

La noción de defensa y la crisis de legitimidad

¿Qué significa defensa?

Por F. JAVIER DE LUCAS MARTIN

Valencia

«Pero inútiles fueron la espada y las flechas:
jamás podrán desterrar a la guerra...
Hasta que el propio tirano se contenga,
—aquél que primero su oscura frente incline—
la matanza acumulará cadáveres en la sangrienta llanura:
resistencia y guerra son para él ganancias.»

W. BLAKE

Uno de los factores que, en mi opinión, contribuyen a hacer estéril el debate sobre la paz es la ausencia de explicitación acerca de la comprensión previa de los hechos e instituciones objeto de la reflexión. Efectivamente, en torno a dicho debate planean, más o menos inconfesadamente y entre otros, los siguientes supuestos: en primer lugar, la aceptación acrítica de la inexorable vinculación entre paz y defensa, sin cuestionar el porqué de tal identificación, y sin advertir que la noción de defensa, a su vez, conduce necesariamente a la aceptación de la guerra (por eso tiene razón Bobbio al afirmar (1) que no existe una auténtica filosofía de la paz, sino filosofías de la guerra). En segundo término, el hecho paradójico de que, si bien casi todos los que se ocupan del problema del desarme insisten en que Europa sería el primer blanco del conflicto nuclear de acuerdo con las actuales estrategias, son pocos (2) quienes señalan que tal insistencia ha creado una vez más la perspectiva «eurocéntrica» cuyos riesgos en este caso consisten no sólo en olvidar que la guerra nuclear es un problema que, por principio, afecta a todos —y no sólo a los europeos, ni, menos aún, sólo a esa conciencia crítica de Europa que constituyen los movimientos pacifistas—, sino sobre todo en aceptar el «lado oculto»

(1) BOBBIO, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Gedisa, 1982, pág. 161.

(2) AGUIRRE, *La carrera armamentista en el Tercer Mundo*, en *Protesta y sobrevive*, Madrid, Blume, 1983, pág. 107.

de tales estrategias, esto es, la realidad de que la guerra no es un porvenir más o menos incierto, sino una situación que no hemos dejado de padecer, nuestro propio presente.

En lo que sigue, trataré de entrar en la discusión de ambos aspectos, en particular del primero, lo que conduce a la tesis que se sostiene aquí: el mayor riesgo para la paz es la sacralización de la defensa que, a su vez, está en el núcleo mismo de la crisis que viene sacudiendo el sistema de legitimidad de nuestras sociedades. Es por esa razón por lo que el análisis primordial es el de la propia noción de defensa, de las razones de su primacía, de su condición de postulado para todo planteamiento correcto del tema.

I.—LA NOCIÓN DE DEFENSA Y LA LUCHA POR LA PAZ

Toda reflexión sobre la paz y la guerra suele presuponer, por lo general, el carácter indiscutible de la defensa, y esto es lo que impide precisamente, en mi opinión, el auténtico enquiciamiento del problema, su planteamiento radical, porque querer la paz no es lo mismo —al menos no sólo— que temer la guerra (3), aunque exija una lucha decidida contra las causas de las guerras, por su reducción, por la mitigación de sus efectos y, claro está, por evitar la destrucción total. Esta toma de postura supone, desde luego, una crítica a los movimientos pacifistas que será preciso explicitar más adelante. Lo que importa ahora es tratar de esclarecer cómo la atención por la defensa desvía del auténtico objetivo cuando lo que preocupa es cómo hacer posible la paz.

No resulta difícil constatar que, cuando se empieza hablando de paz, casi siempre, ante la evidencia de la constante histórica del conflicto, de la omnipresencia de la guerra (así, de Hobbes a Marx, hasta Freud), de modo inmediato se produce la llamada del *realismo* y con él la inversión del planteamiento, la paradoja señalada por Bobbio: la suplantación de la filosofía de la paz por una filosofía de la guerra que no tiene como objeto primordial las exigencias de la paz, porque su punto de partida es una visión de la paz como mero «negativo» de la guerra, como *ausencia de guerra* (y aquí habría que señalar que el propio Bobbio, en cierto modo tampoco escapa a la paradoja) (4). Desde ese momento, se acepta el discurso de la guerra, cuya finalidad, no se olvide, no es tanto la paz como la victoria, porque no se acepta la paz «a cualquier precio». Para la lógica de la guerra, la paz no llega a existir nunca en realidad, sino, en todo caso, esa atenuación que es la «guerra fría», el equilibrio de las espadas en alto. Por eso habría que reconocer que la única paz coherente con dicho planteamiento es la situación que seguiría a tal victoria definitiva, es

(3) Ya en SPINOZA, *Tractatus Politicus*, VI, art. IV, pág. 298. Citamos por la ed. de O. C., vol. III, a cargo de la Academia de Heidelberg, ed. dirigida por C. Gebhardt.

(4) BOBBIO, entrevista en *Rinascitá*, 22 de abril de 1983.

decir, la «paz de los calabozos» a propósito de la que Rousseau ironizara sobre Hobbes, o, para hablar con mayor propiedad, la paz de los cementerios —aquí, la ironía de Kant—, la única definitiva, porque tras la victoria de la última guerra —la nuclear—, se descansará en auténtica *paz perpetua*. Por todo ello, resulta necesario mantenerse «en guardia», esto es, atender prioritariamente a la defensa, que no otro es el sentido del *si vis pacem, para bellum*, que debe leerse «si quieres alcanzar la paz, prepárate para vencer, porque es el único medio de obtenerla». La cuestión fundamental, por consiguiente, es cómo defenderse, un problema que se presenta hoy como extremadamente complejo, «técnico», lo que es como decir que su respuesta sólo puede venir de los especialistas (profesionales de la industria del sector, profesionales de la defensa). En resumidas cuentas, no es un tema al alcance de *cualquiera* (5). De esta forma, la auténtica cuestión fundamental, el problema previo, queda secuestrado. Efectivamente, como muestra Fornari (6), la pregunta radical de toda reflexión sobre la paz es por qué y de qué debemos defendernos, o, mejor, por qué y de qué es necesario que nos defiendan, por qué y de qué nos defiende la política de defensa. Sólo cuando encontremos respuestas a esas interrogantes será posible entender en qué medida la defensa no es el postulado del que hay que partir, porque tal defensa exige la guerra, *es* la guerra.

Pues bien, la explicación psicoanalítica, al margen de sus reducciones, muestra que la guerra no es un recurso, sino la inevitable consecuencia, la primera exigencia derivada de la necesidad que experimentan tanto los individuos como los grupos de excluir al otro como vía de la propia afirmación, para encontrar o para crear la propia identidad. Es la definición de sí a través de la cohesión frente al otro, o, en otras palabras, la supremacía del *nosotros*. Se trata, en lo que nos interesa, del talante centrípeto de la política, cuya exigencia más clara es elevar la defensa a la categoría de deber sagrado, como advirtiera certeramente Bergson (7) y ex-

(5) En definitiva, se trata de una discusión que, prácticamente con idénticos términos, el carácter técnico de las decisiones políticas, enfrentara ya a ARISTÓTELES con PLATÓN. La argumentación en la que primero rebate las tesis de su maestro, en *Política*, 1282 a.

