



*Revista de Fomento Social*, 59 (2004), 39-74

# **Razones para la guerra en la sociedad global. De Hobbes a los derechos humanos**

---

**Juan Antonio SENENT DE FRUTOS<sup>1</sup>**

---

*(PALABRAS CLAVE: SOCIEDAD GLOBAL, GUERRA PREVENTIVA, GUERRA JUSTA, DERECHOS HUMANOS.  
KEY WORDS: GLOBAL SOCIETY, PREVENTIVE WAR, FAIR WAR, HUMAN RIGHTS.)*

## **1. Un diagnóstico sobre la sociedad global**

Vivimos unificados en un solo mundo que, a su vez, se halla altamente escindido y confrontado. Cuatro rasgos destacan como signos de la actual dinámica histórica de guerra y de lucha ideológica por la hegemonía total, ante una crisis de las relaciones sociales en la sociedad global.

En estos tiempos de confrontación, el “arte de la guerra” se proyecta como el ideal para dinamizar todas las interacciones e intercambios en la sociedad

---

<sup>1</sup> Profesor de Filosofía del Derecho, Universidad de Sevilla; enseña Filosofía Social en ETEA.  
Corr-elect: [senent@us.es](mailto:senent@us.es)

global<sup>2</sup>. Las guerras se están desplegando no sólo militarmente, ya que no se reducen a unos combatientes enfrentados, sino que atraviesan todo el espacio y los subsistemas sociales. Por ello, se habla de guerra entre culturas, entre religiones, ideológicas, en el mercado, etc. Así como Hannah Arendt hablaba de la banalidad del mal, hoy se puede hablar de una banalización de la guerra que se entiende como un recurso normalizado, podríamos decir incluso cotidiano. Pero esta lucha a muerte o guerra por el mercado, guerra frente a otras culturas, otras religiones, sistemas políticos, no se presenta en su desnudez.

En segundo lugar, lo que se hace y lo que se proyecta es presentado dentro de un discurso legitimador, amparado en valores humanos que, por sí mismos, generan un alto grado de consenso en la sociedad actual. En cada subsistema de los indicados se juzgan las diversas manifestaciones desde valores que, en última instancia, justifican la eliminación de los que supuestamente contradicen a los primeros; en el subsistema político, se persigue la paz, la seguridad y la libertad; en el económico, la competitividad y la eficiencia; en el cultural, la racionalidad y el humanismo; en el religioso, la tolerancia y la laicidad<sup>3</sup>. Incluso, aun cuando lo que se realiza pueda parecer “poco presentable” como pudiera ser una guerra por el control y la explotación de un territorio con interés geoestratégico para quienes la emprenden, siempre se busca el amparo en altos ideales a los que se dice servir.

Por ello, la ideología sigue siendo hoy necesaria para dar cobertura simbólica<sup>4</sup> a las situaciones de dominio. No vivimos en una época “postideológica”, sino que las justificaciones axiológicas se continúan empleando en los discursos políticos y en la propaganda mediática en la que se

---

<sup>2</sup> No es cuestión de moda intelectual, como la que ahora ha puesto en boga entre ejecutivos, estadistas y algunos intelectuales un clásico de la cultura china como el texto de Sun Tzu *El arte de la guerra*. Esto no es sino síntoma de una situación cultural de nuestra época en donde algunos individuos que pretenden tener las conductas más adaptativas creen que tienen que colocarse reflejamente en situación de guerra permanente y asumir los valores y estrategias de la misma para llevar a cabo con éxito social su propia función en los diversos ámbitos de actividad.

<sup>3</sup> La cuestión, como aquí sostendremos, no radica en una renuncia a los valores en general, independientemente del discernimiento que cada uno en particular deba hacer, sino en la crítica de una lógica de dominación a partir de los mismos. Que bajo su amparo ideológico no se justifique, en su caso, incluso el sacrificio de vidas humanas.

<sup>4</sup> Examiné la cuestión de la funcionalidad de los sistemas ideológicos y los valores en J. A. SENENT, (1998), *Ellacuría y los derechos humanos*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

apoyan<sup>5</sup>. Incluso en los comportamientos pretendidamente más realistas, más cínicos, aquellos que revelan explícitamente lo que se quiere hacer, se justifican en nombre de valores o de referencias ideales que se proponen como los móviles últimos de la acción.

Un tercer rasgo es la pretensión de globalidad de las guerras, como la sociedad en la que se despliegan. Estas guerras son fruto de un modelo de relaciones entre economías, culturas, religiones y regímenes políticos. Son conflictos que se desarrollan en un escenario local, regional o global, pero

---

<sup>5</sup> En este sentido, discrepo de la consecuencia metodológica que extrae Boaventura de Sousa Santos a partir del contexto histórico actual y de la relevancia política de la ideología para reproducir el poder. Antes las clases dominantes tenían interés en transformar sus ideas en ideas dominantes, por medio de lo cual, las clases dominadas creían ser gobernadas en nombre del interés general y con ello *consentían* en ser gobernados. Y ahora, según Santos, “lo que es nuevo del contexto histórico actual es que las clases dominantes se desinteresan del consenso, tal es la confianza que tienen en que no hay alternativa a las ideas y soluciones que defienden. Por esta razón, no se preocupan de la posible vigencia de ideas y proyectos que les son hostiles, ya que están convencidos de su irrelevancia y de lo inevitable de su fracaso. La hegemonía se transformó y pasó a convivir con la alienación social, y en vez de sustentarse en el consenso, lo hace en la resignación. Lo que existe no tiene porqué ser aceptado por ser lo bueno. Bueno o malo es inevitable, y es desde esa base que tiene que ser aceptado. /La teoría crítica se propuso con el objetivo de luchar contra el consenso como forma de cuestionar la dominación, y para crear el impulso de lucha contra la misma. ¿Cómo proceder en una situación en que el consenso dejó de ser necesario y, por tanto, su desmitificación dejó de ser el resorte del inconformismo? ¿Es posible luchar contra la resignación con las mismas armas teóricas, analíticas y políticas con las que se luchó contra el consenso?”. Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, (2003), *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Vol. I, Bilbao, Desclée de Brouwer, p. 37.

Sin embargo, entiendo que la dominación se ejerce hoy por los sectores y representantes del poder no como *nudo poder* o concentración de fuerza capaz de doblegar voluntades, sino como poder que busca y propaga una justificación ideológica para afianzarse mediante la aceptación de la ciudadanía. Y por ello, sigue siendo necesario practicar el cuestionamiento y la denuncia de la mistificación ideológica en lo que tiene de justificación de lo injustificable, para ayudar a liberar el proceso de transformación y mejora del orden presente, aunque no sea lo único ni social ni metodológicamente que haya de hacerse. Estoy de acuerdo, en este aspecto, con José Vidal-Beneyto en que hay dominación ideológica, ejercida hoy además por un eficiente complejo mediático, económico y político de intereses e instituciones en red, que desde los potentes y ubicuos medios de comunicación, lanzan sus mensajes doctrinarios para construir la hegemonía; como señala, “con tal omnímodo poder no hace falta imponer nada, basta con dejar que opere la autoimposición”. Es decir, la construcción del consenso como adopción social de las “buenas razones” del poder en sus acciones, sigue siendo valorada y propiciada por el propio poder. Frente a ello, sigue siendo necesaria “la contestación deslegitimadora de este orden mediático-ideológico” (cf. J. VIDAL-BENEYTO, “La dominación ideológica”, *El País*, 6 de diciembre de 2003).

que tienen un carácter de totalidad. No se trata sólo de imponerse, sino de desplazar cualquier experiencia humana alternativa. Es una lucha por la hegemonía total. Un solo modelo económico, un solo modelo cultural, un solo sistema político determinado es el que tiene derecho a existir porque es el único del que puede predicarse racionalidad y justicia. Los vencedores se creen justificados por el poder acreditado y merecedores de dictar las reglas del orden global en sus diversos subsistemas. Carl Schmitt ya advirtió que, en la era moderna, las luchas se llevan a cabo como luchas finales: para el sometimiento total<sup>6</sup>. El adversario, quien defiende o pretende otros modelos sociales, es despojado, mediante la construcción de un enemigo absoluto, de todo vestigio de humanidad y debe ser aniquilado, tanto en lo que es como en lo que representa. En estos conflictos, el valor más desplazado es el de la dignidad humana universal. Éste ya no es realmente un postulado de las relaciones entre pueblos y sujetos, como se intentó desde la Declaración Universal de Derechos Humanos. No es un punto de partida, una presunción *iuris et de iure*, sino algo a demostrar por los que son sospechosos de inhumanidad. Éstos, en su diferencia y por tanto en su anomalía, tienen que aportar la carga de la prueba de que son sujetos con dignidad, de que no deben ser eliminados como basura humana.

En cuarto lugar, la crisis de las relaciones sociales cooperadoras y pacíficas que se ha generado en la sociedad global. Este modelo se proyecta como normalizado, en la medida que quienes detentan el máximo poder (económico, político y militar) en el mundo actual son quienes lo defienden. Este modelo de relaciones pretende estar amparado no sólo en criterios de legalidad conforme a las vigentes reglas de juego, sino también de legitimidad. La dinámica belicista se pretende defensora defensora de valores universales. Cuanto más se proyecta el *hobbesiano* principio *homo homini*

---

<sup>6</sup> Las guerras dejan de jugarse dentro de ciertos límites, desarrollándose entonces bajo la forma de “última guerra final de la humanidad”: “Tales guerras son necesariamente de una particular intensidad e inhumanidad, puesto que *superando lo “político”*, descalifican al enemigo inclusive en su perfil moral, así como en todos los demás aspectos, y lo transforman en un monstruo feroz que no puede ser sólo derrotado sino que debe ser definitivamente destruido, es decir, que no debe ser un enemigo a encerrar en sus límites” (F. HINKELAMMERT, (1984), *El concepto de lo “político”*, Buenos Aires, Folio Ediciones, p. 33; sobre esta cuestión, F. HINKELAMMERT, (1990), “El concepto de lo político según Carl Schmitt” en *Democracia y totalitarismo*, San José (Costa Rica), DEI, pp. 113–132). Sin embargo, a pesar de lo pertinente de la observación de Schmitt, entendemos que la salida adecuada a esta situación no es la renuncia a cualquier humanismo, lo cual nos conduce igualmente a la barbarie, sino al ejercicio despótico de cualquiera de los diversos humanismos.

*lupus*, más confrontación y más inseguridad se producen. Lo que se proyecta como modelo de ser humano, se recoge en forma de relaciones sociales más escindidas, fracturadas y confrontadas. Frente al principio de búsqueda del acuerdo y de la cooperación internacional, se proyecta hoy la redefinición de bloques entre “amigos” y “enemigos”; entre el eje del bien y el eje del mal. La división maniquea de la sociedad global es un exponente de esta crisis de las relaciones sociales, que es agravada por este modelo que quiere articular el intercambio social.

Para estas confrontaciones, se alegan no sólo razones jurídicas y políticas, sino también razones de tipo religioso y cultural que pretenden fundamentar esas otras razones. Tras estas *razones*, hay unos esquemas de comportamientos simplificados que ayudan a dar respuestas prefiguradas, y anulan la necesidad de cuestionamiento crítico y de revisión de los modelos de comportamiento con los que se actúa sobre la realidad social. Son aplicados de modo cuasi automático; si poniendo en marcha tales esquematismos se obtienen resultados adversos a los pretendidos, peor para la realidad. El autocentramiento y la ceguera para evaluar las consecuencias de estos modelos de confrontación, hace que sean perfectamente tautológicos. Se justifican a sí mismos tratando de que se cumpla la profecía que lanzan sin buscar una relación adecuada con la realidad a la que se enfrentan. Pero también por ello, los hace aún más peligrosos pues no se permite un juicio crítico que evalúe la consistencia de los presupuestos que los inspiran y los efectos reales que generan.

