

PACIFISMO ÉTICO, PACIFISMO ESTÉTICO¹.

1. *Figuras del pacifismo.*

El deseo de paz hemos de imaginarlo tan viejo como la existencia humana; el ideal de vivir en paz, al menos por quienes nada esperan de las guerras, es tal vez el más compartido de los ideales. En cambio, los movimientos por la paz, la organización y movilización contra la guerra, han surgido recientemente, en el seno de las democracias occidentales –me atrevería a decir de los países ricos-, como lucha política de emancipación de los pueblos contra el más insoportable elemento de su existencia, la violencia. El *pacifismo ético*, así entendido, expresado en el discurso contra la guerra (antibelicismo), contra sus instituciones (antimilitarismo) y contra sus instrumentos (antiarmamentismo), tomó fuerza tras las dos guerras mundiales y se articuló en torno a la negación de la idea de “guerra justa”, que había servido durante siglos para legitimar moralmente la barbarie.

Este discurso del pacifismo ético, y los movimientos por la paz que lo vehiculan, con su triple denuncia de la guerra como mecanismo de dominación de los pueblos, como estrategia del capital y como rostro bárbaro de la irracionalidad humana, se han revitalizado en las últimas décadas en nuestro mundo globalizado, ganando en poder de convocatoria y en capacidad de agitación. Aunque la eficacia de los movimientos por la paz haya sido limitada, y aunque coyunturalmente puedan entrar en conflicto con otras vías de lucha por la emancipación e incluso con otras políticas de paz, el *pacifismo ético* nos parece conveniente y legitimado, y en todo caso tan asentado en nuestra cultura que forma parte del paisaje de la vida política democrática de nuestro tiempo.

Ahora bien, a caballo del cambio de milenio ha hecho acto de presencia otro tipo de pacifismo, con otro discurso, otra actitud y otros objetivos, con una

¹ Publicado en M. Polo, *Ética y Asuntos Públicos*. Fondo Editorial de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega. Lima, 2009. Es una revisión del texto de la conferencia “Humanismo, pacifismo, humanitarismo”, en el Simposio *Los desafíos de la justicia. IX Simposio de la AIFP*. Universidad de UNISINOS (Porto Alegre, 19-22 de Octubre de 2005).

función práctica bien diferenciada. Se trata de lo que llamaremos sin ánimo peyorativo *pacifismo estético*. No deseamos radicalizar el conflicto ético/estético en esta esfera del pacifismo; no pretendemos forzar su incompatibilidad; al contrario, pensamos que la conciencia propia del pacifismo estético no tiene por qué excluir todo contenido moral. Además, entendemos que esta “no-incompatibilidad” teórica queda especialmente reforzada en nuestros días en que la moral dominante es obstinada y genuinamente esteticista. Por tanto, al llamar a este pacifismo “estético” apuntamos más allá de una simple devaluación académica, centrando la mirada en una problemática más honda y esencial de nuestra época, a saber, la distinción entre un *pacifismo humanista*, que responde a las prescripciones de la moral ilustrada, *prima facie* kantiana, del deber, y un *pacifismo humanitarista*, concordante con el discurso de la moral indolora o la ética sin deber, tan del gusto postmoderno.

En nuestra dilucidación sobre estas dos formas de pacifismo, el ético y el estético, estamos abordando, de forma particular y concreta, el debate más amplio y complejo, presente en nuestros días, sobre la crisis o metamorfosis del humanismo. Y dado que entendemos el humanismo como el proyecto de vida humana configurador de la modernidad, ropaje ideológico del capitalismo burgués, resulta que estamos metidos de lleno en la tarea de comprender la esencia de nuestra época, cuya manifestación fenomenológica se aprecia en el hundimiento de la civilización del capitalismo productivo y nacional desplazada por la del capitalismo global y del consumo.

No plantearé la cuestión, en sí atractiva, de la dependencia y comunicación entre los dos discursos del pacifismo señalados; al contrario, a pesar de reconocer el contagio *de facto*, nos contentamos aquí con llamar la atención sobre su inconmensurabilidad *de iure*. Nos interesa, eso sí, revelar la ingenuidad filosófica y los riesgos políticos de confundir sus conceptos, tentación nada ingenua potenciada en nuestra sociedad mass-mediática. Los movimientos del pacifismo ético, casi siempre minoritarios y de izquierdas², se

² Gandhi es un caso excepcional.

ven hoy envueltos en esta nueva ilusión que recorre el mundo, ilusión del pacifismo universalizado, estetizante y confesionalmente apolítico. Este nuevo pacifismo, más estético que moral, más sentimental que racional, más fenómeno de superficie que compromiso existencial, sean cualesquiera los efectos que tenga en los movimientos por la paz (pacifismo ético), e incluso coyunturalmente en las estrategias políticas de paz (que provisionalmente llamaremos *pacifismo político*), tiene su propio sentido y su propia función, y debe aislarse conceptualmente. Confundir estas diversas formas de reivindicar y actuar por la paz, aunque compartan el manto trivial del rechazo radical a la guerra, no sólo imposibilita la comprensión de la subjetividad de nuestro tiempo, sino que conlleva efectos políticos y éticos perversos.

2. *Pacifismo político.*

No estoy seguro, como acabo de sugerir, de poder hablar con rigor de un *pacifismo político*; tal vez sería más apropiado limitarnos a hablar simplemente de políticas pacificadoras o estrategias políticas por la paz. No obstante la presencia de esa duda, y aunque sea con carácter provisional, usaremos esta expresión para describir ciertos tratamientos de la paz en la lucha política que deben diferenciarse, aunque no sea una tarea fácil, de los meramente éticos o estéticos. En esta dirección, hace veinte años Manuel Sacristán constataba con buenos ojos la irrupción en la escena política de los movimientos por la paz. El objetivo inmediato de los mismos, en opinión del filósofo español, no era tanto el rechazo inmediato y espontáneo de la guerra, sino algo más sutil y políticamente mediatizado, lo que ha llegado a ser en nuestros días el símbolo contemporáneo de la presencia de la misma en el horizonte: la OTAN. Aunque el artículo que comentamos, “El fundamentalismo y los movimientos por la paz”³, es un texto de modestas pretensiones teóricas, y cuyo contenido estaba fuertemente mediatizado por la coyuntura, particularmente por la cuestión de la entrada de España en este organismo militar, que se decidiría en el ya mítico

³ Publicado vez en el *Journal of European Nuclear Disarmament*, nº 19 (1986): 21 ss., y antes en *Mientras tanto*, 22 (1986) 43-48. Recogido en M. Sacristán, *Pacifismo, ecología y política alternativa*. Barcelona, Icaria, 1987, 169-175 (Citamos sobre esta edición)

“referéndum sobre la OTAN”, nos sirve para ilustrar un momento histórico de la conciencia pacifista, una figura de su fenomenología, la que no sin reservas hemos llamado *pacifismo político*.

En su artículo Sacristán distinguía dos posiciones diferenciadas en el seno de los movimientos pacifistas, que según nuestro autor no vendrían determinadas tanto por la peculiaridad contextual (nacionalidad, tradición, información, herencia histórica) cuanto por el fondo filosófico sobre el que se apoyan: “La principal (diferencia) –nos dice- es otra, a propósito de la cual cuentan menos las fronteras de los Estados o los bloques que las de las tradiciones políticas, culturales y filosóficas: es la diferencia entre quienes creen que la lucha por la paz se tiene que plantear desde los fundamentos y los que piensan que se puede empezar atacando el mal por donde el síntoma es más visible; se podría llamar fundamentalistas a los primeros y pragmáticos a los segundos”⁴.

En el contexto de reflexión del artículo esta distinción entre dos figuras del pacifismo, el *fundamentalista* y el *pragmático*, confrontaba dos posiciones políticas en el seno mismo del comunismo. Conviene recordar al respecto que los partidos comunistas europeos, y en particular el PCE⁵, en esas fechas ya se había liberado formalmente de la confesionalidad marxista-leninista y centraban su debate estratégico y de objetivos en la “vía pacífica al socialismo democrático”, popularmente conocido como debate sobre el “eurocomunismo”. O sea, el desplazamiento doctrinal respecto a la ortodoxia marxista, que incluía la renuncia a la lucha de clases, había de tener en la cuestión del pacifismo una de sus confrontaciones más decisivas. En el fondo, la decisión sobre el pacifismo afectaba tanto a la estrategia (“vía democrática” *versus* lucha de clases), cuanto al orden social a construir (“socialismo democrático” *versus* comunismo).

En este contexto, la reflexión de Sacristán sobre el pacifismo aborda tanto el tipo de ideal social (ideal pacifista) a construir como a la estrategia política

⁴ *Ibid.*, 171.

⁵ Y el PSUC, indiferenciado a los efectos que tratamos.

