

ARMAS Y DERECHOS

Rawls, Habermas y Bobbio en la era de la guerra

Durante la última década del siglo que acaba de finalizar, tres de los más distinguidos pensadores políticos de la época dirigieron su atención a la escena internacional. Después de publicar lo que se podía entender como culminación de sus reflexiones sobre la vida interna de las democracias liberales occidentales (Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates* en 1992; John Rawls, *Political Liberalism* en 1993; y Norberto Bobbio, *Destra e sinistra* en 1994), los tres parecieron volcarse en las relaciones entre Estados. Habermas dio a la imprenta «Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren» en 1995 y «Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie» en 1998; Rawls, la *Law of Peoples* en 1999; y Bobbio, quien había comenzado a pensar sobre las relaciones internacionales mucho antes y había anticipado muchas de sus preocupaciones en «Democrazia e sistema internazionale», realizó muchas intervenciones puntuales en esos años, que suscitaban importantes debates intelectuales¹. La ostensible alteración en el objeto de atención de Rawls y Habermas, a quienes se había reprochado a menudo cierta falta de preocupación por las cuestiones globales, resultó en cambio llamativa. Como trasfondo de las nuevas preocupaciones de los tres pensadores se podía vislumbrar el inesperado giro de la historia mundial, ya que el final de la Guerra Fría no supuso la pacificación de las relaciones entre los Estados, sino enfrentamientos militares, con una frecuencia insólita desde la década de 1960, en el golfo Pérsico, en los Balcanes, en el Hindu Kush y en Mesopotamia. Los tres filósofos pretendían ofrecer respuestas adecuadas a esa situación.

De los tres, Rawls fue quien expuso el diseño más sistemático de un orden internacional deseable. *The Law of Peoples* extiende del plano nacional al

¹ El ensayo de BOBBIO apareció por primera vez en *Il futuro della democrazia*, Turín, 1984; luego en la tercera edición revisada de *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bolonia, 1989, y en inglés en Daniele Archibugi y David Held (eds.), *Cosmopolitan Democracy*, Cambridge, 1995, pp. 17-41. Los de HABERMAS aparecieron en *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt, 1996, pp. 192-236, y *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt, 1998, pp. 91-169, y en inglés en *The Inclusion of the Other*, Cambridge (MA), 1998, pp. 165-202, y *The Postnational Constellation*, Cambridge, 2001, pp. 58-112, respectivamente.

global los dispositivos y modelos de *A Theory of Justice*. ¿Cómo se alcanzará la justicia internacional? Rawls argumenta que deberíamos imaginar para los distintos pueblos de la tierra una «situación original», como la de los ciudadanos de un Estado-nación. En ella, esos agentes colectivos eligen las condiciones ideales de justicia bajo un velo de ignorancia que oculta su propio tamaño, recursos o fuerza relativa en la sociedad de naciones. El resultado, afirma, sería una «ley de los pueblos» comparable al contrato entre ciudadanos en un Estado constitucional moderno. Pero mientras que este último constituye un diseño específico para las democracias liberales, el ámbito del primero se extiende más allá, englobando a sociedades a las que no se puede llamar liberales, pero son ordenadas y decentes, aunque más jerarquizadas. Los principios de la justicia global que deberían gobernar tanto a los pueblos democráticos como a los «decentes» corresponden en general a las reglas existentes del derecho internacional y a la Carta de las Naciones Unidas, con dos excepciones importantes.

Por un lado, la Ley de los Pueblos –deducida de la situación original– autoriza la intervención militar para proteger los derechos humanos frente a Estados que no sean decentes ni liberales, cuya conducta los sitúa fuera de la ley en la sociedad de naciones. A pesar de que la Carta de las Naciones Unidas diga lo contrario, pueden ser atacados en virtud de su política interna, aunque no supongan una amenaza para el bienestar de las naciones democráticas. Por otro lado, la Ley de los Pueblos no incluye ninguna obligación de redistribución económica entre países comparable a las exigencias de la justicia en el seno de las sociedades democráticas. El Principio de la diferencia, explica Rawls, no se aplica entre pueblos, ya que la disparidad de riqueza entre ellos se debe, no a la desigualdad de recursos, sino principalmente a diferencias de cultura. Cada sociedad es esencialmente responsable de su propia suerte económica. Los pueblos con mejor fortuna tienen el deber de ayudar a los que se ven más lastrados históricamente por su cultura, pero eso no va más allá de ayudarles a alcanzar lo necesario para mantener un orden jerárquico decente. Un empíreo legal conforme a esas reglas podría sin duda extender la paz que ha reinado durante más de un siglo entre las democracias de todos los rincones de la tierra. La Ley de los Pueblos, inspirada en la larga experiencia de ese silencio de las armas entre las sociedades liberales, configura una «utopía realista».

Rawls explica al principio de *The Law of Peoples* que la finalidad básica de su obra era ofrecer una versión contemporánea de *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* [Hacia la paz perpetua. Un proyecto filosófico] de Immanuel Kant (1795). Habermas, a partir de esa misma inspiración, pretendía más explícitamente poner al día a Kant, revisando la suerte póstuma de su plan con ocasión del bicentenario de éste y ajustándolo, allí donde fuera necesario, a las condiciones actuales. Kant creía que se podía abolir la guerra mediante el surgimiento gradual de una federación de repúblicas en Europa, cuyos pueblos no sentirían ninguno de los impulsos mortíferos que llevaban continuamente a los monarcas

absolutos a la batalla de unos contra otros a costa de sus súbditos: el ansia de gloria o de poder. Entrelazados, por el contrario, por el comercio e ilustrados por el ejercicio de la razón, proscibirían naturalmente una actividad tan destructiva para sus propias vidas y haciendas. Durante más de un siglo, observa Habermas, la historia había rechazado esa perspectiva. Los pueblos democráticos habían mostrado que podían ser tan belicosos como los príncipes autocráticos. En lugar del comercio pacífico, llegaron la revolución industrial y la lucha de clases, escindiendo a la sociedad en lugar de unirla. La esfera pública cayó presa de la distorsión y la manipulación con la difusión de los medios de comunicación modernos. Aun así, desde el final de la Segunda Guerra Mundial, el proyecto de Kant había cobrado nueva vida, al cumplirse sus premisas aunque en condiciones distintas. La investigación estadística confirma que las democracias no guerrearán entre sí. Los países que forman parte de la OCDE se han hecho económicamente interdependientes. El Estado del bienestar ha pacificado los antagonismos de clase. Las organizaciones no gubernamentales y las cumbres globales sobre la población o el medio ambiente muestran que se está configurando una esfera pública internacional.

Pero si el diagnóstico de Kant se ha visto hoy día vindicado, su esquema institucional para una paz perpetua se ha demostrado defectuoso, ya que un mero *foedus pacificum* –concebido por Kant a partir del modelo del tratado entre Estados, del que los socios pueden retirarse voluntariamente– resultaba un vínculo insuficiente. Un orden verdaderamente cosmopolita requería la fuerza de la ley, y no bastaba el consenso diplomático. La Carta de las Naciones Unidas, al proscibir las guerras de agresión y autorizar medidas de seguridad colectiva para proteger la paz, así como la Declaración de Derechos Humanos de la ONU, proporcionaban algunas bases legales, pero al seguir proclamando inviolable –de forma incoherente– la soberanía nacional, la Carta no había avanzado mucho más allá de la concepción original de Kant. El paso transformador que tenía que dar una ley cosmopolita era superar el marco del Estado-nación y conferir derechos justiciables a los individuos, a los que éstos podrían apelar contra el Estado. Tal orden legal requería la fuerza: una capacidad armada de superar, cuando fuera necesario, las anticuadas prerrogativas de la soberanía nacional. El Consejo de Seguridad era un instrumento imperfecto de ese imperativo, ya que su composición era cuestionable y sus decisiones no eran siempre ecuanímenes. Sería mejor que se pareciera más al modelo del Consejo de Ministros de la Unión Europea, pero –a diferencia de este último– dotado de una fuerza militar. Sin embargo, la propia guerra del Golfo demostró que la ONU estaba avanzando en la dirección correcta. La época actual se debería entender como un periodo de transición entre el derecho internacional del tipo tradicional, que regula las relaciones entre Estados, y un derecho cosmopolita que confiera a los individuos derechos universalmente reconocidos y exigibles.

El punto de partida de Bobbio, en cambio, era Hobbes. Para los teóricos del derecho natural, el paso de un estado de naturaleza a una unión civil

requería dos contratos distintos: el primero, un acuerdo entre individuos belicosos, enfrentados entre sí, para poner fin a las hostilidades y formar una asociación; el segundo, para someterse a las decisiones de una autoridad en caso de disputas entre ellos: un pacto de no agresión y otro para el arreglo pacífico de los conflictos. Para Hobbes, ni uno ni otro eran posibles en las relaciones entre Estados: para ellos, la paz no podía ser más que una suspensión temporal de la guerra, situación inevitable para poderes soberanos en competencia. Ésta era una descripción precisa, afirmaba Bobbio, del sistema clásico de relaciones internacionales vigente hasta el siglo xx. Pero con la creación de la Sociedad de Naciones, y luego de las Naciones Unidas, comenzó a configurarse por primera vez un *pactum societatis* entre Estados soberanos; lo que todavía faltaba era un *pactum subjectionis* para la resolución de los conflictos y la puesta en vigor de los derechos. Los ideales democráticos quedaban recogidos en la Declaración de Derechos Humanos de la ONU y en la igualdad de representación en su Asamblea General, pero la soberanía nacional seguía frustrando la aplicación de aquélla, y el carácter del Consejo de Seguridad malograba esta última. Las transacciones entre las grandes potencias seguían determinando todavía esencialmente el destino de la humanidad.

Ahora, sin embargo, ambos coexistían con otro marco, mejor que el anterior. Era un error idealizar a la ONU, pero el escepticismo acerca de ella también estaba fuera de lugar. El nuevo sistema de relaciones internacionales que había encarnado a medias no se había desembarazado del todo de otro mucho más viejo; pero este último tampoco había conseguido desplazar a su versión más reciente. Ambos competían y se enfrentaban entre sí: uno todavía eficaz pero ya no legítimo, y el otro legítimo pero todavía ineficaz², porque lo que todavía faltaba en el sistema interestatal contemporáneo era la figura jurídica del Tercero –Árbitro, Mediador o Juez– creado por un pacto de sumisión, del que el Leviatán de Hobbes, que gobernaba a quienes se habían convertido voluntariamente en sus súbditos, había ofrecido un modelo intraestatal convincente, por muy autocrático que fuera. Hoy día, el diseño abstracto de tal Tercero podría adquirir forma democrática como una soberanía cosmopolita basada en el consenso de los Estados, dotada de poder real para imponer la paz universal y determinado catálogo de derechos humanos. La primera condición para ese orden deseable había sido percibida ya por Kant. Era el principio de transparencia, que abolía los *arcana imperii* que habían caracterizado siempre a la política exterior, tanto de las democracias como de las tiranías, escudándose en el pretexto de que los asuntos de Estado eran demasiado complejos y delicados para el gran público y demasiado peligrosos para revelarlos al enemigo. Ese secretismo sólo podía erosionar la propia democracia, como testimoniaban innumerables acciones –en el propio país y en el extranjero– de los servicios de seguridad nacional

² N. BOBBIO, «Democracy and the International System», en Daniele Archibugi y David Held (eds.), *Cosmopolitan Democracy*, cit., pp. 22-31.

de los Estados contemporáneos. Ahí se podía detectar un círculo vicioso. Los Estados no podían llegar a ser totalmente democráticos hasta que el sistema internacional se hiciera transparente, pero el sistema global no podía hacerse totalmente transparente hasta que todos los Estados fueran democráticos. Aun así, había razones para la esperanza. El número de democracias iba creciendo, y se podía constatar cierta democratización de la diplomacia. Del mismo modo que Kant había visto en otro tiempo en el entusiasmo general por la Revolución francesa un «signo premonitorio» del progreso moral de la humanidad, la aceptación universal de los derechos humanos, por formal que pudiera ser todavía, se podía entender actualmente como presagio de un futuro pacífico³.