En las páginas siguientes, a partir de la lectura analítica de textos de Hobbes quiero presentar algunas confrontaciones de este tipo, que existen en la sociedad global actual. Esas tensiones y reacciones se han producido tras los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001. Después de aquellos actos terroristas se intentó redefinir las reglas para agudizar y radicalizar el anterior dominio hegemónico de algunas potencias occidentales sobre el resto del mundo. Con ello se trataba de disolver los débiles límites éticos, jurídicos y políticos que se han ido oponiendo al poder de la fuerza y construyendo en el ámbito de la sociedad global desde diversos frentes de resistencia y de oposición al dominio unilateral y antidemocrático.

## 2. Las “razones” jurídicas y políticas

En el actual marco geopolítico de confrontación hay algunos esquemas de comportamiento que expresan esa voluntad de dominación. Funcionan como esquemas de confrontación y entre ellos existe una continuidad. El esquema que presento en primer lugar tiene una naturaleza jurídica. Se trata de la interpretación y aplicación del derecho como “dominio absoluto sobre la ley”; el segundo esquema tiene una naturaleza política, la llamada “guerra preventiva”. Aunque en realidad son dos caras de una misma moneda: el paradójico intento de ejercer el poder legalmente, pero sin límites éticos ni legales<sup>7</sup>.

### 2.1. Del dominio absoluto sobre la ley

Un ejemplo del primer esquema<sup>8</sup> lo tenemos en el caso de la segunda guerra contra Irak. Para justificar esta intervención militar, aunque se haga

---

<sup>7</sup> Como después indicaremos, este planteamiento no es sino el intento de reponer en la vida política y jurídica el esquema descrito por Hobbes como propio del estado por encima de la ley. El Estado propiamente no comete injuria o acción antijurídica pues es la fuente de la ley y no está sujeta a la misma (Th. HOBBS, [1651], *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, ed. y trad. de C. MOYA y A. ESCOHOTADO, (1979), Madrid, Editora Nacional, p. 172).

<sup>8</sup> Otros ejemplos se podrían poner de posición abusiva en el ejercicio del poder, como por ejemplo, el llamado campo de concentración en la base militar norteamericana de Guantánamo (Isla de Cuba), donde Estados Unidos, tiene privados de libertad a los que presuntamente son miembros de la red Al Qaeda, sin ningún tipo de garantías procesales (sin acusación formal, defensa letrada, derecho a juez y a juicio justo ...) y sin respetar otros derechos fundamentales de quienes son los llamados por los captores “combatientes irregulares”. Como según Estados Unidos, no son prisioneros de guerra no se les puede aplicar el Convenio de Ginebra. En realidad, tampoco son tratados como seres humanos, porque en ese caso tendrían que reconocerle al menos los derechos humanos internacionalmente reconocidos a partir de la Declaración Universal de Derechos Humanos proclamada por la Asamblea de General de Naciones Unidas en 1948. Cuando la propaganda política norteamericana habla de que todos estos supuestos terroristas son “basura humana”, ello tiene también una eficacia y una trascendencia jurídica. La basura humana no tiene los derechos de los seres humanos. Otro caso sería el afán liberticida de ese gobierno y algunos aliados con las reformas en la legislación antiterrorista tras el 11-S que deja sin contenido algunos de los principios ético-jurídicos reconocidos en el acervo occidental como límites a la propia legislación penal. Un ejemplo, entre otros, está en la adopción de reformas penales retroactivas (contra el principio *nulla poena sine lege praevia*), como en Gran Bretaña en el caso de la tipificación del delito de falsas alarmas de ataques biológicos o químicos. La justificación que dio Tony Blair: “Esta es una medida excepcional, pero estos son tiempos excepcionales” (*El Mundo*, 21 de octubre de 2001). Pero como por otro lado, la guerra contra el terrorismo es permanente, podría ser igualmente permanente la situación excepcional que se convierte así en lo normal.

una interpretación que violenta el sentido que comúnmente se da a ciertos parámetros legales en el marco del Derecho Internacional, no por ello se pretende dejar de estar amparado por la legalidad, aunque el órgano jurisdiccionalmente competente, el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, el único que puede autorizar el empleo de la fuerza con las actuales reglas, no lo avale formalmente. Cuando se habla de un nuevo intento de “imperialismo” en la comunidad internacional por parte de potencias como Estados Unidos, en realidad no se suele percibir que no se trata de un intento de estar más allá de la ley, sino de someter el punto de vista de la ley, tal y como es comúnmente interpretada, al propio dominio ejercido. No se trata solamente de imponer la propia voluntad por encima de cualquier criterio, lo que sería la ley del déspota<sup>9</sup>, sino un tipo distinto de sometimiento de la ley al servicio y en función del déspota. El déspota, en este caso, entiende que su voluntad y su acción coinciden con la ley, aunque los intérpretes autorizados no le den la razón. Si el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas no amparó directamente la última intervención bélica en Irak, peor para el Consejo<sup>10</sup>. El Gobierno de Estados Unidos y sus aliados, se presentaban a sí mismos como amparados por el Derecho Internacional, de modo que una aplicación unilateral, generalmente denunciada como abusiva, se postula dentro del marco de la ley: En realidad se solía decir que una nueva Resolución del Consejo era conveniente –políticamente, para reunir fuerzas de los aliados–, pero no “necesaria” jurídicamente, pues la acción militar ya estaría legalmente autorizada desde la interpretación de la potencia hegemónica y sus aliados.

El intento de asimilar el propio punto de vista con el de la ley puede ser algo cotidiano en la interpretación y aplicación del derecho, y es algo que los mecanismos para asegurar la heteronomía del derecho (ordinariamente los órganos jurisdiccionales) enfrentan en las controversias jurídicas al tratar de dar primacía a la objetividad de la regla (declarada así por los órganos

<sup>9</sup> Sobre la distinción entre la ley del déspota y el despotismo de la ley es interesante el análisis de F. HINKELAMMERT, (1998), *El grito del sujeto. Del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, San José (Costa Rica), DEL, pp. 115–121. Sin embargo, entendemos que en el esquema que estamos comentando se da una interacción entre esos dos modelos.

<sup>10</sup> La resolución 1441 de 8 de noviembre de 2002 del Consejo de Seguridad no autoriza ni explícita ni implícitamente el ejercicio del derecho a usar la fuerza armada contra Irak. Cuando el párrafo 13 recuerda que “de seguir infringiendo sus obligaciones, se expondrá a graves consecuencias”, no anula el hecho de que el órgano legalmente instuido para decidir “las graves consecuencias” subsiguientes es el Consejo de Seguridad, y no cualquiera de los Estados miembro de Naciones Unidas (cf. A. CHUECA SANCHO “El derecho internacional ante la guerra de Irak”, en Cuadernos *Cristianisme i justícia*, nº 117, febrero de 2003).

competentes) sobre la opinión jurídica de los sujetos al derecho, y ello con independencia de los mismos. Sin embargo, aunque los sujetos a un régimen jurídico<sup>11</sup> traten en la lucha jurídica de imponer su punto de vista de la ley tratando de que los órganos competentes autorizados asuman como propia su posición, ello no anula la supremacía formal de los órganos decisorios. Aquí, en cambio, se trata de que la autoridad está desplazada en función de la propia interpretación. Para hacer coincidir la propia posición jurídica con el punto de vista de un sistema jurídico más allá de los órganos competentes y de la común *opinio iuris* de los expertos, se requiere reunir un poder y una autoridad mayor que el del resto de intérpretes autorizados. Sólo así sería factible un dominio absoluto sobre la ley al margen de los mismos.

A partir de ahí, desde la creencia en que se reúne ese poder y esa autoridad mayor, se ejercita el chantaje de la generación de unas nuevas condiciones de las posiciones del espacio jurídico político internacional. Si el marco de Naciones Unidas quiere seguir siendo operativo y no ser sobrepasado por otro esquema organizativo, tiene que asumir el punto de vista de la interpretación que del Derecho se hace por la primera potencia militar y política del mundo, por lo que para ello debe legalizar la situación *de facto* (reconociendo la legalidad de actos posteriores al inicio de la guerra, como la ocupación del país por las fuerzas extranjeras) o *a posteriori* (reconociendo finalmente la legalidad de la intervención primera). En realidad no se trata con ello simplemente de una crisis del Derecho Internacional, si no de un intento de establecer una nueva configuración del poder para decir quién<sup>12</sup> está amparado por el Derecho Internacional, y por tanto de una distribución no oligárquica (Consejo de Seguridad) de la capacidad reconocida para legalizar acciones de fuerza, sino unilateral.

---

<sup>11</sup> Como señala H. L. A. Hart, aunque se hable de soberanía de los estados en el ámbito del sistema jurídico internacional, ello no obsta a que éstos estén sujetos a un régimen de derechos y obligaciones, y ello a pesar de todas las dificultades que conlleva el estatuto jurídico del derecho internacional. Esta soberanía no es absoluta, pues ello remitiría a la idea de estado absoluto propia de los primeros siglos de la era moderna, lo que implica la idea de una “especie de Superhombre –un ser intrínsecamente a–jurídico, pero que es la fuente de derecho para los súbditos. Desde el siglo XVI en adelante, la identificación simbólica del estado y del monarca (“L’État c’est moi”) puede haber fomentado esta idea” (H. L. A. HART (...), *El concepto de derecho*, trad. de G. CARRIÓ de *The concept of law* [1961], Buenos Aires, Abeledo–Perrot, p. 272). Esta soberanía no es absoluta, a no ser que nos situemos en el paradigma absolutista al modo hobbesiano, y que precisamente está como trasfondo de la posición política discutida.

<sup>12</sup> Es una lucha por la capacidad para decir y decidir el derecho (*iurisdictio*).

## 2.2. De la guerra preventiva: el retorno de Hobbes

Este esquema de dominio sobre la ley, y aun sobre cualquier intérprete autorizado de la misma, permite “justificar” jurídicamente también el esquema político de la llamada guerra preventiva o anticipatoria. No sólo se reivindica en el caso de la última guerra contra Irak, sino como ejercicio legítimo y derecho permanente de defensa para lo que se interprete unilateralmente como amenaza para la seguridad en cualquier parte del mundo. Si el entramado jurídico-político puesto en pie, tras la segunda Guerra Mundial, con la Organización de las Naciones Unidas<sup>13</sup>, pretendía evitar y deslegitimar el empleo unilateral de la guerra<sup>14</sup>, aun por “razones preventivas”, si no había una agresión injusta y verificable, toda esta regulación y consenso político han quedado quebrados por este esquema que entiende la guerra preventiva o anticipatoria como modo ordinario de hacer política internacional y de resolver las tensiones entre grupos. Estamos, con este intento, ante una reedición del modelo descrito por Hobbes<sup>15</sup> en su *Leviatán*.

<sup>13</sup> La *Carta de Naciones Unidas*, en su artº 2.4, establece que los Miembros de la Organización en sus relaciones internacionales deberán abstenerse de recurrir a la amenaza o al uso de la fuerza contra otros estados, o “en cualquier otra forma incompatible con los Propósitos de Naciones Unidas”.

<sup>14</sup> De ahí también el diseño del Capítulo VII y del artº 51 de la *Carta de Naciones Unidas*, que enmarca el ejercicio del “derecho inmanente de legítima defensa” en la autoridad del Consejo de Seguridad.