(estrategia pacifista) para conseguirlo. Efectivamente, su distinción analítica entre pacifismo fundamentalista y pacifismo pragmático pone en escena, diferenciados y contrapuestos, dos auténticos ideales de paz, dos propuestas finales de vida social, que a nuestro entender se corresponden respectivamente con las aspiraciones a la *paz perpetua* y a la *sociedad pacificada*. Correspondencia que nos parece razonable, pues no es necesario forzar los conceptos para relacionar el pacifismo “fundamentalista” con el ideal clásico kantiano de paz perpetua y el pacifismo “pragmático” con la propuesta hobbesiana más contingente y modesta de sociedad pacificada, que mantiene el ruido de la barbarie en su más o menos lejano horizonte. El propio M. Sacristán nos ha facilitado los argumentos definitivos para establecer esta correlación al insistir, por un lado, en que “para los fundamentalistas sólo tiene sentido luchar por lo que podríamos llamar *paz esencial, auténtica*, basada en la supresión de las causas de una guerra posible”⁶, lo que a todas luces se ajusta perfectamente a la definición del ideal kantiano de paz perpetua; y al explicar, por otro lado, que los pragmáticos sospechan “que la causa de la búsqueda y abolición del Mal puede ser cosa larga, y breve el tiempo disponible”, y que en esa perspectiva vale la pena “la esperanza de que sea posible hacer algo útil combatiendo síntomas particularmente peligrosos ellos mismos por su capacidad de realimentar positivamente el proceso que conduce al desastre, la esperanza de que sea útil intentar frenar la enfermedad aunque todavía no se sepa curarla”⁷. Dos ideales que en Sacristán, como en Kant, no se excluyen; pero dos ideales que, a la luz de la seductora metáfora médica, que permite desear a un tiempo la curación final y definitiva y, mientras tanto, las intervenciones paliativas o de choque, no logran silenciar del todo la sospechosa oportunidad ocasional de defensa de la “paz armada”, de los “ejércitos de paz”, y otras inquietantes expresiones que hacen mal incluso al lenguaje.

En cualquier caso, las dos figuras, la fundamentalista y la pragmática, lo son de lo que hemos llamado *pacifismo político*; no se circunscriben al discurso

⁶ *Ibid.*, 171

⁷ *Ibid.*, 173.

moral, sino que tejen su sentido en la confrontación política. Por eso la comparación y valoración de ambas figuras se hace en claves de *estrategia* y de *objetivos* políticos, no meramente con referentes éticos y mucho menos estéticos. Las dos opciones se diferencian en sus respectivas ideas de paz social, una ligada a la sociedad sin clases y otra a la democracia real, que implican sendas ideas estratégicas bien diferenciadas. El fundamentalista, que aspira a la paz perpetua, ha de montar su estrategia directa e inmediatamente dirigida a eliminar las condiciones de la misma (que, en el seno del pensamiento comunista, se concreta en las relaciones capitalistas de producción); el pragmático (que referencia al eurocomunista), que se resigna – a menos en un plazo *sine die*- al ideal de la sociedad pacificada, se contenta con eliminar en lo posible los instrumentos de guerra más inquietantes.

Conforme al discurso del *pacifismo político pragmático*, que hace suyo Sacristán, lo importante en aquel contexto era la lucha contra la OTAN, y de ahí su propuesta de generar un amplio movimiento social por la paz que tuviera efectos políticos inmediatos: la movilización contra la OTAN y, en especial, la no entrada de España en dicha organización militar, de guerra. Además, esa llamada al pacifismo, que pasa por eliminar sus principales obstáculos –las principales armas de la guerra- debía articularse en una estrategia “pacífica”. Sería a todas luces una estrategia perversa –piensa Sacristán- denunciar a la OTAN como maquinaria de guerra esgrimiendo las armas o movilizándolo a la violencia. La lucha política por (el objetivo de) la paz imponía, según nuestro autor, el posicionamiento (estratégico) pacifista, en su forma de “pragmatismo sensato”. Sacristán enfatizaba la estrategia pacifista en cuanto entendía que en ello se juega la credibilidad del pacifismo: la sinceridad y honestidad de la lucha debía avalarse con las credenciales de la estrategia; en coherencia, creía que en la estrategia pacifista se juega la eficacia de la lucha contra la OTAN. Encontramos en Sacristán, por tanto, una defensa del pacifismo subordinado a una estrategia política. Tal vez algunos acentos del texto, que no podía dejar de reflejar el viejo y eternizado problema interno al marxismo de decidir entre la lucha armada revolucionaria y la democracia como vías alternativas al socialismo, pueden forzar una lectura del mismo que exalte la universalización

de la estrategia pacifista; pero una lectura contextualizada del mismo revela que el recurso de Sacristán al pacifismo es estratégico y contextual; es decir, no es una opción meramente ética, pues se argumenta desde una exigencia de la lucha política y no desde una prescripción ética universal.

El discurso de Sacristán, por tanto, nos sirve para caracterizar lo que hemos llamado *pacifismo político*. Como en el fondo se trata de un uso estratégico del pacifismo, subordinando el mismo a una política bien definida que, si bien incluye el trivial objetivo de la paz va más allá y lo concreta en la *emancipación económica y social*, su posición difícilmente puede ser considerada como pacifismo genuino, que arropado en el manto sagrado de la paz, elevada a bien absoluto, no se compromete con las formas reales de existencia; el pacifismo esbozado por Sacristán nada tiene que ver con el pacifismo ético *tout court*, que hace de la neutralidad ante los órdenes políticos y económico su principio sagrado, nueva formulación del “mi reino no es de este mundo”. Por eso he manifestado mis reservas a la hora de hablar de pacifismo político, pues tal vez fuera preferible hablar de políticas por la paz, que usan el pacifismo como algo instrumental.

Sea como fuera, pacifismo político o política por la paz, lo cierto es que la posición de Sacristán pone la lucha política en el puesto de mando. Esto se aprecia en el radicalismo con que distingue y fija la contraposición entre ambos tipos de pacifismo, manifiestamente forzada. Su radical rechazo del pacifismo fundamentalista parece intempestivo, e incomprensible sin la perspectiva estrictamente política del conflicto interno entre eurocomunismo y marxismo-leninismo⁸. Es perfectamente imaginable (y pensable) compartir, con Sacristán, una posición pragmática de lucha por una sociedad pacificada, al mismo tiempo que se mantiene la firme convicción de que la paz será frágil sin profundas transformaciones económicas y sociales, si se quiere, sin revolución, que eliminen las *condiciones de posibilidad* de la guerra; y tampoco es extravagante, sino todo lo contrario, militar en ese fustigado “pacifismo fundamentalista” y, al mismo tiempo, ser lo suficientemente razonable para

⁸ Ver también, en el mismo texto, su artículo “Los partidos marxistas y el movimiento por la paz” (*Ibid.*, 179-184).

comprender la conveniencia estratégica de luchar por objetivos parciales, por la paz finita, por la pacificación precaria, e incluso por las simples treguas. Al fin y al cabo, lo que queremos decir es que, caricaturas aparte, el pacifismo fundamentalista al que alude Sacristán responde a la idea, de recio raigambre marxista, según la cual la reconciliación entre los hombres requiere negar las condiciones materiales de existencia que los enfrentan, -idea ésta que tan bellamente expresara el propio Marx en su metáfora de la violencia como partera de la historia-, y que no es una impostura ser radicales en los principios e inamovibles en los objetivos finales al tiempo que se rinde culto a la flexibilidad, la concreción y la adecuación a las condiciones objetivas en el momento de definir las estrategias.

En cualquier caso, en el texto que comentamos la política determina el tratamiento del pacifismo, sin que en ningún momento se caiga en su sacralización. Las exigencias políticas de aquella mítica coyuntura del referéndum impulsaban la conveniencia de la acumulación de fuerzas y voluntades contra la definitiva consolidación de la OTAN; este debía ser el objetivo prioritario para lo que Sacristán llama el “pacifismo sensato”. Y con esa voluntad de generar un movimiento amplio por la paz apreciaba como obstáculo, o como enemigos, a aquellos “fundamentalistas” que querían ligar la lucha contra la OTAN a la realización de la paz perpetua, es decir, que querían unir la conquista de la paz con la revolución.

3. *Pacifismo ético.*

Si hemos traído a examen el texto de Sacristán no es para enjuiciarlo, sino en tanto que nos sirve para fijar una idea del pacifismo político o tratamiento político del pacifismo, y así acercarnos a la topografía de esta idea, cuyo uso desenfadado y maleable, al gusto de nuestro tiempo, tiene como resultado un concepto proteico que sirve para cualquier menester. Con esta pretensión, al hilo de su reflexión, hemos distinguido los *dos lugares* esenciales del pacifismo: el del ideal social y el de la estrategia política. Esta distinción nos permite, a su vez, diferenciar los conceptos de “movimientos por la paz” y

“movimientos pacifistas”, conveniente en nuestra argumentación. El primero alude a posicionamientos políticos que, surgidos como defensa inmediata de la paz, no asumen como principio la naturaleza intrínsecamente pacifista de la estrategia, aunque coyunturalmente puedan recurrir a una estrategia política que haga de su carácter pacífico su rasgo determinante; el segundo concepto, el de movimiento pacifista, designa una actitud ética, tenga o no una proyección política; es decir, no responden a posiciones necesariamente políticas, aunque pueden tener relevantes efectos políticos. Si los movimientos por la paz pueden –y suelen- tener una fuerte componente ética, y los movimientos pacifistas pueden –y suelen tener- relevantes efectos político, se comprende las dificultades para su conceptualización bien diferenciada. Dificultades que se acentúan por la ambigüedad añadida por las figuras históricas, que en otros muchos casos ayudan en la clarificación conceptual. Un caso paradigmático es el pacifismo de Gandhi, referente de todo pacifismo ético, en el que la no violencia es elevada a principio moral absoluto que determina cualquier estrategia legítima de acción política, pero que al mismo tiempo –y así acabaría siendo interpretado- en su existencia real no era ni podía ser políticamente neutral. Ciertamente, el *pacifismo ético* cuando trasciende la posición personal y deviene un movimiento social se sitúa siempre en la frontera de la política, tanto por el ideal de sociedad pacífica que postula cuanto por la estrategia pacífica de reivindicación que impone.