Maryland, Renania, Piamonte

La semejanza entre esas tres construcciones, a las que sus autores llegaron independientemente, es tanto más notable dado los diferentes perfiles de éstos. Biográficamente, la experiencia formativa de cada uno de ellos se había dado durante la Segunda Guerra Mundial, pero los tres vivieron esos años de forma muy diferente. Rawls (1921-2002), que provenía de una rica familia de Maryland y que en un primer momento pretendía convertirse en pastor protestante, luchó en la infantería, durante la Guerra del Pacífico, en Nueva Guinea y Filipinas. Al parecer las crisis morales del campo de batalla le afectaron profundamente, cambiando su vocación religiosa en una filosófica. Al regresar al hogar inició una carrera académica y se convirtió en el pensador político más leído de su época con la publicación, a principios de la década de 1970, de *A Theory of Justice*. Aunque en un marco totalmente abstracto, la obra de Rawls era al mismo tiempo coherentemente descriptiva, por ambiguas que pudieran ser sus implicaciones prácticas. Su horizonte intelectual de referencia se podría calificar como muy estrecho: principalmente, la filosofía moral anglo-estadounidense desde la reina Victoria hasta la Guerra Fría, junto a cierta lectura de Kant. Políticamente, Rawls se consideraba a sí mismo un liberal de izquierdas, y sin duda votaba por los Demócratas; pero uno de los rasgos más llamativos de un pensador descrito con frecuencia admirativamente por sus colegas como poco mundano, era una total abstención, durante toda su vida, de cualquier comentario sobre los asuntos públicos contemporáneos.

Habermas, ocho años más joven, creció en una pequeña ciudad renana en tiempos de Hitler. Su padre se incorporó al Partido Nazi en 1933, y el propio Habermas participó durante poco tiempo, junto a las juventudes hitlerianas, en las obras defensivas al final de la guerra. Tras descubrir la realidad del Tercer Reich y romper con Heidegger, quien había sido su principal influencia, Habermas se convirtió en el principal vástago filosófico de la Escuela de Frankfurt, absorbiendo sus peculiares transformacio-

³ N. BOBBIO, *Il terzo assente*, Milán, 1989, pp. 115 ss.

nes de Marx, para criticarlas luego a la luz del pragmatismo estadounidense y la teoría de sistemas. Heredero intelectual de las ambiciones totalizadoras del idealismo alemán, se interesó por casi todas las tradiciones filosóficas importantes, entre las que ocupaba un lugar central la sociología, clásica y contemporánea. Como pensador político, la pauta de los escritos de Habermas es opuesta a la de Rawls, al que criticó por sus intenciones inadecuadamente sustantivas. Su propia teoría política es puramente procedimental, absteniéndose de cualquier propuesta programática. Por otra parte, Habermas nunca vaciló en intervenir políticamente en temas de actualidad, adoptando posiciones públicas de izquierda en las principales disputas que se daban en Alemania. Sus *Kleine politische Schriften* llenan ya nueve volúmenes, rivalizando con las *Situations* de Sartre. Sin embargo, nunca se ha integrado en ninguna organización política, manteniendo distancias con el SPD y con los Verdes.

Bobbio (1907-2004), perteneciente a una generación anterior, nació en una familia bien relacionada de Turín, que como la mayoría de la burguesía italiana saludó alborozada la marcha sobre Roma y la dictadura de Mussolini. Tras unos primeros trabajos sobre Husserl, se volcó en la filosofía del derecho. Próximo a los treinta años, su amistad con intelectuales de la resistencia antifascista motivó una breve detención en 1935, tras lo cual reanudó su carrera universitaria con una carta de adhesión a Mussolini y la intervención de un tío suyo, amigo de un importante jerarca del régimen. Al iniciarse la guerra formaba parte de un círculo socialista liberal clandestino, y en 1942 fue uno de los fundadores del Partito d'Azione, la fuerza principal de la izquierda independiente [no comunista] en la resistencia italiana. Permaneció activo en el Partito d'Azione hasta 1948, cuando éste desapareció de escena. Bobbio se convirtió en el interlocutor crítico más elocuente con el Partido Comunista italiano durante la Guerra Fría. En 1976, cuando los socialistas italianos, tras una larga escisión, volvieron a unirse de nuevo, se incorporó al partido unificado, desempeñando un importante papel tanto en sus discusiones internas como en los debates públicos; a partir de 1978 se enfrentó porfiadamente a la dirección del PSI encabezada por Craxi. En 1984, tras jubilarse en la Universidad de Turín, fue nombrado senador vitalicio, y en 1992 se hicieron encuestas sobre su nombre como eventual candidato para la presidencia de la República.

Pero si la carrera de Bobbio fue mucho más intensa en el plano político que la de Habermas, por no hablar de la de Rawls, como teórico fue menos sistemático u original que éstos, limitaciones que él era el primero en reconocer. Inmerso en la filosofía del derecho, materia que enseñó durante la mayor parte de su vida, e inspirándose sobre todo en el positivismo de Kelsen, desde principios de la década de 1970 ocupó también una cátedra de ciencia política. En ambos campos mostró un sentido histórico notablemente más rico de sus disciplinas que Rawls o Habermas. Los más influyentes de sus abundantes escritos estaban relacionados con los orígenes, evolución y futuro de la democracia, y sus relaciones con el socialismo. En esos escritos se remitía ya fuera a Constant, Mill, Weber o Pareto, para

afrontar el legado de Marx. Hay textos que reflejan vívidamente la energía y variedad de la cultura política italiana del periodo de posguerra, mostrando un fuerte contraste con el panorama monocromo de Estados Unidos o la República Federal alemana. En esa medida, el pensamiento de Bobbio era el producto de una experiencia nacional sin equivalente en otros países de Occidente; no obstante, había un aspecto crítico en el que difería notablemente del resto de pensadores políticos de su país. Desde principios de la década de 1960 se preocupó por los problemas globales de la guerra y la paz, que tenían poca resonancia, si es que alguna, en Italia, un Estado subordinado en el sistema de seguridad estadounidense, sin colonias en la posguerra y sin una política exterior de la que merezca la pena hablar; y cuya clase política y cuyo electorado, polarizados por los conflictos domésticos, se interesaban muy poco por los asuntos más allá de sus fronteras. Muy preocupado por los peligros de la guerra termonuclear entre Oriente y Occidente, Bobbio dedicó una serie de interesantes ensayos a las relaciones interestatales en la era atómica, recopilados como *Il problema della guerra e le vie della pace* en 1979, mucho antes de que Rawls o Habermas hicieran alguna incursión en la política internacional.

Americana

Servicio militar en la guerra estadounidense para reconquistar el Pacífico; adolescencia en la Alemania nazi; resistencia clandestina contra el fascismo. Sería sorprendente que esas tres experiencias tan distintas no hubieran dejado una huella en las obras de quienes las vivieron. Rawls y Habermas ofrecen el contraste más agudo. Desde un principio hubo críticos de *A Theory of Justice*—casi todos los cuales también lo admiraban— desconcertados por su suposición tácita, aunque nunca explícitamente argumentada, de que la única unidad relevante para su «situación original» imaginaria, de la que se podría derivar un contrato social justo, era el Estado-nación. ¿Cómo podía dimanar de un constructivismo kantiano, que deducía su resultado de principios universales, el diseño de una comunidad particular? El imperativo categórico no reconocía fronteras territoriales. En aquel momento esa restricción podía parecer anodina, ya que los dos principios de justicia de Rawls y su orden léxico—primero, igual derecho a la libertad política; y segundo, sólo aquellas desigualdades socioeconómicas que fueran beneficiosas para todos—presuponían condiciones compartidas por los países capitalistas ricos de Occidente, que eran los que realmente preocupaban a los comentaristas.

Con la publicación de *Political Liberalism*, no obstante, quedó meridiana-mente claro que las preocupaciones de Rawls se centraban sólo en un Estado-nación—muy atípico—, el suyo. Toda la problemática de su obra posterior, todavía planteada en términos generales, pero ahora refiriéndose cada vez con menos disimulo a cuestiones u obsesiones estrictamente estadounidenses, giraban en torno al papel admisible de la religión en la vida política: una cuestión de pequeña importancia en cualquier sociedad avanzada excepto en Estados Unidos. En el trasfondo, los habituales hitos

patrióticos –la Declaración de Independencia, la Ley de Derechos, el Tribunal Supremo, los discursos de Lincoln, el *New Deal*– delimitan el espacio de reflexión. Al desplazarse a un terreno menos familiar, *The Law of Peoples* deja al descubierto la lógica de tal introversión. Dado que en *A Theory of Justice* era la opción racional de individuos la que modelaba la «situación original», ¿por qué no vale el mismo procedimiento para la Ley de los Pueblos? El discípulo más aventajado de Rawls, Thomas Pogge, deplorando el matiz conservador de sus últimas obras, ha tratado de extender su punto de partida radical precisamente de la forma que Rawls rechazaba, ofreciendo una visión de la «justicia global» basada en la aplicación del Principio de la Diferencia a todos los seres humanos, y no sólo a los ciudadanos de ciertos países⁴. La razón por la que Rawls declinaba esa ampliación se remite al núcleo inefable de su teoría, ya que para que los individuos en la situación original alcanzaran un acuerdo unánime sobre los dos principios de justicia, Rawls tenía que proporcionarles una capacidad de información y un conjunto de actitudes derivadas de las mismas democracias liberales que se suponía que generaba la situación original: el velo de ignorancia que ocultaba la fortuna de cada individuo en el orden social a elegir, pero no la conciencia colectiva de sus instituciones típicas.

En *The Law of Peoples* resurge ese conocimiento circular como «cultura política» de una sociedad liberal, pero precisamente porque esa cultura varía inevitablemente de una nación a otra, queda bloqueada la vía a cualquier universalización simple de los principios de justicia. A escala global las partes contratantes tienen que ser los Estados y no los individuos, ya que no hay un terreno común entre las culturas políticas que inspiran a sus ciudadanos. Más aún: son precisamente las diferencias entre culturas políticas las que explican las desigualdades socioeconómicas que los separan: «Las causas de la riqueza de un pueblo y las formas que adopta se deben a su cultura política y a las tradiciones religiosas, filosóficas y morales en que descansa la estructura básica de sus instituciones políticas»⁵. Las naciones prósperas deben su éxito a la diligencia alentada por tradiciones hacendosas, a falta de las cuales los rezagados sólo pueden acusarse a sí mismos por ser menos prósperos. Así Rawls, aunque insiste en el derecho a la emigración desde las sociedades «lastradas», rechaza un derecho simétrico a la inmigración a sociedades liberales, ya que eso sólo premiaría a los holgazanes incapaces de preocuparse por mejorar su propia propiedad. Tales pueblos «no pueden enmascarar su irresponsabilidad en el cuidado de su tierra y sus recursos naturales –argumenta Rawls– emigrando al territorio de otro pueblo sin el consentimiento de éste»⁶.

Adornando la cubierta de la obra que contiene esas reflexiones se ve una representación borrosa, envuelta en un pálido nimbo dorado, de una esta-

⁴ Véanse *Realizing Rawls*, Ithaca, 1989, pp. 9-12, y «Priorities of Global Justice», en Th. Pogge (ed.), *Global Justice*, Oxford, 2001, pp. 6-23.

⁵ John RAWLS, *The Law of Peoples*, Cambridge (MA), 1999, p. 108.

⁶ *Ibid.*, p. 39.

tua de Abraham Lincoln; ese icono nacionalista es muy apropiado, aunque a Rawls no parece que llegara a ocurrírsele nunca que Estados Unidos debe su propia existencia a la violenta desposesión de los pueblos nativos por las mismas razones –incapacidad para hacer un uso «responsable» de su tierra y sus recursos– que aduce para negar hoy la redistribución de oportunidades o de riquezas más allá de sus fronteras. Los Fundadores que presidieron esos despojos y quienes les siguieron reciben el homenaje acostumbrado en sus últimos escritos, aunque Lincoln ocupa una posición especial en su panteón, como atestiguan sus colegas y deja claro *The Law of Peoples*, donde es alabado como ejemplo de la «sabiduría, fuerza y coraje» de los hombres de Estado que, a diferencia de Bismarck, «guían a su pueblo en tiempos turbulentos y peligrosos»⁷. La abolición de la esclavitud era una de las principales razones de la admiración que sentía por él Rawls. Maryland era uno de los Estados esclavistas que se unieron al Norte al estallar la Guerra civil, y todavía predominaba en él la segregación en los años jóvenes de Rawls. Pero Lincoln, por supuesto, no emprendió la Guerra Civil para liberar a los esclavos, cuya emancipación fue una consecuencia colateral de aquélla; lo hizo para preservar la Unión, un objetivo nacionalista donde los haya. El coste en vidas para asegurar la integridad territorial del país –600.000 muertos– fue mucho más alto que el de todas las guerras de Bismarck juntas. Una generación después, la emancipación se logró en Brasil sin apenas derramamiento de sangre. Las historias oficiales, más que los filósofos, existen para proporcionar epopeyas míticas a los forjadores de la nación. El patriotismo de Rawls lo aleja claramente de Kant. La Ley de los Pueblos, como él mismo explicaba, no parte de una visión cosmopolita⁸.

