véase Clive Emsely, «Introduction: Political Police and the European Nation-State in the Nineteenth Century» en Mark Mazower (ed.), *The Policing of Politics in the Twentieth Century*, Bregan Books, Oxford, 1997, pp. 1-25; Mark Mazower, «Conclusion: The Policing of Politics in Historical Perspective», en Mark Mazower (ed.), ob. cit., pp. 241-56.
22. Michael Howard, *War and the Liberal Conscience*, Oxford University Press, Oxford, 1981; Christopher Coker, *War and the Illiberal Conscience*, Westview Press, Oxford, 1998.
23. Christopher Coker escribe que «las personas despertaron a la posibilidad de una vida distinta en un momento dado de la historia (ob. cit., p. 39). Fueron esas posibilidades las que muchos trataron de hacer realidad mediante la guerra».
24. Joseph E. Perisco, *Eleventh Month, Eleventh Day, Eleventh Hour: Armistice Day 1918: World War I and Its Violent Climax*, Hutchinson, Londres, 2004. Cita del coronel George C. Marshall (más tarde Secretario de Estado y artífice del Plan Marshall).
25. Christopher Coker, ob. cit., pág. 39.
26. Charles Tilly, *Coercion, Capital and European States, AD 990-1992*, Blackwell, Oxford, 1992; Mark Mazower, *Dark Continent: Europe's Twentieth Century*, Penguin Books, Londres, 1998; Charles Tilly, *Contention and Democracy in Europe, 1650-2000*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
27. Citado en Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung*, Mohr, Tubingen, 1987, p. 200.
28. Max Weber, *Politische Schriften*, Mohr, Tubingen, 1971, p. 28; *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, Mohr, Tubingen, 1956, p. 16. Weber tenía una idea apocalíptica del destino de Europa y predijo que la guerra traería «no un florecer de verano [...] sino más bien una noche polar de helada oscuridad y dureza». Citado en Christopher Coker, *War and the 20th Century. A study of war and modern consciousness*, Brassey's, Londres, 1994, p. 175.
29. Citado en Wilhelm Hennis, ob. cit., p. 190 (las cursivas son mías).
30. Citado en Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A study in moral theory*, Duckworth, Londres, 1985, p. 26 (las cursivas son del original). Véase Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, PUF, París, 1996, p. 163.
31. Max Weber, *Wissenschaft als Beruf; Politik als Beruf*, Mohr, Tubingen, 1992, p. 125 (las cursivas son mías) y *Wissenschaft und Gesellschaft*, ed. cit., p. 97. Philippe Raynaud resume de la siguiente manera la relación entre política y dominación: «El primer hecho de la experiencia política es la dominación» (ob. cit., p. 163).
32. Max Weber, *Wissenschaft als Beruf...*, ed. cit., p. 125 (las cursivas son mías). Esta exposición de la violencia subyace en la definición de Weber del Estado en función del monopolio del uso legítimo de la fuerza física. Véase Max Weber, *Wissenschaft und Gesellschaft*, ed. cit., p. 97.
33. Ibídem, p. 97.
34. Philippe Raynaud, ob. cit., p. 170 y ss.
35. Rune Slagstad, «Liberal Constitutionalism and its Critics: Carl Schmitt and Max Weber», en J. Elster y R. Slagstad (eds.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p. 129.
36. Max Weber, *Wissenschaft und Gesellschaft*, ed. cit., p. 124.
37. Weber cita con aprobación la frase de Trotski: «todo Estado, sin excepción, se funda en la violencia».
38. Rune Slagstad, ob. cit., p. 127.
39. Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, citado en Julien Freund (ed.), *La notion de politique. Theorie du partisan*, Flammarion, París, 1992, (prefacio), p. 37. Schmitt comprende el término «enemigo» en el sentido de *hostis*, o sea, un enemigo político y público, no en el sentido de *inimicus*, o sea, un enemigo personal.
40. Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker y Humboldt, Berlín, 1985, p. 42.
41. Alain de Benoist, *Du politique «légalité et légitimité» et d'autres essais*, Puisseaux, Pardes, 1990, p. XIII (las cursivas son del original).
42. Según Carl Schmitt, este acto de voluntad se refleja de algún modo en la ley sin ser de la ley. Véase su *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburgo, 1934, p. 25; y *Politische Theologie. Vier Capitel zur Lehre der Souveränität*, Duncker y Humboldt, Berlín, 1966, p. 20.
43. Carl Schmitt, *Politische Theologie*, ed. cit., p. 13.
44. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker y Humboldt, Berlín, 1979, p. 90. Según Jean-François Kervégan, para Schmitt guerra es la «situación liminal [situation-limite], el horizonte contra el cual se determina la esencia normal de la política» (*La politique entre spéculation et positivité*, PUF, París, 1992, p. 75).
45. Rune Slagstad, ob. cit., p. 127.

46. Christopher Coker dice lo siguiente: «La cadena de montaje exigía uniformidad. Las condiciones de vida en las fábricas legislaban contra la individualidad no sincronizada. La regimentación de la vida industrial condujo naturalmente a los obreros a los regimientos que fueron enviados al combate dos veces en las dos guerras mundiales» (*Humane Warfare*, Routledge, Londres, 2001, p. 48).
47. F. A. Hayek, *The Road to Serfdom* (1944), Chicago University Press, Chicago, 1994; Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* (1945), Routledge, Londres y Nueva York, 1966.