<sup>15</sup> Un autor más reciente, como Michael Walzer, también plantea la posible justificación de la guerra en el supuesto “preventivo”. Walzer distingue en este caso dos situaciones; la primera, la de peligro inminente, en cuyo caso ante una amenaza de fuerza que prácticamente ya se esté actualizando, está admitido, en la doctrina internacionalista, atacar preventivamente según el paradigma legalista aplicado a la sociedad internacional, según Walzer (p. 118); sin embargo, a partir de este supuesto de ataque preventivo, al justificar “una acción severamente restringida”, debería considerarse de modo más ampliado en la línea de un ataque preventivo ante un riesgo potencial, donde “el peligro es una cuestión de juicio y donde la decisión política está desprovista de constricciones”, lo cual exige una “cierta revisión del paradigma legalista, ya que el paradigma es más restrictivo que los juicios que de hecho hacemos” (ib.). Desde ahí, llegará a un punto que aunque formalmente, parece diferir de lo que aquí entendemos como guerra anticipatoria al modo hobbesiano, pues se funda no solo en la “intención maligna” (p. 121), sino en actos que muestren evidencias de malignidad (ib.), llega a una legitimación análoga del ataque preventivo. Por ello, justifica que “los Estados pueden hacer uso de la fuerza militar cuando se encuentren ante amenazas de guerra y siempre que no hacerlo ponga seriamente en riesgo su integridad territorial o su independencia política” (p. 130). Ahora bien, ello nos sumerge nuevamente en el paradigma hobbesiano del estado de naturaleza donde cada uno es juez y parte, y por consiguiente el derecho de defensa autotutelado no parece tener ninguna limitación procedimental externa que verifique esas

La guerra, para Hobbes, es el estado normal de la vida humana, cuando no hay un poder absoluto –el *Leviatán*, el dios mortal de Hobbes– que someta y elimine la posibilidad de tensiones y confrontaciones. Las personas pacíficas deben hacer la guerra de conquista hasta alcanzar el máximo dominio sobre los otros que, por una pura proyección o presuposición irrefutable, desearían someter a los que pacíficamente querrían quedarse en los límites de sus posesiones. Dada la natural concupiscencia humana, si dos personas desean un mismo bien devienen enemigos. Y como es necesario que concurran en el mismo deseo, dada la naturaleza humana, la guerra entre ambos es inevitable y necesaria. Pero no se trata sólo de desear bienes en sentido material, sino el deseo connatural de los seres humanos de someter bajo el propio poder a los otros. En una situación de libertad, entendida como ausencia de un poder común<sup>16</sup>, la situación de guerra es lo *natural* entre los seres humanos.

Esta “lamentable” situación no cesará hasta que haya un dominio perfecto de uno sobre otro, o haya un poder superior que los someta a todos y elimine los conflictos por el terror y la obediencia. Este esquema se aplica hoy a las

---

“evidencias”: “Dado que no hay ningún policía a la que puedan apelar, el momento en que los estados se ven obligados a luchar probablemente llega antes de lo que llegaría en una sociedad estable. Pero, si imaginamos una sociedad inestable, como el “salvaje oeste” de la ficción estadounidense, la analogía puede replantearse: un Estado sometido a una amenaza es como un individuo perseguido por un enemigo que ha declarado su intención de matarlo o de herirlo. No hay duda de que esa persona tiene derecho a sorprender a su perseguidor, si es capaz de hacerlo” (M. WALZER, (2001), *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos* [1977], Barcelona, Paidós, p. 130). De las “evidencias” pasamos a la “imaginación” excitada por la “ficción estadounidense”, asimilando implícitamente la sociedad internacional al “salvaje oeste” al no existir, según Walzer, una policía. Por ello, el problema no es simplemente la calificación del tipo de amenaza para la paz y la seguridad propia o la comunidad internacional para evaluar la licitud o no de la respuesta; sino la calificación de la amenaza a partir de una construcción social que se realiza del enemigo y cómo se postulan unos riesgos como objetivos de un simple presupuesto teórico sin necesidad de probar fehacientemente aquello que se da por cierto, y por supuesto al margen, si es necesario, de los cauces procedimentales que establece actualmente el derecho internacional. Como resultado, Walzer no consigue finalmente superar el punto de vista hobbesiano, que él mismo dice criticar como “simplemente cínico”: “no es realmente prudente asumir la intención maligna de nuestros vecinos; es simplemente cínico, un ejemplo de la sabiduría terrenal de la que nadie vive ni podría vivir” (p. 121). Otro análisis de la doctrina de la guerra anticipatoria, más crítico que el de Walzer, es el de I. CAMACHO LARAÑA, (2003), “La doctrina moral sobre la guerra. Su aplicación al caso de la intervención militar en Irak”, en *Revista de Fomento Social*, 58, pp. 151–179.

<sup>16</sup> “... durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto están en aquella condición que se llama guerra”, *Leviatán*, op. cit., p. 224.

relaciones geopolíticas. Como no existe un auténtico Estado mundial que someta plenamente a los desobedientes y conflictivos (los llamados *Estados canallas* o *gamberros*), entonces cada Estado puede actuar por su cuenta. Es más, como la capacidad de dominio depende del propio poderío militar, entonces parece “razonable”, que la máxima potencia militar del mundo sea el garante de la seguridad global. Esto no sólo es necesario, “sino que debe serle permitido”. Por ello el Consejo de Seguridad tiene que aceptar el punto de vista gubernamental de los Estados Unidos en la interpretación de los medios adecuados para defenderse y en la interpretación de las amenazas para la seguridad. Deben actuar como “aliados”, para unir fuerzas, no como contrapesos, o como un órgano que colegiadamente ejerce un poder. En el reciente caso de Irak, Estados Unidos alegaba la no cooperación con el programa de desarme impuesto por el Consejo de Seguridad. La falta de colaboración es una actitud desobediente. Y un desobediente, que no se aviene a respetar el mandato del poder instituido, genera una amenaza que debe ser eliminada y el desobediente, a su vez, eliminado. La “no cooperación”, y con ello, la *desobediencia*, sería para Estados Unidos y sus aliados la prueba irrefutable de su malicia y peligro, y por ello, la prueba del deseo de agredir y tratar de subyugar a otros Estados.

Otra razón complementaria, en el fondo apoyada en la anterior, se alegaba por EE UU. La posesión de armas de destrucción masiva, y la posibilidad de uso contra otras naciones, lo que generaría una situación de riesgo objetivo. Incluso se alegaba la disponibilidad de medios de agresión que se pudieran aplicar en breve espacio de tiempo, lo que además generaba una situación de riesgo inminente. Ahora bien, todavía no han aparecido las famosas armas de destrucción masiva que presuntamente tenía el régimen iraquí. Los inspectores de Naciones Unidas no las hallaron. Pero tampoco las fuerzas ocupantes en Irak, que están sobre el terreno desde el “final” de la guerra. Incluso se ha denunciado que los informes elaborados por los servicios secretos fueron “corregidos” por sus gobiernos para que fueran más convincentes en la presentación de la amenaza que suponía Irak para la seguridad internacional. Así, por ejemplo, en el control del Parlamento inglés a su Gobierno, se denunció la inclusión de datos falsos sobre Irak en los informes.

Sin embargo, para EE UU y sus aliados, todo ello no obliga a ninguna rectificación sobre su política respecto de Irak y su concepto de guerra preventiva. Ante la opinión pública mundial y de cada una de las naciones afectadas la respuesta se basó en la grave amenaza y el riesgo inminente por la existen-

cia de poderosas armas de destrucción masiva, dispuestas para ser usadas contra otros Estados. Ellos mismos, cuando hablaban de estas “armas”, no tenían pruebas actuales y fehacientes para ser presentadas ante los aliados ni, en su caso, ante la opinión pública, y sin embargo *creían* en su existencia. Incluso tras la guerra, las siguieron buscando sin fortuna<sup>17</sup>. Se decía que del hecho de que no aparecieran no se podía derivar su no existencia; podían haberlas sacado al extranjero o estar en cualquier lugar del desierto enterradas. En realidad, los EE UU habían supuesto la existencia de tales armas, que constituían un peligro inminente para la seguridad mundial; esta presuposición era una consecuencia necesaria de la *desobediencia* de Irak. Si no colaboraba, como EE UU entendía que debía hacerlo, es porque tenía tales armas y no quería renunciar al poder de agresión que le confería<sup>18</sup>.

Del mismo modo que para Hobbes era un presupuesto inamovible que si no se está plenamente bajo un poder, se está en situación de guerra permanente, para el gobierno de EE UU era un presupuesto inamovible que el

<sup>17</sup> Según un informe de finales de septiembre de 2003 de la CIA, en el que se reunía la información de 1.400 investigadores (científicos, militares, expertos en espionaje) que buscaron pruebas de la tenencia de las armas de destrucción masiva, no se consiguieron evidencias de las mismas. En este momento el presidente G. W. Bush, seguía diciendo que Saddam Husein “escondió las armas y las dispersó. Pero creo firmemente que tenía armas de destrucción masiva” (*El País*, 25 de Septiembre de 2003). Días antes, la agencia “Associated Press tuvo acceso a un informe paralelo elaborado por un equipo de investigación que ha trabajado desde el final de la guerra en Irak con el único objetivo de encontrar pruebas de que Saddam tenía muestras del virus de la viruela, una acusación sugerida por Bush en múltiples ocasiones. Los laboratorios estaban abandonados hace años y los científicos fiables han contado que Sadam no tenía muestras del virus de la viruela y nunca intentó conseguirla” (ib.).

<sup>18</sup> Por otra parte, las potencias aliadas, en particular EE UU y Reino Unido, sabían que años atrás en la década de los ochenta, había poseído esas armas, porque empresas de las grandes potencias se las habían vendido y ellas habían consentido su uso, y con las cuales el régimen de Saddam, aliado de nuevo de estas potencias a partir de los ochenta, combatió a Irán y exterminó a parte de la población kurda de su territorio. Pero entonces no se les atribuía a esa posesión por el régimen iraquí, el carácter de grave amenaza para la seguridad mundial ni de las grandes potencias, pues precisamente este régimen era *aliado*. Así las cosas, lo que marca la interpretación que se dé a las supuestas armas de destrucción masiva no es su tenencia por un estado o grupo armado, sino la supremacía de la fuerza de quien la tenga o en su caso el *carácter obediente o no de que quien las posea con el consentimiento del superior*. Si las posee la primera potencia militar del mundo, o sus aliados estratégicos, dispuestas para ser usadas, no se entienden como ninguna amenaza para la paz o la seguridad de todos, antes bien, se dice que con ese poder de aniquilación masiva disponible se aumenta la seguridad de todos. E. Ekaiser, muestra los datos de estas prácticas políticas y económicas acerca de estas armas en un ilustrativo artículo: “Los cooperadores necesarios de Saddam”, *El País* 16 de diciembre de 2003, p. 6.

régimen iraquí suponía una grave amenaza y un peligro inminente contra la seguridad de las naciones libres por no someterse al dictado del Consejo de Seguridad, en los términos que ellos entendían. La existencia de las armas de destrucción masiva y su alianza con la red terrorista de Al Qaeda (tampoco se ha demostrado que existiera en Irak durante el régimen de Saddam Husein<sup>19</sup>), eran una consecuencia necesaria de su actitud desobediente; de aquí derivaba una presunción *iuris et de iure* de culpabilidad (culpable de posesión de esas temidas armas con la intención de usarlas contra las naciones pacíficas y de cooperar con la red terrorista de Ben Laden), y por ello, debía asumirse como evidente y operar como si fueran reales tales circunstancias.

En un contexto intelectualmente análogo surge la propuesta de Hobbes de las invasiones preventivas:

*No hay para el hombre más forma razonable de resguardarse de esta inseguridad mutua que la anticipación; esto es, dominar, por fuerza o astucia, a tantos hombres como pueda hasta el punto de no ver otro poder lo bastante grande como para ponerle en peligro. Y no es más que lo que su propia conservación requiere, y lo generalmente admitido. También porque habiendo algunos que, complaciéndose en contemplar su propio poder en los actos de conquista, los llevan más lejos de lo que su seguridad requeriría, si otros, que de otra manera se contentarían con permanecer tranquilos dentro de límites modestos, no incrementasen su poder por medio de la invasión, no serían capaces de subsistir largo tiempo permaneciendo sólo a la defensiva. Y, en consecuencia, siendo tal aumento del dominio sobre hombres necesario para la conservación de un hombre, debiera serle permitido<sup>20</sup>.*

Quienes deben hacer la guerra son esos “pacíficos originarios” (los que se contentarían en sus modestos límites), que deben subyugar a los otros. Estos, poseyendo una malicia connatural a la situación del estado de naturaleza (donde no hay, o no se acepta un poder que someta) son sus enemigos absolutos, por el simple hecho de existir sin aceptar el yugo del *Leviatán*. De ahí el imperativo de hacer la guerra de anticipación, como modo de resguardarse del futuro ataque, que los otros pueden estar interiormente planeando<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Tras la captura de Saddam Hussein, el 13 de diciembre de 2003, se anunció que en los interrogatorios se estaba indagando su conexión o apoyo a la red Al Qaeda. No deja de resultar paradójico que se trate de probar ahora algo que ya se había dado por probado *ex ante* como una de las principales causas justificatorias de la guerra.