Una unión trascendental

Habermas representa el caso opuesto. En la Alemania de posguerra, la reacción contra el culto de la nación era más fuerte entre los jóvenes de su generación, que recordaban personalmente el Tercer Reich, que en ningún otro lugar de Occidente, y la división del país durante la Guerra Fría complicó aún más ese asunto. En Alemania había pues pocas posibilidades de tomar el Estado-nación como dato tácito de reflexión política. Para Habermas, la pregunta a hacerse era más bien la contraria: ¿qué lugar se podía acordar a la nación como comunidad contingente, con fronteras delimitadas por armas y accidentes, dentro de la estructura necesaria de la democracia liberal? Dado que el *Rechtstaat* [Estado de derecho] se basa en principios universales, ¿cómo puede albergar un núcleo particularista? Habermas ofrece dos razones, una teórica y la otra empírica. En lo que se refiere a la primera, observa que «existe una brecha conceptual en la construcción legal del Estado constitucional, que es tenta-

⁷ J. Rawls, *The Law of Peoples*, cit., p. 97. Sobre el culto de Rawls a Lincoln, véase *inter alia* Thomas NAGEL, «Justice, Justice Thou Shalt Pursue», *New Republic* (13 de enero de 2000).

⁸ J. Rawls, *The Law of Peoples*, cit., pp. 119-120.

dor cubrir con una concepción naturalista del pueblo», ya que «no se puede explicar en términos puramente normativos cómo debería estar compuesto el universo de aquellos que se unen para regular su vida en común por medio de la ley positiva»⁹. En cuanto al segundo, en la práctica histórica los ideales de soberanía popular y derechos humanos eran demasiado abstractos para despertar las energías necesarias para materializar la democracia moderna. Los lazos de sangre y de lengua proporcionaban el impulso extra para la movilización requerida, en la que la nación se convertía en una fuerza emocional impulsora semejante a la religión, como «remanente de trascendencia en el Estado constitucional»¹⁰. El nacionalismo alentó el imperialismo hasta bien entrado el siglo xx, sublimando los conflictos de clase en guerras de conquista y expansión en ultramar.

Hoy en día, no obstante, dos fuerzas amplias están debilitando la vigencia política del Estado-nación. Por un lado, la globalización de los mercados financieros y de artículos de consumo está socavando la capacidad del Estado para impulsar la vida socioeconómica: ni las tarifas aduaneras ni los instrumentos de bienestar sirven de mucho frente a esa presión. Por otro, la creciente inmigración y el ascenso del multiculturalismo están disolviendo la homogeneidad étnica de la nación. Para Habermas hay graves riesgos en ese proceso doble que amenaza con la desintegración de los modos de vida tradicionales, con sus propios códigos éticos y protecciones sociales. Para evitar esos peligros, argumentaba, se precisaba un equivalente actual a la respuesta social que Polanyi había trazado en *La gran transformación* al clásico *laissez-faire*, un segundo «cierre» curativo de lo que se había convertido en una nueva modernidad «liberalmente expandida»¹¹. La Unión Europea ofrecía el modelo de lo que podría ser tal constelación posnacional, en la que los poderes y protecciones de diferentes Estados-nación se transmitían hacia arriba a una soberanía supranacional que ya no requería un sustrato étnico o lingüístico común, sino que derivaba su legitimidad únicamente de normas políticas universalistas y de la oferta de servicios sociales. La combinación de unas y otra define un conjunto de valores europeos, aprendidos de la dolorosa experiencia histórica, que pueden ofrecer una brújula moral a la Unión¹².

Tal federación europea, que supondría un avance histórico más allá del estrecho marco del Estado-nación, debería a su vez asumir su lugar en el seno de una comunidad mundial de riesgo compartido, ya que «la gran dinámica, históricamente crucial, de la abstracción de lo local a lo dinástico, lo nacional y por fin a la conciencia democrática» puede dar hoy un

⁹ J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, cit., pp. 139-140; *The Inclusion of the Other*, p. 115.

¹⁰ J. HABERMAS, *Die Normalität einer Berliner Republik*, Frankfurt, 1995, pp. 177-179; *A Berlin Republic: Writings on Germany*, Lincoln (NE), 1997, pp. 170-172.

¹¹ J. Habermas, *Die Postnationale Konstellation*, cit., pp. 122-135; *The Postnational Constellation*, pp. 80-88.

¹² *Ibid.*, pp. 155-156; p. 103.

nuevo paso adelante¹³. El gobierno mundial sigue siendo imposible, pero una política doméstica mundial no. Dado que la participación política y la expresión de voluntad popular, como dice Habermas, no son ya las bases predominantes de la legitimidad democrática, no hay razón para demandar un sufragio planetario o una asamblea representativa planetaria. La «accesibilidad general de un proceso deliberativo cuya estructura se basa en la expectativa de resultados racionales» es ahora más significativa, y con formas tales como el papel desempeñado por las organizaciones no gubernamentales en las negociaciones internacionales, puede bastar en gran medida para el progreso necesario, ya que una democracia cosmopolita no puede reproducir a escala global la solidaridad cívica o la política de Estado del bienestar de la Unión Europea. Su «marco normativo» debe consistir simplemente en la protección de los derechos humanos, esto es, «normas legales con un contenido exclusivamente moral»¹⁴.

Más allá del obvio contraste en sus valoraciones de la nación, se puede constatar una diferencia más amplia de perspectiva entre Rawls y Habermas. La concepción de este último sobre las exigencias de la época cuenta con una base sociológica más amplia y ofrece un panorama general de los cambios objetivos acontecidos en el mundo contemporáneo. Rawls, a quien le faltaba esa imaginación sociológica, parece no haber percibido en absoluto –como señala Pogge– las implicaciones de los mercados de capital globalizados en su presentación de las cualidades morales que distinguen a los pueblos en el cuidado de sus activos naturales, pero no se puede decir lo mismo de Habermas. Sin embargo éste, a diferencia de Rawls, elude cualquier propuesta específica para las relaciones económicas entre zonas ricas y pobres del planeta, aun tan limitadas como las que Rawls presenta en *The Law of Peoples*. Lo único que implica la comunidad de riesgo compartido es la puesta en vigor a escala internacional de los derechos humanos; ahí los dos pensadores se alimentan mutuamente. Para ambos, los derechos humanos son el trampolín global para saltar sobre las barreras de la soberanía nacional, en nombre de un futuro mejor.

El consenso de la religión

¿De dónde provienen esos derechos en una y otra filosofía? En *A Theory of Justice*, se deducen sin problemas del dispositivo de la situación original, como derechos que hipotéticos individuos seleccionarían racionalmente, *inter alia*, bajo el velo de la ignorancia. Era una solución elegante, que evitaba la determinación del *status* de derechos reclamado en el mundo real. Cuando escribió *Political Liberalism*, preocupado por construir un consenso general a partir de las distintas posiciones ideológicas existentes –y que por ello mismo requería inevitablemente más referencias empíricas–, eso ya no basta-

¹³ *Ibid.*, p. 89; p. 56.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 162-166; pp. 108-111.

ba. Para mostrar que tal consenso incluiría sus principios de justicia, Rawls se vio obligado ahora a argumentar que todas las religiones importantes contenían códigos morales compatibles con ellos. En *The Law of Peoples* las dos líneas de argumentación confluyen. Los derechos humanos universales son deducibles de la opción por la que distintos pueblos, provistos como están con diferentes creencias, se inclinarían si se hallaran situados en una posición original. Dado que forman un conjunto más restringido que la totalidad de los derechos liberales, tanto las sociedades democráticas como las simplemente decentes los seleccionarían; resulta sintomático que los ejemplos que da Rawls de estas últimas sean siempre musulmanas.

A falta de un artificio contrafáctico para deducirlos, Habermas se ve obligado a presentar una genealogía más clara de los derechos humanos que la que se suele ofrecer de hecho en el mundo político. Observando «cierto embarazo filosófico» en torno a ellos, admite que no se pueden considerar como derechos morales inherentes a cada ser humano, ya que son «jurídicos por su propia naturaleza», esto es, sólo pueden existir como determinaciones del derecho positivo; pero también son «suprapositivos», ya que su justificación –a diferencia de otras normas legales– puede ser exclusivamente moral, sin necesidad de argumentos adicionales en su favor¹⁵. ¿Cuál es entonces la moralidad que los legitima? Ahí Habermas se remite directamente a Rawls. «La pretensión de universalidad que nosotros asociamos con los derechos humanos, ¿oculta simplemente un instrumento particularmente sutil y engañoso de dominación occidental? ¿O bien *convergen* en ellos las religiones universalistas mundiales, en un catálogo básico de intuiciones morales?». No hay premio por adivinar la respuesta. «Estoy convencido de que Rawls tiene razón, de que el contenido básico de los principios morales encarnado en el derecho internacional es acorde con la sustancia normativa de las grandes doctrinas proféticas y las concepciones metafísicas del mundo, a lo largo de la historia»¹⁶.

La inclinación más sociológica de Habermas, que recuerda a Weber, no le permite sin embargo dejar el asunto ahí. Después de todo, ¿acaso no es específicamente occidental en su origen la doctrina de los derechos humanos, más que una inspiración panconfesional? Ajustando su visión, Habermas responde a esa objeción explicando que «los derechos humanos provienen menos del trasfondo cultural particular de la civilización occidental que del intento de responder a desafíos específicos planteados por una modernidad social que ha acabado por abarcar todo el globo»¹⁷. ¿Cómo es entonces que los desafíos sociales de la modernidad coinciden con las

¹⁵ J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, cit., pp. 221-224; *The Inclusion of the Other*, cit., pp. 189-191.

¹⁶ *Vergangenheit als Zukunft*, Zurich, 1991, p. 30; *The Past as Future*, Lincoln (NE), 1994, pp. 20-21. Rawls ha explicado que todas las principales religiones del mundo eran doctrinas «razonables» capaces de aceptar sus principios de justicia: *Political Justice*, Nueva York, 1993, p. 170.

¹⁷ J. Habermas, *Die Postnationale Konstellation*, cit., p. 181; *The Postnational Constellation*, cit., p. 121.

intuiciones morales de la antigüedad, mezclándose inesperadamente la era atómica con la axial¹⁸ en la elocuente prosa de las Naciones Unidas? Habermas cree contar con un instrumento para cuadrar ese círculo. Las creencias que se acomodan tan armoniosamente entre sí y con la sabiduría laica, no son «fundamentalistas», sino conscientes de que sus propias «verdades religiosas deben acomodarse al conocimiento secular públicamente reconocido», y así, «como el cristianismo desde la Reforma [...], se transforman en “doctrinas razonablemente integrales” bajo la presión reflexiva generada por las circunstancias de la vida moderna»¹⁹.

Con esta glosa queda al desnudo la vaciedad de la proclamación de que los derechos humanos son revalidados por todas las religiones mundiales. Basta un ligero conocimiento del Pentateuco, las Revelaciones, el Corán o el Bhagavadgita –repletos de todo tipo de llamamientos a la persecución y la matanza– para mostrar lo absurdo de una idea tan anacrónica. Lo que realmente postulan Rawls y Habermas es que, una vez que las creencias religiosas se hacen indistinguibles de la «razón pública» o el «conocimiento secular», se pueden emplear, como cualquier otra verdad de Perogrullo, como sostén de cualquier lugar común. El hecho de que en el mundo real las creencias trascendentes sigan representando imperativos éticos contradictorios, alentando la guerra ideológica o real de unas contra otras, se convierte en un residuo irrelevante: el dominio de un «fundamentalismo» que ya no es ni siquiera del todo religión, entendida ésta en sentido estricto.

En la construcción de Habermas sucede algo similar con la democracia. Una vez que ésta se redefine como algo que tiene que ver principalmente con la «comunicación» y la «conciencia», la participación política y la voluntad popular se convierten en residuos de los que se puede prescindir en el diseño de un orden legal cosmopolita. También aquí el concepto primordial asegura el resultado deseado: la teoría del discurso de Habermas sirve aquí para neutralizar la democracia como la razón pública de Rawls sirve para neutralizar la religión, ya que Habermas nos ofrece más que una crítica de la involución de los ideales democráticos clásicos en los sistemas representativos dispersos y despolitizados del Occidente actual, una justificación metafísica de esa involución, en nombre del flujo, saludablemente impersonal y descentrado, de la razón comunicativa. El resultado es una teoría política hecha a medida para una mayor disolución de la soberanía popular a escala europea y para su evaporación a una escala eventualmente global. Hay que reconocer a Habermas que al escribir sobre la Unión Europea que tiene ante sus ojos ha tratado de resistirse a su propia lógica del debilitamiento de cualquier idea de autodeterminación colectiva, pidiendo más poderes para el parlamento y la formación de partidos europeos. Pero cuando considera, sin verse frenado por una experiencia similar, el orden cosmopolita del futu-

¹⁸ Aproximadamente del año 800 al 200 antes de nuestra era. Cfr. Karl JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (Darstellung der Achsenzeit)*, 1949. [N. del T.]

