

TERRORISMO E HISTORIA

Óscar Godoy Arcaya

El autor propone analizar la hipótesis de que el acto terrorista del 11 de septiembre pasado significará un giro en el curso de la historia. La conjetura de que este giro ha acontecido se afirma en tres hechos: la aparición de actos de violencia inéditos que han producido un estado de guerra nuevo, universal y continuo, contra un enemigo diseminado y ubicuo; la gran vulnerabilidad de la mayor potencia del mundo, que hace evidente la crisis del paradigma imperial como garante de un orden de paz; la incapacidad del sistema internacional vigente para prever y manejar los conflictos y sustentar la paz.

A la luz de estos “hechos inéditos” que sugieren un giro en la orientación de la historia, el autor se plantea la posibilidad de que ese giro sea aún más radical y se trate de un cambio de época. En este caso, la crisis afectaría al gran paradigma de la “imagen del mundo como representación”. La evidencia de la salida de la humanidad a otra época estaría significada, en el ámbito de las relaciones internacionales, por la voluntad de las naciones para crear un nuevo “orden de paz para la libertad”. Por esta razón, el autor expone una de las propuestas actuales para crear ese orden: la Sociedad de Pueblos, de John Rawls.

ÓSCAR GODOY ARCAYA. Doctor en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Profesor titular de Teoría Política del Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile y profesor del Institut des Études Politiques de Paris. Miembro de número de la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales del Instituto de Chile. Consejero del Centro de Estudios Públicos.

Después del dramático acto terrorista ejecutado por integristas islámicos en contra de la población civil y edificios emblemáticos de los Estados Unidos de Norteamérica, se ha hecho corriente la expresión que dice que “nada nunca será como antes”, significando con ella que “todo ha cambiado”. Este ensayo se propone explorar la hipótesis de que los hechos terroristas signifiquen un cambio en el curso de la historia. Ahora bien, el texto que los lectores tienen a la vista se origina en un ensayo publicado en la sección Artes y Letras del periódico *El Mercurio* (30 de septiembre, 2001), titulado “¿Un Giro en la Orientación de la Historia?” Dado que su redacción obedeció a mi primer impulso reflexivo, suscitado por el drama estadounidense, y que su publicación provocó reacciones, comentarios y preguntas, surgió un nuevo texto, más completo y analítico que el anterior, en el cual se expresa mejor aquello que quise transmitir originalmente.

Se ha dicho que importantes científicos sociales habrían anunciado con antelación la posibilidad de los hechos en cuestión, o, al menos, elaborado y difundido elementos de análisis suficientes para prever el escenario en que ellos acontecieron. Es un punto de vista válido, que nadie podría desconocer. Pero en este ensayo, la cuestión se plantea en una perspectiva distinta, que es necesario definir. Para ello creo conveniente hacer tres consideraciones preliminares.

En primer término, mi propósito es analizar el evento del 11 de septiembre desde la perspectiva de la teoría política. En consecuencia, mi punto de partida es el evento mismo, en su facticidad, y posible interpretación a la luz de ideas elaboradas por la teoría política. En efecto, tales ideas permiten, por una parte, disponer de un aparato hermenéutico para interpretar el hecho, y, por otra, construir argumentos conjeturales que de algún modo nos “digan” algo de su realidad más profunda. Así, este ensayo no finaliza con conclusiones necesarias acerca del significado de los hechos cuya clave se intenta descifrar, ni con juicios que anticipen o anuncien el curso cierto de la historia. Mis conclusiones son hipotéticas, pues ellas solamente establecen que dadas ciertas condiciones se podrían producir tales realidades. Y que, efectivamente cumplidas tales otras, es altamente probable y verosímil que esté operando una determinada causalidad histórica.

En segundo lugar, conviene aclarar que en la interpretación del evento que nos ocupa no pretendo usar otros recursos intelectuales que aquellos que son propios de la razón analítica. Al fijar esta limitación, no pretendo rechazar la validez de otras interpretaciones que apelen a instrumentos que van más allá del uso teórico de la razón. Kant, por ejemplo, argumentaba que este uso no admitía anticipar el curso de la historia, por-

que tal pretensión entraña ponerse el hombre en el punto de vista de la Providencia. El resultado de este uso dogmático de la razón, según él, sería una historia profética. Pues bien, yo no comparto la invalidez o ilegitimidad de una “teoría del final”, o sea, de un *lógos* sobre el *eschaton*, de una escatología. Simplemente digo que esa no es la perspectiva de este trabajo. No olvidemos que en nuestra cultura no solamente existe una teoría del *eschaton*, fundada en la Fe y la Revelación, sino también otras; entre las cuales basta recordar el fin de la historia anunciada por Hegel o la construcción de la sociedad sin clase y sin Estado, sin alienaciones, que según Marx podría preverse gracias al conocimiento de las leyes de la causalidad histórica, procurada por el materialismo histórico.