<sup>20</sup> *Leviatán*, op. cit., pp. 223–224.

<sup>21</sup> Como presupone Hobbes, si alguien tiene bienes apetecibles, lo que puede esperarse es que otros vengan a invadirle: “si alguien planta, siembra, construye, o posee asiento adecuado,

Este esquema sucinto de la guerra anticipatoria está en conexión con una serie de supuestos que explica en su obra *Leviatán*. Dichos supuestos otorgan inteligibilidad así como una pretensión de justificación de la guerra anticipatoria. El primero de los supuestos, es el de los móviles de la acción en algunos tipos humanos; cuando nos habla de que hay algunos (los que presenta como *malos*), que se complacen en contemplar su propio poder en los actos de conquista. Hay que advertir que esto no consiste necesariamente en estar practicando actualmente “actos de conquista”, sino en complacerse en contemplar esos actos de dominio. Por tanto, es también la capacidad de imaginación o fantasía del enemigo lo que le convierte en peligro para los demás, y no sólo la realización actual de esos actos; sin ello, no tendría sentido hablar de *anticipación*. Esta imaginación, para Hobbes, es fruto del deseo ilimitado de dominio propio de las personas y, por tanto, un postulado de su construcción teórica sobre los móviles y el comportamiento de los seres humanos. Aunque existen grados en esas pasiones (lo que dará lugar a diversos tipos humanos),

*las pasiones que fundamentalmente causan las diferencias de talento son principalmente el mayor o menor deseo de poder, de riquezas, de conocimiento y de honor. Todas las cuales pueden reducirse a la primera, que es el deseo de poder. Pues las riquezas, el conocimiento y el honor no son sino varias clases de poder. Y por tanto, un hombre que no tiene gran pasión por ninguna de estas cosas, sino que es, como dicen los hombres, indiferente, aunque pueda ser un buen hombre en la medida en que no ofende a nadie, no podrá sin embargo poseer una gran fantasía, ni mucho juicio, pues los pensamientos son para las pasiones como los exploradores y espías dispuestos al exterior de sus fronteras para encontrar el camino hacia las cosas deseadas, de donde procede toda firmeza del movimiento de la mente y toda su rapidez. Pues no tener deseo es estar muerto, tal como tener pasiones débiles es torpeza<sup>22</sup>.*

Estos móviles se articulan de modo diverso según los sujetos. Hay unos *locos* que al tener un deseo de poder exacerbado, generan ellos mismos inseguridad para sí y para los demás, lo que exige la *anticipación* de los otros. Este extremo es el de la locura: “tener pasiones más fuertes y vehementes, por cualquier cosa, que lo que ordinariamente se ve en otros, es lo que los hombres llaman locura”<sup>23</sup>. Pero estas pasiones que generan una diferencia en los talentos la explica Hobbes, no sólo en razón de la diversa constitu-

---

pueda esperarse de otros que vengan probablemente preparados con fuerzas unidas para desposeerle y privarle no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida y de su libertad”, *Leviatán*, op. cit., p. 223.

<sup>22</sup> *Leviatán*, op. cit., pp. 176–177.

<sup>23</sup> *Leviatán*, op. cit., p. 177.

ción corporal (lo cual da lugar a diversos talentos dentro de una sociedad), sino también de las diversas pautas de socialización y educación (“de la diferencia en costumbres y educación”). De esto se puede derivar un juicio ontológico de peligrosidad entre las distintas culturas y sociedades, que justifica la *anticipación* o la invasión de otras sociedades (locas, o violentas en extremo, por sus costumbres o educación). Esta es una de las causas de las guerras entre pueblos:

*Puede quizás pensarse que jamás hubo tal tiempo ni tal situación de guerra; y yo creo que nunca fue generalmente así, en todo el mundo. Pero hay muchos lugares donde viven así hoy. Pues las gentes salvajes de América, con la excepción del gobierno de pequeñas familias, cuya concordia depende de la natural lujuria, no tienen gobierno alguno; y viven hoy en día de la brutal manera que antes he dicho<sup>24</sup>.*

De la disposición de las pasiones surge un complejo equilibrio. No tener apenas pasiones o deseos, es igual a torpeza, incapacidad e inseguridad. Tener pasiones fuertes, un “fuerte deseo de poder”, genera inteligencia, capacidad de anticipación en la lucha, búsqueda de seguridad. Tener pasiones vehementes, conduce a la locura, donde se pierde el sentido de la realidad y, por ello, se pone en peligro el propio poder y la propia vida. En este extremo, surge el límite del poder despótico, aquél que tiene un deseo fuerte de dominación, no conoce otras restricciones (legales, éticas, ...) que la cantidad de poder que pueda concentrar y que despliega buscando preservar su poder, sin ponerlo en peligro. Por tanto, cuando crea que está en superioridad y no peligre su poder, atacará.

Ahora bien, entre el poder despótico y la locura hay una invisible línea, que no se puede saber de antemano cuándo se traspasa. Como la garantía de éxito de la operación dependerá de que se tenga un conocimiento perfecto de las fuerzas del enemigo, de la capacidad real de las propias, de la situación del campo de batalla y de las consecuencias que se generen en el contexto con las acciones desplegadas, este conocimiento absoluto no es humanamente posible. De ahí que un ataque “estratégicamente inteligente” por los riesgos asumidos realmente puede devenir un “ataque loco”; que genere más inseguridad, para sí mismo y su bloque estratégico, que la seguridad que pretendidamente se quería alcanzar. Toda la inteligencia militar que se pueda concentrar por los servicios de información y de espionaje, apoyados en los avances de las tecnologías de la guerra que, por ejemplo, actualmente posee Estados Unidos, que le darían supuestamente una ventaja comparativa

---

<sup>24</sup> *Leviatán*, op. cit, p. 226.

sobre fuerzas enemigas, no es capaz de asegurar el conocimiento perfecto para tomar una decisión estratégica plenamente inteligente. La inteligencia militar no puede sustituir con éxito a la sabiduría humana en la elaboración de criterios prácticos para la convivencia. La racionalidad estratégica no es suficiente para asegurar una actuación ni realista ni buena.

El segundo de los supuestos, para nuestra consideración en este momento, es la calificación de los hombres buenos (los *tranquilos*) que no ofenden a nadie, porque son “indiferentes” ante los bienes apetecibles por el deseo humano. A estos les denominaré “pacíficos originarios”, pues quisieran permanecer en sus modestos límites, pero deben anticiparse. Ahora bien, aquí Hobbes muestra una contradicción interna en su planteamiento, pues la inteligencia, el “movimiento de la mente y toda su rapidez” depende de que ésta sea excitada por el deseo. Entonces no se puede explicar cómo estos seres buenos, torpes y lentos (es decir, sin apenas capacidad de imaginación) se imaginan lo que los otros “malos” están fantaseando para atacarlos. Mediante ello pueden darse cuenta de la situación de peligro en la que están y anticiparse a los hábiles y rápidos, que será lo que deben hacer, como después nos dirá, para preservar su seguridad y sus bienes. En realidad Hobbes tergiversa hábilmente el punto de partida para poder justificar éticamente su posición, pues sabe que, en realidad, son los “hombres malos” (*a sensu contrario*, en la medida en que sí ofenden a otros) quienes tienen la iniciativa para extender la dominación más allá de sus límites (guerra de conquista, que él presenta como defensa anticipatoria). Por ello, Hobbes hace gala de una posición cínica e ideologizadora, pues sabe que quienes reúnen más poder y pretenden dominar el mundo no son los más pacíficos, sino precisamente los más violentos. Hobbes asimila, en última instancia, fuerza con legalidad y legitimidad. Así los “malos” son, para él, “buenos”, aunque no son esos buenos indiferentes, *tranquilos*, que no causan daño a nadie. Esos “buenos” del sentido común, son para él los “tontos” del sentido común, es decir, aquellos que no tienen la inteligencia maliciosa para darse cuenta de los riesgos y peligros que acechan la vida y actúan en consecuencia.

Pero si presentara el punto de partida real que él asume, se haría evidente que realmente quienes ponen en peligro la vida de los demás son los que pretenden dominar el mundo y, en su virtud, tienen (o pretenden tener) la capacidad para imponer sus reglas al mismo. Entonces, el enemigo de la humanidad sería quien tiene la “necesidad” de imponer unilateralmente su dominio a los demás y dictar las reglas, y no solamente unos locos violentos, que pueden ser combatidos y reducidos por el poder establecido. Con

ello, su planteamiento perdería su capacidad de tergiversación ideológica. Igualmente, la mayor potencia militar del mundo, la que tiene una mayor capacidad mortífera y destructora, se presenta a sí misma frente al mundo, como los líderes de los “buenos” o del “eje del bien”. Ni siquiera el Estado que reúne el mayor poder de coacción del mundo, puede prescindir de la ideología en el sustento de su poder.

El tercero de los supuestos es que todo tiempo “en que los hombres viven sin un poder común que los obligue, están en aquella condición que se llama guerra”. Para completar su planteamiento tiene igualmente que transformar tanto la idea de guerra como la idea de paz. ¿Cuál es la naturaleza de la guerra?:

*la guerra no consiste en el hecho de la lucha, sino en la disposición conocida hacia ella, durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo otro tiempo es de paz<sup>25</sup>.*

La guerra que, para el sentido común (el mismo que reconoce Hobbes) consiste en actos de lucha, al ser la disposición hacia la lucha, subsume así el llamado tiempo de paz. Cuando no se practican las hostilidades bélicas (lo que sería el tiempo de paz), es igualmente tiempo de guerra. Todo tiempo de paz es tiempo de guerra y toda guerra no es sino camino a la paz (sometimiento al poder para Hobbes). Todo tiempo extraordinario o excepcional pasa a ser ordinario o normal; y todo tiempo sin hostilidades pasa a ser excepcional.

A partir de este esquema, se puede producir una universalización de la guerra como mecanismo para asegurar la paz y la seguridad, y una inversión de la condición de los pacíficos. ¿Quiénes son en el fondo los más “pacifistas”? Quienes con más poder y fuerza despliegan la guerra para llegar al sometimiento absoluto del otro. Mientras más guerra se practique, con más ahínco se persigue la paz. Si no hay guerra, entonces no hay esperanza de paz bajo el yugo liberador del *Leviatán*.

Por ello, Hobbes defiende que debe permitírsele a quien procura su seguridad, “el derecho de usar todos los medios y realizar todos los actos posibles, sin los cuales no puede preservarse a sí mismo”<sup>26</sup>. Ahora bien,

<sup>25</sup> *Leviatán*, op. cit., p. 225.

<sup>26</sup> *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, (1642), ed. y trad. C. Mellizo, (2000), Alianza, Madrid, p. 60. En *Leviatán*, nos dice “puesto que el fin de esta institución [del soberano] es la paz y defensa de todos, y que quien tiene derecho al fin tiene derecho a los medios,

perdería su eficacia este derecho si, además, no fuera acompañado de otro requisito: “el que los medios a usar<sup>27</sup> y la acción a realizar por un hombre, sean o no sean medios necesarios para la preservación de su vida y de sus miembros, es algo sobre lo que él, por derecho natural, debe decidir”<sup>28</sup>. La persona del *Leviatán*, quien ejerce el poder de hacer la guerra, asume ese atributo del estado de naturaleza<sup>29</sup>:

*el derecho de la espada no es otra cosa que el poder de usar la espada según la voluntad del que manda, de ello se sigue que juzgar acerca de su uso correcto pertenece también a la misma persona*<sup>30</sup>.

En este modelo hay sólo dos extremos, y una sola respuesta lícita a la pregunta radical desde la simplificación del escenario: ¿en qué bando está uno situado? El criterio para saberlo consiste en examinar si hay una renuncia a tener un propio criterio desde el que evaluar el propio poder y a discrepar de la pertinencia y licitud de los medios despóticos<sup>31</sup> para conseguir el fin de la paz.