¹⁹ *Ibid.*, pp. 191-192; p. 128. También aquí la referencia a las «doctrinas razonablemente integrales» se remite explícitamente a Rawls.

ro, la lógica de su proyecto conduce a un fantasma político: democracia sin democracia, desprovista incluso de elecciones o votantes.

La sombra amenazante de Hiroshima

El marco intelectual de la perspectiva de Bobbio es distinto de estos dos. La razón es que su punto de partida histórico es también muy diferente. Rawls y Habermas no comenzaron a reflexionar sobre el sistema interestatal hasta que finalizó la Guerra Fría. Sus teorías no son sino respuestas al nuevo orden mundial anunciado a raíz de la guerra del Golfo. Las preocupaciones de Bobbio, en cambio, que las precedieron en tres décadas, fueron producto de la propia Guerra Fría. Los peligros de una guerra nuclear estaban completamente ausentes del análisis de Rawls o de Habermas, pero eran precisamente los que determinaba el acercamiento de Bobbio a la escena internacional. La lección de Carlo Cattaneo en la época del Risorgimento, y de su maestro Aldo Capitini en la resistencia antifascista, había sido que la eliminación de la violencia como medio para resolver los conflictos, mediante los procedimientos democráticos vigentes dentro de los Estados, requería un complemento estructural entre éstos. La libertad y la paz, fueran cuales fueran las brechas o torsiones empíricas entre ellas, estaban vinculadas lógicamente entre sí.

A finales del siglo XVIII y hasta mediados del XIX, muchos pensadores creían que la historia estaba a punto de conseguir esa unión. Kant y Mazzini confiaban en que la difusión de los gobiernos republicanos haría desaparecer la guerra. Saint-Simon, Comte y Spencer pensaban que la sociedad industrial convertiría en un anacronismo los conflictos militares. Cobden esperaba que el aumento del comercio garantizara la amistad entre las naciones. Bebel y Jaurès estaban seguros de que el socialismo aportaría una paz duradera entre los pueblos. Todas esas esperanzas, por plausibles que parecieran en su época, se frustraron en el siglo XX. Las barreras contra la carnicería mutua que se suponía que erigirían demostraron estar hechas de barro. Los comerciantes no sustituyeron a los guerreros; los pueblos resultaron ser tan feroces como los príncipes; los Estados comunistas se atacaron mutuamente²⁰. Pero ahora que la aniquilación nuclear amenazaba a toda la humanidad, la paz era un imperativo universal más fuerte que nunca. Bobbio no tenía tiempo para la ortodoxia de la Guerra Fría. La teoría de la disuasión era contradictoria en sí misma, al tratar de evitar el riesgo de guerra atómica mediante las mismas armas que lo generaban. El equilibrio del terror era intrínsecamente inestable, destinado a la escalada más que al equilibrio²¹. Los tratados de desarme serían bienvenidos si se lograban, pero no constituían una alternativa radical ni fiable.

²⁰ N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bolonia, 1984, pp. 113-114, 143-146; *Il terzo assente*, cit., pp. 34-38.

²¹ N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, cit., pp. 50-55; *Il terzo assente*, cit., pp. 60-68.

Las soluciones morales al problema de la guerra, por nobles que fueran, no eran más satisfactorias que las instrumentales, ya que requerían una transformación muy improbable de la humanidad. La vía más creíble para poner fin a la carrera nuclear era la institucional. Si las raíces de la guerra estaban en el sistema interestatal, desde un punto de vista lógico cabían dos tipos de remedios: si los conflictos eran generados por la estructura de las relaciones internacionales, lo indicado era una solución jurídica; si se debían al carácter interno de los Estados que constituían el sistema, la solución tendría que ser social. En el primer caso, la paz sólo se podría garantizar mediante la creación de un súper-Estado, dotado de un monopolio global de la violencia y capaz de instituir un orden legal uniforme en todo el mundo. En el segundo, sólo podría llegar mediante una transición al socialismo que condujera a una desaparición progresiva del propio Estado. Una única soberanía hobbesiana, o un *Sprung in die Freiheit* [salto la libertad] marxista: ésas eran las dos opciones²². Sin pretender que eso significara la eliminación de la coerción, ya que el Estado es siempre, por definición, una concentración de violencia, Bobbio mantenía que la única perspectiva realista para la paz global era la hobbesiana. La amenaza de una conflagración nuclear sólo se podía contrarrestar mediante un Estado universal. Estructuralmente se podría convertir en un superdespotismo como el que temía Kant²³, pero a diferencia de Rawls o de Habermas Bobbio estaba dispuesto a asumir ese riesgo, porque era menor que el de la destrucción planetaria que éstos ignoraban.

Cuando la Guerra Fría quedó atrás, Bobbio se preocupó más por dotar a su marco hobbesiano de unos cimientos lockeanos, insistiendo en la necesidad de una encarnación democrática, más que autoritaria, del Tercero Ausente, lo que si bien siempre era preferible, ahora que había desaparecido el bloque soviético resultaba cada vez más posible. Sin embargo, el gobierno mundial que defendía seguía siendo una estructura mucho más centralizada que la ley de los pueblos de Rawls o la conciencia cosmopolita de Habermas, y suponía una menor idealización de sus premisas. Incluso ajustada a las circunstancias vigentes tras la Guerra Fría, el vínculo de tal autoridad con la democracia era más débil desde el punto de vista lógico, ya que su principal legitimación era la pacificación de las relaciones interestatales, más que una mimesis de las normas intraestatales; no postulaba dispositivos como la situación original o la teoría del discurso reproducidas a escala internacional, sino una lógica sobrevenida a esa misma escala, acorde con el pensamiento del propio Bobbio, impensable para los otros dos, de que «a nadie que contemple la historia sin ilusiones se le puede escapar que las relaciones entre gobernantes y gobernados están dominadas por la primacía de la política exterior sobre la doméstica»²⁴.

²² N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, cit., pp. 83-86.

²³ *Ibid.*, p. 116; *Il terzo assente*, cit., pp. 49-50.

²⁴ N. Bobbio, *Il terzo assente*, cit., p. 94.

Así pues, también los derechos humanos, aunque en definitiva desempeñaban en las prescripciones de Bobbio para un orden internacional pacífico un papel similar al que ocupaban en las agendas de Rawls y Habermas, se contemplaban siempre bajo una luz muy diferente. Bobbio no sugería en ningún momento que fueran a armonizar mágicamente las intuiciones morales de las grandes religiones del mundo, ni que se pudieran entender como principios del derecho natural, ni como exigencias genéricas de la modernidad, aunque eso no los hacía menos preciosos; pero una concepción realista de esos derechos resulta incompatible con sus descripciones habituales. No son derechos naturales «fundamentales», ya que lo que parece básico siempre depende de la época o la civilización. Desde que se proclamaron por primera vez, la lista de los derechos humanos ha sido siempre algo mal definido, variable y a menudo contradictorio. Tales derechos entran continuamente en conflicto mutuo: la propiedad privada con la igualdad civil, la libertad de opción con la educación universal, etc. Dado que los valores últimos son antinómicos, los derechos que apelan a ellos son inevitablemente incoherentes. Hasta ahora, por ejemplo, no se ha alcanzado una síntesis histórica entre las concepciones liberal y socialista. Así pues, los derechos humanos carecen de fundamento filosófico. Su única garantía es fáctica: hoy día, todos los gobiernos reconocen formalmente la Declaración de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, y ese consenso empírico les da una universalidad contingente que constituye su base real²⁵.

La presentación que hace Bobbio de los derechos humanos está pues muy alejada de las versiones deontológicas de Rawls o Habermas; es radicalmente histórica. Para Hobbes, sólo se tenía derecho a la propia vida: el individuo podía negarse a entregársela al Estado; pero desde los tiempos de Hobbes la lista de derechos reivindicados por los ciudadanos se ha ido ampliando progresivamente: al principio con libertades frente al Estado, luego con libertades en el Estado, y finalmente con libertades mediante el Estado. El derecho a la autodeterminación de las naciones, rechazado con vehemencia por Habermas, es una de esas conquistas. Y la dinámica de esta «era de los derechos» no parece tener fin: hoy día están en la agenda el derecho a una información veraz y a la participación en el poder económico. Pero una cosa es la reclamación teórica y otra muy distinta la observancia práctica. El nuevo *ethos* global de los derechos humanos sólo resplandece en solemnes declaraciones oficiales y comentarios instruidos; en la realidad se constata «su violación sistemática en prácticamente todos los países del mundo (quizá podríamos decir en *todos* los países del mundo, sin temor a equivocarnos), en las relaciones entre los poderosos y los débiles, los ricos y los pobres, los instruidos y los carentes de instrucción»²⁶.

²⁵ N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace* (primera edición), Bolonia, 1970, pp. 119-157.

²⁶ N. BOBBIO, *Autobiografia*, Bari, 1999, p. 261.

Tampoco se puede contemplar el derecho con el arrobamiento de Habermas o Rawls. Las guerras y revoluciones –el ejercicio de la violencia externa e interna– han sido a menudo fuente de códigos legales. La legitimidad proviene típicamente de la victoria, no ésta de aquélla. Una vez promulgadas, las leyes se pueden comparar a un muro de contención o una canalización de los poderes de los grupos sociales existentes. Cuando los diques se rompen, se nos viene encima un poder extraordinario de hacer leyes, creando una nueva legitimidad: *ex facto oritur jus*. «La ley no puede renunciar al uso de la fuerza y siempre se basa en última instancia en el derecho de los más fuertes, que sólo a veces, y de forma contingente, coincide con el de los más justos»²⁷. Nos hallamos a mucha distancia de las premisas de una jurisprudencia habermasiana. Bobbio, aunque podía variar la distribución de sus énfasis, nunca renunció a una fidelidad básica a la máxima de Hobbes: *auctoritas sed non veritas facit legem*. La ONU debería contar con poderes para hacer respetar los derechos humanos que proclamó; pero la brecha entre sus promesas y la realización de éstas sigue siendo muy amplia. No ha garantizado la paz o la amistad entre las naciones que su Carta pregonaba. Su logro principal hasta la fecha fue algo nunca previsto por sus fundadores: el impulso que dio su Asamblea General en diciembre de 1960 a la descolonización, el mayor progreso de la emancipación política en la segunda mitad del siglo xx²⁸. Al igual que Habermas, Bobbio no proponía ningún programa preciso para la reducción de las desigualdades sociales a escala global, pero la fuerza de sus sentimientos al respecto también lo singularizaban. El mayor problema de la época, que ninguno de los países ricos podía resolver debido a la carrera nuclear, era la muerte por hambre en los países pobres del Sur²⁹.

La guerra contra los forajidos

Si ésas eran las principales diferencias en cuanto a la perspectiva teórica, ¿qué se puede decir de las respuestas políticas de los tres pensadores con respecto al nuevo panorama de violencia desencadenada la Guerra Fría? Rawls, coherente con el silencio que había mantenido durante toda su vida, no hizo ningún comentario sobre las *guerres en chaîne* de la década de 1990, pero la lógica de su aprobación aparece cada dos páginas de *The Law of Peoples*. En ese libro el filósofo de la justicia no sólo ofrece un cheque en blanco a las intervenciones militares para proteger los derechos humanos, sin especificar siquiera qué autoridad, aparte de la de los «pueblos democráticos» en general, tiene derecho a decidirlos; incluso superó la jerga del Departamento de Estado al hablar de Estados «forajidos», expresión que invitaba a los países respetuosos de las leyes a deshacerse de ellos aún más rápidamente que de los simplemente «delincuentes».

²⁷ N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, cit., p. 111; *Il terzo assente*, cit., p. 135.

²⁸ N. Bobbio, *Il terzo assente*, cit., pp. 108-109.

²⁹ *Ibid.*, p. 181.