(6) FORNARI, *Psicoanálisis de la guerra*, Madrid, Siglo XXI, 1972, págs. 22 y ss. Es también FORNARI quien llama la atención sobre la aparición del Estado como *defensor pacis* (recuérdese el título de la obra de Marsilio de Padua).

(7) BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, págs. 1201 y ss., donde expresamente define a las sociedades cerradas por su actitud de combate y el instinto guerrero como características. Citamos por la ed. de O. C., París, PUF, 1970. Sobre el particular enfoque de BERGSON en este tema y en relación con HEGEL, COTTA, «Etat hégélien et société close bergsonnienne (Jalons pour une théorie de la politique)», en el colectivo en homenaje a LEGAZ, ed. por Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, págs. 313 y ss. donde insiste en la dimensión schmittiana de la política, aunque hace notar que BERGSON mantendría una concepción no exactamente negativa al concluir que, para él, «la vie c'est l'union dans la cité, mais l'union dans la cité c'est

pondremos más adelante. Por ello, resulta necesario señalar que ese talante *cerrado*, esa visión schmittiana de la política como dialéctica amigo-enemigo, nosotros-los otros (8), no es exclusiva de un estadio primitivo en la evolución de los grupos sociales, ni, como suele reiterarse, de aquellas sociedades en las que no existen las libertades y el pluralismo propios de la democracia, sino que se presenta siempre, más o menos agazapada, en cuanto se entiende la política, lo público, exclusivamente en términos de soberanía estatal, cuando se sostiene el monopolio de lo público por el Estado, su identificación. (Resulta necesario recordar que eso es posible incluso en las democracias, cuando se entiende que la democracia no es más que un criterio procedimental, un modo de designar al que gobierna, que, a continuación, debe ocuparse de *todo*, porque «para eso está», o, si se prefiere en palabras de un clásico, cuando se reduce la democracia al momento de la emisión del voto, no hay más que esclavitud) (9). El problema aparece con claridad, por otra parte, en los intentos de resurrección de la eticidad de la *polis* griega que llevan a cabo el propio Rousseau (así, la advertencia de su *Emile*: «todo patriota es hostil para con los extranjeros»), y, sobre todo, Hegel. Efectivamente, antes que Weber y Marx, es Hegel quien identifica al ejército como clase universal (10), más aún que la burocracia o que la policía (como se recordará, para Weber el signo de identidad del Estado es el aparato burocrático, símbolo del proceso de racionalización; Marx entiende que el armazón estatal está formado por los tres elementos), porque el miembro del ejército es el ciudadano por antono-

la guerre avec l'étranger» (pág. 324). Sin embargo, al subrayar el parentesco con la exposición del *Der Begriff des politischen* de SCHMITT y con la tesis de SARTRE en la *Critique de la raison dialectique* sobre el papel del terror en la formación y desarrollo del grupo social, parece volver a las tesis negativas que ya mantuviera en *Itinerari esistenziali del Diritto*. Sobre el tema también, mi artículo, «H. Bergson, la justicia, entre presión social y élan d'amour» en *Anuario Filosófico*, vol. XIII, 1980, págs. 50 y ss. En el mismo sentido que BERGSON, la tesis de POPPER sobre la sociedad abierta y el análisis de CANETTI sobre la masa en su *Masa y Poder*. Cfr. igualmente el trabajo básico de GIRARD, *La violence et le sacré*, París, Grasset, 1972, así como la monografía de BALLESTEROS, «La violencia, sus tipos, sus orígenes», en *Ética y política en la sociedad democrática*, Madrid, Espasa Calpe, 1981, en los que se analiza el mecanismo básico de la violencia.

(8) Desde luego, una forma de la dialéctica amo-esclavo: de ahí el acierto de la fórmula de GRASS «la acariciada imagen del enemigo».

(9) El texto del *Contrato Social*, L. III, C. XV, pág. 430, que citamos por la ed. de O. C., vol. III, París, Gallimard, 1964, es el siguiente: «Le peuple Anglois pense être libre; il se trompe fort, il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les courts moments de sa liberté, l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde».

(10) HEGEL, *Principios de Filosofía del Derecho*, eps. 325 y 326. Citado por la ed. castellana de Sudamérica, Buenos Aires, 1975. No hay que olvidar que la imposición del deber de defensa como sagrado y su concreción en el servicio militar sólo se produce tardíamente, con los revolucionarios franceses; a partir de ese momento comienza a aparecer como un deber constitucional.

masia, en la medida en que ha hecho del servicio al Estado el sentido de su vida: es aquel para quien ofrecer su vida al Estado constituye su misma profesión. Como tendremos oportunidad de examinar más adelante, en esa argumentación se pone de relieve de forma paradigmática la sustitución del sujeto titular de la defensa, que deja de ser la sociedad civil para aparecer el Estado. En cierto modo, confirma lo anterior Freud —también frente a Weber— cuando mantiene (11) que el monopolio «legítimo» de la coacción por el Estado no responde tanto a evitar la violencia privada como a asegurarse el uso exclusivo de la misma. En otras palabras, el Estado sería violento por nacimiento, y lo sería por excelencia, la genuina fuente del temor. Una vez más, la clave estaría en el clásico *primus in orbe deos facit timor* (12) que genialmente trasladara Hobbes al Estado: la razón de ser del Estado, la raíz de su existencia, no es otra que el miedo, y, a su vez, la explotación de ese miedo constituye el nervio de la política estatal e interestatal —más que internacional—, la auténtica «razón de Estado», como plasmara Orwell en su 1984. Por otra parte, la vinculación entre la noción de Estado y la guerra es más que un lugar común: en la interdependencia histórica entre los diversos modelos políticos y los medios bélicos que se hacen valer para imponerlos y/o mantenerlos, es evidente, por ejemplo, la correlación existente entre el Estado nacional moderno y la aplicación de la pólvora a las técnicas militares. Como se ha subrayado hasta la saciedad, la extensión territorial y la organización características del Estado moderno no son explicables sin el desarrollo de esa nueva tecnología bélica. No en balde es en ese contexto cuando se perfecciona y sistematiza la teoría de la *guerra justa*, que va más allá del principio de legítima defensa. Pues bien, podría decirse que el discurso de la disuasión, correlato de la nueva tecnología bélica —la nuclear—, se habría convertido en el *leit-motiv* actual, tanto en la dimensión interna (en la que los disuadidos son los propios ciudadanos) como en el plano internacional (en el que se trata de disuadir al otro bloque). El fruto «maduro» de dicha explotación del miedo es el protagonismo del Estado y su vehículo, el instrumento del nuevo *sacrum*, la política de defensa. Por eso, dicho discurso disuasorio es siempre el mismo: «o nosotros, o el caos» (y, como en el chiste, es igual: el caos también es Estado). Así, resultaría posible sostener, como Bergamín (13)

(11) FREUD, *Sobre la guerra y la muerte*, en O. C., vol. 2, pág. 2104, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973.