Los pacifistas, que también anhelan la paz (como los belicistas) y que, en cambio, denuncian la guerra y pretenden que se pueden articular otras

---

pertenece por derecho al hombre o asamblea con soberanía ser juez tanto para los medios de paz como para los de defensa, y también en los obstáculos y perturbaciones de esto mismo, y hacer todo cuanto considere necesario hacer de antemano para la preservación de la paz y la seguridad, temiendo la discordia en casa y la hostilidad del exterior; o, una vez perdidas la paz y la seguridad, para la recuperación de esto mismo. Y, en consecuencia, juzgar cuáles son las opiniones y doctrinas adversas, y cuáles conducen a la paz y, por consiguiente, determinar además en qué ocasiones, hasta dónde y sobre qué se permitirá hablar a los hombres a multitudes de personas” (op. cit., p. 272).

<sup>27</sup> En la guerra, se disuelve el “paradigma legalista” y las constricciones morales: “las nociones de bien y de mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar. Donde no hay ley no hay injusticia. La fuerza y el fraude son en la guerra las dos virtudes cardinales” (*Leviatán*, pp. 226–227).

<sup>28</sup> *De Cive*, op. cit., pp. 60–61.

<sup>29</sup> Y habría que decir, que para esta interpretación extremista que practica la política exterior norteamericana, la ONU no salva todavía con plenas garantías del estado de naturaleza en la interrelación en el ámbito internacional, por lo que deben ser reivindicados este derecho de autodefensa que tiene plena soberanía en el juicio de la amenaza y en la elección y adopción de medios pertinentes para su defensa, más allá de las regulaciones que existan sobre el *ius ad bellum* y sobre el *ius in bello*. Esta línea, se expresa incluso la reserva del “derecho” de usar armas nucleares contra los enemigos de EE. UU. (también Reino Unido se ha reservado ese derecho en su política exterior).

<sup>30</sup> *De Cive*, op. cit., p. 126.

<sup>31</sup> Aquellos que no conocen límites legales, éticos o humanitarios, para alcanzar su objetivo.

formas de relación interhumana no basadas en la total sumisión, serían los colaboradores objetivos de la malicia humana. Hobbes nos recuerda que

*en vano reverencian la paz en su propio país quienes no pueden defenderse contra los extranjeros; y es imposible que puedan protegerse contra los extranjeros aquellos cuyas fuerzas no están unidas*<sup>32</sup>.

Como hemos visto, esta “defensa” incluye la invasión preventiva, da derecho a usar “todos los medios”. Quien ejerce y lidera el poder de la espada es la única instancia que puede juzgar acerca de la corrección de los medios empleados, para que no se quebrante la unidad<sup>33</sup> de la fuerza. *Tertium non datur*.

Cuando se proyecta el *homo homini lupus* hay una construcción social, no sólo de los enemigos, sino de la imposibilidad misma de relaciones interhumanas pacíficas y cooperadoras. Lo que se construye no sólo es un programa intencional, sino que, a partir del mismo, se orientan las prácticas que producen su eficacia *in re*. Entonces la realidad social parece dar la razón a quienes han postulado ese *constructo* como descripción de la realidad, y nos encontramos verificado lo que se ha proyectado. Así, por ejemplo, si se hace la guerra a otro país y se trata a sus gentes *sub specie* de terroristas, se consigue reproducir aquello que supuestamente se pretende anular. El terrorismo antes combatido, al serlo ahora con sus propios métodos (acciones, muchas veces indiscriminadas, con destrucción masiva de población civil y de sus medios de subsistencia), reproduce lo que pretendía eliminar. Al lobo que se combate con una ferocidad mayor e indiscriminada, parece que le siguen

<sup>32</sup> Cf. *De Cive*, op. cit., p. 125.

<sup>33</sup> Aunque el poder se pueda ejercer despóticamente en contra de la voluntad mayoritaria de sus representados en las sociedades democráticas (como muestra el caso reciente de la contestación y aún oposición de una mayoría de la ciudadanía que rechazaba la guerra contra Irak, por ejemplo en el caso de España), sin embargo, a pesar de que la voluntad del poder se pueda configurar desde sí misma, y por tanto, no siempre necesite contar con el apoyo y el consenso de la sociedad para llevar a cabo un programa de acción, este consenso no le es indiferente al poder. En el caso, por ejemplo de España, se han intentado varias estrategias para superar la crisis del consenso en la guerra contra Irak, aunque ninguna haya obtenido los resultados queridos. Se ha tratado de «ningunear» o minimizar la oposición (todos los que no iban a las manifestaciones estaban con el gobierno, se decía, aunque las encuestas de opinión pública no le diera la razón al gobierno); se ha intentado estigmatizar la oposición como expresión de connivencia o de apoyo a la violencia terrorista; se ha intentado cooptar el espíritu de construcción pacífica reivindicado en las calles, tratando de señalar que el Gobierno compartía los mismos valores de pacifismo y solidaridad; por último, apelando a la legitimación de origen democrático del poder para practicar políticas contestadas por la mayoría de la ciudadanía.

otros muchos. Esta consideración nos muestra, nuevamente, un incremento de la violencia aplicada. El esquema proyectado revela, entonces, toda su veracidad destructora. Sin embargo, este esquema sigue siendo prisionero de sí mismo. Continúa siendo perfectamente tautológico, pues no se accede a nada nuevo, sino a verificarse a sí mismo. No hay ninguna novedad *in re*; no hay sino conformación de lo real a partir de sí mismo. Con ello, tampoco hay ninguna posibilidad de novedad histórica ni de ruptura con las experiencias sociales de confrontación destructora.

### 3. Las «razones» religiosas y culturales

Presentaré ahora algunos esquemas de confrontación que surgen a partir de algunas tensiones que en el marco de la interacción y de las relaciones de poder entre las culturas que, en el contexto de la sociedad global, se dan entre la ética política y la religión. Primero abordaré la lucha que, tras un lenguaje secularizado, se enfrenta teológicamente con algunas expresiones religiosas, para tratar de legitimar la guerra contra el llamado fundamentalismo islámico, y que está como trasunto, entre otras, de la guerra de EE UU contra el régimen *talibán* de Afganistán<sup>34</sup>. En segundo lugar, me referiré a las luchas o guerras culturales que la civilización superior debe desplegar contra las inferiores. También aquí abordamos dos fenómenos conexos que están dentro de un mismo afán de dominio, pero que se expresan con diversos lenguajes, y que proyectan un mismo prejuicio cultural.

Dada la superioridad de una formación cultural como la occidental, ésta tiene no sólo el derecho de corregir los aspectos más disfuncionales y violentos de otras formaciones culturales, sino también el mandato de sustituir en su globalidad a esas otras civilizaciones, cuya propia lógica cultural aboca a esas expresiones de violencia. Una vez más, la cuestión no es simplemente rechazar la violencia de la barbarie. Con ese rechazo estaríamos de acuerdo, pero, en cambio, hay que confrontar esos fenómenos con igual o mayor violencia y destructividad. La cuestión reside en el rechazo también del uso de medios despóticos para superar la barbarie violenta, lo que nos expone al desarrollo de una espiral creciente de destrucción y deshumanización entre sujetos, religiones y culturas.

---

<sup>34</sup> Guerra que comenzó a las pocas semanas del 11-S de 2001, y que, en abril de 2004, todavía sigue abierta y produciendo muertes de civiles afganos por los ataques de las tropas aliadas.

### 3.1. De las razones religiosas para la guerra justa contra el fundamentalismo

Según una visión bastante común de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, en ellos se estaría revelando la barbarie de la amenaza terrorista proveniente del fundamentalismo islámico que pretendería destruir no sólo una nación o un imperio sino, en última instancia, la forma superior de civilización que han creado los seres humanos, la civilización moderna occidental; por tanto, frente a ello, habría que alinearse, o mejor «alistarse», en el único bando posible y legítimo. Es el planteamiento de los “*fukuyama*” y los “*huntington*” del sistema.

Una visión de este tipo se plantea en la *Carta de América, razones de un combate*<sup>35</sup>, donde sesenta intelectuales de Estados Unidos tratan de aportar el juicio ético y racional en ese escenario de confrontación. Esta justificaría y obligaría a desplegar toda la fuerza bélica de que se sea capaz, para eliminar la amenaza del mal que quiere acabar con la civilización humana. La agresión es interpretada como una grave amenaza para todos, no sólo para los directamente ofendidos, y el combate no es sólo para defenderse sino también para «defender los principios del hombre y de la dignidad humana»<sup>36</sup>. Es decir, no se trata en último término de defender a una parte de la población humana, sino de luchar por principios y valores ético-políticos *universales* que serían los de la sociedad norteamericana; tales como la dignidad humana por la que todo ser humano ha de ser tratado como un fin y no como un medio; la igualdad entre todos los seres humanos; la libertad de culto y de opinión; y la condena del acto de «matar en nombre de Dios».

---

<sup>35</sup> *What We're Fighting For*, (febrero 2002), Institute of American Values, [http://www.propositionsonline.com/html/fighting\\_for.html](http://www.propositionsonline.com/html/fighting_for.html). Citaré aquí la traducción ofrecida por el diario *Offnews info*, Buenos Aires, 10 de marzo. Entre los firmantes de la carta se encuentran, Francis Fukuyama, Samuel Huntington, Michael Walzer, Michael Novak. Incluso desde otro planteamiento y sin ser firmante, como el caso de Richard Rorty, el cual se sitúa en una posición de una cierta pasividad indolente frente a la diferencia de otras culturas a las que considera irreductibles por medio de una discusión racional para comprender las virtudes de los valores de la sociedad norteamericana; también podría sumarse a este frente de lucha (cf. R. RORTY, (1998), «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad» en *De los derechos humanos. Las conferencias de Oxford Amnesty de 1993*, Madrid).

<sup>36</sup> Cf. J. ÁLVAREZ DORRONSORO, «La Carta de América. Razones de una intervención». Ahora bien, como indica este autor, lo que no se discierne es si se trata de un problema de «conflicto de valores» o si se trata también de conflictos que surgen en respuesta a acciones y conductas individuales y colectivas. Sobre esta carta, ver también «La guerra ideológica» de J. VIDAL-BENEYTO, *El País*, 16 de febrero de 2002.

Es de destacar que desde una supuesta posición intelectual secularizada, se pretende, a su vez, erigirse en jueces de la corrección teológica de ciertas interpretaciones culturalmente atrasadas: “matar en nombre de Dios es contrario a la fe en Dios. Es la mayor traición posible a la universalidad de la fe religiosa”. Llama la atención que esta tesis teológica no es expresada por ningún “parlamento de las religiones” sino por intelectuales que se sitúan en una perspectiva “laica”. Ahora bien, con esta afirmación, con la que estaría de acuerdo la inmensa mayoría de los creyentes de las religiones actuales, habría que negar coherentemente la licitud de una “guerra santa» o «cruzada” porque implica “la negación misma de la fe religiosa, ya que transforma a Dios en un ídolo al servicio de los designios humanos”. En cambio, la *Carta de América* sostiene la licitud y el deber de hacer la guerra contra Afganistán para eliminar a los *talibanes* en nombre de una “guerra justa”:

sucede que en ciertas circunstancias la guerra no está sólo moralmente permitida, sino que hasta es necesaria para responder a ignominiosas demostraciones de violencia, de odio y de injusticia. Esto es lo que hoy sucede.

El resultado de estos planteamientos es el siguiente: la sociedad norteamericana, en cuanto portadora de una civilización universal, no puede tolerar la violencia que proviene de una interpretación cultural atrasada, que no haya secularizado las relaciones entre, por una parte, la religión y, por otra, el Estado y la sociedad civil. Esta interpretación atrasada pretende aniquilar los valores universales de la dignidad humana en nombre de Dios y de la defensa de un régimen teocrático. La sociedad norteamericana, por tanto, afirma la justicia de matar a aquellos que quieren matar en nombre de Dios. Por tanto, se vuelve a incurrir en la posición de una «guerra justa», que se presenta y justifica ahora como una guerra en nombre de la verdadera religión (la religión que racionalmente podría asumirse) y, por ello, esta «guerra justa» tiene también la dimensión de una guerra santa. Desde este planteamiento, se prohíbe matar en nombre de Dios y se ordena matar a aquellos que matan o quisieran matar en nombre de Dios. Es decir, para acabar con aquellos que convierten a Dios en ídolo al servicio de sus propios designios, Dios, nuevamente, tiene que convertirse en ídolo que permita justificar los deseos de quienes tienen que destruir a los idólatras.