Las dificultades de conceptualización diferenciada no han de ser un argumento para la confusión, sino todo lo contrario, han de verse como un reto para un análisis más sutil. Efectivamente, este pacifismo ético propone un ideal de sociedad al cual le es intrínseca la *paz perpetua*, menospreciando la mera “ausencia de guerra”, la pacificación social o tregua; como ideal moral, es absoluto e irrenunciable, por lo cual es ajeno a toda transacción pragmática e indiferente a toda forma política. De hecho, el pacifismo ético no piensa la paz perpetua de la sociedad como construcción política, sino como mero resultado del cumplimiento de una norma moral individual de no violencia, de tratar a los otros como fines y no como medios; de ahí su carácter absoluto e innegociable; de ahí la no relevancia de la sociedad meramente pacificada; de ahí su

neutralidad institucional y social. Y de ahí también que la estrategia sea intrínsecamente pacifista, pues la exigencia deriva de la moral individual y no del ideal social.

Conviene prestar alguna atención a esta doble caracterización del pacifismo. El pacifismo ético incluye tanto el ideal de paz perpetua kantiano como la estrategia de no violencia, norma moral que se prescribe a cada individuo (Recordemos que Kant estaba convencido de que la paz perpetua tenía su realización en la historia, es decir, se construía con recurso a la violencia). No puede confundirse con el genérico deseo de paz universal, mucho más amplio y mucho menos sagrado, que recoge tanto el genérico y ennoblecido amor (cultural) a la paz, en el que confiaba Kant, cuanto el pregnante e instintivo deseo (natural) de paz, contaminado de deseo de vivir, de mera sobrevivencia, en el que insistía Hobbes. Deseo o amor que parecen presentes a lo largo de la historia, del majestuoso proyecto de *Pax romana* a la más banal pero igualmente reveladora propuesta del mayo parisino de “Hacer el amor y no la guerra”. Sacralizado o naturalizado, el deseo de paz está incluido en todos los movimientos políticos por la paz, sean o no pacifistas; aunque parezca una burla, creo que en cierto sentido hasta los dictadores lo incluyen oficialmente en su proyecto, aunque se trate de la “paz de los cementerios”, imagen que, no lo olvidemos, inspiró el texto programático del pacifismo, el manifiesto “A la paz perpetua”, de Kant.

Lo que intento enfatizar es que el genérico deseo de paz no es un componente esencial de la conciencia “pacifista”; aunque acompañe y esté presente en alguna lucha de los movimientos pacifistas, no es lo esencial al concepto, no es determinante de su acción. El mero deseo de paz no cuestiona la guerra: en pos de la paz en Sarajevo los intelectuales y los pueblos europeos clamaban la intervención armada, aunque fuera, como así fue, como no podía ser de otra manera, la intervención de los norteamericanos. En el caso del *pacifismo político*, que diferenciamos de la mera voluntad de paz, y que supone la apuesta por una estrategia de lucha pacífica, lo característico es que la voluntad de luchar por la paz se determina *circunstancialmente* como voluntad de luchar pacíficamente por la paz. Aquí lo relevante es el carácter

circunstancial, contextual, del recurso a la estrategia pacifista, pues no es pensable una política que haga del pacifismo un principio eterno. El pacifismo político, pues, sólo es genuinamente pacifista de forma aparente y condicional. El recurso a la estrategia pacífica es “estratégico”, no programático..

En cambio, el pacifismo ético asume como principio sagrado el pacifismo de la estrategia, corolario de la norma moral de la no violencia sobre los otros. El pacifismo ético es genuino pacifismo, pues lo que define a los movimientos pacifistas es la voluntad de buscar la paz, de comprometerse en la construcción de la paz social, sin recurrir a la violencia en ninguna circunstancia. El pacifista ético no sólo prefiere la propia muerte antes de matar a otro sino, lo que es más importante y heroico, renunciando absolutamente a que otros maten por salvarnos. Posición que, como vemos, incluye la idea de que hay en la existencia humana cosas por las que vale la pena morir, si fuere necesario. El pacifismo ético incluye –y exige- la convicción de la absoluta bondad de la estrategia pacifista: sea porque se sublima la no violencia como un valor absoluto, religioso o místico, sea porque se está persuadido de que el menosprecio al dolor y a la vida que incluye una estrategia pacifista acaba siendo un arma más eficaz contra la voluntad de dominio de quienes ejercen el poder que su sofisticado armamento.

Por eso decíamos que el “pacifismo sensato” y “pragmático” de Sacristán no era *pacifista* en este sentido. Nada tiene que ver con la apuesta genuinamente ética de la opción de Gandhi, elevada a canon del pacifismo ético. En éste la dimensión política de la lucha, que sin duda hace su aparición contaminando la acción, está al menos idealmente subordinada a la toma de posición pacifista, a la sacralización de la no violencia.

Ahora bien, no me parece trivial señalar que la consolidación de esta sacralización del pacifismo ético o de la estrategia de no-violencia, y su recorrido ciertamente exitoso, se ha debido en gran medida a sus efectos políticos, es decir, a que de facto ha podido ser interpretada como una estrategia que triunfó políticamente, lo que está a medio paso de su interpretación como una estrategia política exitosa. Curiosamente, también la

estrategia política de la violencia de masas, de la lucha armada, fue en gran parte sacralizada por el éxito del leninismo en la revolución bolchevique. No obstante, creo que la simetría entre ambos casos no es total. En el caso de Lenin (o de Mao, o de Castro...) si no hubiera triunfado habría pasado a la historia como ejemplo paradigmático de que, contra la idea básica de Maquiavelo, del mal no puede derivarse el bien; en cambio, sospecho que si la estrategia de Gandhi no hubiera triunfado sería dominante la creencia de que, simplemente, el mal es muy poderoso y se necesitan nuevos intentos.

Ahora bien, en contra de la idea comúnmente aceptada, ¿tuvo realmente éxito la estrategia pacifista de Gandhi? La pregunta no es retórica, ni expresa deseos de rizar el rizo. Para ver su sentido deberíamos plantearnos: ¿Qué se entiende por “tener éxito” cuando hablamos del pacifismo de Gandhi? Lo lógico es que tal éxito refiriera a los objetivos, a los fines. Ahora bien, ¿Cuáles eran estos fines? Si suponemos que el objetivo del movimiento pacifista de Gandhi era una India justa y pacificada, es difícil cerrar los ojos y no reconocer el fracaso; y, claro está, este fracaso es más obvio y previsible si perseguía, lo que parece ser intrínseco a un movimiento pacifista, el ideal de paz perpetua para su país (o para el mundo). Si, en cambio, suponemos que el objetivo de Gandhi era una India independiente y emancipada del dominio político británico, entonces sí que hay argumentos para aceptar la validez de su estrategia pacifista, aunque en este supuesto su pacifismo formaría parte de la lucha política, sería un “pacifismo político”.

Tal vez Gandhi perseguía ambas cosas. Pero, de facto, consiguió la liberación nacional, y no así la paz interna. Lo cual parece llevarnos a la siguiente paradoja: la estrategia pacifista de Gandhi puede considerarse exitosa si la aislamos del objetivo (ético) de paz y la valoramos (políticamente) con referencia a la liberación nacional; en cambio, es un fracaso si incluimos la paz como objetivo esencial y valoramos la liberación nacional como objetivo político secundario. Lo que nos lleva a concluir que, en rigor, el pacifismo sólo se define desde la estrategia de no violencia, y no desde el objetivo de paz. Podemos afirmar que la estrategia pacifista de Gandhi tuvo éxito, y de ahí su sacralización canónica del pacifismo, sólo en cuanto la aislamos de los

objetivos de paz, tanto del ideal de paz perpetua, como del ideal más humano de una India pacificada; tuvo éxito porque sirvió para la emancipación política de la India, no para su pacificación.

Esto nos muestra la dificultad de caracterizar el pacifismo de Gandhi como simplemente ético; y también la dificultad igualmente de pensar la estrategia de no violencia orientada simplemente a la paz. El problema filosófico y político del pacifismo es, a nuestro entender, el problema de la estrategia pacifista; o, para formularlo de forma más general, el problema del recurso político a la violencia y a las armas. La guerra, tal como nos la representamos en nuestro imaginario colectivo, no es lo otro de la paz, no agota el objeto a batir por el pacifismo; el pacifismo extiende su rechazo y enfrentamiento a cualquier forma de presencia de la violencia en política, en cualquiera de sus escenarios, incluso en aquél en que se gesta la lucha contra la violencia.