En tercer lugar, deseo hacer explícita la razón que me indujo a abrir esta exploración bajo la guía inicial de Martin Heidegger. La motivación es simple. Creo que la idea de que la concepción de que la Era Moderna está en crisis es un lugar común para la filosofía contemporánea. Es aquello que los griegos llamarán un *endoxon*, o sea una opinión compartida y difundida en distintos ámbitos de la cultura y expuesta y discutida en toda su complejidad por los más sabios. A mi juicio, ese *endoxon* contemporáneo me parece admirable y supremamente expresado por Heidegger.

La frase “todo ha cambiado, nada volverá a ser como antes” podría expresar el enorme asombro que nos inundó ante el espectáculo del cuantioso acto terrorista del 11 de septiembre. Tal asombro, más allá de su calidad de tal, como estado de ánimo, no significaría nada. Al otro extremo, ella podría significar un cambio importante en el curso de la historia. Invito al lector a ponerse en la perspectiva de esta última hipótesis. Desde el momento que conjeturamos que los eventos terroristas expresan o son signos de un giro en la historia, se plantea la cuestión de la entidad de ese cambio. O sea, se abre el enigma de su real envergadura. Asunto que podemos plantear del siguiente modo: ¿un giro en la orientación del curso de la historia, al interior de un mismo bloque de continuidad histórica, o un cambio de época? En este último caso, se trataría de un cambio substancial, que entrañaría el surgimiento de un proceso histórico nuevo, que aún carecería de nombre. Y, en el primero, de un capítulo nuevo de un mismo decurso, en el cual las variables mayores de su itinerancia seguirían plenamente vigentes.

La época de la imagen del mundo

Martin Heidegger caracterizó a nuestro tiempo histórico en términos tan luminosos, que nos procura una clave fundamental para el desarrollo de

nuestra hipótesis. Reitero algo dicho más atrás, se trata de tomar como marco de referencia un tópico de nuestros tiempos. A saber, que la época moderna misma parece agotada por sus múltiples contradicciones. Para Heidegger el sello esencial y peculiar de nuestro tiempo es el ser “la época de la imagen mundo”. Según el filósofo, es recién en nuestra era que la realidad en su totalidad, o sea, el mundo, ha sido pensada como representación, como imagen. Y ello acontece porque el hombre moderno se concibe a sí mismo como *subiectum*, sujeto, no solamente en la acepción de quien rompe ataduras y dominaciones, y se libera, haciéndose ciudadano en la esfera política, por ejemplo, sino en el sentido radical de erigirse a sí mismo en el fundamento y centro de su propia concepción o imagen del mundo. La representación del mundo no significa disponer de un retrato de toda la realidad, sino que el mundo “es” y “está siendo” sólo en tanto establecido por el hombre¹. Lo real, entonces, es reductivamente aquello puesto ante su presencia y que él reconoce como tal. La “época del mundo como imagen” es el marco de otra característica principal de nuestro tiempo: la ciencia moderna. Ella es el gran paradigma cognoscitivo de la época, que además de expandir la imagen del mundo a los diversos estratos de la naturaleza, pone en manos de la humanidad los instrumentos para transformarla. Así, la edad moderna, dice Heidegger, puede ser concebida como un campo donde el sujeto despliega o “pone en juego la irrestricta fuerza del cálculo, del planeamiento y del dominio sobre todas las cosas”².

Ahora bien, se podría decir que la época moderna impregna todas las expresiones de la vida actual y éstas, a la vez, llegan hasta el último rincón de la Tierra, justamente a través de los imponentes recursos tecnológicos de la representación, los medios de comunicación. Pero los medios, como la caverna de Platón, crean dos mundos. El de los que “pertenecen” al mundo real, porque “están” instalados en la época y la experimentan como modo de vida; y aquel otro, de los que están fuera de la realidad y escasamente pueden vivir la época por procuración, a través de los medios.

Heidegger afirma que todo “aquello que no es interpretado en el sentido ya expresado no puede ser del mundo”³. Esta exclusión delimita la esfera en que la época moderna está vigente de aquella en que sobreviven los anacronismos de nuestro tiempo; las inercias del pasado con las cuales la época solamente “contemporiza”. Ésta es un área rara, poblada de identidades culturales, religiosas, raciales, tribales, etc., que no han podido o querido incluirse en la modernidad. Por otra parte, la ciencia y la tecnología

¹ Martin Heidegger, “La Época de la Imagen del Mundo” (1962), pp. 68-100.