(12) Como se recordará, ya EPICURO y LUCRECIO vieron el origen de la religión en el temor a la naturaleza. La fórmula es de PETRONIO (Fragmenta XXVII, en el *Satiricon*). Para la tesis de la religión como recurso natural de consolidación social, la obra citada de BERGSON en la nota 7 y el estudio clásico de DURKHEIM —vid. nota 20.

(13) BERGAMIN, *Reflexiones sobre el terrorismo*, en *Punto y hora de Fuskalherria*, núm. 210, recogido en *Cristal del tiempo*, Madrid, Revolución, 1983, pág. 238.

que lo que llamamos terrorismo «nace del Estado y se hace razón de Estado... para racionalizarlo deshumanizándolo». En otros términos, que el terrorismo nace como pasión por el Estado, como lo muestra la experiencia histórica desde el ejemplo impresionante de Saint-Just (14). Es en ese sentido en el que tiene razón von Clausewitz al poner de manifiesto que la guerra es tan sólo otro nombre de la política y también en ese sentido es en el que acierta Hegel frente a Kant al advertir que la federación de Estados no es el camino para la paz perpetua porque «entre los Estados no hay pretor» (15), ya que, desde el punto de partida expuesto, las relaciones internacionales son meras transacciones garantizadas por posiciones de fuerza. Cuando Bobbio advierte que, en la actualidad no hay un posible tercero entre los dos imperios, la razón no es el desprestigio moral o la ineficacia real de los hipotéticos árbitros, sino el citado supuesto inicial, que el mismo Bobbio admite (16).

Es cierto, desde luego, que hay intentos de limitar el carácter inexorable de la guerra. Ese es el caso de quienes se aferran al auténtico «clavo ardiendo» (nunca más propia la expresión) de apelar sólo a la guerra *defensiva*. Según esa línea argumental, la única exigencia ineludible de la política defensa sería la guerra como *legítima defensa*, no la guerra en sí. Esta analogía, sin embargo, me parece totalmente inadecuada no sólo por la ausencia de los requisitos que justifican la apelación a dicho recurso —para ser exactos habría que decir más que ausencia, imposibilidad de que concurran dichos factores—, sino, sobre todo, porque la guerra defensiva no es un recurso extremo que surja como por ensalmo en situaciones límite, sino algo para lo que hay que estar preparado, que exige disposición, adiestramiento —y aquí lo decisivo no es el entrenamiento físico sino la actitud, la mentalidad que supone—, es decir, un elemento básico de la actividad política entendida en esos términos, factor, pues, que engendra necesariamente las actitudes de desconfianza, descalificación y odio (en otras palabras, la xenofobia como instinto primario del patriota) y que conduce de forma inexorable a la militarización de la ciudadanía,

(14) Aunque con todas las reservas en este punto sigo la exposición de B.-H. LEVY en su *En la guerra como en la guerra. El discurso terrorista*, publicado en *Lotta Continua* y reproducido en «El País», 12 de marzo de 1978.

(15) HEGEL, *op. cit.*, eps. 333 y 334.

(16) Recientemente, E. DÍAZ ha salido al paso de las tesis que, por utilizar su expresión, sustentan la «maldad estatal» y descalifican tan global como arbitrariamente al Estado (cfr. su *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Madrid, Debate, 1984, en especial, págs. 202-219 y 245-254, en particular estas últimas, en las que critica la posición de OFFE). Por mi parte, entiendo justificada dicha crítica, al menos como posición global. Las tesis que aquí se sustentan no suponen necesariamente tal descalificación del Estado, sino más bien poner en guardia sobre una tendencia omnipresente del poder —también o, mejor, sobre todo, del poder estatal—, pero no un rechazo de principio como el que supone su identificación como enemigo a batir. Más adelante se explicita esta posición.

como veremos más tarde. Por ello, considero imprescindible una cierta prevención ante el entusiasmo con que se acogen las propuestas de la «política de nueva defensa» (Afheldt), e incluso aquellas otras, cualitativamente distintas, pero no suficientemente precisas, como las de Ebert (17). En efecto, la defensa sólo puede ser instrumento para la paz cuando se relativiza y ocupa la función que le corresponde, es decir, cuando se desvincula de la guerra, lo que quiere decir que sería preciso entender por tareas de defensa ante todo las que se refieren a la defensa de la sociedad civil y sólo en ese sentido cabría mantener el carácter primordial de la defensa: cualquier otra identificación de la misma conduce a su militarización, que es tanto como su sacralización, según vamos a examinar inmediatamente, lo que conduce a la pérdida de la iniciativa ciudadana, del protagonismo de la sociedad civil: efectivamente, así planteado el problema, la respuesta más eficaz es, desde luego, el monopolio estatal de la misma (18). La tesis básica a discutir es si los obstáculos para la paz radican fuera del grupo o más bien en su interior, en la dimensión actual de las relaciones entre privacidad y publicidad (19). Vamos a examinar, en primer término, la afirmación del «enemigo exterior» como amenaza para la paz, afirmación sobre la que descansa lo que podemos calificar como proceso de sacralización de la defensa.

II.—EL MECANISMO DE SACRALIZACION DE LA DEFENSA

Entiendo por sacralización de la defensa la formulación de la política de defensa en términos militares como el objetivo prioritario y esencial del Estado, garantía de su propia integridad y supervivencia, pero, sobre todo, auténtica razón de Estado, formulación que lleva aparejada la militarización de la sociedad civil, fenómeno sobre el cada vez son más numerosas las voces que llaman la atención. Esta prioridad de la defensa así entendida se presenta no sólo como una cuestión de principios, sino avalada por razones de progreso («no perder el tren de la modernización», «no descuidar los sectores punta», «crear más puestos de trabajo»), de modo tal que se convierte en un raro lugar de encuentro, de coincidencia de las políticas de derecha e izquierda, lo que robustece el mensaje de que se trata de un problema, insisto, que es, de un lado, tan esencial que resulta indiscutible «sea cual fuere la ideología», y, de otro, tan complejo que sólo caben soluciones técnicas (de modo similar a las políticas económicas en situacio-

(17) Una referencia a las obras de ambos en DOMENECH, *Izquierda tradicional y ecologista en la lucha por la paz*, en el colectivo citado en la nota 2, págs. 164 y ss.