Las premisas políticas de ese lenguaje se pueden encontrar en las ilustraciones históricas que ofrece el libro. Aunque Rawls no menciona acontecimientos políticos actuales, en los que cita del pasado muestra una mente sorprendentemente acrítica. La carnicería de la Primera Guerra Mundial fue inevitable, porque «ningún pueblo liberal que se respetara a sí mismo» podría haber aceptado las exigencias alemanas a Francia en 1914³⁰. El bombardeo de Hamburgo durante la Segunda Guerra Mundial estaba justificado, y quién sabe si también el del Dresde. Aunque la destrucción de las ciudades japonesas, que culminó en Hiroshima y Nagasaki, fue una gran equivocación, representó simplemente un «fallo como hombre de Estado» de Truman, quien por otra parte —como atestiguan presumiblemente los juramentos de lealtad y el soborno de la ONU— fue «en muchos sentidos un buen presidente, e incluso muy bueno a veces»³¹. Una guía excelente a las guerras justas es, a su juicio, una obra que explicaba por qué lo era el golpe preventivo de Israel en 1967³². Entre esas sociedades fuera de la ley estaban la España de los Habsburgo y la Francia de los Borbones o la napoleónica, pero no la Inglaterra hanoveriana o victoriana, y menos los Estados Unidos de la Era Dorada³³. Tales bellacos no son sino potencias «insatisfechas». Las armas nucleares son esenciales para mantener controlados a los eventuales antagonistas actuales³⁴. Hasta la acuñación por Rawls de la idea de pueblos «decentes», para distinguirlos de los democráticos, reproduce simplemente la geografía del sistema de seguridad estadounidense. La sociedad musulmana imaginaria de «Kazanistán» que Rawls evoca para ilustrar esa noción, puede leerse como una versión idealizada de Kuwait o Arabia Saudí, clientes fiables cuyos sistemas políticos, nada liberales, deben ser respetados, mientras que los forajidos de su entorno son destruidos. La operación Tormenta del Desierto, equipada con tales credenciales, podría entenderse como la Ley de los Pueblos en tiempo real.

Habermas era más explícito. La campaña aliada para castigar la descarada violación por parte de Iraq del derecho internacional al apoderarse de Kuwait fue un paso importante hacia la creación de una esfera pública global. Aunque no se combatió bajo el mandato de la ONU y no había que rendir cuentas ante el Consejo de Seguridad, invocaba a la ONU y eso era mejor que nada: «por primera vez Estados Unidos y sus aliados tuvieron la posibilidad objetiva de asumir temporalmente el papel (supuestamente neutral) de fuerza de policía para las Naciones Unidas». Cabe reconocer el resultado como una acción híbrida, ya que los cálculos políticos y de

³⁰ J. Rawls, *The Law of Peoples*, cit., p. 48.

³¹ J. Rawls, *The Law of Peoples*, cit., pp. 99-102; *Collected Papers*, Cambridge (MA), 1999, p. 572.

³² «Me remito aquí a *Just and Unjust Wars*, de Michael Walzer. Es una obra impresionante, y lo que digo no creo que se aleje de ella en ningún aspecto significativo»: J. Rawls, *The Law of Peoples*, cit., p. 95.

³³ *The Gilded Age*: expresión acuñada por el novelista Mark Twain para referirse a la aparentemente espectacular pero en realidad corrupta naturaleza de la sociedad estadounidense durante la intensa industrialización experimentada por la misma en las últimas décadas del siglo XIX. [*N. del T.*]

³⁴ *Ibid.*, pp. 48-49.

poder no estaban ausentes de su ejecución; pero ahora quedaba claro que «el respeto al derecho internacional tiene que quedar a cargo de una cooperación organizada de la comunidad internacional, y no de algún utópico (en el peor sentido de la palabra) gobierno mundial». Además, y quizá esto sea más importante, la guerra del Golfo estaba justificada no sólo por la anexión iraquí de Kuwait, sino por la amenaza que suponía para Israel: «El escenario de pesadilla de un Israel rodeado por todo el mundo árabe y amenazado con las armas más horribles»³⁵.

Dado que las violaciones del derecho internacional no habían preocupado hasta entonces a Habermas —cuando Turquía invadió Chipre, o Indonesia se anexionó Timor oriental, o Israel se apoderó de Jerusalén este y ocupó Cisjordania, no se le oyó decir nada— parece claro que la presión principal para el apoyo de Habermas a la operación Tormenta del Desierto eran sentimientos políticos más que argumentos legales. Por un lado estaba su declarada postura desde antiguo de lealtad a Occidente. Durante cuarenta años había mantenido que Alemania sólo se podía purgar de su maligno pasado, y dejar atrás todas las ideas sospechosas de *Sonderweg* [trayectoria especial], mediante una «orientación incondicional» hacia Occidente. Ése había sido el gran logro de Adenauer, que de joven no había conseguido entender, y que debe seguir siendo la estrella polar de la República Federal alemana. Después de 1945 fue esa orientación la que había dado a los alemanes y «una postura honrada»³⁶. Pero también contaba, tras la Solución Final, y decisivamente, la responsabilidad especial de Alemania hacia Israel, una democracia vulnerable «obligada a actuar como puesto avanzado del mundo occidental» en Oriente Próximo. Desde la fundación de la República Federal —señalaba aprobadoramente Habermas—, la «solidaridad con Israel ha sido una ley no escrita de la política exterior alemana»; sólo los antisemitas podían cuestionarla³⁷. En la mezcla de motivaciones para el apoyo de Habermas a la guerra del Golfo, ésta era probablemente la más poderosa.

Escrúpulos

No pocos admiradores de Habermas, en Alemania o en otros lugares, se vieron sorprendidos por esa teorización filosófica de una guerra que, como admitía la propia Administración estadounidense, tenía como finalidad esencial el control de los pozos de petróleo. En el propio Habermas se podían detectar signos de una conciencia incómoda, y pronto expresó

³⁵ J. Habermas, *Vergangenheit als Zukunft*, cit., pp. 19, 18, 23; *The Past as Future*, cit., pp. 12, 11, 15.

³⁶ J. Habermas, *Vergangenheit als Zukunft*, cit., p. 64; *The Past as Future*, cit., p. 48; *Die Normalität einer Berliner Republik*, cit., pp. 93-94, 108; *A Berlin Republic: Writings on Germany*, cit., pp. 88-89, 102.

³⁷ J. Habermas, *Vergangenheit als Zukunft*, cit., p. 28; *The Past as Future*, cit., p. 18; «Letter to America», *The Nation* (16 de diciembre de 2002).

reservas sobre las tácticas militares empleadas para ganar la guerra, e incluso reconoció que la pretensión de legitimación por parte de la ONU «servía en gran medida como pretexto»³⁸. Pero esos matices, calculados para desarmar a los críticos, sólo subrayan la crudeza de su conclusión subsiguiente, que barría los principios en nombre de los hechos. Descartando la objeción de que las negociaciones para una solución pacífica del conflicto no se habían agotado en absoluto, Habermas declaró, con el espíritu de *Realpolitik* de un *saloon* del Oeste: «Resulta un tanto académico someter un acontecimiento de tal brutalidad a una pedante evaluación normativa después de los hechos»³⁹.

La modificación retórica de la respuesta de Bobbio a la guerra del Golfo fue extrañamente similar. La operación Tormenta del Desierto, según explicaba cuando se inició, era una guerra justa de legítima defensa contra la agresión. Saddam Hussein, que pretendía convertirse en emperador del Islam, constituía un gran peligro internacional: un dictador sanguinario en su propio país y un señor de la guerra expansionista en el exterior, que multiplicaría las agresiones hasta el fin de sus días si no se le ponía freno ahora. Al igual que Hitler, intentaba extender cada vez más el teatro del conflicto, como mostraba su lanzamiento de cohetes contra Israel⁴⁰. La declaración de Bobbio provocó más alboroto que la de Habermas, en parte porque todavía quedaba una izquierda mucho más fuerte en Italia que en Alemania, pero también porque él mismo se había pronunciado de forma tan elocuente contra la belicosidad de la Guerra Fría. Las críticas de sus amigos y alumnos, desconcertados por su aparente *volte-face*, fueron abundantes y rápidas, por lo que también Bobbio, tras aprobar el principio de la guerra, se distanció de su práctica. «Admito, y no me duelen prendas, que en el curso de la guerra las relaciones entre el organismo internacional y la dirección militar se han hecho más evanescentes, con la consecuencia de que el actual conflicto se parece cada vez más a una guerra tradicional, excepto en lo que hace a la desproporción de fuerza entre ambos combatientes. ¿Se ha perdido una gran oportunidad histórica?», se preguntaba tras cinco semanas de bombardeo estadounidense ininterrumpido. Mirando a su alrededor, confesaba que «nuestra conciencia se siente trastornada». La guerra era justa, pero –y esto era diferente– ¿era necesaria? Y en tal caso, ¿tenía que desarrollarse de esa forma? La respuesta de Bobbio era tajante: como decía Habermas, no servía para nada mostrarse escrupuloso *ex post facto*. «Cualquier respuesta a tales cuestiones llega demasiado tarde para cambiar el curso de los acontecimientos. No sólo sería irrelevante –“lo que se ha hecho está hecho”– sino que podría parecer ingenuo, porque nadie estaba en condiciones de saber lo que habría sucedido si se hubiera elegido otra vía para alcanzar el mismo objetivo»⁴¹. Puede que la guerra no fuera

³⁸ J. Habermas, *Vergangenheit als Zukunft*, cit., p. 20; *The Past as Future*, cit., p. 12.

³⁹ *Ibid.*, p. 22; p. 14.

⁴⁰ N. BOBBIO, *Una guerra giusta?*, Venecia, 1991, pp. 39, 22, 48, 60.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 23, 90.

necesaria, o que podría haber sido menos sangrienta, pero ahora era un *fait accompli*. ¿De qué servía discutir sobre ella?

El orden moral de la OTAN

Ocho años después, Habermas saludó la operación Fuerza Aliada con un aplauso más decidido. El ataque de la OTAN contra Yugoslavia era necesario para poner fin a los crímenes contra la humanidad del régimen de Milošević, «300.000 personas sometidas al terror, amenazadas con el asesinato o la expulsión» antes de que comenzara su rescate por los bombardeos aéreos estadounidenses. No había ninguna base para sospechar de los motivos de su intervención, de la que Estados Unidos no podía ganar nada. Se trataba de una guerra humanitaria que, aunque careciera de un mandato de la ONU, contaba con la «autorización tácita de la comunidad internacional». La participación de la Bundeswehr en el ataque fue decidida por una coalición rojiverde que era el primer gobierno alemán comprometido con un orden legal cosmopolita en el espíritu de Kant y Kelsen. Expresaba un estado de ánimo de la opinión pública alemana tranquilizadoramente similar al del resto de Europa occidental. Podía haber algunos desacuerdos entre los europeos continentales y los anglosajones sobre la importancia de consultar al secretario general de la ONU o de acordar los planes con Rusia, pero «tras el fracaso de las negociaciones de Rambouillet» Estados Unidos y los Estados pertenecientes a la Unión Europea compartían una misma posición⁴².

Cierto es, por supuesto, que como los derechos humanos sólo están débilmente institucionalizados a escala internacional, «la frontera entre ley y moralidad puede ser borrosa, como en el presente caso». Una vez denegada la autorización del Consejo de Seguridad, la OTAN «sólo podía apelar a la validez moral del derecho internacional», pero eso no avalaba la crítica de Carl Schmitt a la moralización de las relaciones interestatales como algo que radicalizaba fatalmente los conflictos entre los Estados, sino que las intervenciones humanitarias como el bombardeo de Yugoslavia debían anticiparse al futuro orden cosmopolita que trataban de crear. Ahí había una distinción entre Washington y la mayoría de las capitales europeas: para Estados Unidos, la puesta en vigor a escala global de los derechos humanos suponía una brújula moral para los objetivos nacionales. Los alemanes debían su propia liberación a esa fructífera unión entre idealismo y pragmatismo que se remontaba a Wilson y Roosevelt y que seguía siendo tan vital como siempre. «Estados Unidos ha asumido la tarea de mantener el orden como corresponde a una superpotencia en un mundo de Estados regulado sólo débilmente por la ONU»⁴³, aunque los

⁴² J. HABERMAS, «Bestialität und Humanität: ein Krieg an der Grenze zwischen Recht und Moral», *Die Zeit*, 29 de abril de 1999; publicado en inglés como «Bestiality and Humanity: a War on the Border between Law and Morality», en William Buckley (ed.), *Kosovo. Contenting Voices on the Balkan Intervention*, Grand Rapids (MI), 2000, pp. 307-308, 312.

⁴³ J. Habermas, «Bestiality and Humanity», cit., pp. 313-316.

imperativos morales por los que actuaba debían institucionalizarse como normas legales con fuerza vinculante a escala internacional. Felizmente, la ONU estaba en vías de cerrar la brecha entre unos y otras, aunque la transición entre la política de gran potencia y un orden cosmopolita emergente requiriera todavía un proceso de aprendizaje común.