² *Ibidem*, pp. 68-100.

³ *Ibidem*, pp. 68-100.

han desencadenado potencias que el ser humano no puede administrar, “porque —según Heidegger— ellas no proceden de él”, o han adquirido una vida propia que puede amenazar a la misma existencia de la humanidad.

La modernidad, aunque a estas alturas del tiempo no se identifica con un espacio territorial específico, porque se ha dispersado por todo el orbe, tiene su asentamiento mayor en Occidente. Y, a su interior, un lugar emblemático por su enorme poder político, cultural y económico: los Estados Unidos de Norteamérica. El punto al cual quiero llegar es el siguiente: todos aquellos que están fuera de la “época como imagen del mundo”, de su potente racionalidad y sus bienes, o sea de todo aquello que consideramos como virtudes de nuestra civilización occidental, solamente cuentan con escasas opciones. Enuncio algunas: ingresar a la época a través de la modernización; recluirse pasivamente en su anacronía; construir en los extramuros de Occidente un universo cerrado y semiautónomo; o rebelarse y usar todos los recursos de la violencia contra la época.

Hanna Arendt, en su ensayo *On Violence*, dice que “si miramos a la historia en términos de un proceso cronológico continuo, cuyo progreso es sin embargo inevitable, la violencia al filo de la guerra y la revolución aparece constituyendo su sola posible interrupción”⁴.

Para Hanna Arendt, la Ilustración y su concepción del progreso, sostenidas y animadas por el potente soplo del racionalismo cartesiano, no han cesado de proseguir su marcha, en un proceso multiforme, que ha invadido geográfica, intelectual y moralmente a toda la Tierra. Esta diáspora es consecuente con el anuncio de Kant, que sostenía que el discurso ilustrado es universal, porque está dirigido al género humano como tal. O sea, en clave política, la sociedad cosmopolita. Durante los siglos XIX y XX, ese discurso no ha cesado de expandirse, imponiendo sus paradigmas, culturales, científicos, tecnológicos y políticos en todo el orbe. Durante gran parte de ese período, el colonialismo ejerció la función política de vehicularlo, bajo una forma civilizatoria, imponiendo el ideal de la racionalidad occidental y de los beneficios materiales de la modernización. Este ideal, a la vez, necesariamente concibe a lo “otro” como la barbarie, el atraso y la oscuridad que hay que erradicar y superar. El fin del colonialismo, en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, dejó como resultado tres fenómenos complejos. En primer término, la cultura de Occidente se desterritorializó. El mundo se plagó de “occidentalizados”, individuales y colectivos, portadores del proyecto ilustrado, a una escala e intensidad sin

⁴ Hanna Arendt, *On Violence* (1970), p. 30.

precedentes históricos. En segundo término, durante un período de cincuenta años, los “occidentalizados” transmitieron a su proyecto político y cultural las dos ideologías antagónicas, emanadas de la racionalidad occidental, vigentes durante gran parte del siglo XX, el liberalismo y el socialismo. De este modo, en el Tercer Mundo se reprodujo a escala la división en dos bloques, generada por la guerra fría entre las grandes ideologías. Y, por último, una vez que el socialismo colapsó, los “occidentalizados” vieron que en lugar de producirse un “fin de la historia”, en distintas regiones del mundo las identidades ancestrales de las culturas, religiones y lenguas vernáculas se transformaban en una nueva fuente de contestación y discordia política.

La cuestión de la violencia política y el terrorismo como su forma extrema, no es nueva. Durante las guerras por la independencia de los nuevos Estados, que se constituyen como tales en el siglo XX, la práctica del terrorismo fue generalizada. La lucha por la independencia de Argelia, por ejemplo, llevó al territorio de Francia el flagelo del terrorismo nacionalista. Una vez finalizado el proceso de descolonización, y producida la crisis del socialismo y las democracias populares, la violencia política no tiene como propósito conseguir el autogobierno y la soberanía o instaurar un régimen socialista, sino algo mucho más radical, que es aniquilar un proceso histórico cuyo designio parece querer “recapitular” todo en una síntesis superior e integradora. El discurso más radical de las identidades culturales, religiosas y políticas que se sienten en peligro de extinción, ante la marcha civilizatoria de la modernidad ilustrada, es la violencia que Hanna Arendt considera como el último recurso para detener un proceso continuo e inevitable. No es necesario que ella previera, en los años sesenta, cuando escribía las palabras transcritas más arriba, que la violencia podía ejercerse a través del suicidio del agresor, transformado en un proyectil masivamente homicida y devastador; como tampoco que las armas que los terroristas fundamentalistas podrían eventualmente usar fuesen químicas, biológicas e incluso nucleares. Le bastaba con establecer la motivación más radical, capaz de suscitar la respuesta más extrema. Ahora nos parece claro que el fundamentalismo islámico, cuya doctrina se basa en una interpretación anacrónica del Corán, pretende representar una identidad amenazada por la época moderna, cuya esencia occidental sería radicalmente incompatible con ella. Así se justificaría el uso de la forma extrema de terrorismo de que fuimos testigos oculares el 11 de septiembre pasado.