Otra justificación de la guerra, desde un trasfondo análogo, resulta especialmente relevante. Es la posición de Fukuyama en sus recientes trabajos, en los que viene a reforzar las grandes líneas de la *Carta de América*. No se trata meramente de una interpretación ético-política, sino del exponente intelectual de un posicionamiento político de carácter hegemónico, que delimita el

programa de acción y el marco de enjuiciamiento frente a otras sociedades no occidentales. Para Fukuyama la presente fase de conflicto no expresaría sino la continuidad y profundización de un mismo proceso histórico: el «avance de la humanidad a lo largo de los siglos hacia la modernidad, caracterizada por instituciones como la democracia liberal y el capitalismo»<sup>37</sup>. Esta es la fuerza primordial de la historia humana, la fuerza de universalización inscrita en la propia lógica de la modernidad, que «es un poderoso tren de mercancías que no descarrilará por los acontecimientos recientes (...) La democracia y los mercados libres seguirán expandiéndose a lo largo del tiempo como los principios dominantes de la organización del mundo». Según Fukuyama, podríamos decir que seguimos en el fin de la historia.

Ahora bien, el análisis de Fukuyama trata de destacar también el peso del factor cultural y religioso en el desarrollo de las sociedades y su papel en el conflicto entre ellas. Para ello se ha hecho eco del «éxito mediático» de la interpretación de Huntington. Éste estudia el origen y la dinámica de los conflictos sociales, su dependencia de la matriz cultural y, en última instancia, del tipo de religión que está en su base. La modernidad tiene una base cultural y, por ello, donde mejor funciona es en las sociedades que han secularizado una cierta idea religiosa de base cristiana:

*no es casualidad que la democracia liberal moderna surgiera primero en el Occidente cristiano, dado que la universalidad de los derechos democráticos se puede interpretar muchas veces como una forma secular de la universalidad cristiana*<sup>38</sup>.

Tras ese proceso, que en Occidente acaeció en siglos anteriores, esos valores han ido siendo asumidos en otras formaciones culturales y religiosas, salvo el caso del Islam que es «el único sistema cultural que parece producir con regularidad gente como Osama Ben Laden o los *talibanes*, rechaza[ndo] de pies a cabeza la modernidad». El rechazo y odio hacia lo occidental nacería del resentimiento hacia el éxito de Occidente y el fracaso musulmán. Pero ello no es algo que parece abocar a un conflicto sin fin, sino a una fase coyuntural que será superada por Occidente, puesto que el *choque* se compone de una serie de acciones de retaguardia provenientes de sociedades cuya existencia tradicional está amenazada por la modernización y, a su vez, por su componente moral: el respeto por los derechos humanos<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> F. FUKUYAMA, «Seguimos en el fin de la historia», *El País*, Madrid, 21 de octubre de 2001.

<sup>38</sup> *Ib.*

<sup>39</sup> *Id.*, «Seguimos en el fin de la historia» y «No hay choque de civilizaciones», arts. cit.. Para

La causa del conflicto, para Fukuyama, es el fracaso de la secularización de la vida social o el retraso del avance hacia ella. La transición de una sociedad teocéntrica a una antropocéntrica, el paso de la fundamentación del orden social y político en la autoridad divina a la propia naturaleza humana, ésa es la tarea en la que ha fracasado el Islam. Este proceso al que, según Fukuyama, en Occidente contribuyó John Locke, quien fue un autor decisivo para la formación de la tradición liberal democrática, es el reto ante el que se encuentra el Islam. La ausencia del laicismo parece ser hoy «la principal línea divisoria entre el Islam y el Occidente».

En el actual estado de cosas, el conflicto se polariza entre la defensa de la racionalidad y la justicia que se atribuyen unilateralmente *in toto* a la civilización moderna occidental, frente a la barbarie a que pueden dar lugar otras formaciones culturales como las sociedades islámicas en tanto no se den las formas superiores de racionalidad que se despliegan en las primeras: Este retraso se debe a sus atavismos, a la ausencia de un proceso de modernización y de secularización de la vida social, con el consiguiente desprecio o el sometimiento de la dignidad de la persona humana frente a las exigencias de defensa del sistema social y religioso. De ahí que la civilización occidental, dada su superioridad, está en lucha por su universalización, que para Fukuyama sería una lucha con final victorioso (aunque «la transición a la modernidad al estilo *occidental* puede ser larga y dolorosa»<sup>40</sup>).

En esta línea, pese a las diferencias y pugnas dialécticas desplegadas entre Fukuyama y Samuel Huntington, existe una profunda continuidad en el planteamiento de ambos autores, para quienes en última instancia la única forma de relación entre el bloque occidental y el resto de formaciones culturales o civilizaciones es la violencia de los conflictos bélicos o la aniquilación de otras formas culturales que sucumben ante la superioridad civilizatoria occidental. Mientras exista diversidad, estará abierto el frente de batalla. Para Huntington, el triunfo final de la hegemonía occidental parece más un proceso agónico permanente, pues señala que «las líneas de ruptura entre civilizaciones serán los frentes de batalla del futuro» (...) «Occidente, en la cúspide de su poder, enfrenta al no Occidente, cuyos anhelos de dar al mundo formas no occidentales, junto con la voluntad y recursos para

---

Fukuyama, en este contexto, se mostraría la superioridad intrínseca de los valores sociales del bloque occidental liberal, lo que determinaría su incontestable e indudable triunfo histórico, y por tanto, esa lucha tendría un final seguro.

<sup>40</sup> *Ib.* Subrayado mío.

conseguirlo son cada vez mayores”, por ello “el eje primordial de la política mundial serán las relaciones entre Occidente y el resto del mundo”. Esta conflictividad permanente y estructural exige que “Occidente mantenga el poderío económico y militar necesario para proteger sus intereses respecto de estas civilizaciones”<sup>41</sup>. En ambos autores, la lucha por la hegemonía de occidente es la forma connatural de relacionarse y de “comunicarse” con el resto de pueblos y de tradiciones.

Estos análisis y razonamientos reflejan, a mi juicio, la perspectiva de quienes detentan más poder en el escenario global de confrontación. Planteadas así las cosas, habría un conflicto entre la racionalidad y la justicia que deberían predicarse de la civilización cristiana occidental y la sinrazón y dominación que se derivan de esa religión y cultura de base islámica.

### 3.2. *De las razones para la guerra cultural: ¿civilización frente a barbarie?*

La pregunta que habría que despejar en esta situación es la siguiente: ¿hay realmente un conflicto entre religiones o bases religiosas de la civilización?. Al menos, se trata de ver si existe tal conflicto entre el Islam, que está en el origen del fundamentalismo religioso islamista, y la religión cristiana occidental, con su capacidad para permitir espacios para la tolerancia y para el respeto de la dignidad humana. Otra formulación sería: ¿existe un conflicto entre la cultura moderna secularizada y antropocéntrica frente a culturas teocráticas?; en él, ¿de parte de quién estaría la razón?

La respuesta, a nuestro juicio, no puede consistir en decantarse simplemente por una opción, dada de antemano a la propia formulación del problema, sino, más bien, en salir de un escenario de lucha a muerte, que se amplifica por los propios intelectuales. Si se pretende tener algún grado de lucidez acerca de la situación actual, hay que intentar desmarcarse de una discusión polarizada y maniquea para tratar de alzarse desde una perspectiva inclusiva, «en la que puedan vivir todos».

En el fondo se trata de recuperar lo humano en una situación de mutua agresividad aniquiladora entre las dos posiciones. Por ello, mientras se planteen la discusión como defensa de la totalidad de un sistema social frente a

---

<sup>41</sup> “¿Choque de civilizaciones?” en *Foreign Affairs*, ed. castellana, 1993; también continúa la interpretación anterior remarcando esa polarización mundial en *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, 1997.

lo que parece que representaría su negación histórica, no cabe posibilidad de discusión racional y de discernimiento ético del orden social. Sería un planteamiento de alineamiento bélico entre el bien y el mal: «o se está conmigo (en su totalidad) o se está contra mí». Señala un dicho popular, que si te dan a elegir entre dos caminos, elige el tercero. Ese tercer camino hoy es negado y deslegitimado como una forma de cooperación y complicidad con la barbarie. Y sin embargo, creemos que es la única salida a la destructividad de la situación, y no un alineamiento con ningún mal.

Si volvemos a la pregunta anterior podemos decir: ¿es siempre el cristianismo una religión en sí misma «buena», y el Islam «mala»? En términos más actuales, podríamos preguntar: ¿reside el fundamentalismo en el Islam y está siempre el cristianismo a favor del ser humano?

Esta forma de preguntarse por la esencia ética de la religión toma el hecho religioso como si de un producto invariable se tratara, como algo con cuyo contacto los sujetos se vieran siempre mecánicamente abocados a reproducir un único sentido del mismo. Se niega la historicidad y contextualidad, constitutivas de la religión en tanto que hecho humano. Este hecho cobra diversos sentidos según los contextos en los que se va actualizando. Los sujetos que viven y recrean esta dimensión humana van dando un nuevo significado a la tradición en la que pretenden insertarse. No se trata de ningún problema de relativismo, sino de la apertura consustancial que estas tradiciones tienen y, por tanto, de la complejidad y pluralidad de formas y de interpretaciones que van cobrando a lo largo de la historia humana<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Para tratar de esbozar una respuesta a la pregunta sobre la «bondad» del cristianismo y la «maldad» del Islam podemos tomar, por ejemplo, las palabras de Ben Laden ante el 11-S, que bien podrían parecer una transposición actual de la agresividad cristiana desplegada en las cruzadas. Tomamos para ello las siguientes citas de un ensayo sobre esta cuestión de F. HINKELAMMERT (2001) «La caída de las Torres» en *Revista Pasos*, nº 98, San José (Costa Rica), DEL, noviembre-diciembre 2001. En un sermón donde se llama a las cruzadas, dice Bernardo de Claraval en el siglo XIII: «Mas los soldados de Cristo combaten confiados en las batallas del Señor, sin temor alguno a pecar por ponerse en peligro de muerte y por matar al enemigo. Para ellos, morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta una gran gloria. Además, consiguen dos cosas: muriendo sirven a Cristo, y matando, Cristo mismo se les entrega como premio. El acepta gustosamente como una *venganza* la muerte del enemigo y más gustosamente aún se da como consuelo al soldado que muere por su causa. Es decir, el soldado de Cristo mata con seguridad de conciencia y muere con mayor seguridad aún. Si sucumbe, él sale ganador; y si vence, Cristo. *Por algo lleva la espada; es el agente de Dios, el ejecutor de su reprobación contra el malhechor*. No peca como homicida, sino –diría yo– como malicida, el que mata al pecador para defender a los buenos. Es considerado como defensor

Ahora bien, como ha señalado Franz Hinkelammert<sup>43</sup>, cualquier cristiano con algo de criterio siente rechazo frente al texto de Bernardo y al hecho de las cruzadas, como cualquier musulmán con criterio siente rechazo frente a la interpretación que los terroristas hacen del Islam y frente a los atentados terroristas. El texto de Bernardo muestra un disfraz cristiano de la agresividad del imperio medieval europeo en su afán de conquistar Oriente Medio en nombre de una cruzada. La religión de los terroristas es, igualmente, un disfraz islámico de su negación de la civilización dominante.