(18) Incluso para los defensores del «minimal State»: baste pensar en los argumentos, p. ej., de NOZICK sobre las «agencias de seguridad». En definitiva, esa es la esencia del concepto de Estado-gendarme.

(19) Cfr. CAPELLA y FERNÁNDEZ BUEY, *Parabellum*, en *Mientras Tanto*, 9, pág. 22. Igualmente DOMENECH, *loc. cit.*, pág. 165.

nes de crisis, aseguran) asimismo «por encima de las diferencias ideológicas»: «ningún Gobierno rechazaría los beneficios que el Gobierno de izquierda francés obtiene en el mercado de armamento gracias a su política de inversiones en materia de Defensa» concluyen quienes así discurren.

¿Cómo se presenta este proceso de sacralización? Desde el preciso instante en que se consideran «vitales» las cuestiones de defensa y siguiendo una lógica más que discutible —la lógica de la guerra—, las medidas referentes a este ámbito pasan a ser «demasiado importantes» para que puedan tener un carácter público, para ser discutidas abiertamente. En lugar de concluir lo que el sentido común indica, esto es, que la supervivencia del grupo resulta demasiado importante como para dejarla *sólo* en manos de profesionales (técnicos y militares), se procede al contrario, *separando* esas cuestiones —si son máximamente vitales la separación es también la máxima: el *top secret*— y poniendo así la primera piedra de su sacralización. Detrás de esa aparente paradoja aparece la coherencia: la política de defensa lo es de quienes se identifican como el Estado, más que de la propia comunidad. Efectivamente, admitido el postulado expuesto, resulta casi inevitable el proceso que paso a describir a continuación.

De acuerdo con el clásico análisis de Durkheim, lo sagrado es lo separado, aquello que lo profano —el común— no puede ni debe tocar impunemente (20), es la expresión de lo colectivo que tiene un carácter segregado y, por tanto, reforzado por un sistema de obligaciones y prohibiciones y que genera una organización jerárquica cuyos miembros hacen de tal profesión no un rol social sino su propia vida, puesta al servicio del mantenimiento de la separación (21), de modo tal que, de su doble carácter de mediadores y guardianes de lo sagrado, acaba prevaleciendo la segunda función sobre la primera, monopolizando lo sagrado frente a todos los que no pertenecen a la casta *con-sagrada*. Todo ello es perfectamente trasladable a lo que sucede con la defensa, y de ahí que no falte razón a la voz popular que con tanta frecuencia ha asimilado Iglesia y Ejército. Efectivamente, parece que no resulta difícil comprobar que el Ejército —el aparato tecno/militar— es la auténtica Iglesia del Estado moderno, del Estado cuya religión es la defensa, defensa de su propia existencia o, a lo sumo, defensa «nacional». Esta alusión a la defensa nacional podría llevarnos mucho más lejos, desde luego, esto es, al nacionalismo como uno de los factores que promueven el proceso que analizamos: desde luego, el sujeto beneficiario de la defensa es, en el plano de las declaraciones, la nación —la patria— antes que el Estado: en todo caso, una supuesta realidad esencial, una abstracción que se formula como absoluto aunque no traduzca sino una creación

(20) DURKHEIM, *Formes elementaires de la vie religieuse*, París, PUF, 1960 (4.ª), págs. 51 ss.

(21) Id. *ibid.*, págs. 431 ss.

histórica concreta, unos pensamientos, intereses y sentimientos particulares que alcanzan por esta vía la consideración de generales. El hecho de que este mecanismo que está en la base del Estado-nación producto de la Edad Moderna siga siendo efectivo aún hoy debe atribuirse, posiblemente, a los sentimientos de arraigo, solidaridad e identidad que parecen acompañar a la propia condición humana y han encontrado en dicha institución un vehículo apropiado frente al que todavía no existe —y ello constituye uno de los rasgos característicos de nuestra situación— una respuesta superadora (22).

Así pues, la defensa del Estado es el nuevo arcano elevado a la categoría de dogma. Su Iglesia, la casta militar. Dispone de un código normativo propio (moral y jurídico), con sacramentos y ritos de iniciación (servicio militar, academias, jura de bandera) y lenguaje diferenciado, con fieles (los «paisanos») que han de ser tutelados por los clérigos correspondientes, clasificados conforme a principios de fuerte jerarquización y disciplina internas, y con una ceremonia sacrificial por excelencia (la guerra). Todo ello redundando en las características del Ejército como instrumento de la defensa sacralizada:

- 1) Separación en cuanto casta: el Ejército no está en la sociedad, no forma parte de ella, sino que vive rodeado por ella. Aquí la separación no se concibe tan sólo como distinción, sino como exclusión, fuente de minusvaloración de cuanto queda fuera: los otros *son menos*, en cuanto menos portadores de lo sagrado: los «paisanos» son ciudadanos de segunda, mientras que quienes dedican su vida a lo sagrado se contagian de él y su función deja de ser profesión para convertirse en misión, superior a cualquier interés particular. De ahí la afirmación de estar «por encima» de las ideologías. En ese sentido resulta fácil entender por qué el resto de los ciudadanos son menos ciudadanos, menos «patria» (en realidad, menos Estado) que ha dejado de ser lo común para convertirse en propiedad privada de la casta (23).

(22) Resulta significativo, por ejemplo, que, en nuestro país, haya pasado a hablarse de Estado casi de forma generalizada, o que sólo se utilice el término «patria», «España» a la hora de la defensa. No es sólo una consecuencia de la configuración autonómica, aunque es obviamente desde círculos nacionalistas/independent. desde donde se potencia la reducción del Estado a la función de defensa que, en algún caso también da lugar a la visión de las Fuerzas Armadas como Ejército de ocupación. Naturalmente, trato sólo de constatar: cualquier juicio de valor exigiría un examen detenido, entre otros aspectos, del derecho a la autodeterminación.

(23) Es una conocida ley de toda organización. En el ámbito político, su aplicación es mostrada, p. ej., por BURDEAU, *La democracia*, Barcelona, Ariel, 1970, págs. 42 y ss., o MICHELS, *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

- 2) Separación en cuanto casta impermeable: De lo anterior cabe deducir su consideración como elemento impercedero, lo que permanece frente a cualquier cambio, y, por ello, su resistencia a mudar el *statu quo* —en la medida en que es el suyo propio—, a recoger el cambio social. Es por antonomasia el grupo que vive en el pasado, y por eso el que venera por excelencia a los muertos —sus muertos—.
- 3) Separación en cuanto casta intocable: Esa es la razón de la prohibición de hablar acerca del arcano y de su iglesia («lo mejor es que los periodistas nos dejen en paz») salvo que medie el *nihil obstat* (portavoz autorizado, consulta previa al superior). La limitación casi exhaustiva de la libertad de expresión, del pluralismo, es la exigencia del postulado de homogeneidad monolítica que acompaña a la fe en el propio credo.
- 4) Separación en cuanto casta autónoma: Inmediatamente surge la ilusión de la autonomía, de la especificidad e independencia de la propia misión. Esta autonomía se institucionaliza en todos los ámbitos: educación, vivienda, salud, alimentación e incluso ocio se proveen dentro del propio círculo. El autorreclutamiento y la endogamia son asimismo prácticas habituales a este grupo. El contacto con el resto de la sociedad, sobre todo por parte de la jerarquía de la casta, se reduce a una situación en la que la población civil no puede comportarse como es y, por tanto, no puede darse realmente a conocer (servicio militar obligatorio).