Ahora, podemos retomar el hilo conductor de este ensayo, interpe-lando al acto terrorista del 11 de septiembre e intentar descubrir signos de un giro en la marcha de la historia. El asunto se repone en los siguientes

términos, ¿qué de nuevo trae consigo el evento terrorista? Pues, en tanto podamos establecer eso “nuevo”, se abre un campo fértil para nuestra conjetura acerca de un cambio histórico.

La guerra nueva y la crisis del paradigma imperial

La *yihad* islámica, la guerra santa, tiene múltiples significados. Ellos dependen de las interpretaciones que los creyentes pueden darle a una veintena de pasajes del Corán. Para algunos es una guerra consigo mismo, un combate contra nuestras pasiones, una vía para adecuar nuestra vida a los preceptos de la religión. En la Edad Media, esos pasajes fueron interpretados como un llamado a combatir a los infieles, o sea, a los no creyentes. En reiteradas ocasiones, el Islam declaró la *yihad* al cristianismo, no solamente como una guerra defensiva, sino también ofensiva. Pero en nuestros días, su versión más extendida y aceptada por los creyentes está en línea con la primera interpretación. No obstante, la *yihad* puede asumir la forma de una guerra defensiva y reivindicatoria, cuando el Islam es objeto de agresión. Pero en este caso, la práctica de la guerra está regulada por normas que establecen que está prohibido afectar la vida de las mujeres, los niños, los ancianos y los soldados desarmados. O sea, nada diferente a las regulaciones que el derecho internacional le ha incorporado, sin mucho éxito, al *ius belli*. Pero la versión fundamentalista de esta guerra se inscribe en el uso de la violencia sin límites. Su propósito es aniquilatorio, y, en suma, radicalmente nihilista. No distingue entre guerra defensiva y ofensiva, no reconoce diferencias entre combatientes y población civil, ni entre el escenario bélico y la superficie territorial ocupada por una nación. El mensaje de Osama bin Laden, difundido después del inicio de las acciones bélicas de Estados Unidos y Gran Bretaña en Afganistán, anunció acciones violentas contra los estadounidenses, o sea, contra la población civil de Norteamérica.

La entidad de este tipo de violencia, que desborda la figura delictiva del mero terrorismo, es nueva. En efecto, el terrorismo clásico es testimonial, y cuando no lo es, sólo pretende la obtención de un fin parcial y específico. El terrorismo fundamentalista aspira a algo difuso e inespecífico: la victoria sobre el mal, para reducirlo a la nada. En este sentido, el Presidente Bush, aun cuando solamente haya querido significar la profunda consternación y justa ira del pueblo norteamericano, ha definido bien a la brutal acción terrorista como “un acto de guerra”. Esta guerra, en su novedad, será larga, ubicua e intensa. Exigirá sacrificios de vidas humanas y el castigo de criminales dispersos en sesenta o más países, y de sus encubrido-

res, así sean Estados. No es, en consecuencia, una persecución policial para aprehender a Bin Laden y sus secuaces, ni una guerra convencional, sino el establecimiento de un “estado de guerra universal y continuo”. Y en esto consiste la “guerra nueva”, cuya aparición nos sugiere un giro en la historia.

El problema es que esta nueva forma de guerra no existe en el universo jurídico del derecho internacional. El *ius belli* es una facultad soberana de cada Estado. Y ésta es la razón por la cual los Estados Unidos, afectados en su integridad nacional y territorial, “no” han declarado formalmente ninguna guerra, sino que han comenzado acciones punitivas investidas de la forma de guerra. Una guerra no-guerra, que requiere de legitimidad internacional, aliados y autorización expresa de otros Estados y la cobertura un tanto impotente de las Naciones Unidas. Y, por otra parte, que obliga a los gobiernos de los países occidentales, y especialmente al de los Estados Unidos, un fortalecimiento, altamente tecnificado, de la inteligencia y la seguridad, y con ello, a una reestructuración de esas mallas del poder de observación, vigilancia y coerción física, a expensas de las libertades, que tan bien analizó Michel Foucault en sus trabajos sobre la microfísica del poder contemporáneo.