A partir de lo anterior podemos llegar al resultado de que la religión es completamente ambivalente. Desde un punto vista ético, no podríamos decantarnos por las cualidades acerca de una religión de forma abstracta, descontextualizada y despersonalizada. Si partiésemos de que siempre hay una religión «verdadera» y «buena» y las otras son falsas o equivocadas, no cabría un juicio ético acerca de las mismas. Por ello, en la religión, tomada como algo separado de la experiencia humana, no podríamos encontrar un criterio de discernimiento relevante sobre la misma al margen de la posición y disposición que adoptan los sujetos al tratar de vivir religiosamente<sup>44</sup>. De

---

de los cristianos y *vengador de Cristo* en los malhechores. y cuando le matan, sabemos que no ha perecido, sino que ha llegado a su meta. La muerte que él causa es un beneficio para Cristo. Y cuando se le infieren a él, lo es para sí mismo. La muerte del pagano es una gloria para el cristiano, pues por ella es glorificado Cristo» (SAN BERNARDO DE CLARAVALL, (1983), *Obras Completas*, Madrid, Católica (BAC), I, p. 503). Por otra parte, un cronista árabe del siglo XIII decía lo que sigue sobre los cruzados cristianos: «Aquí el Islam está confrontado con un pueblo enamorado de la muerte... Celosamente imitan a aquel que adoran; desean morir por su sepulcro... Proceden con tanta impetuosidad, como las polillas de la noche vuelan a la luz» (según cita de K. DESHNER, (1970), *Kirche und Krieg*, Stuttgart, p. 266). Y Ben Laden, en nuestros días, parece retomar esa posición del «cristianismo» cuando tras el atentado de las Torres Gemelas declaró: «Aquí está América golpeada por Dios Omnipotente en uno de sus órganos vitales, con sus más grandes edificios destruidos. Por la gracia de Dios... Dios ha bendecido a un grupo de vanguardia de los musulmanes, la primera línea del Islam, para destruir América. Dios les bendiga y asigne un supremo lugar en el cielo...».

<sup>43</sup> Ib., p. 42.

<sup>44</sup> No se trata de un problema que dependa simplemente de los elementos fundantes de una tradición religiosa, sino de cómo esos elementos son vividos e interpretados en cada momento de su historia. Seríamos completamente ingenuos si para juzgar la “calidad moral de las religiones” se atendieran, por ejemplo, a sus textos fundacionales. La historia de las religiones es, también la historia de la inversión ideológica de sus preceptos fundamentales. Del “no matarás” como precepto religioso, se ha derivado en no pocas ocasiones la “obligación” de matar en nombre de Dios. La libertad humana en relación con las instituciones religiosas es en buena medida lo que otorga la significación real e histórica de éstas.

ahí que el criterio estaría en su respectividad con el ser humano<sup>45</sup>. Es decir, con el uso o manejo que los *sujetos* hagan de la religión para la construcción de las relaciones entre los seres humanos, bien al servicio de lógicas sociales inclusivas y respetuosas, o bien para articular relaciones sociales de dominación y destrucción entre individuos.

Por ello, frente a Fukuyama o Huntington, habría que señalar que la lectura, vivencia y práctica de una religión como el cristianismo o como el Islam no dependen simplemente de la corrección teológica desvinculada de la eticidad propia, que se despliega en toda manifestación religiosa. La práctica y la vivencia religiosa dependen de su empleo al servicio de las lógicas de poder y de confrontación entre sujetos o bien de su uso emancipador.

La otra parte de la pregunta que nos hacíamos al inicio de este apartado era si, en el caso de que no fuera el conflicto estrictamente religioso, es entonces un conflicto de carácter cultural. Sería, en ese caso, el conflicto entre una cultura (buena), como la moderna occidental; una cultura avanzada, secularizada, respetuosa de la libertad y de los seres humanos, frente a otras, como la cultura islámica, que no ha desarrollado suficientemente la separación entre la esfera religiosa y la social, es decir, como diría Fukuyama, su ausencia de «laicismo»<sup>46</sup>, que entorpecería el reconocimiento de valores universales que están en la base de la cultura moderna. A partir de esas consideraciones volveríamos otra vez a tener que decantarnos por una polaridad maniquea. Si queremos estar de parte de un programa cultural de base humanista frente a otro que permite desarrollar el fundamentalismo religioso, ya estaríamos supuestamente alineados para luchar desde el primero.

Siendo esto así, las culturas subalternas (por su relación con la cultura hegemónica en el orden mundial) tendrían ya un mandato imperativo de transformación conforme al proceso habido por parte de la cultura superior<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Tomamos aquí el planteamiento de Zubiri en relación con la des-sustantivización que opera de los fenómenos morales y del mundo humanizado. No hay entidades moralmente buenas “en sí”, si no por la relación con el ser humano: “Todo bien y todo mal es bien o mal para alguien. Pero no son relativos. No se trata de relatividad sino de respectividad” (X. ZUBIRI, (1992), *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza, p. 225).

<sup>46</sup> Como defiende Fukuyama «Hobbes, Locke y Montesquieu respondieron a los horrores de la Guerra de los Treinta años, y otras contiendas, afirmando que era preciso separar la religión de la política para asegurar, ante todo y por sobre todo, la paz civil», en «No hay choque de civilizaciones», op. cit.

<sup>47</sup> Sobre este asunto, puede verse el interesante trabajo de SRINIVASA RAO, “Las perspectivas

«La» cultura «buena» tiene la legitimidad para corregir o castigar a culturas mal desarrolladas, de donde volvemos no ya a una situación de guerra entre religiones, sino de guerra entre culturas<sup>48</sup>. Por ello, no hay simplemente diversas posiciones legítimas confrontadas, sino realmente una jerarquización axiológica y racional que no permite escapar a la prelación entre el bien y el mal.

¿Cómo desarmar esta guerra cultural? Debemos inventar, de nuevo, una tercera opción que escape a la destructividad de las otras dos. Del mismo modo que, desde un punto de vista ético, la religión es completamente ambivalente, también, la cultura, o mejor, las culturas son completamente ambivalentes; porque su significado lo generamos nosotros. Si sirve para la guerra o sirve para la paz, si es para la reproducción de la vida o para la producción de la muerte, esto es algo que depende de la orientación que le demos. Podríamos decir que se trata de un problema general del ser humano: su relación con las mediaciones institucionales, sean religiosas, culturales, legales o económicas. Es la forma que adopte esa relación la que va decidiendo la significación ética de las mismas. Cuando las mediaciones se absolutizan y operan como si estuvieran por encima de los seres humanos, pueden destruirlo, porque se elimina “la vida humana concreta como fuente de discernimiento”<sup>49</sup>.

Ello supone que al igual que se ha operado la «desacralización» de la religión cristiana, al centrar el criterio de su discernimiento en la subjetividad<sup>50</sup> del ser humano, también debe realizarse una «desculturización» de la cultura<sup>51</sup>.

---

filosóficas de la asimetría cultural y los retos de la globalización», en R. FORNET-BETANCOURT, (ed.), (2003), *Culturas y Poder*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

<sup>48</sup> Este parece ser uno de los temas fuertes de nuestro tiempo, que muchos siguen amplificando en la actualidad. Véase, v. gr., el número monográfico sobre las «guerras culturales» del *ABC Cultural*, nº 538, mayo de 2002, Madrid.

<sup>49</sup> Cf. F. HINKELAMMERT, (1998), *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro mundo de la globalización*, San José (Costa Rica), DEI.

<sup>50</sup> Como ha señalado Franz Hinkelammert, «la libertad humana no puede consistir sino en una relación del sujeto con las instituciones, en la cual el sujeto somete a éstas a sus condiciones de vida», F. HINKELAMMERT, (2002), *Crítica de la razón utópica* (2ª edic. revisada), Bilbao, Desclée de Brouwer, p. 306.

<sup>51</sup> Cfr. R. FORNET-BETANCOURT, «Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización. Una introducción», texto de la conferencia tenida en el IV Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, celebrado en Bangalore, India, Septiembre de 2001, y publicado en R. FORNET-BETANCOURT, (2003), *Culturas y Poder*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

Ésta debe ser entendida no como algo sustantivo. Dado que está más allá de los sujetos, que son constituidos desde ella, la cultura ha de poder ser entendida como un proceso social complejo y ambiguo, abierto a la transformación y a la resignificación de las propias tradiciones, a partir de los seres humanos, los autores del proceso cultural. La significación ética de una cultura depende de la posición y de la disposición que los sujetos adopten en sus prácticas con respecto a sus tradiciones culturales.

Desde las premisas anteriores, podemos entonces plantear la cuestión de la supuesta bondad *intrínseca* de la cultura moderna, en tanto que defensora de la libertad y de la igual dignidad de los seres humanos frente a otras formas opresivas de cultura. El supuesto base que dotaría de superioridad a esta cultura y la haría expandirse e ir transformando otras culturas es su humanismo. Es la defensa del ser humano, que originalmente se interpreta como un legado religioso (propio de su tradición judeo-cristiana) pero que después se asumiría en clave meramente moral y secularizada. En definitiva, sería su «antropocentrismo» y la prohibición de matar, su rechazo a los sacrificios humanos, lo que le confiere una fuerza y una universalidad que le son características. Así se nos presenta el cristianismo por intérpretes autorizados.

No consideramos, sin embargo, que ése sea el signo decisivo de lo que la modernidad ha desplegado en el mundo en su relación con otros pueblos. Señalaba Ellacuría que, desde los pueblos del tercer mundo, se manifestaba una «indignación hacia la modernidad»<sup>52</sup>. ¿Por qué?, ¿es que estos otros

---

<sup>52</sup> Si como postulaba Ellacuría se mira la realidad de la sociedad mundial desde las mayorías populares, se pone al descubierto realmente la función que los altos ideales de la modernidad jugarían realmente en la configuración de la sociedad mundial. Y es que el Primer Mundo, desde la lógica que rige la sociedad global, no se dirige al Tercer Mundo, para extender universalmente sus logros éticos políticos. Para afirmar su compromiso con la «democracia» y los «derechos humanos». Detrás de estas generosas proposiciones, se encierra un proyecto económico y político muy distinto. El cual se observa cuando se mira fuera de sus fronteras, que es donde se está manifestando la realidad del proyecto que ideológicamente se dice tener. Y es que dentro de las sociedades desarrolladas, y en el mejor de los casos, se podrán generalizar estas propuestas, pero en cambio, no les interesa como valor universal. Por ello, tendrán que defender y asegurar estas «conquistas», manteniendo en la sociedad global una postura antidemocrática y el desconocimiento o violación de los derechos más básicos de las mayorías de la sociedad global. Para un análisis de esta cuestión, puede verse de este autor: «Quinto Centenario de América Latina», (1989), *Cuadernos Cristianisme i Justícia*, nº 31; «Utopía y profetismo», (1989), en J. SOBRINO e I. ELLACURIA (eds.), (1990), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*, Madrid, Trotta.

pueblos están en contra de la emancipación humana de las diversas formas de opresión?, ¿es que son «antropófagos»? Creemos que no. La resistencia frente a la modernidad no radica en la resistencia a la propuesta humanista, sino más bien a la larga historia de agresiones contra los diversos pueblos, en diversas épocas y regiones, que se pueden imputar a los «occidentales»<sup>53</sup>. Todas esas agresiones se han hecho en cambio con la conciencia limpia y sin culpa de ningún tipo. Antes bien, Occidente se presenta y se entiende a sí mismo como portador de salvación para la humanidad, siendo los pueblos sometidos los verdaderos responsables de su destrucción cultural, social, económica y ecológica<sup>54</sup>. ¿Cómo se ha operado ese proceso?, ¿cómo se pasaría de la defensa universal del ser humano a su negación, teniendo en su origen un carácter anti-sacrificial?

Hinkelammert ha señalado que ha existido un uso despótico de las instituciones, de las que se predica que son absolutamente justas y racionales, y desde ellas se fomenta la exigencia de dominar al mundo entero como si estuviera todo él compuesto de fieras salvajes e irracionales<sup>55</sup>. Esas instituciones sacrosantas de la modernidad, como no deja de recordarnos Fukuyama, son la democracia liberal y el respeto de los derechos humanos de un lado, y la instauración del mercado libre o del capitalismo, del otro. En nombre de la racionalidad y de la justicia de unas instituciones superiores se ha desplegado a lo largo de los últimos siglos una voluntad de poder y dominación sobre diversos pueblos, culturas y sobre la propia naturaleza.