La culminación de este proceso, obviamente, es la usurpación del ciudadano por el militar, como la ya referida de la defensa de la sociedad por la supervivencia del Estado. Así como advirtiera en su momento Hegel (24), el reconocimiento como ciudadano se supedita a la aptitud para el servicio militar, hasta el punto de que coincide —es una constante en casi todas las culturas— la prestación de dicho servicio con la adquisición de la mayoría de edad («se va a la *mili* para hacerse un hombre»), la condición de guerrero y los ritos de salida de la pubertad: en rigor, en el ejército no se aprenden sólo las virtudes del soldado, sino las del buen ciudadano (25), y ello porque el reconocimiento como ciudadano está supeditado a su capacidad en la defensa del Estado (por eso quien no puede prestar el servicio militar es considerado «inútil») (26). La elevación de lo militar a paradigma de ciudadanía

(24) HEGEL, *op. cit.*, eps. 268 y 325.

(25) Así, el art. de P. CASANOVAS, *El soldat i el ciutadà*, en *Mientras Tanto*, 18; la cita es de la pág. 127: «Tothom és implicat en la formació de ciutadans i futurs soldats: tots els ciutadans detenten la funció mediadora dels principis i virtuts que sustenta l'exèrcit». En el artículo se hace un examen interesante de textos militares de nuestro país, y hay una referencia bibliográfica completa sobre el tema.

(26) Desde luego, este análisis no pretende ocultar la presencia de intereses económicos a los que conviene dicho proceso de separación y que,

—el fenómeno que está en la raíz de los ya aludidos procesos de militarización de lo cotidiano responde también en alguna medida a lo que Rubert de Ventós denomina «neurosis del controlador» (27): como ya hemos visto, los actuales Estados europeos, nacidos de y para la guerra, son incapaces de mantener por sí mismos su integridad o independencia (se ha hecho añicos el principio de soberanía en el contexto del mundo de los bloques y las multinacionales) y de ahí la vocación de los ejércitos nacionales por los problemas internos: esos Estados son demasiado pequeños para controlar el proceso económico, los grandes problemas como la energía, pero, al mismo tiempo, resultan demasiado grandes —continúa el mismo Rubert— para generar lealtad y participación efectiva de las minorías, para administrar eficazmente la educación o la salud (hoy estamos asistiendo al abandono de alguna de las tareas esenciales del Estado asistencial, que se declara incapaz de asumirlas: basta pensar en el problema de los pensionistas), para adaptarse a la nueva sensibilidad social y cultural, de modo que vuelve la respuesta de incompreensión, de rechazo y consiguiente sanción ante las conductas anómalas o insólitas, porque siempre es más fácil prohibir que ejercer la libertad. Así, la militarización de la defensa, una de cuyas manifestaciones sería, por ejemplo, el monopolio militar del orden público, constituiría una de las señales inequívocas de la crisis de la legitimidad. Precisamente sobre este aspecto de la militarización del tratamiento del orden público, el estudio de Ballbe (28) ha puesto de relieve la existencia de una línea de continuidad en nuestra historia constitucional, que se ha traducido en la militarización de los cuerpos de seguridad —de orden público— en la extensión de la jurisdicción castrense, en la preeminencia de autoridades militares sobre las civiles (el exponente máximo, hasta muy recientemente es la figura de los capitanes generales), en resumidas cuentas, como indica dicho autor, en la *vis atractiva* de lo militar sobre lo civil, que aún hoy permanece no resuelta y ocasiona no pocos sobresaltos en la ciudadanía.

La sustracción de la defensa como objeto de la discusión pública, aparece, a la vista de lo anterior, como síntoma de la omnipresencia de lo *cerrado* en el seno de cualquier grupo social, pese a que, desde los primeros pasos de la sociología, se identifica siempre lo militar como estadio primitivo en la evolución de la sociedad (así, Ferguson, Spencer o Durkheim). Pues bien, más que el punto de vista diacrónico, se impone la perspectiva bergsoniana, en la que los elementos de las sociedades cerradas perviven, no son eliminados totalmente, en la medida en que la sociedad abierta ocupa, valga la licencia, el lugar de la utopía. Importa subrayar esto

por tanto, se sirven de la militarización de la vida civil. Se trata de insistir en las vías a través de las cuales la defensa de los intereses de quienes pretenden ser realmente el Estado procede a la usurpación.

(27) En su *Ensayos sobre el desorden*, Barcelona, Kairós, 1976, págs. 14-15.

(28) BALLBE, *Orden público y militarismo en la España constitucional (1812-1983)*, Madrid, Alianza, 1984.

para poner de manifiesto algo que no carece de interés: cuando se identifica sociedad cerrada con una sociedad histórica concreta, o con un bloque, se está incurriendo, si se acepta lo que anteriormente he expuesto, en una simplificación. Es obvio que si el examen se reduce a la comprobación de la existencia de síntomas, no resulta difícil constatar, por ejemplo, que en el bloque del Este hay importantes trabas para las libertades, para el pluralismo y la disidencia, hasta el punto de asfixiarlas, y que el mecanismo maniqueo ya descrito parece actuar como *ultima ratio* de su política: de ahí que su aparente solidez sea más bien, como ha hecho notar Octavio Paz, inmovilidad, y esto es lo que permite a observadores como el propio Paz, calificar ese sistema como un nuevo *Moloch*. Ahora bien, eso no es suficiente como para formular la afirmación contraria, a saber, que las sociedades democráticas occidentales responden a la tipología de la sociedad abierta, que, por seguir con el mismo autor (29) son el nuevo *Mammon* astuto y corrupto, pero dinámico y abierto (en el mismo sentido, las tesis de Bell sobre el «hogar público» como criterio distintivo entre los dos tipos de sociedad; por tanto, el orden político más que las relaciones de propiedad) (30). Entre otros muchos autores, Thompson (31) ha llamado la atención, al contrario, sobre un hecho sobradamente conocido pero del que no siempre se quiere extraer todas las consecuencias: la lógica de la guerra, y, como muestra, la estrategia de la disuasión, genera una dinámica de homogeneización interna y una usurpación de los cauces democráticos respecto a la toma de decisiones, con la coartada de la amenaza exterior (el «agresor externo» del que hablan los psicoanalistas). A ese fenómeno es al que se refiere también Guattari (32) cuando denuncia el retroceso de las libertades, el hecho de que «toda una serie de espacios de libertad y de derechos... los relativos a los emigrantes... el derecho a la diferencia de las minorías de todo tipo... la disposición de un mínimo de medios materiales de vida y trabajo para decenas de millones de personas —parados, jóvenes, ancianos—... no han dejado de perder terreno en Europa desde hace unos diez años». Este retroceso es atribuido por el propio Guattari a un aumento global de la entropía del control social, a la inercia de las relaciones sociales superadas. Agudamente, señala cómo resulta significativo que la defensa de las libertades individuales y colec-