Todo lo anterior, en primer término, demuestra que tanto la soberanía de los Estados, tomadas por separado, como las alianzas de Estados, carecen del poder real y la legitimidad y legalidad adecuadas para enfrentar los desafíos de la “guerra nueva”. Y, en segundo término, que las democracias, para priorizar la seguridad, deberían fortalecer el poder del Estado. En efecto, la racionalidad del Estado frente al peligro externo pide “más poder” para la seguridad, la inteligencia y la potencia armada. Y, como correlato, menos libertades y limitaciones a los derechos individuales. En un escenario de inseguridad y temor generalizado, los Estados democráticos no tienen otro camino que recurrir a los “estados de excepción constitucional”, y restringir, por ejemplo, el libre tránsito de las personas y los bienes, la privacidad de las comunicaciones y las transacciones mercantiles y financieras y la libertad de asociación y de información. Y además, actuar en el escenario internacional siguiendo a la “razón de Estado”, o sea, cifiendo su conducta al cálculo y maximización de sus intereses particulares.

La reflexión moderna acerca del Estado y la soberanía adquiere hoy día una enorme actualidad. Los autores contractualistas del siglo XVII advirtieron con lucidez que los individuos preferían disfrutar de los beneficios de la sociedad políticamente organizada, porque ésta los protege de las incertidumbres de un estado de libertad natural, sin leyes positivas, jueces imparciales y un poder coercitivo común. Uno de estos autores, Thomas Hobbes, argumentó que si la sociedad política desapareciese, los individuos

se comportarían entre sí como enemigos. No obstante, tal enemistad sería insostenible en el tiempo, entre otras razones, por la relativa igualdad de los contendientes: en un estado de guerra de todos contra todos, esa igualdad se hace manifiesta, porque allí el “más débil puede destruir al más fuerte”, “sea por maquinación secreta o por federación con otros que se encuentran en el mismo peligro que él”⁵. Así se impone la evidencia racional de la paz a través de la asociación política.

El famoso argumento hobbesiano, aplicado a las relaciones entre los Estados, nos dice que en un escenario de guerra permanente, expreso o difuso, ningún Estado es suficientemente hegemónico, en el largo plazo, como para mantener su supremacía sobre el resto de los Estados e imponer un orden pacífico. Hoy día, Estados relativamente débiles y, lo que es más dramático, grupos políticos o religiosos diseminados en el mundo, pueden dañar gravemente a la población y el territorio de los Estados más poderosos. En consecuencia, es imposible que una superpotencia imponga su hegemonía y asegure un orden internacional de paz. Esto significa que en las actuales circunstancias el paradigma político del imperio universal, o sea, la concepción de un modelo de un orden global, fundado en la supremacía y el poder excesivo de una sola potencia central, no tiene ninguna viabilidad histórica.

A este respecto, Kant observó en el siglo XVIII que los Estados, por la sola virtud de su naturaleza soberana, tienden “a” o tienen “la” vocación a ser monarquías universales. El dinamismo y la lógica del poder libre, *solutus* y perpetuo, que constituye la esencia de su propia soberanía, explica esta vocación. Pero, nos dice el filósofo de Königsberg, hay dos disposiciones de la naturaleza (*natura daedala rerum*) que les impiden a los Estados la realización de ese propósito imperial universal: la diversidad de las religiones y la de las lenguas⁶. Creo que esta sorprendente y aguda observación se aplica perfectamente a nuestro caso. Pues el gran veto que las naciones le ponen al paradigma del imperio se establece justamente a partir de la diversidad de las identidades.

Un nuevo orden de paz

Si es verdad que hay un giro en la historia, es porque se ha hecho patente la necesidad de un nuevo orden internacional. En este contexto resurge con fuerza la apelación de Kant a la constitución —a través de un

⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), p. 95.

⁶ Immanuel Kant, *Projet de Paix Perpétuelle* (1795), pp. 30-48.

pacto entre Estados— de una sociedad cosmopolita, un *foedus pacificum*. Kant es el primer filósofo en proponer la extensión del pacto social a la asociación de los Estados, siempre y cuando cumpliesen con la “cláusula republicana”⁷. O sea, que fuesen Estados en que estuviesen vigentes las garantías a las libertades y derechos de las personas, la división de poderes, la supremacía de la ley y el sistema de gobierno representativo.