Este desplazamiento de la reflexión sobre el pacifismo desde el horizonte de la guerra al de la violencia no es trivial. Desde la aparición de los Estados, y salvando las situaciones de guerra civil, la paz quedó garantizada en su interior y la guerra continuó en el horizonte exterior, legitimada por el derecho de gentes. En esta perspectiva, el pacifismo quedó proyectado a las relaciones entre estados, perdiendo definitivamente los lugares interiores como campo para su intervención, excepto cuando, en una crisis interna con fraccionamiento y guerra civil, toma sentido el pacifismo intraestatal. Este desenfoque, aunque comprensible, no es favorable para la autoconciencia. Por eso queremos enfatizar nuestra idea de que el pacifismo es el rechazo de toda estrategia de violencia en política, siendo su actual dimensión internacional y focalizada en la guerra una mera contingencia. En otras palabras, creo que la problemática del pacifismo es una variante del problema maquiaveliano de recurrir al mal (estratégico, fuera del control ético) para garantizar el bien (la comunidad civil y ética). Este es, en el fondo, el único problema filosófico en relación con el pacifismo.

4. *Pacifismo estético.*

Hace un par de años Gustavo Bueno publicó, en plena campaña contra la guerra de Irak, su artículo “Síndrome del Pacifismo Fundamentalista”⁹. Quien sea capaz de leer el texto olvidándose de su autor, cosa nada fácil, posiblemente llegue a la conclusión de que es *un fino paño para un burdo sayo*. Con ello quiero decir que me parece una crítica lúcida, brillante, que inicia la apertura de un nuevo campo a la reflexión filosófico política; pero que, al mismo tiempo, cosa sólo comprensible por las obsesiones personales del autor, dilapida su potencial analítico y crítico convirtiendo el texto, paradójicamente, en un repetido gesto de rechazo de “las izquierdas” (como él mismo dice, la *dispersa*, la *divagante* y la *extravagante*) y en una defensa de algo tan indecente e indefendible como la decisión bélica de las Azores.

La tesis de G. Bueno articula diversas ideas que en conjunto describen lo que llama el *SPF*, el “síndrome del pacifismo fundamentalista”. Una de ellas es la específica novedad del fenómeno, que supone un verdadero salto cualitativo respecto al tópico deseo de paz. Viene a decir que, si bien al culto a la paz es tan antiguo como la existencia política de la especie humana, cual proyección ideal negadora de lo eterno e intrínsecamente presente en la sociedad, nunca ha adquirido una relevancia como en los tiempos actuales, en que asistimos a un salto cualitativo en la génesis del sentimiento por la paz. Salto cualitativo por la intensidad con que se vive: “Pero nunca ha habido una serie de manifestaciones públicas a favor de la Paz y con el No a la Guerra, tan intensas, masivas, continuadas y extendidas por las más diversas ciudades del planeta como las que se están produciendo en los meses del invierno y primavera del año 2003. Se trata por sus características de un fenómeno nuevo, sin perjuicio de los “brotes precursores”, suscitado por la guerra del Irak, y que se hace presente durante algunas horas del día (a veces también del anochecer), y con gran riqueza de sintomatología fija y variante”¹⁰. Y salto cualitativo por la “heterogeneidad de los sujetos afectados”, uniendo a

⁹ G. Bueno, “Síndrome de Pacifismo Fundamentalista”, en *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, 14 (abril 2003): 2-18.

¹⁰ *Ibid.*, 2.

profesiones, sexos, edades, partidos políticos, opciones religiosas, presentándose por tanto como un fenómeno por encima de las diferencias sociales, políticas y de clase.

Creo que esta mirada incisiva es un buen punto de partida desde el que preguntarnos cómo y por qué se ha llegado a esta espontánea y universal adhesión al “no a la guerra” que se filtra por el tejido social, a esta evidencia de la bondad absoluta de la paz, de toda paz, de cualquier paz, de la paz perpetua. Y así lo hace Bueno, que se pregunta: “¿Cómo se ha llegado a la situación, que consideramos característica de SPF, según la cual el no a la guerra concreta del Irak se identifica, por parte de millones y millones de personas, con un no a la guerra en general y, por tanto, con un sí a la Paz, a una paz perpetua universal y transcendental, que se justifica, al modo fundamentalista, en nombre de la Humanidad, es decir, con una exigencia que dice proceder de las mismas entrañas del *Género Humano*?”. La pregunta tiene tanto más oportunidad y sentido si, como indica G. Bueno, recordamos que el síndrome arraiga especialmente en sociedades de tradición secular belicista, todas ellas con ejércitos permanentes, lanzadas a una voraz carrera armamentística que no excluye las armas atómicas, organizadas en eficaces alianzas militares (OTAN). Y podemos añadir, para incrementar la perplejidad ante este síndrome pacifista, que estamos en sociedades que han hecho bandera de la crítica, del antidogmatismo, del antifundamentalismo, de la duda escéptica contra “todo tipo de evidencias axiomáticas o de revelaciones arcangélicas”. Esta doble vía de perplejidad, es decir, que el nuevo fundamentalismo pacifista surja y crezca en sociedades a la vez *belicistas* y *escépticas*, contribuye a dar relevancia y atractivo a la pregunta. Porque, en definitiva, nos invita a dirigir la mirada filosófica a la aparición de una nueva conciencia social, mejor aún, de una nueva ética que pugna por hegemonizar la existencia humana del inaugurado milenio; nueva conciencia que presumimos generada por nuestras sociedades pero que, al menos aparentemente, parece rebelarse contra sus propios principios.

Lamentablemente para nosotros, la reflexión de G. Bueno toma el derrotero de caracterizar este pacifismo como “falsa conciencia” y denunciarlo

“conciencia culpable”, en vez de afrontar la tarea de pensar qué cambios sociales, culturales y representacionales se están dando, hacia adonde van y a quienes sirven. De ahí que le preocupe más “plantear el problema de la génesis y rápida cristalización, al menos aparente, durante estos meses, de ese nuevo consenso universal en torno a la paz perpetua, en la medida en que es vivido precisamente como una evidencia inmediata e indiscutible por todo aquel que cree representar los intereses mismos del Género Humano”¹¹, que pensar la universalización y absolutización de la conciencia pacifista como un proceso histórico estructural de más calado, que responde a procesos sociales y culturales más complejos y constantes, irreductibles a coyunturas políticas por relevantes que éstas hayan sido para nosotros. Nos parece que poner la guerra de Irak, incluso las *tele-guerras* de las últimas décadas, como causa determinante del cambio de conciencia ética, es una ilusión inediatista; del mismo modo que denunciar la nueva posición ética porque se hace a costa de sacrificar la conciencia política equivale a quedarse en la mera constatación del fenómeno, como si las fugas éticas no pudieran ser formas sofisticadas de la dominación. Nuestra tarea como filósofos –que Bueno abandona para servir, ignoro las razones pero no creo que sean mercenarias, a Aznar y a Bush- ha de consistir en pensar los movimientos de fondo que posibilitan que, efectos de superficie como Irak, simbolicen la aparición de una nueva época; la tarea que a mi entender hoy compete a la filosofía es, precisamente, comprender por qué la política, el sistema de dominación y reproducción del capitalismo contemporáneo, determina que sea lo ético (y, con más rigor, un determinado tipo de ética, estetizante y sin moral) la expresión de los posicionamientos políticos, y las implicaciones de esos desplazamientos para quienes soportan sobre sus hombros los efectos de la estructura. Si no se hace así, si se elige el camino de G. Bueno, se llega al sitio maldito de donde se pretendía huir, al *ojo de Dios*, condenando a la realidad, a los seres humanos, porque no van por donde deberían ir. Y eso es así aunque se cite a Indalecio Prieto, a su afortunada idea durante la guerra franquista: “Nada puede hacerse ante un batallón de requetés recién comulgado”. Y es así aunque G. Bueno añada con

¹¹ *Ibid.*, 6.

sutiliza y gracia: “Nada puede argumentarse ante una procesión de artistas, cristianos, comunistas, socialistas, estudiantes, “recién comulgados” con la evidencia de la paz perpetua de la humanidad. Sólo puede esperarse a que la fase aguda del síndrome comience a calmarse, a que los manifestantes y los políticos dejen de gritar “¡Paremos la guerra!” incluso después de la toma de Bagdad”¹².

Creemos que Bueno comete un lamentable doble error, al caracterizar este pacifismo contemporáneo simultáneamente de *fundamentalista* y de *efecto de coyuntura*. Que no es fundamentalista, y por tanto necesita de otra interpretación, lo prueba el hecho de que ya está olvidado, de que en Irak sigue la guerra, hoy más cruel y destructiva que antes, y los gestos se han retirado; más que fundamentalista, que supondría responder a una concepción ideológico política fuerte, cerrada, de base ontológica esencialista, es un sentimiento efímero, fragmentado, ocasional, que se esconde y reaparece con efectos y ritmos que hay que describir e interpretar con sutileza. Y que no es mero efecto de coyuntura lo muestran, precisamente, sus frecuentes reapariciones ante distintos escenarios, su diseminación por el dominio de las prácticas, su presencia en formas metamorfoseadas en los vericuetos del espacio público, lo que invita a pensarlo como acontecimientos que si bien no responden a una esencia, sí expresan una nueva forma de ser en el mundo. Es decir, necesitan ser pensados desde otra ontología del ser social, no de la esencia sino de la contingencia, no de la regla sino de la voluntad, no del deber sino del sentimiento.