(29) Sobre las tesis de O. PAZ al respecto, pueden consultarse, p. ej., su *Tiempo Nublado*, Barcelona, S. Barral, 1983, o *Sombras de Obras*, Barcelona, S. Barral, 1983.

(30) La argumentación de BELL en *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, 1977, págs. 219-220 y 263. Una crítica de tal posición en la comunicación presentada por M. J. AÑÓN en el II Congreso de Filosofía del País Valencià, «Sociedad de masas y Hogar público» que se publicará en *Cuadernos de Filosofía y Ciencia* (núm. de actas del Congreso).

(31) THOMPSON, *Protesta y sobrevive*, en el col. cit. en n. 2, págs. 192 ss. y 216 ss.

(32) GUATTARI, *Las libertades en Europa* («Tribuna Libre», «El País», 3-11-1985).

tivas «no haya sido nunca una baza seria en las relaciones conflictivas Este-Oeste»: es decir, que los países que garantizan esas libertades las consideran en el plano internacional tan sólo como elementos de proclamas y propaganda, pero se han acomodado al hecho de que los pueblos del otro bloque sean firmemente controlados. Desde el final de la «época dorada de los 60», es posible detectar en nuestra área política y cultural una dinámica que podríamos caracterizar como sigue:

a) Aparición de un «enemigo común» (externo, lo que no quiere decir otro Estado: puede desempeñar ese papel un grupo o un individuo convenientemente estigmatizados como «ajenos» a las reglas de juego). Este agresor externo es siempre presentado como el peor de los posibles, y ante su aparición, hay que «cerrar bocas y cabezas» (33). Se trata de la actitud del «prietas las filas» que se traduce siempre en un recorte de las libertades, en una ampliación de las funciones y competencias policíacas, de *seguridad del Estado*, en una actitud de sospecha hacia toda manifestación de disidencia o simplemente de pluralismo, en el recurso a la legislación excepcional, de urgencia, que suele bordear lo constitucional (el caso paradigmático es el de la R.F.A., posiblemente porque se trata del país en el que se juega con más fuerza la posibilidad del «enemigo exterior» (34). Se trata de una voluntad de castigo, de venganza, que recuerda la función simbólica del chivo expiatorio. Como ha estudiado Girard (35), en esta institución hay un doble sentido: de un lado, el rito de la violencia organizada, de otro, un mecanismo psicosocial inconsciente y espontáneo, catarsis colectiva espontánea: es la idea de la víctima sacrificial, expiatoria, de la que nace la reconciliación, la solidaridad, por tanto, y de acuerdo con la interpretación de Freud, el acto fundacional de toda religión y cultura. No debe extrañar, pues, que el proceso que describimos se reactive en momentos de crisis. Entre nosotros, P. Andrés Ibáñez se ha referido al fenómeno como la «democracia acorazada» (36), el «rearme de la normalidad» del que hablara Pruss, en el que desemboca el Estado social: la prevalencia del espacio policial sobre el judicial (al respecto, resulta significativo el cambio en la política europea: en 1977, la VI Cumbre de Jefes de Estado de la C.E.E., a iniciativa de Giscard, lanza la primera de las consignas, «espacio judicial europeo», recogida en 1978 por el Consejo de Europa. A finales de 1978 tiene lugar la Convención Europea de represión del terrorismo y poco a poco, las leyes excepcionales, especiales, provisionales...) que, en definitiva consiste en adoptar medidas no democráticas «para defender la democracia», por cuanto son «más eficaces» que el sistema de

(33) THOMPSON, *Loc. cit.*, pág. 209.

(34) P. ej., cfr. SCHMINCK-GUSTAVUS, *El renacimiento del Leviatán*, Barcelona, Fontanella, 1982.

(35) Cfr. GIRARD, *Loc. cit.* en nota 7.

(36) P. ANDRÉS IBÁÑEZ, *Política de garantías y defensa de la democracia*, en *Leviatán*, 14, págs. 21-27.

garantías constitucionales. Como concluye el magistrado, «la excrecencia patológica se convierte en normalidad fisiológica» y, además, esto lleva consigo la desactivación de las instancias de autocontrol, los retrocesos en el proceso de difusión capilar de la democracia en el tejido institucional y social —de todo lo cual se puede poner ejemplos concretos de la actualidad más reciente en nuestro país—.

b) Paralelamente se lleva a cabo el «secuestro de la opinión pública», ante todo porque, como escribe Thompson (37), el mecanismo de sacralización/militarización descrito se apoya en una corrupción de la información, en su carácter manipulado, parcial (no se trata de descubrir a estas alturas el poder de influencia del Estado sobre los *media*), que *desvirtúa incluso las apariencias de debate*. La lógica tecnomilitar es lógica de lo secreto, de la ocultación, del control de la información. Ello supone, en última instancia, que la toma de decisión en cuestiones vitales no corresponde al pueblo sino a ese híbrido tecnomilitar que dicta las prioridades y la «decisión final». Frente al ejercicio de la ciudadanía, que lo es de libertad, de participación y crítica, la relación de «obediencia ciega», de ortodoxia: allí donde hay ortodoxia no cabe la opinión, la elección; la ortodoxia es incompatible con el ejercicio de la vida pública. Por esa razón se produce la criminalización de la disidencia, el rechazo de la objeción de conciencia, por caso, o la imposibilidad de la desobediencia civil (38).

En consecuencia, la política descrita sigue una lógica fraudulenta, que oculta la sustitución de la defensa de los ciudadanos por la del Estado, o, para ser más exactos, por la de los intereses de quienes se dicen Estado (por eso, unos cuantos millones de víctimas pueden ser calificados como un triunfo estratégico si, a cambio, se obtiene la victoria). Por eso, mantener la tesis del monopolio del narcisismo colectivo por parte siempre del otro bloque, es posible siempre y cuando se ignore lo que nos enseñan tozudamente los hechos, incluso los más próximos (las reacciones de pretendidas sociedades abiertas como EE. UU. y el Reino Unido ante los conflictos de Granada y las Flakand/Malvinas, por ejemplo). Ni el historicismo ni el nacionalismo mesiánico son exclusiva de nadie, salvo quizá de los Estados Soberanos, y sobre ello la Historia ofrece también algunas lecciones, entre ellas, dos guerras mundiales. Cuando se tocan esos resortes, lo de menos es el carnet del organista, porque la música suena siempre igual de discordante y feroz.