Tanto en los Balcanes como en el Golfo, Habermas cuidó de sazonar su posicionamiento a favor de la guerra con cláusulas de conciencia. Por un lado, los daños colaterales a la población civil yugoslava creaban una sensación de intranquilidad: ¿eran siempre proporcionados los brutales medios militares empleados para salvar a los kosovares? Había razones para dudarlo. Por otro lado, ¿qué sucedería si la operación Fuerza Aliada supusiera el modelo para todas las intervenciones humanitarias a partir de entonces? Occidente se había visto obligado a esquivar a la ONU en aquel caso, pero eso debía ser una excepción. «La autoautorización de la OTAN no puede convertirse en rutinaria»⁴⁴. Con esto —en un ensayo cuyo título estaba tomado de la lapidaria sentencia de Schmitt «humanidad, bestialidad», y dedicado a refutarlo— Habermas acababa ilustrando paradójica e inocentemente la propia teoría del derecho que deseaba rebatir, resumida en el famoso aforismo inaugural de *Teología política*: «Soberano es aquel que decide la excepción». La base de cualquier orden legal, según Schmitt, no eran las normas, sino las decisiones. «Las reglas no prueban nada, la excepción lo prueba todo. Confirma no sólo la regla sino también su existencia, que proviene precisamente de la excepción»⁴⁵. Kant o Kelsen, invocados por Habermas en el preámbulo de su texto, no ofrecían coartadas para la intervención estadounidense en los Balcanes. Para justificarla, se vio inconscientemente obligado a recurrir a Schmitt, ya que soberana, en efecto, era la superpotencia que lanzó el ultimátum de Rambouillet destinado a proporcionar la excusa para la guerra, y difundió el mito de cien mil muertos para motivarla; y soberano era el filósofo que ahora explicaba que la excepción anticipaba la regla del futuro.

A diferencia de Habermas, Bobbio había admirado a Schmitt y había mantenido correspondencia con él; pero al justificar la guerra de los Balcanes tenía en mente a una autoridad más alta. Milošević era un tirano como Saddam, al que había que borrar de la faz de la tierra: el ataque de la OTAN contra él debía considerarse como una acción de policía más que una guerra internacional, y sus medios debían ser proporcionales a sus fines. No tenía sentido seguir hablando de guerras justas o injustas: todo lo que se podía preguntar era si una guerra era legal o no y si era eficaz o no. Pero ahora existía otro tipo de garantía, ya que Estados Unidos, como superpotencia, había adquirido una especie de «derecho absoluto que lo sitúa totalmente fuera del orden internacional constituido». En la práctica, Estados Unidos no necesitaba justificación legal para sus guerras, ya que su histo-

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 309, 316.

⁴⁵ Carl SCHMITT, *Politische Theologie*, Munich y Leipzig, 1922, p. 15.

rial en defensa de la democracia en las tres batallas decisivas del siglo xx –la Primera Guerra Mundial, la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría– le daba legitimidad ética a su preeminencia *de facto*. Los europeos debían su libertad a Estados Unidos, y con ella una gratitud incondicional. Wilson, Roosevelt y Reagan habían luchado por la buena causa, derrotando a las potencias centrales, al fascismo y al comunismo, haciendo así posible el mundo democrático normal en el que vivimos ahora. La *Filosofía del Derecho* de Hegel habría entendido ese papel. En cada periodo de la historia hay una nación dominante, y posee un «derecho absoluto, como impulsora del desarrollo del espíritu mundial en la correspondiente fase», dejando a las demás naciones sin derechos frente a eso⁴⁶.

Este panegírico de largo alcance tuvo que hacer frente, una vez más, a ciertos reparos, de nuevo silenciados con una nueva reflexión tranquilizadora. Tras siete semanas de bombardeo, a Bobbio le pareció que la operación Fuerza Aliada había sido ejecutada de modo incompetente y había producido un desbarajuste. Ahora, expresando sus dudas de que la limpieza étnica en Kosovo hubiera comenzado antes de la guerra, y no hubiera sido provocada por ésta, temía que la campaña para proteger los derechos humanos los estuviera violando; pero eso no alteraba el carácter general de la guerra, como ejercicio de la fuerza lícita contra la ilícita. Habermas tenía razón al mantener que se estaba institucionalizando –aunque de forma imperfecta– el derecho internacional como conjunto de reglas exigibles, en uno de los acontecimientos más extraordinarios e innovadores de su historia. La humanidad estaba a punto de cruzar la frontera de lo moral a lo jurídico, como había entendido su colega alemán⁴⁷.

«Remediar lo irremediable»

En el momento de la siguiente expedición militar occidental, Bobbio había renunciado a comentar los asuntos públicos; pero en la guerra de Afganistán Habermas se sintió vindicado por su juicio sobre la tendencia fundamental de la época. Aunque la nueva Administración republicana era deplorablemente unilateral –aun si los gobiernos europeos eran en cierta medida responsables por no proporcionar consejos más sabios a Washington– la coalición contra el terrorismo era inteligente, y había actuado con buenas razones para derrocar el régimen talibán. Cierto es que la tremenda asimetría en armamento entre la aviación estadounidense en los cielos y las tribus de barbudos combatiendo en tierra, en un país víctima durante mucho tiempo de ambiciones colonialistas rivales, era una «visión moralmente obscena», pero había concluido rápidamente y no valía la pena volver sobre ello, ya que «en cualquier caso, al régimen talibán ya pertenece a la historia». La ONU era todavía demasiado débil para cumplir

⁴⁶ N. BOBBIO, «Perché questa guerra ricorda una crociata», *L'Unità* (25 de abril de 1999).

⁴⁷ N. BOBBIO, «La guerra dei diritti umani sta fallendo», *L'Unità* (16 de mayo de 1999).

con su deber, y por eso Estados Unidos había tomado la iniciativa, como en los Balcanes; pero con la conferencia de Bonn para establecer un nuevo gobierno en el Kabul liberado, el resultado había sido un paso feliz en la transición, iniciada con el establecimiento de zonas de exclusión aérea en Iraq, del derecho internacional al cosmopolita⁴⁸.

Un año después, Habermas se sentía menos seguro. La nueva estrategia de seguridad nacional de la Administración republicana era provocadoramente unilateralista. Estados Unidos no debía invadir Iraq sin autorización de las Naciones Unidas, aunque el gobierno alemán también se equivocaba al rechazar por adelantado tal invasión, en lugar de declarar su respeto sin reservas por cualquier decisión que pudiera adoptar el Consejo de Seguridad. Podría surgir algo cuya posibilidad Habermas no había imaginado nunca, «unas comunicaciones sistemáticamente distorsionadas entre Estados Unidos y Europa», enfrentando al nacionalismo liberal de uno contra el cosmopolitismo de la otra⁴⁹. Una vez iniciada, la operación Libertad Iraquí confirmó esa premonición. Por un lado, la liberación de una población brutalmente oprimida por un régimen bárbaro era «el mayor de todos los bienes políticos». Por otro, al actuar sin un mandato de las Naciones Unidas, Estados Unidos había violado el derecho internacional, dejando en ruinas su autoridad moral y sentando un precedente calamitoso para el futuro. Durante medio siglo Estados Unidos había sido el líder del progreso hacia un orden cosmopolita investido de poderes legales, por encima de la soberanía nacional, para evitar las agresiones y proteger los derechos humanos. Pero ahora los ideólogos conservadores de Washington habían roto con el reformismo de la política de derechos humanos, en favor de un programa revolucionario para ponerlos en vigor en todo el mundo. Ese unilateralismo hegemónico corría el riesgo, no sólo de tensar los recursos estadounidenses y de enfrentar a Estados Unidos con sus aliados, sino también de generar efectos colaterales que «hacían peligrar la misión de mejorar el mundo de acuerdo con la concepción liberal». Afortunadamente, la ONU no había sufrido ningún daño realmente significativo en ese episodio; su reputación sólo se vería perjudicada «si intentaba, mediante compromisos, “remediar” lo irremediable»⁵⁰.

Esas dudas no duraron mucho. Seis meses después, cuando el Consejo de Seguridad de la ONU aprobó unánimemente una resolución que respaldaba la ocupación estadounidense de Iraq y el régimen cliente que había establecido en Bagdad, Habermas no pronunció ni una palabra de crítica. Aunque entristecido por el cambio de escena política en Estados Unidos —«nunca

⁴⁸ J. HABERMAS, «Fundamentalism and Terror», en Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago, 2003, pp. 27-28.

⁴⁹ J. HABERMAS, «Letter to America», *The Nation* (16 de diciembre de 2002).

⁵⁰ J. HABERMAS, «Verschliessen wir nicht die Augen vor der Revolution der Weltordnung: Die normative Autorität Amerikas liegt in Trümmern», *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (17 de abril de 2003); publicado en inglés como «Interpreting the Fall of a Monument», *Constellations*, vol. 10, núm. 3 (2003), pp. 364-370.

habría imaginado que un país tan ejemplarmente liberal como Estados Unidos podría verse adoctrinado así por su gobierno—, ahora no tenía duda de que la Autoridad Provisional de la coalición merecía apoyo: «No tenemos otra opción que esperar que Estados Unidos tenga éxito en Iraq»⁵¹.

Las respuestas de los dos filósofos a las guerras sucesivas emprendidas por Occidente tras el colapso del bloque soviético muestran así una pauta coherente. En primer lugar, la acción militar de Washington y sus aliados se justifica por razones normativas, invocando el derecho internacional (el Golfo), los derechos humanos (Kosovo, Afganistán), o la liberación de la tiranía (Iraq); luego se expresan dudas y reparos, con un gesto formal humanitario, por la forma real en que la parte justiciera descarga su violencia (el Golfo, Kosovo, Afganistán, Iraq); y finalmente también eso se ve minimizado u olvidado invocando el *fait accompli*. La fórmula «en cualquier caso», que ratifica perentoriamente los hechos una vez llevados a cabo, lo dice todo. La complejión política de tales posiciones es bastante clara. Lo más sorprendente, no obstante, es su incoherencia intelectual. Nadie podía sospechar en Bobbio o Habermas una fundamentación lógica tan inadecuada ni la incapacidad para razonar con rigor, pero aquí la filosofía da paso a un revoltijo tan poco convincente de afirmaciones y excusas mutuamente incoherentes que parece que sólo la mala conciencia o la mala fe pueden explicarlas.

¿El mejor de los Estados?

Tras los pasos de danza de ese ocasionalismo —meciéndose adelante y atrás entre principios imparciales, tiernos escrúpulos y hechos brutales— se puede detectar un impulso más simple que configura las construcciones teóricas de los tres pensadores. Rawls describe su Ley de los Pueblos como una «utopía realista», esto es, un diseño ideal que brota de la trayectoria del mundo y al mismo tiempo la refleja. La democracia cosmopolita de Habermas, proyección global de su teoría procedimental del derecho, tiene la misma estructura. Hasta Bobbio, que se resistía en el pasado a esa confusión entre hechos y valores, ha acabado sucumbiendo a ella, con visiones de un nuevo *signum rememorativum* del desarrollo histórico como mejora de la humanidad. En cada caso, el deseo subyacente es una versión filosófica de una banal inclinación cotidiana: que- darse con el pan y con las tortas. Contra las críticas que señalan la desgraciada realidad de las relaciones interestatales, se puede enarbolar el ideal como estándar normativo no manchado por esos defectos empíricos. Frente a las acusaciones de que es una utopía vacía, el devenir del mundo se puede presentar como un peregrinaje cada vez más esperado hacia ella. En ese vaivén entre justificaciones aparentes por la moralidad universal y llamamientos subrepticios a una historia providencialis-

⁵¹ «Ojalá Estados Unidos tenga éxito en Iraq», *La Vanguardia* (4 de noviembre de 2003).

ta, el resultado nunca está en duda: la licencia al imperio estadounidense se como depositario del progreso humano.

También está claro que ése no fue el impulso original de ninguno de los tres pensadores, y que hay algo trágico en el declive que los ha llevado a esa claudicación. ¿Cómo se puede explicar? Parte de la respuesta descansa en el *déphasage* de pensadores cuya perspectiva quedó configurada por la Segunda Guerra Mundial y sus secuelas, en el nuevo panorama del poder tras el final de la Guerra Fría. Su edad avanzada mitiga el juicio sobre las concepciones finales de Rawls o Bobbio. Cuando publicó *The Law of Peoples*, el primero ya había sido víctima de un ataque al corazón y escribía contra reloj. En cuanto al segundo, cuando se pronunció sobre la guerra de los Balcanes tenía más de noventa años, y ningún contemporáneo suyo ha escrito tan emotivamente sobre los achaques que conlleva una edad avanzada, en uno de sus mejores textos, *De Senectute*.