48. Por ejemplo, John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971; *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York, 1992; *The Law of Peoples* y *The Idea of Public Reason Revisited*, Harvard University Press, Cambridge, 1999.
49. La teoría de la justicia de Rawls procura constituir la base mínima y el «concepto moral más seguro» para «brindar argumentos concluyentes de las libertades constitucionales iguales» y para generar «una comprensión pública común basada en estas libertades fundamentales» («Constitutional Liberty and the Concept of Justice» (1963), *Collected Papers*, pp. 73-95).
50. John Rawls, «The Idea of an Overlapping Consensus» (1987), *Collected Papers*, pp. 421-49.
51. John Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical» (1985), *Collected Papers*, pp. 388-414.
52. John Rawls, *The Law of Peoples*, ed. cit. pp. 11-88.
53. «La justicia como imparcialidad es una concepción política en parte porque surge desde dentro de una tradición política dada. Esperamos que esta concepción política de la justicia pueda al menos tener el apoyo de lo que llamamos un «consenso traslapado», o sea, un consenso que incluya todas las doctrinas filosóficas y religiosas opuestas que es probable persistan y ganen adeptos en una sociedad constitucional más o menos justa». John Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», ed. cit., p. 390 (las cursivas son mías).
54. John Rawls, «Constitutional Liberty and the Concept of Justice», ed. cit., p. 90.
55. «Y dado el *hecho objetivo del pluralismo*, creo que no existe una opción viable mejor que limitarnos a los métodos compartidos del sentido común y el conocimiento público disponible a este [...] lo que no es motivado del *hecho objetivo del pluralismo*, puesto que este hecho significa que en una sociedad pluralista la razón pública libre no puede establecerse con eficacia de ninguna otra manera». John Rawls, «The Idea of an Overlapping Consensus», ed. cit., pp. 429-30 (las cursivas son mías).
56. John Rawls, «The Priority of Right and Ideas of the Good» (1988), *Collected Papers*, p. 454 (las cursivas son mías).
57. Sobre la inserción del razonamiento y la ética en la tradición, véanse las obras fundamentales de Alasdair MacIntyre, en especial *After Virtue*, pp. 204-25; *Whose Justice? What Rationality?*, Duckworth, Londres, 1988, pp. 326-388; *Three Rival Versions of Moral Enquiry, Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, Duckworth, Londres, 1990, pp. 105-215.
58. Los principios de justicia de Rawls son resultados de la abstracción por inducción lógica de la experiencia enmarcada por

- la tradición. La «construcción analítica» resultante solo puede describirse como noumenal, puesto que es por entero ininteligible aparte de la tradición de pensamiento que el propio Rawls invoca repetidamente y fuera de ella. La arquitectura de Rawls es liberalismo político por entero circular e introspectivo de principio a fin. John Rawls, *Collected Papers*, pp. 395, 397, 420, 422 y 446-7.
59. John Rawls, «Justice as Reciprocity» (1971), *Collected Papers*, pp. 190-244.
60. Michael Walzer, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations* (1977), Basic Books, Nueva York, 2000), pp. 3-20; *Arguing about War*, Yale University Press, New Haven y Londres, 2004, pp. 3-22.
61. Para una útil exposición del nominalismo como precursor del nihilismo, véase Michel Allen Gillespie, *Nihilism before Nietzsche*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1995, pp. 1-63.
62. Michael Walzer, *Just and Unjust Wars...*, ed. cit., pp. 329-35.
63. Michael Walzer, *Arguing about War*, ed. cit., p. 3.
64. Véase Oliver O'Donovan, *The Just War Revisited*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 1-63 y 95-123. Rowan Williams (Arzobispo de Canterbury), «Just War Revisited», conferencia pronunciada en el Royal Institute for International Affairs, Chatham House, 14 de octubre de 2003, en [http://www.archbishopofcanterbury.org/sermons\\_speeches/2003/0310014.html](http://www.archbishopofcanterbury.org/sermons_speeches/2003/0310014.html).
65. En otro lugar he analizado que la tradición de la «guerra justa» requiere una ontología si se desea que brinde una alternativa a la captación liberal (y neorrealista). Véase Adrian Pabst «Can There Be a Just Peace without a Just War?», presentado a *Studies in Christian Ethics*. Véase Michael Northcott, *An Angel Directs the Storm: Apocalyptic Religion and American Empire*, I. B. Tauris, Londres, 2004. La idea de que no son los estadounidenses quienes dirigen la tormenta sino el Ángel de Dios es la piedra angular del Primer Discurso Inaugural de George W. Bush, pronunciado el 20 de enero de 2001, en <http://www.whitehouse.gov/news/inaugural-address.html>.
66. Para una declaración concisa de este autoproclamado «Nuevo Orden Mundial», véase Robert Kagan, *Paradise and Power: America and Europe in the New World Order*, Atlantic, Londres, 2003.
67. Para una crítica de las actuales infracciones del derecho nacional e internacional, véanse dos artículos del Director Ejecutivo de Human Rights Watch, Kenneth Roth: «The Law of War in the War on Terror: Washington Abuse of 'Enemy Combatants'», *Foreign Affairs*, 83.1, 2004, págs. 2 a 7; Roth, «War in Iraq: Not a Humanitarian Intervention» en *Human Rights Watch Report 2004*, en <http://222.hrw.org/wr2k4/3.htm>.
68. John Gray, *Two Faces of Liberalism*, Cambridge, Polity, 2000.