5. *Pacifismo contemporáneo.*

Las reflexiones anteriores nos permiten extraer algunas ideas favorables a esta tentativa de pensar el pacifismo en el nuevo contexto del capitalismo del consumo. Parece obvio que hoy la oposición a la OTAN, que al menos formalmente mantiene el pacifismo político remanente, tiene poco o nada que ver con los presupuestos y los sentimientos del pacifismo contemporáneo. No

¹² *Ibid.*, 7.

es, ciertamente, una prueba definitiva, pero es un argumento empírico fuerte el hecho de que hoy la OTAN aparece más aceptada e incuestionada que nunca. Como es un argumento fuerte que la guerra de Irak, que tantas movilizaciones en contra suscitara, continúa con tanta muerte y destrucción como en los días de “guerra clásica”, en los momentos de la invasión, mientras que el pacifismo del “no a la guerra” ha perdido presencia en la escena pública, mutándose en reapariciones fragmentadas y diseminadas en que la espontaneidad y discontinuidad en lugar de expresar su miseria expresa su esencia.

Esto nos lleva a pensar que el pacifismo de hoy en día no es político (aunque pueda tener ocasionalmente efectos políticos) no responde a una estrategia política pacifista, que implicara posiciones antibelicistas, antimilitaristas, anti-armamentistas, anti-OTAN, y con la mirada puesta en una sociedad alternativa. También consideramos que este pacifismo no responde a la idea antes descrita del pacifismo genuinamente ético, aunque contenga elementos de una conciencia moral cuya ontología deberíamos descifrar con más precisión. Por último, pensamos que no puede reducirse simplistamente a ese pacifismo del “síndrome” que el profesor Bueno describiera, aunque parece innegable la presencia en el mismo de huellas de banalidad. El pacifismo de hoy es otra cosa, tiene otra etiología y otra función, le gusta verse apolítico, no responde a estrategia ni a fines bien definidos, se comporta con valores y exigencias éticas muy peculiares, es discontinuo y fragmentado... En definitiva, precisa de una caracterización actual.

En esta perspectiva, más allá de la oportunidad política, y para realmente comprender el juego político del pacifismo contemporáneo, creo que es necesario situarlo como una manifestación más, muy significativa y relevante, del desplazamiento de la conciencia ética que anuncia y culmina la crisis del humanismo. Creo que conviene situar la reflexión sobre el pacifismo en el peculiar contexto ético- político y cultural contemporáneo, resultado del progresivo e implacable declive del humanismo moderno, moralista y ascético (proyecto ilustrado del capitalismo productivista, burgués), ante el auge de una ética estetizante que toma forma social en el humanitarismo, (forma de conciencia del capitalismo del consumo, postburgués, de nuestros días).

Aparición, por tanto, de una nueva conciencia ética, que abandona su dimensión moralizante y se metamorfosea en figuras estéticas; que renuncia a las reglas y se viste de sentimientos. Una nueva conciencia que, al mismo tiempo, con su atavío apoliticista escenifica el simulacro de primacía de lo ético sobre lo político, enmascarando así el necesario realismo político, ayer defendido y hoy insoportable, de un orden socioeconómico que no puede existir sin la dominación, la exclusión y, en definitiva, la violencia.

Si precisamos la mirada, hoy el pacifismo es menos rechazo de la violencia (aunque sea su eslogan habitual) que rechazo del dolor. Nuestra sociedad soporta bien la violencia, que ejerce insensible como lógica de supervivencia; lo que nuestra conciencia no soporta es el dolor, ni en nosotros mismos ni en los otros. Si rechaza la violencia es sólo en tanto que genera dolor; y como el dolor es visible o no es, la única violencia que se rechaza es la que está en la base del dolor visible. El dolor que produce la guerra es más visible que el de la exclusión; el de la violencia doméstica más visible que el de la silenciada desigualdad en la familia.

Rorty expresa toda la actualidad del momento cultural al proponer una ética basada en un solo principio: el rechazo del dolor, que entiende natural al ser humano, que por tanto es espontáneo y no necesita ser prescrito como deber, cosa hoy inaceptable, según el norteamericano, en una filosofía desepistemologizada y definitivamente contextual. El pacifismo contemporáneo se funda en el rechazo universal del dolor, en su expulsión de nuestro espacio de conciencia, es decir, especialmente del espejo mass-mediático donde lo visualizamos, sea en imágenes de Afganistán, Irak o Txetxenia, sea en pateras naufragadas o trópicos desbaratados por el seísmo. ¿Muros de exclusión? ¡Ni en Berlín ni en Palestina!. Y menos las alambradas de Ceuta y Melilla, que irritan nuestra alma humanitarias, pero que siguen allí, creciendo, multiplicándose, legitimadas con el ritual de rechazos emocionales ocasionales.

No me propongo aquí, al menos como objetivo explícito, argumentar un juicio de valor sobre esta apuesta general por el pacifismo como rechazo del dolor; de todas formas no cesaré de ejercer mi derecho a la sospecha sobre el

imperativo pacifista que domina la escena, sobre la elevación de la paz y la no violencia a valor ético evidente, inmediato y absoluto, preguntándome si su aureola de santidad no es la máscara de una forma de consciencia histórica, contextual, como toda moral dictada desde fuera, que pinta el espejo que no queremos ver. La intensidad con que se viven los imperativos pacifistas, la indiscutibilidad con que se asume su certeza, incluso la universalidad de la heterogénea audiencia que los comparte, lejos de ser avales inefables de su verdad pueden ser meras figuras del valor de cambio que esconden la finitud y la particularidad a que sirven.

Para mostrar la pertenencia del pacifismo a la nueva ética y, por tanto, para presentarlo en el contexto del humanismo argumentaré dos tesis. Con la primera defenderé que el humanismo moderno no fue pacifista, no excluyó de la estrategia política la violencia y el dolor; su amor a la paz, su apuesta decidida por ella, no conlleva la asunción de una estrategia pacifista, del mismo modo que el espacio que su ética reserva a la caridad, la piedad o la compasión, contenidos genuinamente humanitaristas, no afectan la esencia de su humanismo. Con la segunda tesis defenderé que el pacifismo es el componente esencial del humanitarismo, en el sentido de que expresa con más intensidad su contenido ético y su función política.

6. *Humanismo no pacifista.*

Puesta la esencia del pacifismo en la estrategia política, creo que podemos argumentar que el humanismo moderno, ilustrado, no fue pacifista. Es innecesario insistir en que no es incompatible con el ideal de paz; pero el rechazo absoluto de la violencia no forma parte de sus principios. Ilustraremos esta tesis al hilo de la reflexión de algunos autores.

6.1. *Rousseau: el humanismo del hombre emancipado.*

Las ideas de Rousseau sobre la paz y la guerra están bellamente sintetizadas en un capítulo de su obra *Del contrato social*, que no arbitrariamente trata “De

la esclavitud”¹³, es decir, de la situación de máxima violencia ejercida por unos hombres sobre otros. Comentando aquella curiosa idea de Grocio según la cual si un particular puede enajenar su libertad y hacerse esclavo de un señor, del mismo modo puede ocurrir con un pueblo entero, el ginebrino se pregunta: “un hombre que se hace esclavo de otro no se da, se vende, se vende al menos por su subsistencia; pero un pueblo, ¿a cambio de qué se vende?”. La paz, viene a decirnos, puede ser la paz de los cementerios, ¿y qué valor tendría? “También se vive tranquilo en las mazmorras: ¿basta para sentirse feliz en ellas? Los griegos encerrados en la cueva del Cíclope vivían en paz, esperando el turno de ser devorados”.

Textos como estos aparecen con abundancia en las páginas de sus escritos. Todos ellos sirven para ilustrar que Rousseau no apuesta de forma incondicional por la sociedad pacificada; hay cosas más importantes que la vida, parece decirnos: la vida digna, la vida humana, la vida en libertad. Ni siquiera manifiesta entusiasmo alguno por la paz perpetua. Para sospechar de ella no necesitaba el ginebrino nuestro contexto actual de la ingeniería genética, en el que A. Huxley sitúa su “mundo feliz”, en el que de forma efectiva pueden eliminarse las condiciones de posibilidad de todo conflicto, de toda lucha, de toda guerra, convirtiendo a los individuos en *seres condenados a la paz*. Son suficientes sus sospechas del papel seductor de la razón, capaz de “tender guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro” que atan a los hombres, capaz de conseguir el prodigio de que, nacidos para la libertad, se acostumbren y acaben amando su servidumbre. Le basta al filósofo ginebrino la imaginación para no soñar con un orden político en el que la guerra sea imposible y para aspirar, en cambio, al ideal de sociedad justa, reino de la libertad y la igualdad, aunque la aventura se tome su precio en dolor y sangre; una sociedad en la que la paz, ¡qué duda cabe!, tiene reservado un lugar de privilegio, pero a la que el pacifismo no le es intrínseco, ni en su génesis (estrategia) ni en su propia esencia (derecho a la guerra como derecho de gentes).

¹³ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*. Libro I, cap. iv.