(37) THOMPSON, *Loc. cit.*, pág. 193.

(38) En ese sentido, la justificación de la desobediencia civil que ofrece ESTEVEZ en *El problema de la justificación de la desobediencia civil*, en *Mientras tanto*, 19, págs. 58 y 59, cuyo análisis —relación entre desobediencia civil y opinión pública como instancia de justificación— me parece totalmente acertado. En ese sentido, ya el artículo de R. PANIAGUA en la *Revista de Estudios políticos*, 1983, pág. 16, aunque no se explicaba tal relación como elemento clave de la justificación. Interesante también la crítica de Estévez a Garzón, págs. 50 ss.

III.—PAZ, DEFENSA Y LEGITIMIDAD

Al llegar aquí, cabe formular algunas observaciones en torno a lo que es la defensa de la sociedad, en torno a la respuesta pacifista a ese problema. En primer lugar, que no es posible mantener *tout court* la distinción entre pacifismo y antimilitarismo. Me explico: no es infrecuente escuchar afirmaciones del tipo: «soy pacifista, pero no antimilitarista», o, al contrario, «soy más bien antimilitarista que pacifista». La primera responde al prejuicio de no estar contra nada —como si ello fuera posible— y, sobre todo, a un cierto desconocimiento respecto al papel y las consecuencias de la concepción tecnomilitar de la defensa. En cuanto a la segunda, parece subyacer cierta identificación acrítica entre pacifismo y no violencia o, más llanamente, a la calificación del pacifismo como concepción ingenua, infantil. Pues bien, muy al contrario de una y otra, lo que parece deducirse de lo visto es que no hay pacifismo sin oposición al militarismo (aunque sea posible, ciertamente, un antimilitarismo no pacifista), y, asimismo, que el pacifismo no supone necesariamente desconocimiento de la dimensión del conflicto como ingrediente de la realidad, sino más bien su reconducción a vías de razón, de diálogo, o, en términos familiares, a sustituir la razón de la fuerza por la fuerza de la razón. En otras palabras, que el riesgo de la política de defensa estriba en su militarización que tiene tal *vis* expansiva que invade la vida cotidiana: por eso no hay posibilidad de separar la lucha por la paz de la lucha por evitar el monopolio militar de la defensa. En segundo lugar, que el pacifismo no tiene por qué ser una ideología de armonía, que no tiene por qué desconocer la realidad del enfrentamiento ni aspirar a una suerte de nirvana universal. La recuperación del espacio público por la sociedad, por los ciudadanos, no significa que desaparezcan la pluralidad de intereses u opiniones, sino que la forma de resolverlos es la vía del logos y no de la fuerza. Por eso el que no quepa, desde esta perspectiva, una descalificación del Derecho (por ende, una descalificación total del Estado) como la que se practica desde actitudes fundamentalistas y/o carismáticas. No, porque el Derecho es en gran medida precisamente sustitución de la fuerza por la razón (al menos, puede serlo), no, además, por cuanto el Derecho no sólo cumple una función represiva, la correspondiente a la concepción política del Estado gendarme o, en otro sentido, la función omnicompreensiva de la conducta del Estado totalitario, sino que puede desarrollar una función promocional, en línea con cuanto supone el desarrollo del Estado social (39).

(39) Cfr. SAVATER, *No violencia y sí conflicto*, recogido en *Para la anarquía y otros enfrentamientos*, Orbis 1984, págs. 157-167. El texto forma parte de la segunda parte del libro, que en su primera parte fuera ya publicada por Tusquets en 1977.

En segundo lugar, convendría llamar la atención sobre los riesgos del pacifismo, riesgos que atañen a su estrategia aquí y ahora, no desde luego a su definición ni a su justificación, y que, como se ha visto más arriba, son fundamentalmente dos: en primer término, la deformación eurocéntrica respecto al problema de la paz, que lleva a pensar que la única amenaza para la paz es la guerra nuclear que afectaría ante todo a Europa, como ya describimos. Esta perspectiva unilateral no puede hacer olvidar que la misma naturaleza del discurso analizado exige la proliferación de conflictos locales con el fin de cumplir una triple función:

a) Experimentación y mejora de los productos de la industria de armamento, sector privilegiado en el programa estatal de inversiones (por ejemplo, el éxito de los ya «populares» Exocet, hoy en la cumbre del macabro ranking de ventas).

b) Puesta a punto de los respectivos Ejércitos (*mantenerse en forma* gracias a maniobras que no se distinguen de supuestos reales).

c) Delimitación continua y afirmación de las fronteras y áreas de influencia.

Desde luego, no hace falta insistir en la falacia de tales factores de legitimación, máxime cuando el primero de ellos, el más aireado a esos efectos, ha sido descalificado tras los trabajos de M. Kaldor, Myrdal, Thompson y tantos otros (40), especialmente por lo que se refiere a sus consecuencias sobre el Tercer Mundo, sobre el agigantamiento de la miseria y del alejamiento Norte-Sur. Por otra parte, ya Kant advirtió sobre el efecto pernicioso de esta dinámica: el gasto que los ejércitos permanentes suponen es tal que finalmente resulta necesario utilizarlos para justificarlo (41). Desde otro punto de vista, Orwell supo poner de manifiesto la rentabilidad política de la economía de guerra (42), incompatible, desde luego con los principios democráticos. Esa es la razón de que resulte tan llamativa, como también anticipaba más arriba, la actitud de algunos sectores del pacifismo que acogen favorablemente las alternativas de política de nueva defensa, que, sin embargo, no suponen realmente un cambio cualitativo, al menos por cuanto no eliminan —es un supuesto básico— la segunda de las funciones citadas y no evitan, por consiguiente el riesgo de militarización de la sociedad derivado de la participación extensiva de la población en tales actividades. En este sentido, es justa la descripción que hace Piris (43) de las propuestas de Galtung o Brossolet —a las

(40) KALDOR, en el col. cit. en n. 2, págs. 111 ss. DE MYRDAL, *El juego del desarme*, Madrid, Debate, 1984, y *El juego de las superpotencias en Europa*, en el colect. cit. en n. 2, págs. 27-57.

(41) La cita corresponde a la Sección 1.ª, art. 3.º.

(42) ORWELL, 1984, págs. 199 ss. Cito por la ed. de Destino Iibro, Barcelona, 1979.