Pero también había, ciertamente, una larga ceguera hacia la potencia hegemónica global. En el caso de Rawls, la veneración hacia tótems como Washington y Lincoln descartaba cualquier posibilidad de una visión clara del papel de su país, ya fuera en la propia Norteamérica o en el conjunto del mundo. Lamentando el papel de Estados Unidos en el derrocamiento de Allende, Arbenz y Mossadegh —y algunos añadirían a los sandanistas [*sic*] en Nicaragua» (en ese caso, presumiblemente, era incapaz de formarse su propia opinión)— la mejor explicación que podía dar Rawls era que aunque «los pueblos democráticos no son expansionistas», sí pretenden «defender sus intereses de seguridad» y al hacerlo se pueden ver extraviados por sus gobiernos⁵². Lo mismo cabía decir acerca de las guerras mexicana o hispano-estadounidense, de las innumerables intervenciones en el Caribe, repetidos conflictos en el Lejano Oriente, o las actuales bases militares en ciento veinte países. «Varios países europeos pretendieron construir su propio imperio durante los siglos XVIII y XIX», pero —al parecer— Estados Unidos, felizmente, nunca había hecho algo parecido⁵³.

El juicio de Habermas sobre Estados Unidos es igualmente benévolo: aunque indudablemente cometió errores en Vietnam o en Panamá, el historial general de Washington como campeón de la libertad y la ley es inigualable: durante medio siglo ha ido abriendo camino hacia un orden cosmopolita desinteresado. En sus escritos políticos ninguna exhortación aparece más repetida que el llamamiento a sus compatriotas a mantener una lealtad incondicional hacia Occidente. El hecho de que se piense habitualmente que la propia Alemania pertenece a Occidente indica una identificación tácita más concreta en el pensamiento de Habermas: apunta a los aliados anglo-estadounidenses que diseñaron la República Federal. Si Estados Unidos ocupa un lugar mucho más preeminente que el

⁵² J. Rawls, *The Law of Peoples*, cit., p. 53.

⁵³ *Ibid.*, pp. 53-54.

Reino Unido en la contabilidad de la gratitud y la lealtad, no es simplemente por la desproporción de poder entre ambas potencias; para Habermas, Estados Unidos es también una tierra de despertar intelectual hasta un punto que nunca ha alcanzado Gran Bretaña. A la deuda política con el general Clay y el comisionado McCloy se añade la educación filosófica recibida de Peirce y Dewey y la ilustración sociológica de Mead y Parsons. Fue Occidente el que permitió a los alemanes de la generación de Habermas volver a ponerse en pie.

Con ese trasfondo, el respaldo a las intervenciones militares estadounidenses en el Golfo, los Balcanes y Afganistán resulta natural. Sin embargo, ante la invasión de Iraq Habermas vaciló. La razón que ofreció es reveladora. En su marcha hacia Bagdad, Estados Unidos actuó sin autorización del Consejo de Seguridad. Ahora bien, lo mismo sucedió cuando bombardeó Belgrado. Dado que la violación de los derechos humanos era, según todos, mucho peor en Iraq que en Yugoslavia, ¿por qué estaba totalmente justificada la expedición punitiva contra esta última, y no la más reciente? La diferencia, explica Habermas, es que la guerra de los Balcanes quedó legitimada «*ex post facto*», no sólo por la necesidad de poner freno a la limpieza étnica y de aportar ayuda de emergencia a los kosovares, sino sobre todo por «el indiscutible carácter democrático y respetuoso hacia la ley de todos los miembros de la coalición militar creada al efecto», aunque Estados Unidos y el Reino Unido hubieran planteado esa tarea necesaria con un espíritu menos puro que Alemania, Francia, Italia u otros miembros europeos de la OTAN. Con respecto a Iraq, en cambio, la «comunidad internacional» se había escindido. Esa expresión, eufemismo repetido por todas las emisiones y comunicados oficiales mendaces de las cancillerías atlánticas, habla por sí misma, y los confines políticos de la comunidad que dice representar al mundo entero no se ponen nunca en duda: «ahora, el disenso normativo ha dividido al propio Occidente»⁵⁴.

Pero si, según las propias palabras de Habermas, no puede haber mayor bien que liberar a un pueblo de una tiranía brutal, ¿por qué la prevención de la limpieza étnica o el suministro de ayuda —objetivos presumiblemente menores— proporcionan al general Clark unas credenciales filosóficas que se niegan al general Franks? Está claro que la distinción crucial está en otro sitio: en las respuestas europeas frente a las iniciativas estadounidenses. Mientras ambas orillas del Atlántico estén de acuerdo, la «comunidad internacional» permanece íntegra, y se puede ignorar a la ONU; pero si Europa pone objeciones, la ONU es sacrosanta. Una suposición tan ingenuamente autocomplaciente, suscita, en cierto sentido, sólo sonrisa; pero apunta a la desintegración de una premisa mayor. El respaldo a Occidente en el credo de Habermas fue siempre una figura ideológica, un *topos* no cuestionado de la Guerra Fría, basado en la suposición de que Estados Unidos y Europa podrían ser tratados, a todos los efectos prácticos, como una sola *ecu-*

⁵⁴ J. Habermas, «Interpreting the Fall of a Monument», cit., p. 366.

mene democrática bajo el benevolente liderazgo estadounidense. La negativa de Berlín y París a unirse a Washington en el ataque a Iraq desmanteló esa vetusta construcción, privando de significado a la orientación incondicional hacia Occidente. En esa situación, Habermas recurrió a los valores europeos, ahora distintos de los estadounidenses –un poco menos encomiables–, como reserva espiritual para los asuntos internacionales. Pero aun dejando a un lado el trabajo de limpieza necesario para extraer un ethos común edificante del sangriento pasado de Europa, o incluso de su presente satisfecho, la nueva construcción es tan incoherente como la anterior. Europa, tal como la entiende habitualmente Habermas, no sólo tiene que excluir a Gran Bretaña por su adhesión incondicional a la perspectiva estadounidense, sino que ni siquiera puede abarcar a todos los Estados continentales de la Unión Europea, de los que una mayoría apoyaron, más que criticaron, las libertades que se tomó Estados Unidos con respecto a la Carta de la ONU. Así pues, en una nueva contracción geopolítica, Habermas se ha visto obligado a defender un «núcleo» franco-alemán como último refugio del que puede surgir algún día una Unión Europea mejor, más consciente de sus responsabilidades sociales e internacionales, y precursora de un orden cosmopolita más amplio⁵⁵.

Pero eso no es sino *reculer pour mieux sauter*, sin ofrecer la menor auto-crítica. Habermas parece creer todavía, pese a las abundantes pruebas en contra, que el ataque de la OTAN a Yugoslavia –para él, el último momento precioso de unidad euroestadounidense– venía exigido por la negativa de Belgrado a pactar y su decisión de exterminar a los kosovares. Que el ultimátum de Rambouillet estuviera redactado deliberadamente para ser inaceptable, proporcionando un pretexto para la guerra como la nota austríaca a Serbia en 1914; que se haya demostrado que la Operación Herradura, el plan de limpieza étnica masiva de Kosovo aducido por su ministro de Asuntos Exteriores Joschka Fischer para justificar la guerra, era una falsificación de los servicios secretos búlgaros⁵⁶; que el número de albaneses de la región muertos por las fuerzas serbias se acercara más a cinco que a los cientos de miles proclamados por los portavoces occidentales, etc., son detalles que se pueden esconder bajo la alfombra ética con tanta indiferencia como antes, ya que también Yugoslavia, como los talibanes, «pertenecen ya a la historia». Incluso con respecto a Iraq, Habermas –como la mayoría de los alemanes o franceses– sólo pone objeciones a la invasión estadounidense, no a la ocupación del país. El hecho, una vez consumado, se convierte en otro *fait accompli*, que Habermas desea que salga bien, aunque espera que no se repita.

⁵⁵ «Unsere Erneuerung – Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas» (con Jacques Derrida), *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (31 de mayo de 2003); publicado en inglés como «February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe», *Constellations* (septiembre de 2003), pp. 291-297.

⁵⁶ www.zmag.org/crises/ureuts/germandocsmore.htm y www.bundeswehr.de/Kosovo/hufeisen.html. [N. del T.]

Leviatán a orillas del Potomac

La adhesión de Bobbio a la hegemonía estadounidense fue muy distinta en su origen. A diferencia de Habermas, nunca mostró una simpatía especial por Estados Unidos después de 1945, y ni siquiera se interesó mucho por ellos. ¿Llegó siquiera a visitarlos? Ninguna referencia de importancia intelectual para él parece haber sido estadounidense. Sus simpatías tras la guerra apuntaban a Gran Bretaña, donde inspeccionó el experimento laborista y escribió calurosamente sobre él, aunque no sin críticas. En el momento culminante de la Guerra Fría trató enérgicamente de resistirse a la polarización entre Oriente y Occidente, y cuando participó activamente en los movimientos pacifistas de las décadas de 1970 y 1980, nunca puso a Estados Unidos en un plano moral o político más alto que a la Unión Soviética, haciendo a ambas potencias nucleares igualmente responsables de los peligros de una carrera de armamentos que amenazaba a toda la humanidad. Estados Unidos, no obstante, era «el más poderoso de los dos amos de nuestra vida y nuestra muerte», y por eso era tanto más desalentador oír a Reagan frases que sólo se podían comparar con la divisa que Luis XIV había hecho grabar en sus cañones: *Ultima ratio regis*⁵⁷.

Pero cuando sucedió lo inesperado y Gorbachev arrió la bandera soviética, poniendo fin a la Guerra Fría con la victoria total de Estados Unidos, en la perspectiva de Bobbio permanecía una idea tenaz que le permitió plantear un ajuste radical al nuevo orden mundial. Siempre había mantenido que la solución más viable al problema de la violencia endémica entre Estados era la creación de un súper-Estado con un monopolio de la coerción sobre todos los demás, como garante de la paz universal. Durante la Guerra Fría pensó que ese Tercero hasta entonces Ausente se materializaría finalmente como un gobierno mundial, que representaría una unión *de jure* basada en una multiplicidad de Estados; pero cuando, en lugar de eso, uno de los Estados existentes consiguió un predominio *de facto* sobre todos los demás nunca visto hasta entonces, Bobbio pudo adaptarse a él –sin grandes incoherencias– como la forma impredecible en que la historia había materializado su perspectiva. Estados Unidos se había convertido en el Leviatán planetario que él había reivindicado, y sólo cabía decir amén. El realismo hobbesiano que siempre le había distinguido de Rawls o de Habermas le permitieron paradójicamente, a él que había sido mucho más crítico hacia el orden internacional mientras duró la Guerra Fría, una apología mucho más coherente del imperio estadounidense ahora que ésta había finalizado. Hobbes podía explicar mucho mejor por qué la *Pax Americana* requería con tanta frecuencia el recurso a las armas, para poder crear finalmente un orden jurídico protegido por un monopolio global de la fuerza. «La ley sin espada no es más que papel.»

El realismo de Bobbio, que se puede considerar el aspecto conservador de su pensamiento, siempre había coexistido, no obstante, con las ten-

⁵⁷ N. Bobbio, *Il terzo assente*, cit., p. 208; escrito el 28 de agosto de 1983.

dencias liberal y socialista por las que es más conocido, y que constituían su principal fuerza moral. El equilibrio entre ellas nunca era del todo estable y difícilmente podía alcanzar una síntesis, pero en sus últimos años, cuando ya era muy anciano, no podía controlar sus tensiones. Por eso, en lugar de registrar simplemente o dar la bienvenida a las hazañas hobbesianas del poder imperial estadounidense, trató también de embellecerlas como materialización de los valores democráticos, de una forma que –quizá por primera vez en su carrera– sonaba falsa e incoherente con todo lo que había escrito antes. Los tres antecedentes liberadores invocados como justificación histórico-mundial de la guerra de los Balcanes son tan forzados que prácticamente se refutan a sí mismos. La victoria de un conjunto de potencias imperialistas sobre otra en 1918, con la contribución estadounidense a la masacre mutua como coronación, ¿fue realmente un glorioso capítulo en la historia de la libertad? El desembarco en Normandía en 1944, frente a menos de la sexta parte de los ejércitos de Hitler, ya machacados en el Este, ¿fue «totalmente responsable de la salvación de Europa»?⁵⁸. La apoteosis de Reagan por su triunfo en la Guerra Fría: ¿quién la había imaginado a partir de las descripciones de *Il terzo assente*? Había algo desesperado en ese estribillo del último minuto, como si Bobbio estuviera tratando de acallar su propia inteligencia.