Bien mirado, el estado definido por el contrato social hace las veces de sociedad pacificada, y se caracteriza porque ha desaparecido la guerra, aunque no la posibilidad de la misma siempre amenazante en el horizonte. Aunque el estado que instaura el contrato social, eliminando la dominación de los seres humanos por otras voluntades particulares, supone la expulsión de la guerra del seno de la comunidad política, la violencia no desaparece de su horizonte. Por un lado, porque el riesgo de violencia interior, e incluso de guerra civil, está siempre abierto, porque la esencia misma del estado, la voluntad de imponer la voluntad general sobre voluntades particulares, nunca se consolida definitivamente; por otro lado, porque resta la perspectiva de la guerra entre estados, auténtica forma de la guerra moderna, pues “la guerra no es una relación de hombre a hombre, sino una relación de Estado a Estado, en la que los particulares sólo son enemigos accidentalmente, no como hombres y ni siquiera como ciudadanos, sino como soldados”.

No sabemos qué pensaría el ginebrino de esta guerra contra Bin Laden o contra Al-Qaeda, ya que pensaba que “cada Estado no puede tener como enemigos sino otros Estados, y nunca a hombres, nunca a particulares”. Lo que sí sabemos es que el pacifismo fundamentalista, como principio ético absoluto, universal y evidente, no forma parte de su ideario. Y como la propuesta rousseauiana de hombre emancipado, política y económicamente liberado, dueño de su destino de la única forma que puede serlo, como ciudadano de una república independiente, es una propuesta genuinamente humanista, parece que podemos concluir que al humanismo, al menos al de Rousseau, no le es intrínseco el pacifismo.

6.2. *Kant, historia y guerra.*

Tampoco Kant, que tuvo la fortuna de teorizar el ideal de paz perpetua, y a quien se le reconoce con justicia haber definido el humanismo moderno, el ideal ilustrado de hombre que piensa por sí mismo y que autodetermina su voluntad autónoma de acuerdo con el deber, fue un pacifista en el sentido estricto que hemos definido. De hecho el título de su folleto, como es bien

sabido, tiene su cara irónica, pues está inspirado en la inscripción “A la paz perpetua” que figuraba bajo una representación pictórica de un cementerio. Bien podríamos tomar esta anécdota como referencia a que tal vez ese sea el lugar natural de la paz perpetua. De hecho Kant, comentando la inscripción, deja en el aire la respuesta de si la misma se dirigía provocadoramente a los gobernantes, “nunca hartos de guerras”, ajenos a esa diosa seductora, o a los filósofos, “entretenidos en soñar el dulce sueño de la paz”¹⁴, proclamando una eterna profesión de fe a un fantasma. Seguramente no falta ironía en esa doble referencia: al cinismo de los gobernantes, recurriendo a la guerra en nombre de la paz, y a la tentación angélica de la filosofía, refractaria a asumir la legitimidad de recurrir al mal (y el mal político es la guerra y la violencia) para conseguir y defender el bien (y el bien político es la comunidad ética de hombres libres). En cualquier caso, lo que aquí queremos resaltar es que el folleto de Kant, aunque incluya una declaración de amor a la paz perpetua, lo relevante es que incluye una estrategia nada pacifista para conseguirla, y una situación final de paz perpetua que, tal vez a su pesar, sólo es pensable manteniendo el conflicto y la violencia en su horizonte, cosa que empaña el ideal.

Ya en los artículos preliminares, que tratan “de una paz perpetua entre los Estados”, concretamente en el 3º, tras afirmar que “los ejércitos permanentes – *miles perpetuus*- deben desaparecer por completo con el tiempo”, por ser una incesante amenaza de guerra y por ser inmoral “tener a gente a sueldo para que mueran o maten”, nos dice: “Muy otra consideración merecen, en cambio, los ejercicios militares que periódicamente realizan los ciudadanos por su propia voluntad, para prepararse a defender su patria contra los ataques del enemigo exterior”. Lo que quiere decir, en definitiva, que mientras exista el horizonte de guerra, el pacifismo está excluido de la propuesta kantiana. ¿Puede pensarse el pacifismo como conciencia propia de la paz perpetua? Pensamos que no, y enseguida lo argumentaremos.

Kant acepta que, mientras la historia llega a su final, el estado de guerra es intrínseco a la relación entre estados; y ya sabemos que la historia es el lugar

¹⁴ I. Kant, *Lo bello y lo sublime* y *La paz perpetua*. Madrid, Espasa Calpe, 1984, 89.

donde se realizan, por la fuerza, la violencia y la sangre, los preceptos de la razón práctica que los hombres no escuchan y, cuando lo hacen, no obedecen. Por tanto la guerra no sólo es inevitable, sino que en la dimensión histórica de la existencia humana es necesaria. Tan necesaria y útil que Kant la pone como origen de las instituciones políticas más sagradas para él, como el derecho y el Estado. En el fondo es la guerra la que hace realmente necesaria la organización política del mundo conforme a la paz perpetua.

Tanto es así que buena parte de su reflexión se orienta no a deslegitimar la guerra, sino a poner límites a su barbarie; límites que, contra lo que cabría esperar, no responden a una conciencia moral pacifista, sino que vienen exigidos por la necesidad de posteriormente construir la paz. Así nos dirá que, en la guerra entre estados, éstos no deben hacer “uso de hostilidades que imposibiliten la recíproca confianza en la paz futura” (Art. 6). Es decir, no deben recurrir a estrategias de crueldad o indignidad que hagan imposible la confianza necesaria mañana para la paz. Kant aspira a que no se vea en la guerra un simple acto conforme al derecho de gente, sino que se la interprete como mecanismo de la historia para llevar a los hombres hacia una vida racional. Desde este punto de vista se justifica su consejo de intentar conseguir la victoria sin recurrir a medios que nieguen su sentido histórico y la conviertan en simple e intrascendente acto de fuerza.

Que la paz perpetua incluye una estrategia (y, como vemos, una estrategia que no excluye la violencia, sino que la exige) se revela de forma iluminadora en los “Artículos definitivos de la paz perpetua entre Estados”. En el artículo primero se postula que “la constitución política debe ser en todo los Estados republicana”¹⁵. Una constitución, como Kant dice, que añade “la pureza de su origen, que brota de la clara fuente del concepto de derecho”. El papel que otorga a los estados es la clave de su pensamiento respecto a la paz. De hecho la paz perpetua es una estrategia de instauración de un nuevo orden internacional, basado en la “federación de Estados libres”. Kant recalca que sería “una Sociedad de naciones, la cual sin embargo no debería ser un Estado

¹⁵ Pasemos por alto la distinción kantiana entre republicanismo y democracia, que aquí no es relevante.

de naciones”. Tesis muy importante, que merecería especiales consideraciones, y que nos llevaría a ver sus múltiples implicaciones, muchas de ellas con resonancias actuales en nuestro país. Seguramente si el objetivo final fuera la paz absoluta y definitiva, es decir, si Kant fuera consecuente con su propia idea de paz perpetua, habría de haber sacrificado el estado nacional en un estado mundial en vez de salvarlo en la figura de una federación de naciones, como acertadamente le reprocharía Hegel.

La idea kantiana de federación muestra muchos puntos frágiles. La federación, en tanto que propuesta estratégica de paz, pues está llamada a garantizar el derecho y la paz entre los Estados como estos hacen respecto a sus particulares, no puede eludir cierta similitud funcional con el estado. Si estos son puestos como la forma política de la paz interior, parece razonable que la forma política de la paz exterior fuera similar. Pero, para salvar la soberanía del estado, cuestión teórica y prácticamente irrenunciable en Kant, ha de definir dicha federación de forma ambigua. Por un lado, es una autoridad supraestatal, exterior, que determina a los estados; pero, por otro, ha de ser distinta en esencia y fundamento a la autoridad del estado en el interior, pues éste no reserva soberanías para sus partes y aquella ha de respetarla de forma absoluta. La eficacia pacificadora de la federación parece que le vendría de su dimensión de estado, es decir, de aquello que en ella es semejante al estado; pero, al tratar de salvar la absoluta soberanía de los estados que integran la federación, perpetuando la posibilidad del conflicto entre ellos, se acentúan las sombras de su eficacia pacificadora.

Este problema no es una laguna de su teoría; es *su* teoría. La arquitectura de su federación no es, ni puede ser, un estado universal o mundial; es una Federación de estados libres y soberanos, que tienen en *su* derecho su fundamento y su legitimación, tal que en el lazo federativo sólo buscan una estrategia útil para dirimir los conflictos sin violencia. Kant al menos no elude los problemas, y dice coherentemente que “la manera que tienen los Estados de procurar *su* derecho no puede ser nunca un proceso o pleito, como los que se plantean ante los tribunales; ha de ser la guerra” (Art. 2º). Además, a diferencia de los individuos, sometidos a la “máxima de derecho natural” de

salir del estado de guerra y anarquía, los estados no están sometidos a una máxima semejante. Las naciones no están obligadas por derecho natural a buscar la paz: “los Estados poseen ya una constitución jurídica interna y, por tanto, no tienen por qué someterse a la presión de otros que quieran rededucirlos a una constitución común y más amplia, conforme a sus conceptos del derecho”. O sea, no hay una prescripción del derecho de gentes de formar un estado universal; la voluntad de paz, por tanto, tomará la forma de alianzas y pactos en la dirección de una federación de naciones.