En la sociedad burguesa el derecho central que jerarquiza y regula al resto de derechos es el de propiedad. La persona, entendida como individuo, tiene el derecho a vivir en una sociedad burguesa, lo que implica, a su vez, que se le niegue cualquier derecho a vivir en otro tipo de sociedad. Vivir, en el supuesto de las culturas *subalternas*, o buscar, en el caso de los disconformes con esa jerarquización, una sociedad diferente a la burguesa, se transforma entonces en la negación del sistema de derechos humanos. Por tanto, la oposición a la sociedad burguesa es considerada como una renuncia a la vigencia de los

---

<sup>53</sup> Desde el reverso de esa lógica que se pretende triunfante, se evidencia, en cambio, el alto grado de violencia cultural, económica y ecológica a la que se ha sometido y se somete a otras sociedades.

<sup>54</sup> Cf. F. HINKELAMMERT, F., (2000), "La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke", en J. HERRERA FLORES (ed.), (2000), *El vuelo de Anteo. Crítica de la razón liberal*, Bilbao, Desclee de Brouwer, pp. 80-81.

<sup>55</sup> *Ib.*, pp.104-105.

derechos, y los opositores a la misma son convertidos en *enemigo absoluto* sin derechos humanos reconocidos por la sociedad burguesa<sup>56</sup>. Con ello, esta sociedad reproduce el despotismo y la intolerancia, en contra de las cuales se levantó frente a la sociedad feudal<sup>57</sup>.

De igual forma, la imposición del «mercado libre» o «capitalismo» como institución suprema de la vida económica, frente a las cuales los seres humanos tienen una condición subalterna, conlleva formas de exclusión humana. El actual proceso de globalización neoliberal sólo permite reconocer derechos del propietario en el mercado, para que éste funcione sin distorsiones (sin límites éticos, sociales y ecológicos que alteren o restrinjan la propia dinámica del mercado). Con ello, se reconocen derechos tanto a las personas jurídicas como a las personas naturales, de modo que la empresa aparece como sujeto de derechos humanos, con la tendencia a reducir los derechos humanos fundamentales a aquellos que sean compartidos por las mismas. Los derechos que se refieren a la satisfacción de las necesidades básicas o que se vinculan con el respeto a la naturaleza, son olvidados o directamente negados en cuanto entrarían en conflicto con el ámbito de acción de la «libertad de mercado» y, por ello, pueden ser sacrificados<sup>58</sup>.

En otros tiempos, frente a otras sociedades y frente a los reformadores de la propia sociedad moderna se desató el fundamentalismo cultural que Occidente desplegó con el colonialismo y con la persecución de la disidencia. Ahora, con el sometimiento de la sociedad global a las leyes del mercado, se está generando una forma de «imperialismo económico»<sup>59</sup>, que no es sino una forma de fundamentalismo del mercado<sup>60</sup>.

---

<sup>56</sup> F. HINKELAMMERT, (2002), «La rebelión en la Tierra, rebelión en el Cielo: el ser humano como sujeto», en *Anuario Iberoamericano de Direitos Humanos*, (2001–2002), Río de Janeiro, Lumen Juris, p. 283.

<sup>57</sup> Como ha recordado este autor, «el colonialismo con sus destrucciones de todas las culturas no-burguesas, genocidios y etnocidios en el mundo entero, el trabajo forzado de siglos de esclavitud liberal, la guillotina de la revolución francesa y la masacre de la comuna de París forman un gran conjunto que atestigua este despotismo e intolerancia de la cultura burguesa» (ib.).

<sup>58</sup> F. HINKELAMMERT, (2000), «El proceso actual de globalización y los derechos humanos», en *El vuelo de Anteo*, cit.

<sup>59</sup> G. TULLOCK, (1972), «Economic Imperialism», en J. BUCHANAN (ed.), *Theory of Public Choice. Political Applications of Economics*, Michigan.

<sup>60</sup> Cf. J. STIGLITZ, (2002), *El malestar en la globalización*, Madrid, Taurus.

En estas condiciones, la única relación permitida a los individuos frente a las instituciones sociales es la del sometimiento ciego. Por ello, la justicia sólo es entendida como conformidad y cumplimiento de la legalidad que marca la sociedad de mercado. Como define Friedrich Hayek, “la justicia no es, por supuesto, cuestión de los objetivos de una acción sino de su obediencia a las reglas a la que está sujeta”<sup>61</sup>. Las reglas a las que se refiere Hayek son las leyes del mercado, el derecho de propiedad y la libertad contractual, que constituyen las «únicas reglas morales»<sup>62</sup>. Por tanto, lo que se hace en el mercado y se produce desde él es justo por sí mismo. Por ello, no es posible una crítica del mismo en nombre de sus resultados, aunque genere condiciones de muerte para muchos seres humanos y para la propia naturaleza.

En esta sociedad, la única racionalidad permitida es la instrumental y fragmentaria, en la que no se cuestiona la racionalidad de los fines ni la corrección de las consecuencias humanas o ecológicas de la actividad social. Esta forma de racionalidad tiene como correlato una idea de justicia simplemente funcional a la reproducción de este orden social. La corrección de las acciones se evaluará, por tanto a partir del cumplimiento estricto de las reglas impuestas por la racionalidad de mercado, sin tener en cuenta razones de índole humanitaria o de factibilidad social como criterio de discernimiento de la justicia de aquéllas.

Por ello, debemos tratar de recuperar la defensa universal del ser humano más allá del tipo de racionalidad y justicia que impone la sociedad moderna y que conlleva la crisis del ser humano en nombre de la sociedad de mercado.

#### **4. Más allá del arte de la guerra: la recuperación de los derechos humanos**

Frente a la guerra por la hegemonía total en diversos subsistemas, que está generando una crisis de las relaciones sociales en la sociedad global, necesitamos postular la igual dignidad de cualquier persona humana, como fundamento de la convivencia en la sociedad global. Con esto, habremos también de postular el horizonte ético de la democracia, que excluya la

---

<sup>61</sup> F. A. HAYEK, (1980), “El ideal democrático y la contención del poder”, en *Estudios Públicos* (Santiago de Chile), nº 1 (Diciembre 1980), p. 56, citado por F. HINKELAMMERT, (2003), *Crítica de la razón utópica*, op. cit.

<sup>62</sup> «Entrevista», *Mercurio*, Santiago de Chile, 19 de abril de 1981.

construcción y el funcionamiento de un orden social en el que los individuos, particularmente los que habitan en el Sur de la humanidad, sean considerados como meros objetos de dominación económica, política, social, cultural o religiosa.

El artículo primero de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* establece como correlato de la igual dignidad de los seres humanos el deber de fraternidad: “dotados como están los seres humanos de conciencia y razón deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”. A pesar del enunciado, que puede ser criticado, desde el pragmatismo político, por su ingenuidad y candidez, se revela hoy en el contexto de la sociedad global como camino para un *nuevo realismo político*. Tomar como presupuesto práctico para la convivencia la dignidad humana, la fraternidad en la común dignidad se revela no como una propuesta ingenua sino perfectamente realista.

A estas alturas de la experiencia histórica de la humanidad, podemos reconocer que no se trata sólo de un ideal normativo para «bien vivir», fundamentado en buenas razones; sino de un ideal para «poder vivir» que hay que tomar en serio si se quiere no sólo ser justos frente a los demás, sino, simplemente, seguir existiendo humanamente y, por ello, en sociedad. Sin este presupuesto, que rechaza tratar despóticamente a los demás y, por tanto, como meros objetos de explotación y dominación, y que impide universalizar el paradigma de la guerra como pauta de comportamiento social, la vida es “solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta”<sup>63</sup>. Por ello, debemos maximizar la práctica de la fraternidad y no la práctica de la enemistad.

Frente a la construcción social de la enemistad dentro del paradigma del arte de la guerra, necesitamos proyectar y practicar la fraternidad en el arte de la paz, como fundamento para articular tramas sociales pacíficas, cooperadoras y emancipadoras entre los seres humanos, en suma, la construcción de un mundo habitable y respirable en el que se pueda vivir. Ello no elimina la posibilidad de tensiones y conflictos, sino que encamina de modo diverso la solución de los mismos. Hobbes percibe con plena lucidez a dónde le lleva este planteamiento. La solución que él plantea a este horizonte práctico criticado es la traslación del paradigma de la guerra en el estado de naturaleza a la sociedad civil constituida por medio de la obediencia ciega al poder y el temor sacral a su potencia. Los “buenos ciudadanos”, que se saben continuamente sujetos al poder que se cierne sobre ellos, pueden continuar ahora

---

<sup>63</sup> *Leviatán*, op. cit., p. 225.

la guerra de la naturaleza por medios civiles. La dominación ahora podrá estar sancionada legalmente, y el poder, será, en su caso, el brazo ejecutor de los que quebrantan los pactos y los contratos civiles. Las víctimas de la depredación legalizada por los contratos, serán ahora sacrificadas en el altar de las instituciones jurídicas<sup>64</sup>. También frente a otros pueblos “salvajes” subsiste la condición de guerra. Hobbes permite expandir la guerra a todos los subsistemas sociales más allá del estado de naturaleza. En este sentido, la lógica de la globalización neoliberal, practicando una verdadera “revolución conservadora”, participa de esta extensión que entiende la economía como instrumento de guerra entre los diversos actores; la política como una vuelta a la sumisión en el estado policial; la religión la como práctica del exorcismo para destruir las caras del diablo<sup>65</sup> en la tierra; la cultura como proceso de modernización impuesta<sup>66</sup>, y por ello, alienador.

Otro camino parece necesario. El respeto a la voz de aquellos que, siendo más numerosos en el planeta, carecen de poder para ejercer sus derechos humanos y para la propia satisfacción de sus necesidades, es un camino válido. Ésta es la estrategia que abre la confrontación con la violencia estructural, que es multiplicada por el modelo de globalización impuesto por las grandes potencias. Las amenazas globales, no surgen simplemente de algunos violentos que puedan ejercer el terrorismo indiscriminadamente. La violencia estructural se ejerce sobre las mayorías populares del planeta que no pueden controlar sus destinos económicos, culturales, políticos y religiosos. Esta violencia pretende asentar el orden en la sociedad global y posibilita la generación y expansión de esas amenazas. Antes se solía hablar de la amenaza de la pobreza y de la destrucción del medio ambiente. Hoy sólo se permite reconocer, como tal, la “amenaza del terrorismo”. Me parece que existe una fuente mayor de amenaza para el conjunto de la humanidad. Esta amenaza multiplica la expansión de las tres citadas: pobreza, crisis medioambiental, y terrorismo. Ésta es la amenaza de la destrucción de relaciones sociales a partir de la proyección del paradigma de la guerra

---

<sup>64</sup> Hayek, pensador neoliberal, en la línea de la modernidad hobbesiana, como antes indiqué nos recuerda la esencia de la libertad en la “sociedad libre”, cuyas «únicas reglas morales son las que llevan al «cálculo de vidas»: la propiedad y el contrato».

<sup>65</sup> Bush, en la lógica del fundamentalismo de los “cristianos renacidos” en auge en EE UU, veía en Saddam Husein la cara del diablo.

<sup>66</sup> Cf. J. HABERMAS y J. DERRIDA, “Europa: en defensa de una política exterior común”, *El País*, 4 de junio de 2003.

como principio orientador de las interacciones sociales. No necesitamos ni “justicia infinita”, ni “libertad duradera”.

Hemos de buscar, más bien, la construcción de las condiciones de posibilidad del ideal kantiano de la “paz perpetua”, una paz que no sea la que rige en los cementerios. Ello supone, como ha mostrado Hinkelammert, la necesidad de recuperación de los valores humanos en términos cualitativos no reducidos a ningún cálculo de utilidad, más allá de lo que se realiza desde el sistema hegemónico. Todo esto lleva, a su vez, a denunciar este «cálculo de vidas» en nombre de los derechos de *todas* las personas, lo que abre la vía para el cuestionamiento y el control de esas instituciones y las prácticas sociales con el objetivo de *minimizar* y no de maximizar la producción histórica de muertes.