Chispas de desafío

Sería un error deducir de forma simple las últimas conclusiones de estos tres pensadores del cuerpo principal de su obra, como se puede constatar en la congoja de sus discípulos y seguidores, firmes en su admiración pero también leales a lo que entendían como inspiración original de una gran *œuvre*. La decepción de Pogge con *The Law of Peoples*, la incomodidad de Matušík frente a *Faktizität und Geltung* o su consternación ante los aplausos de Habermas a la guerra de los Balcanes, los reproches de los alumnos de Bobbio a sus afirmaciones en *Una guerra giusta?*, forman un conjunto de reacciones similares entre generaciones menos desorientadas en la nueva coyuntura internacional⁵⁹. Tampoco sería acertado pensar que la involución de esas mentes filosóficas fue completa. Al final pueden encontrarse destellos de un tenor más radical, como evocaciones de un yo pasado. Pese a su ostensible aceptación del capital como condición inapelable de la modernidad, ratificada por el irresponsable experimento del comunismo, Habermas todavía podía escribir, menos tranquilizadamente para sus gobernantes, acerca de un sistema que fomenta el desempleo, la falta de vivienda y la desigualdad: «Todavía está escrita en las

⁵⁸ N. Bobbio, «Perché questa guerra ricorda una crociata», cit.

⁵⁹ Véanse Thomas Pogge, *Global Justice*, cit., pp. 15-17; Martin BECK MATUŠTÍK, *Jürgen Habermas. A Philosophical-Political Profile*, Lanham (MD), 2001, pp. 247-251, 269-274; Eleonora MISSANA, Massimo NOVARINO, Enrico PASSINI, Stefano ROGGERO, Daniela STEILA, Maria Grazia TERZI, Stefania TERZI, «Guerra giusta, guerra ingiusta. Un gruppo di studenti torinesi risponde a Norberto Bobbio», *Il Manifesto* (29 de enero de 1991).

estrellas la fecha en que –algún día– se producirá el naufragio de otro régimen, provocado anónimamente mediante el mercado mundial⁶⁰. Bobbio, pese a su aprobación de las guerras del Golfo y de los Balcanes, denunció en el intervalo entre ambas los «odiosos bombardeos de Bagdad» ordenados por Clinton y la connivencia «vil y servil» de otros gobiernos occidentales, que juzgaba «moralmente inicua». Pocos intelectuales hablaron entonces con tanta fuerza⁶¹. Rawls ofrece quizá el caso más llamativo y extraño de todos. En el último año de su vida, cuando ya no podía trabajar, publicó lecciones que había dado más de diez años antes, bajo el título *Justice as Fairness*. Bajo ese pleonasma familiar y aburrido presentaba una serie de proposiciones llamativamente distintas a las de *Political Liberalism*, por no hablar de *The Law of Peoples*.

En *A Theory of Justice*, explicaba, había cometido el error de insinuar que un Estado del bienestar capitalista podía promover un orden social justo. El Principio de la Diferencia sólo era compatible con dos modelos generales de sociedad: una democracia de propietarios o un socialismo liberal. Ninguno de los dos suponía el derecho a la propiedad privada de los medios de producción (algo distinto a las propiedades personales), y ambos debían entenderse como «alternativas al capitalismo». De los dos, la democracia de los propietarios –Rawls indicaba que ésa sería la forma más aceptable en Estados Unidos, y el socialismo liberal en Europa– estaba sujeto a la crítica de Marx de que con el tiempo recrearía desigualdades inaceptables y no fomentaría la democracia en el lugar de trabajo. Sólo la experiencia podría decir si esas objeciones se podían superar, o si el socialismo liberal daba mejores resultados. De la resolución de esas cuestiones dependía nada menos que «las perspectivas a largo plazo de un régimen constitucional justo»⁶². Tales pensamientos son ajenos a *Political Liberalism*. Sólo delimitan, desde luego, el ámbito de las configuraciones ideales que podría asumir una sociedad justa. ¿Pero qué decir de las realmente existentes? La respuesta de Rawls es sorprendente: tras observar que unas circunstancias materiales favorables no son suficientes para asegurar la existencia de un régimen constitucional, que también requiere la voluntad política de mantenerlo, de repente –en total divergencia con cuanto había escrito hasta entonces– observa: «Alemania, entre 1870 y 1945, es un ejemplo de un país en el que existían condiciones razonablemente favorables –económicas, tecnológicas, de abundancia de recursos, con una ciudadanía instruida y otras– pero donde faltaba la voluntad política de mantener un régimen democrático. Se podría decir lo mismo de los Estados Unidos hoy día, si se piensa que nuestro régimen constitucional sólo es formalmente democrático»⁶³. El condicional forzado –como si la naturaleza del sistema político estadounidense dependiera de lo que se piensa de él o no– apenas oculta

⁶⁰ J. Habermas, *Die Normalität einer Berliner Republik*, cit., p. 17; *A Berlin Republic: Writings on Germany*, cit., pp. 12-13.

⁶¹ N. BOBBIO, «Questa volta dico no», *La Stampa* (1 de julio de 1993).

⁶² J. RAWLS, *Justice as Fairness*, Cambridge (MA), 2001, pp. 178-179.

⁶³ *Ibid.*, p. 101.

la amargura del juicio. Ésta es la sociedad que Rawls presentaba en otro tiempo como «casi justa», calificando a sus instituciones como «orgullo de un pueblo democrático». En una lacónica nota a pie de página, zozobra todo el tranquilizador universo de un consenso generalizado.

Razón y cólera

Es poco probable que tales relámpagos de franqueza fueran sólo momentos pasajeros de enajenación. Lo que sugieren es más bien una aguda tensión enterrada bajo la serena superficie de la teoría de la justicia de Rawls. Quizá la prueba más significativa se encuentre en la inesperada entrada de Hegel en sus últimos escritos publicados. *Lectures on the History of Moral Philosophy* concluye con un respetuoso y casi admirativo retrato de Hegel como filósofo liberal de la libertad. ¿Qué es lo que llevó a Rawls, contra toda probabilidad y a pesar de la diferencia de temperamento, hasta el filósofo del Espíritu Absoluto? Su reconstrucción de *La Filosofía del Derecho* reconoce la perspicacia institucional de Hegel al señalar que «el primer tema de la justicia» es «la estructura básica de la sociedad», más que el individuo singular, y destaca con simpatía histórica la teoría hegeliana de la sociedad civil y el Estado⁶⁴. También aquí una corta digresión dice más que todas las melifluas páginas de *Political Liberalism*. El esquema constitucional de Hegel, observa Rawls, puede chocarnos, con sus tres estados y la falta de sufragio universal, como un pintoresco anacronismo. ¿Pero funciona mejor una sociedad constitucional moderna? Ciertamente no los Estados Unidos, donde la compra de leyes por «intereses especiales» está a la orden del día⁶⁵. Los Estados Unidos de Clinton no suponen una mejora con respecto a la Prusia de Federico Guillermo III: es difícil imaginar un veredicto más condenatorio.

Pero el interés principal de Hegel está en otra parte. Para Rawls, su contribución más importante al pensamiento político, enarbolada al inicio de las *Lectures* y reiterada en *Justice as Fairness*, era su afirmación de que la tarea de la filosofía consistía en reconciliarnos con nuestro mundo social. Rawls insiste en que reconciliación no es lo mismo que resignación. Hegel veía más bien su *Versöhnung* como la forma en que llegamos a aceptar positivamente nuestras instituciones políticas y sociales como un resultado racional de su desarrollo a lo largo del tiempo⁶⁶. La idea de la justicia como equidad corresponde a esa concepción de la filosofía política como reconciliación, según explicaba Rawls, porque «aunque estemos inmersos en una sociedad corrupta», a la luz de su razón pública todavía podemos concluir que «el mundo no es por sí mismo inhóspito para la justicia política y el bien. Nuestro mundo social podría haber sido diferente y hay esperanzas de que lo sea en otra época y lugar»⁶⁷.

⁶⁴ J. RAWLS, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge (MA), 2000, p. 366.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 357.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 331-332.

⁶⁷ J. Rawls, *Justice as Fairness*, cit., pp. 37-38.

En estas frases conmovedoramente incoherentes, la filosofía de Rawls se viene abajo. Nuestra sociedad puede ser corrupta, pero el mundo no lo es. ¿Qué mundo? No el nuestro, que sólo podemos desear que hubiera sido diferente, sino otro que es todavía invisible, para otras generaciones o en otros continentes. Esa observación melancólica constituye un lejano eco de Hegel. Lo que expresa el tema de la reconciliación en Rawls es otra cosa: no la revelación de que lo real es racional, sino la necesidad de un puente sobre el profundo abismo entre uno y otro, el ideal de una sociedad justa y la realidad de una injusta, no marginal sino radicalmente injusta. Que el propio Rawls no pudiera soportar siempre la distancia entre ellas puede deducirse de una sola frase. Al cumplir su tarea de reconciliación, «la filosofía política puede tratar de calmar nuestra frustración y cólera contra nuestra sociedad y su historia»⁶⁸. Cólera: ¿quién habría pensado que Rawls fuera capaz de sentirla, contra su sociedad o su historia? ¿Y por qué debía calmarla?

Rawls recurrió a Hegel en sus reflexiones internas sobre un Estado constitucional, pero en el plano de las relaciones interestatales Kant seguía siendo su filósofo de referencia, como teórico de las condiciones para una paz perpetua, y lo mismo se puede decir de Habermas. Pero como Kant no llegó a imaginar el marco legal necesario para un orden cosmopolita, tal como comenzó a configurarse bajo las instituciones permanentes de las Naciones Unidas, cuando Habermas se puso a revisar los progresos realizados desde 1945, también atendió al filósofo del idealismo objetivo. Confrontado al sombrío trasfondo de los desastres de la primera mitad del siglo xx, decidió que «el Espíritu del Mundo, como habría dicho Hegel, ha vuelto a dar un paso hacia adelante»⁶⁹. Como hemos visto, Bobbio fue el que más apeló a Hegel de los tres, y en cierto sentido era el más capacitado para hacerlo. Rawls, al dar la bienvenida a la idea de reconciliación de Hegel como algo similar a su propio empeño de razón pública, también asumió su visión de las relaciones internacionales como un dominio de violencia y anarquía, en el que el enfrentamiento entre Estados soberanos acababa regulándose mediante la guerra. Habermas situaba a Hegel, por el contrario, como patrón de la paz cosmopolita. El primero no podía conciliar su Ley de los Pueblos con la alegalidad de los Estados de Hegel, y el segundo sólo podía invocar a Hegel para el progreso pacífico volviéndolo filosóficamente del revés. Bobbio, en cambio, podía asumir como propia la concepción hegeliana de la historia mundial como una marcha despiadada de grandes potencias que se suceden como líderes dando lugar a un derecho que las sobrepasa a todas ellas, e invocarla con toda lógica para justificar su aprobación de la violencia imperial estadounidense. La ley nace de la fuerza, y la máxima del conquistador *—prior in tempore, posterior in jure—* sigue cumpliéndose. «Por difícil que sea para mí

⁶⁸ *Ibid.*, p. 3.

⁶⁹ J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, cit., p. 207; *The Inclusion of the Other*, cit., p. 178.

compartir el principio hegeliano de que “lo que es real es racional”, no puede negarse que a veces la historia ha vindicado a Hegel»⁷⁰. Al finalizar el siglo xx, la razón ha demostrado una vez más ser la rosa en la cruz del presente.

Pero difícilmente cabría imaginar tres pensadores menos hegelianos. El faro que guiaba todas sus esperanzas en los asuntos internacionales seguía siendo Kant. Al esforzarse por huir de sus antítesis, cada uno de ellos, de forma diferente, se veía atrapado en una paradoja que destruía sus propias concepciones de lo que podía ser un orden justo. Bobbio, que tenía más conocimiento de Hegel, era consciente de ello y trató de corregirse: no había pretendido justificar, sino sólo interpretar la trayectoria del mundo en el registro de la *Rechtsphilosophie*. Hay construcciones hegelianas coherentes en nuestra época, pero provienen de mentes con las que esos pensadores tienen poco en común. Quizá habrían hecho mejor en evitar la ilusión de que lo que se desea es verdad, atendiendo de nuevo al propio Kant, más realista que su posteridad al imaginar una historia universal para una raza de diablos.

⁷⁰ N. Bobbio, «Perché questa guerra ricorda una crociata», cit.