Se podría argumentar que resulta paradójico que se recurra a una idea expuesta por una figura emblemática de la Ilustración, cuando se conjetura acerca de la probable crisis de su época. El posmodernismo filosófico, al plantear el debate acerca de la Ilustración, ha puesto el acento en su racionalidad reductiva y excluyente y su ceguera ante todo aquello que escapa al paradigma de la representación. Esta crítica, justamente, permite discernir aquello que, más allá de la Ilustración, y de las edades, constituye una de las constantes mayores de la historia de la humanidad. Y, me atrevo a sostener, que así como la esencia del ser humano se identifica con su libertad, así la historia de la humanidad es la historia de su libertad. Y resulta significativo que cuando Kant nos explica que la historia es un movimiento de la humanidad hacia lo mejor, o sea, hacia la libertad, y que la garantía de este despliegue es la naturaleza, su sistema filosófico se muestra incapaz de mantener su propia coherencia (es decir, afirmar por una parte que los límites de la razón no admiten pensar un orden teleológico, y, por otra, que la historia se mueve por una finalidad inscrita en la naturaleza). Digo esto, porque pienso que la tradición y evolución de la libertad, trasciende a las edades y sus discontinuidades. Por esta razón, la idea de Kant, sobre un *foedus pacificum*, no recibe su validez del hecho de provenir de un pensador de la Ilustración, sino de fundarse sobre un dinamismo de la humanidad, que cruza las edades. Por lo mismo, más allá del desvanecimiento de la Ilustración, esa línea tradente proseguirá su marcha. Y la proseguirá en la dirección de “lo mejor”, si logra poner su fundamento no en el poder sino en el consentimiento de las naciones acerca de un orden de paz. Y, en primer, lugar, en un consenso entre las naciones cuyos regímenes políticos sean equivalentes a lo que en su tiempo Kant denominó “republicano”.

Y, efectivamente, la filosofía política contemporánea ha recreado la propuesta de Kant. En nuestros días, John Rawls, en su obra *The Law of Peoples*, nos ofrece una nueva versión de la sociedad cosmopolita —estadio superior, según Kant, del secreto designio de la naturaleza— organizada como un orden de paz para la libertad.

⁷ *Ibíd.*, p. 14.

El punto de partida de la teoría rawlsiana de ese orden son las “sociedades liberales”⁸, en tanto organizadas como democracias constitucionales. Ellas podrían constituir el núcleo duro de ese nuevo orden. La comunidad básica de Estados democráticos permitiría trazar la línea que separa a las “sociedades bien ordenadas” de aquellas que no lo son. Y, por lo mismo, establecer principios normativos para las relaciones internacionales de los Estados. Recordemos que la Organización de Naciones Unidas (ONU) tiene una norma de admisión que estipula que los eventuales miembros deben ser “Estados pacíficos”. Los candidatos deben ser sometidos a una doble votación de la Asamblea General, con mayoría calificada de dos tercios, pero solamente con la “recomendación” del Consejo de Seguridad. De este modo, la membresía a la ONU está condicionada a una cláusula de “Estado pacífico”, pero su control depende en última instancia de la voluntad de las cinco grandes potencias, que son miembros permanentes del Consejo de Seguridad, cada una de ellas dotada de poder de veto. *De facto*, el único criterio que se ha aplicado hasta la fecha es la índole de “Estado soberano” del gobierno candidato (teóricamente se trata de Estados fundados en el principio de la soberanía del pueblo).

La demanda de una “cláusula democrática” no es utópica, ya está tácitamente en práctica con la Unión Europea, pues ella la impone a sus miembros como condición de ingreso y permanencia en su seno. Según Rawls, solamente las “sociedades liberales” estarían habilitadas para discernir los principios de justicia internacional y promulgar así la “Ley de los Pueblos”. Tal ley, por emanar de un dispositivo de pacto, que permite superar los intereses particulares de cada Estado (velo de ignorancia), consagraría principios justos y equitativos de convivencia internacional, sobre cuyas bases se fundarían las instituciones del nuevo orden. La “Ley de los Pueblos” constituiría el marco constitucional del orden internacional y la regla última a la cual se ceñirían los legisladores, ejecutivos, jueces, funcionarios y fuerzas armadas del sistema cosmopolita. Rawls enumera ocho principios normativos de esta ley⁹, algunos de los cuales ya están vigentes, total o parcialmente, en el actual sistema internacional, como por ejemplo la obligación de cumplir los pactos o el respeto a los derechos humanos. Pero hay otros cuya aplicación limitaría atributos del poder soberano de los Estados, como el principio de guerra justa o el de justicia distributiva internacional. Es obvio que estos principios —la democracia, y el pluralismo, adoptados como “esenciales constitucionales” del orden internacional— conducen necesariamente a limitar aún más el poder soberano de los

⁸ John Rawls, *The Law of Peoples* (1999), p. 12.

⁹ *Ibidem*, pp. 35-43.

Estados. Limitación que se reflejaría, por ejemplo, en la anulación de la “razón de Estado”, como guía en la conducta de los gobiernos de las “sociedades liberales”. Y en consecuencia, un poderoso impedimento a la agresividad y criminalidad estatal.