Kant insiste, tal vez consciente de que es un punto débil, en que esta federación no es un mero tratado de paz, en cuyo caso sólo aplazaría las hostilidades; la federación, nos dice, las disuelve, las hace imposibles. Pero, a pesar de esta insistencia, y tal vez por ella, no desaparece nuestra sospecha de que la paz no puede derivarse del concepto mismo de federación tal como lo define. Porque, como él mismo dice, “esta federación no se propone recabar ningún poder del Estado”; pretende sólo “mantener y asegurar la libertad de un Estado en sí mismo, y también la de los demás estados federados, *sin que éstos hayan de someterse por ello... a leyes políticas y a una coacción legal*”. Con esa reserva de soberanía estatal, ¿cómo convencernos de la desaparición de la posibilidad de guerra? Aunque Kant sitúa esta federación en un proceso acumulativo, creciente, por convencimiento de las ventajas de la misma, la guerra no parece desaparecer del horizonte ni siquiera acabado y universalizado el proceso: la autonomía de los Estados, la ausencia de un poder exterior a los mismos, principio sagrado de la propuesta kantiana de federación, hace que la paz se asiente en terreno inestable.

Por tanto, y cerramos este comentario, Kant no es pacifista en el sentido de pacifismo que hemos acotado, es decir, no defiende una estrategia pacifista, sino todo lo contrario; además, la paz perpetua, casi más que un ideal final es una estrategia política de construcción de una federación, proceso que en sí mismo no es pacifista. Por último, la federación no borra del horizonte la guerra, lo que implica que, en coherencia, no puede asumir estrategias absolutas de desarme.

6.3. Hegel: el Estado universal.

Acabaremos este recorrido con un breve comentario sobre Hegel, mostrando igualmente su indiferencia hacia el pacifismo. Podría objetarse esta inclusión en cuanto no es pertinente para la argumentación general de este capítulo, pues Hegel no es un humanista y nuestra reflexión estaba destinada a mostrar cómo el humanismo moderno no incluye el pacifismo como uno de sus principios éticos. Valga. No obstante, la propuesta hegeliana de un estado universal, que corrige a la federación kantiana, nos sirve para completar y dar relieve a la posición de Kant que hemos descrito.

Hegel entendía la guerra como un procedimiento para dirimir los conflictos ajeno a cualquier regulación moral o jurídica. Su teoría, expuesta en sus *Principios de Filosofía del Derecho*, deriva de su concepción del derecho internacional, que en lo que aquí nos interesa es coincidente con Hobbes, Rousseau o Kant. Entiende que puesto que la relación entre los Estados “tiene como principio su soberanía, los Estados están entre sí en estado de naturaleza, y sus derechos no tienen su *realidad efectiva* en una voluntad universal que se constituye como poder por encima de ellos, sino sólo en su voluntad particular. Aquella determinación universal permanece por lo tanto como un deber ser, y la situación real será una sucesión de relaciones conforme a los tratados y de aboliciones de los mismos”¹⁶. La ausencia de ese poder supraestatal hace que los Estados estén entre sí como en “estado de naturaleza”. La idea kantiana de paz perpetua, sustentada en el orden de una federación de Estados, que actuaría de árbitro en las disputas, previniendo de este modo la guerra, presupone un *acuerdo* de los Estados, o sea, presupone la soberanía de la voluntad particular de cada Estado. Por tanto, sentencia Hegel, sería una paz afectada siempre por la contingencia. Y tiene toda la razón del mundo.

O sea, en la medida en que no haya acuerdos, “las disputas entre Estados sólo pueden decidirse por la guerra”¹⁷. Y los motivos de conflicto serán

¹⁶ Hegel, *Principios de Filosofía del derecho*, § 333.

¹⁷ *Ibid.*, § 334.

múltiples, variados y relativos a la individualidad de cada Estado. Como dice Hegel, en cuanto “entidad espiritual”, un Estado “no puede contentarse con considerar meramente la *realidad* de la lesión, sino que como causa de sus desavenencias se agrega la *representación* de un *peligro* que amenaza desde otro Estado, con la evaluación de la mayor o menor verosimilitud, las suposiciones acerca de los fines que se persiguen, etc.”¹⁸. Es decir, será cada Estado quien valore y decida la conveniencia de la agresión o la respuesta, sin que haya tribunal moral o jurídico desde donde legitimar o deslegitimar su acción; en estado de naturaleza, como dijera Hobbes, se está por definición fuera del escenario de la moralidad, la justicia o la legitimidad. Hegel lo dice con contundencia: “El bienestar sustancial del Estado es su bienestar en cuanto Estado particular, con su situación y sus intereses determinados y en las peculiares circunstancias exteriores... El gobierno es, por tanto, una sabiduría particular y no la providencia universal; y el fin en la relación con otros Estados y el principio para determinar la justicia de la guerra y los tratados no es un pensamiento universal (filantrópico), sino el bienestar efectivamente afectado o amenazado en su *particularidad determinada*”¹⁹.

No estamos obligados, sin duda, a asumir el punto de vista hegeliano como criterio de autoridad; pero sí lo estamos, *qua* filósofos, a pensar el reto que nos ha lanzado. Desde un mundo como el nuestro, que ha renunciado felizmente a la trascendencia, y en que no cuestionamos de forma suficiente la soberanía de los estados, la guerra no puede ser pensada como ilegítima; puede pensarse como indeseable, pero no como ilegítima. La ilegitimidad sólo sería pensable desde un estado universal, (o, al menos, desde una idea de derecho universal trascendente) en cuyo escenario la guerra entre estados particulares sería una guerra civil, y tan ilegítima como en el derecho particular de un estado. Ese estado universal, lejano e indeseable, deja el “derecho universal trascendente” como única esperanza. Ahora bien, ni la filosofía contemporánea, confesionalmente autoreferencial e inmanentista, ni los procesos reales de construcción de la Federación (valgan los ejemplos de la ONU o la UE),

¹⁸ *Ibid.*, § 345.

¹⁹ *Ibid.*, § 337.

parecen favorables a esa sumisión del Estado a un orden político internacional que, asumiendo la legitimidad del monopolio del uso de la fuerza, diera un paso a la paz perpetua. Decimos “un paso”, pues en ese Orden Internacional, como en el estado actual, el ejercicio del poder no excluye la violencia.

7. La deriva humanitarista.

Argumentada la tesis de que el pacifismo político no es intrínseco al humanismo moderno ilustrado, se trata ahora de valorar si el nuevo pacifismo se corresponde con el humanitarismo, forma de conciencia ética de nuestro tiempo que brota entre las piedras del antihumanismo teórico y práctico. Para situar la reflexión, permítanme relatar una experiencia reciente, cuando reflexionaba en una clase de Filosofía Política sobre la crisis del proyecto humanista. Intentaba hacer comprender a mis alumnos que el proyecto sartreano de un “humanismo sin esencia” fue el último intento para salvar lo insalvable del naufragio, el último gesto de resistencia antes de que el antihumanismo se instalara en el palacio de invierno de la filosofía. Y trataba de explicarles que la imposibilidad de pensar el proyecto humanista una vez se abandonaba la ontología de la esencia simplemente anunciaba la imposibilidad de una consciencia empírica humanista en las nuevas condiciones de vida que impone el capitalismo contemporáneo. Entre preguntas y matizaciones recurrí a una imagen, que se me ocurrió espontáneamente, y que a pesar de su tosquedad sirvió al menos para ordenar el escenario de reflexión. Vine a decir: *“La moral humanista puede representarse por la figura de las Brigadas Internacionales; la ética humanitarista por la del tele-maratón solidario”*.

No ignoro la componente retórica de la imagen, pero debidamente matizada la sigo considerando propedéuticamente adecuada para situar el problema y estratégicamente útil para reflexionarlo. Las dos figuras de la imagen sirven para escenificar la tensión entre dos formas de consciencia que pugnan por la primacía práctica. El gesto del militante de las Brigadas Internacionales ejemplifica bien la moral humanista, ilustrada, kantiana, del deber con uno mismo y con los demás, con la propia excelencia, con la del prójimo y con la de

los otros (distantes en la diferencia); responde a una nítida consciencia de compromiso con una idea del ser humano, de su libertad, igualdad e independencia. Se trata de un gesto que incluye la consciencia de que el deber moral es una forma de autodeterminarse (la única humana) y una forma de existir (la única digna): y por ello justifica que se ponga en riesgo la propia vida por una idea y, sobre todo, que uno esté dispuesto a matar por ella. La moral del brigadista implica una idea de autoconstrucción del sí mismo comprometida con los otros; implica la certeza de que el acceso a la humanidad se juega en una amplia, compleja, ilimitada partida en la que sólo hay victorias y derrotas colectivas, universales, en las que no cabe la salvación personal. Por eso la paz perpetua sólo es pensable en un mundo articulado en federación universal de estados; por eso el internacionalismo era un principio estratégico esencial del socialismo, cuya existencia sólo podía ser pensada en su forma universalizada.