(43) Los artículos en los que PIRIS expuso su concepción de una nueva política de defensa fueron publicados en «El País» los días 22, 23 y 24 de mayo de 1984. Para la crítica de esa concepción, vid. los trabajos del col. cit. en nota 2.

que habría que añadir las ya citadas de Afheldt o Ebert (44)— a las que califica de «semipacifistas».

El segundo riesgo al que aludíamos es el de la posible apropiación exclusiva de las iniciativas en torno a la paz, de su profesionalización, esto es, que se agoten en un programa político centrado en un cambio en la política de defensa, por razones de «realismo». En la medida en que tales movimientos aparecen como respuesta «social», como *movimientos*, ese riesgo es, desde luego, menor. En cualquier caso, el olvido realmente grave sería el que afectaría a la propia causa de la paz, es decir la tendencia a concebirla de nuevo en términos de ausencia de guerra, pero las reservas a que nos hemos referido parecen alejarlo.

Finalmente, habría que insistir en el nexo entre paz y legitimidad. Ciertamente, la paz es una cuestión pública, es la *res publica* por excelencia. Lo más valioso de los movimientos pacifistas, como ha sido subrayado no pocas veces y ya indicara Rusell (45), es la fuerza de la opinión pública a la que apelan, por cuanto supone de recuperación de la soberanía, de la capacidad de decidir precisamente acerca de lo más importante. En definitiva, se trataría de recuperar otro marco para las relaciones entre privatividad y publicidad, lo que exige superar las viejas categorías que abocaban el problema, éste como tantos otros, a un auténtico callejón sin salida. El tema de nuestro tiempo, lo ha advertido entre otros Bobbio, es convertir la opinión pública en una fuerza política que conjugue exigencias éticas y técnicas. En otras palabras, la irrupción de todo el potencial democrático en la vieja estructura estatal, la tópica tarea de profundizar en la democracia, tarea en la que la iniciativa corresponde hoy a las fuerzas sociales más que al aparato del Estado (46). En definitiva, si hablamos de crisis de legitimidad del Estado en las sociedades occidentales es, entre otras razones porque, como adelantó Habermas (47) y ha puesto de manifiesto Offe (48) están en quiebra los dos pilares en los que se apoyaba la legitimidad del Estado asistencial propio del capitalismo tardío. De los dos, interesa ahora destacar cómo entra en quiebra el postulado de la participación universal en el proceso de formación de la voluntad política. Pues bien, en mi opinión una de las manifestaciones de esta crisis, y quizá de las más relevantes es, precisamente, la opacidad de la política de defensa. Si la legiti-

(44) Al respecto, nota 17. DE GALTUNG, *Hay alternativas. Cuatro caminos hacia la paz y la seguridad*, Madrid, Tecnos, 1984.

(45) RUSSELL, *Civil Disobedience and the Threat of Nuclear Warfare*, en el col. a cargo de BEDAU, *Civil Disobedience: Theory and Practice*, New York, Pegasus, 1969.

(46) Además de los trabajos de TOURAINE o GORZ, entre todos, cfr. el art. de R. ROSSANDA, *Crisis de partidos y crisis de movimientos*, en *Leviatán*, núm. 8, págs. 83-89.

(47) Especialmente, su *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.

(48) *El Estado en el capitalismo maduro*. Citado por la trad. italiana de Etas Libri, Milano, 1977, págs. 33 y ss.

midad, como señaló Ferrero (49) es la vía a través de la cual el poder pierde miedo y deja de causar miedo, es el exorcismo del terror, está claro que la política de defensa, en los términos en que la hemos descrito, consiste precisamente en lo contrario, en explotar el argumento del miedo. Efectivamente, pienso que se puede asegurar que tal política muestra que la participación es una falacia tanto en las propias condiciones del pacto como en su justificación:

a) En cuanto a las condiciones, por cuanto dicha política compromete a quienes no pueden intervenir en el consenso (las generaciones futuras, la comunidad humana en cuanto tal) y, además, no se permite la libre discusión a quienes están directamente implicados. Por otra parte, resultaría de todo punto imposible la denuncia del pacto *a posteriori*.

b) En la propia justificación: si lo que legitima esta política es la apelación a la seguridad, hay que estar a lo expuesto por Hobbes: en el momento en que ésta no se garantiza real, eficazmente, cesa la obligación de obediencia, la propia razón de legitimidad. Pues bien, la seguridad que la política de defensa de la que he tratado dice proporcionar, no es tal: en el ámbito interno al Estado ya hemos visto cómo esa «seguridad» —la pacificación interna por medio de la solidaridad centrípeta— supone disminución intolerable de la libertad y, consecuentemente, inseguridad real, porque no hay seguridad si no hay garantías de la libertad (en todo caso habrá certeza, la misma que tiene el que está en prisión). La equiparación de la paz como *tranquillitas ordinis* resulta equívoca, porque con frecuencia no es entendida como un equilibrio que nace del interior, sino como el resultado de la policía y las bayonetas, tal como advirtiera Ortega. En lo que respecta a la proyección exterior, la sacralización de la defensa no persigue asegurar la supervivencia de los ciudadanos, sino la del Estado (y tal victoria, como veíamos, tiene unos costos).

c) Por si todo ello no bastara, hay que recordar que el supuesto de soberanía estatal del que se parte queda en entredicho en la medida en que se trata de Estados que no son potencias nucleares, y además por la existencia de las Alianzas defensivas, máxime cuando los ciudadanos no han tenido opción al respecto.

En resumidas cuentas, sin afrontar estos problemas como el reto más urgente, se corre el riesgo de desproveer de justificación a las instituciones, o, cuando menos, de arrojar extra muros de la cosa pública a todo un sector de la población, precisamente el que ha tomado ya el relevo de la iniciativa, además de ignorar uno de los signos de identidad de nuestra conciencia colectiva en este último (?) cuarto de siglo, tal y como revelan todos los estudios de opinión: la prioridad absoluta de la paz. Este es el momento de imponer la tarea prioritaria de encontrar respuesta a

(49) El análisis es de CHEVALIER, *La légitimité selon G. Ferrero*, en el colectivo *L'idée de légitimité*, París, PUF, 1967, págs. 213 ss.

otra noción de defensa, de otro rearme, de la primacía de la persuasión sobre la disuasión. No es derrotismo, sino, muy al contrario, confianza: perder miedo al miedo, y, en nuestro caso, un modo de entender la defensa que tiene cobertura en la mayor parte del artículo 30 de nuestra Constitución, para el que el servicio militar, en principio, es tan solo una de las vías en que se manifiesta el deber de defensa. Este es el momento en el que, como escribiera Blake, «El terror asola la casa, pero la piedad se ha plantado ante la puerta» (50).

(50) BLAKE, W., Poemas del manuscrito de D. G. Rosetti, II, estrofa XLIV. Citado por la ed. de *Poesía Completa*, bilingüe, Barcelona, ed. 29, 1980.