Conviene tomar en cuenta que para Rawls, la estructura básica de una “sociedad liberal” incluye un principio de pluralismo, asentado en un consenso, que él denomina sobrepuesto (*overlapping consensus*), entre concepciones del bien religiosas, filosóficas, y morales distintas, e incluso contradictorias entre ellas, con el fin de cooperar, de generación en generación, en la realización del bien común. Tanto los principios de justicia como el consenso pluralista configuran una estructura política neutral respecto de las concepciones del bien de las personas que integran la sociedad civil. Y ésta es la razón por la cual las “sociedades liberales” bien constituidas son estructuralmente tolerantes. El pacto internacional, condicionado a la “cláusula democrática”, debería incorporar una concepción similar del pluralismo, a nivel de las naciones. Pues, en caso contrario, se carecería de una base normativa para darles a las concepciones comprensivas del bien, religiosas, filosóficas y morales, un espacio libre, pacífico y seguro para su pleno desenvolvimiento. O dicho de otra manera, así como en las democracias el pluralismo garantiza la sobrevivencia y el desarrollo de la diversidad de las identidades particulares, así también ese mismo principio debería garantizarlos a nivel de las naciones.

La cuestión del pluralismo es compleja por muchas razones. Pero aquí conviene tener presente una de ellas, que se refiere a sus límites. En efecto, Rawls elabora una extensa y minuciosa conceptualización de las características que deben reunir las concepciones comprensivas del bien que pueden participar en el consenso constitutivo de una “sociedad liberal”¹⁰. Solamente voy a nombrar las que creo son esenciales. La primera es que se trata de concepciones del bien necesarias para articular y dar contenido moral a los proyectos de vida de las personas. En segundo término se trata de concepciones del bien que son racionales, y que, por lo mismo, además de articuladas, coherentes y discursivamente comunicables, también admiten someterse a la discusión crítica. Esta “racionalidad” no se refiere a sus contenidos, que válida y legítimamente pueden provenir de la fe y la revelación, como es el caso del catolicismo, sino de su estructura formal. Y, en tercer lugar, son “razonables”, es decir, sus contenidos doctrinarios permiten e incluso promueven la relación de cooperación y tolerancia con aquellos que sostienen doctrinas del bien diferentes¹¹. El pluralismo no

¹⁰ *Ibidem*, pp. 47-88.

¹¹ John Rawls, *Political Liberalism* (1993), pp. 75-78.

tolera las doctrinas que no reúnen las características señaladas. El principio pluralista, así concebido, es operante en las relaciones entre los Estados, pues les confiere un marco normativo a partir del cual se legitima la convivencia pacífica entre naciones marcadas por la diversidad de sus etnias, religiones, lenguas y modos de vivir y pensar.

Pero, además, permitiría poseer un canon para admitir cierto tipo de Estados no liberales en la Sociedad de Pueblos. Rawls los denomina “pueblos decentes”, refiriéndose a aquellas sociedades que a pesar de fundar su estructura constitucional en una concepción particular del bien, secular o religiosa, por ejemplo, en el Islam, reconocen y protegen los derechos humanos; poseen instituciones participativas o de consulta ciudadana y sus ciudadanos tienen el derecho y el poder de disentir de los gobernantes; y sus jueces son imparciales e independientes. La Sociedad de Pueblos no podría justificar la marginación de este tipo de sociedades, sin cometer un acto de arbitrariedad, desconociendo la posibilidad del cambio y la probabilidad de que ellas evolucionen hacia el liberalismo. Rawls imagina un Estado, al cual denomina Kazanistán¹², cuyos esenciales constitucionales no emergen de un consenso pluralista sino del Corán. Este Estado confesional donde los principios de justicia política y los que informan los proyectos de vida individual de la mayoría se confunden, no es un obstáculo para integrar a la *Sociedad de Pueblos*, porque cumple con los requisitos básicos y preliminares de una “sociedad bien ordenada”.

El dispositivo normativo e institucional de la Sociedad de Pueblos no solamente es capaz de distinguir a los Estados afines al concepto de “sociedad bien ordenada”, también habilita a la Sociedad de Pueblos para detectar la existencia de “Estados ilegales”, que son aquellos que violan la Ley de los Pueblos. De este modo, el orden de paz dispone de un sistema normativo que le permite juzgar y sancionar a los Estados ilegales. O sea, ejercer un poder de jurisdicción y de coerción sobre ellos, en tanto cometan crímenes internacionales y transgredan el sistema normativo del orden internacional. Ello es posible porque la vigencia de leyes e instituciones internacionales legitimaría y regularía el ejercicio de una “guerra justa” contra el Estado transgresor. Hoy día, no existe la figura del “Estado ilegal”, porque no hay una legalidad internacional positiva, y, por lo mismo, un derecho penal internacional aplicable a los Estados. Lo justo de una guerra lo decide cada Estado a la luz de su voluntad soberana. En esto consiste la precariedad esencial del actual orden internacional. Nuevamente nos conviene recordar que la ONU está dotada de un órgano a cargo de la mantención y la paz internacional, que es el Consejo de Seguridad ya