El gesto, por el contrario, del participante en el tele-maratón solidario (como el de quien ejerce la solidaridad consumiendo en tiendas de “comercio justo” o mediante el consumo de Coca-Cola, un céntimo de solidaridad por cada unidad, un céntimo de alivio del dolor del otro mientras se disfrutan unos minutos de placer, ¿quién da mas?), sea enviando algún dinero a una cuenta corriente, sea, si se es famoso, enviando una corbata, un bastón o cualquier atavío personal subastable, responde sin duda a otra conciencia del compromiso con las ideas y con los hombres, consigo mismo y con los otros. Se trata de una nueva consciencia que, se explicita o no, presupone a los seres humanos como individuos sin deberes, ni para consigo mismo ni para con los otros (y mucho menos, lo veremos, para con la patria o con la humanidad); sin deberes con la propia excelencia ni con la de los demás. Se trata de una representación de la vida humana sin destino que cumplir ni esencia que realizar, sin compromiso con las personas o con las ideas, más allá de los libremente asumidos en los pactos mercantiles, sin cuyo respeto se quebraría el sistema productivo. Se trata, por tanto, de una representación de lo social en la que se interpreta el gesto solidario como una donación gratuita, ocasional, espontánea, que no está motivada por una regla moral, y mucho menos por el

reconocimiento del derecho de los otros a vivir dignamente, sino por un sentimiento de amor (sinónimo de compasión, piedad, misericordia) que, ya se sabe, se tiene o no se tiene, pero no puede exigirse; un sentimiento que se alaba, que la nueva consciencia ética elogia y estimula, pero sin prescribirlo como deber, sin exigirlo; un sentimiento cuya posesión puede considerarse incluso gratificante, por lo cual vale la pena cuidarlo y evitar la sequía del alma, pero cuya ausencia no implica mala consciencia, remordimiento, culpa. Se trata, en fin, de una nueva consciencia ética emancipadora, liberadora de los últimos fantasmas de la sumisión y el resentimiento.

Yo creo que estos dos modelos, el del *brigadista* y el del *telemaratoniano*, están en el fondo del debate actual sobre la crisis del humanismo, uno en ocaso y otro en ascenso. Los textos de G. Lipovetsky describen ese proceso de nuestra cultura hacia una ética sin deber y sin dolor, dos rostros de la misma figura²⁰. Y dentro de su descripción incluye como componente de la nueva ética precisamente “la escalada del pacificación”. Entiende que los sentimientos pacifistas van de la mano de la creciente individualización, del retraimiento del individuo, de su ruptura con la comunidad y de su indiferencia por los otros. Así dirá que “es la inversión de la relación inmemorial del hombre con la comunidad lo que funcionará como el agente por excelencia de pacificación de los comportamientos. En cuanto la prioridad del conjunto social se diluye en provecho de los intereses y las voluntades de las partes individuales, los códigos sociales que ligaban a los hombres a las solidaridades de grupo ya no pueden subsistir: cada vez más independiente en relación a las sujeciones colectivas, el individuo ya no reconoce como deber sagrado la venganza de sangre...”²¹.

Entendemos que la ruptura con la comunidad intrínseca al proceso de individualización y personalización se traduzca en una indiferencia esencial ante los otros. Esto se manifiesta, según Lipovetsky, en la quiebra de los códigos de honor, que para nosotros tiene interés en tanto que plantea un

²⁰ G. Lipovetsky, *La era del vacío*. Barcelona, Anagrama. 1986; *El crepúsculo del deber*. Barcelona, Anagrama, 1994.

²¹ G. Lipovetsky, *La era del vacío*. Ed. cit., 193.

rasgo que nos parece esencial de la nueva consciencia ética, a saber, la neta superioridad del valor de la vida sobre el de la dignidad: “La vida se convierte en valor supremo, se debilita la obligación de no perder la dignidad”²². La vida digna es un ideal que sólo tiene sentido en el seno de consciencias comunitarias y fuertemente republicanas, y que no excluye el conflicto ni la guerra; la personalización implica un distanciamiento de la preocupación por la dignidad, sustituida por una sublimación de la dimensión hedonista de la existencia, de la cual la paz deviene el contexto necesario. Puede haber vida digna tanto en la paz como en la guerra, pero los valores del consumo requieren de la paz. Por eso nos parece acertada la descripción que hace Lipovetsky de la nueva individualidad avocada al rechazo de todo deber, todo dolor y toda inquietud: “cada vez más absortos en preocupaciones privadas, los individuos se pacifican no por ética sino por hiperabsorción individualista: en sociedades que impulsan el bienestar y la realización personal, los individuos están más deseosos de encontrarse consigo mismos, de auscultarse, de relajarse en viajes, música, deportes, espectáculos, antes que enfrentarse físicamente. La repulsión profunda, general, de nuestros contemporáneos por las conductas violentas es función de esa diseminación hedonista e informacional del cuerpo social realizada por el reino del automóvil, de los *mass media*, del ocio”²³. Por tanto, Lipovetsky viene a derivar el pacifismo de la consciencia personalista y hedonista que impone la sociedad de consumo; y no cae en la tentación de interpretar la consciencia pacifista contemporánea como efecto de sentimientos de amor hacia el otro, sino como efectos secundarios del narcisismo y de la absoluta indiferencia hacia los demás: “Esa es la paradoja de la relación interpersonal en la sociedad narcisista: cada vez menos interés y atención hacia el otro y, al mismo tiempo, un mayor deseo de comunicar, de no ser agresivo, de comprender al otro. Deseo de convivencia *psi* e indiferencia a los otros se desarrollan a la vez, ¿cómo en esas condiciones no iba a disminuir la violencia?”²⁴.

²² *Ibid.*, 193.

²³ *Ibid.*, 199.

²⁴ *Ibid.*, 200.

Ese contexto de desplazamiento hacia una ética sin deber ni dolor, que en el límite incluye la indiferencia hacia los otros, aunque Lipovetsky la denomine “un nuevo humanismo” que culmina y supera el humanismo clásico ilustrado²⁵, a nuestro entender es un síntoma más de la liquidación del humanismo y el surgimiento del humanitarismo como nueva consciencia ética. Una ética que, aunque de entrada pudiera resultar paradójico, excluye la moral; es una ética sin moral, o de moral mínima. No voy aquí a entrar en los esfuerzos actuales para distinguir la ética de la moral, en el sentido de circunscribir sus respectivos campos a los problemas relacionados con las dos siguientes preguntas kantianas: “¿Qué debo hacer?” y “¿Qué me es dado esperar?”. La primera referiría a la moral, como disciplina inevitablemente trascendental, y apuntaría a esa “vida buena” como ideal a seguir, al que sacrificarnos en espera de la *beatitudo* o, simplemente, porque sí, porque seguir el deber es lo esencialmente humano; la segunda referiría a la ética, como reflexión sobre la salvación, que en los tiempos actuales, desteologizados, sería una salvación en este mundo, es decir, una “buena vida” como plenitud de sentimientos y satisfacción de necesidades o deseo²⁶.

No nos meteremos, pues, en esta problemática filosófica. Pero sí queremos enfatizar que la aparición de la misma, del esfuerzo por conceptualizar la ética y la moral como territorios del saber diferenciados, discontinuos, revela ella misma, como síntoma, el desplazamiento de la consciencia del humanismo hacia el humanitarismo, al que nos estamos refiriendo. Y es en ese contexto, en ese desplazamiento de la moral a la ética (o de una ética con moral a otra sin ella, o de una ética moralizante a una ética estetizante), en el que debemos situar la aparición del pacifismo apolítico contemporáneo. Pacifismo que no se estructura en movimientos, en estrategias y en objetivos, sino que se expresa como figura relevante de esa forma de consciencia humanitaria, que rechaza toda violencia y todo mal físico, que se aparece como gestos de compasión o

²⁵ Hemos abordado la crítica de esta tesis en J.M. Bermudo, *Asaltos a la razón política*. Barcelona, Ed. del Serbal, 2005. Cap. XIII: “Del humanismo al humanitarismo”, 487-524.

²⁶ Remito al diálogo que sorbe el tema mantienen André Comte-Sponville y J-L. Ferry en su libro conjunto *La sagesse des Modernes*. Paris, Ed. Robert Laffont, 1998. Ver la 2ª Parte, especialmente el Capítulo 4º, 257- 346.

caridad, que *no exige su desaparición sino sólo su ausencia*. Conciencia superficial, sin duda, pues no hace tanto tiempo que asistimos al simulacro de guerra de las Malvinas, que hinchó de celo patriótico a los británicos; no está tan lejos la barbarie de Sarajevo, cuando toda Europa clamaba por una intervención bélica que diera fin a la violencia genocida de las armas serbias y croatas. Y, como hemos dicho, ahí está Irak, con una guerra que sólo esporádicamente logra convulsiones estériles y dispersas; y ahí sigue la OTAN, con la que convivimos en paz y sin amor.

Este pacifismo humanitario, solidario, compasivo, narcisista, merece más atención de la que hasta ahora le ha prestado la filosofía. Comprender su “lógica borrosa”, su esencia dispersa y contingente, su complicidad con las ausencias, en fin, su función política bajo su expresión estetizante, su juego en el dominio y la seducción en la sociedad de consumo, nos parece que es hoy una forma de practicar la pasión -¿el deber?- filosófica de pensar nuestro presente.