¹² John Rawls, *The Law of Peoples* (1999), pp. 75-78.

mencionado. Pero tal órgano, por su estructura oligárquica (cinco miembros permanentes con derecho de veto), no puede tomar decisiones dotadas de plena legitimidad universal. Esas resoluciones pueden ser incumplidas por los Estados, pues la Organización además carece de un verdadero poder jurisdiccional y coercitivo propio sobre ellos.

Rawls agrega a su tipología de los Estados, una tercera forma estatal, que es relevante en este ensayo (en realidad, ella incluye cinco tipos). Me refiero a la de aquellos Estados que dadas sus condiciones de extrema pobreza no están en disposición de desarrollar las instituciones y las prácticas mínimas de las “sociedades bien ordenadas” (sociedades liberales y pueblos decentes). La Sociedad de Pueblos tiene deberes para con este tipo de Estados, cuya situación de miseria material y moral solamente puede ser superada con la cooperación internacional. Estos pueblos tienen el derecho a ser asistidos por la Sociedad de Pueblos, para recibir la ayuda necesaria que les permitan alcanzar los niveles de desarrollo económico y social adecuados para realizar el ideal de “sociedad bien organizada”. Así, la Sociedad de Pueblos deberá incluir en su sistema normativo disposiciones de justicia distributiva. A este respecto, tengo la impresión de que la crisis desencadenada por el atentado del 11 de septiembre también interpela al proceso de globalización que está en curso. Una vez que el escenario de lucha inmediata contra el terrorismo se decante, seguramente se planteará la cuestión de si este proceso, centrado en la apertura de las economías, es viable con un orden internacional débil, inseguro e ineficaz como el existente.

Conjeturas finales

Mi hipótesis es que los hechos terroristas del 11 de septiembre pasado marcan un giro en la orientación de la historia. Los signos que validan esta conjetura son la aparición de un escenario de guerra nueva que ha puesto en evidencia la crisis de la paz fundada en la supremacía de una superpotencia o en el equilibrio de los Estados más fuertes. Tal crisis puede inducir a los Estados Unidos y sus aliados a aumentar los recursos de poder para asegurar la paz por la vía de la supremacía. Esta vía es perfectamente posible, porque la ciencia y la tecnología pueden ofrecer recursos cada vez más eficaces para potenciar materialmente el poder. Entre la Guerra del Golfo y la que desarrollan los aliados en Afganistán hay grandes diferencias tecnológicas, que demuestran la perfectibilidad del poder armado de las grandes potencias. Pero, a la vez, somos testigos de que los Estados Unidos y las grandes potencias son físicamente vulnerables; y, además, necesitan

crear constelaciones de legitimidad para responder a las agresiones de que pueden ser objeto y mantener un precario orden mundial, que no es un orden sustantivamente fundado en la “paz para la libertad”. Ello significaría que los Estados, si aspiran a una paz estable y duradera, deberían buscar la solución en los consensos y no en la inflación del poder. Los argumentos clásicos de Hobbes y Locke parecen evidentes, porque en las actuales circunstancias los resultados, siguiendo la misma lógica del poder, en el largo plazo, serán de suma cero.

Si y solo si los Estados se movilizaran para echar las bases de una sociedad cosmopolita, como la que sugiere Rawls u otra semejante, podríamos concluir que realmente los actos del 11 expresaban la inminencia de un cambio de época. Pero si no es así, solamente estaríamos ante un giro de la historia, siempre al interior de un mismo bloque de continuidad. Mientras tanto solamente podemos esperar que el enigma se resuelva a favor de un cambio de época. Y en este caso, la esperanza no es una conjetura, porque ella emana de una evidencia de la razón, que pone un veto irresistible a la guerra y nos ordena hacer la paz.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hanna. *On Violence*. Canadá: Harvest Book Harcourt Brace, & World Inc., 1969.
- Heidegger, Martin. “La Época de la Imagen del Mundo”. En Martin Heidegger, *Chemins Qui Ne Mènent Nulle Part*. París: Gallimard, 1962.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Londres: Oxford University Press, 1963.
- Kant, Immanuel. *Projet de Paix Perpétuelle*. París: Vrin, 1947.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press, 1993.
- Rawls, John. *The Law of Peoples*. Cambridge y Londres: Harvard University Press, 1999. □