

**EKKEHART KRIPPENDORFF:  
LA PAZ COMO CULTURA, ÉTICA Y LIBERTAD**



**Tesis doctoral presentada por  
FRANCESCO PISTOLATO**

**Directores:**

**Dr. Mario López Martínez  
Dr. Javier Rodríguez Alcázar**

**Programa de Doctorado en Ciencias Sociales**

**Universidad de Granada**

**2014**

Editorial: Universidad de Granada. Tesis Doctorales  
Autor: Francesco Pistolato  
ISBN: 978-84-9125-239-9  
URI: <http://hdl.handle.net/10481/40806>

<b>AGRADECIMIENTOS.....</b>	<b>8</b>
<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>10</b>
¿Cómo se ha forjado esta tesis doctoral?.....	11
Planteamiento del problema e hipótesis de trabajo.....	12
Objetivos de la investigación.....	12
Metodología, impostación del trabajo y fuentes.....	13
Estructura y contenido de la tesis .....	14
<b>BREVE PERFIL BIOGRÁFICO-INTELECTUAL DE EKKEHART KRIPPENDORFF .....</b>	<b>16</b>
<b>LA PERSONALIDAD DE EKKEHART KRIPPENDORFF EN FORMA DE CRONOLOGÍA .....</b>	<b>18</b>
<b>CAPÍTULO I.....</b>	<b>34</b>
<b>EL PROBLEMA DEL MILITARISMO Y LA INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ EN ALEMANIA .....</b>	<b>34</b>
<b>1.- EL MILITARISMO Y EL PACIFISMO EN ALEMANIA .....</b>	<b>35</b>
1.1. Premisa: la guerra en la filosofía alemana del siglo XIX.....	36
1.2. Perfil histórico del militarismo alemán (1701-1945).....	37
1.3. Definición del militarismo y debate en la segunda posguerra.....	38
1.4. Carácter del militarismo alemán .....	39
1.5. El militarismo en la época imperial (1871-1918).....	40
1.6. Los socialistas frente al militarismo.....	41
1.7. El militarismo en la República de Weimar (1919-1932) .....	44
a) El Stahlhelm .....	45
b) La Deutschnationale Volkspartei .....	45
c) El rol de los intelectuales.....	46
d) Las iglesias evangélica y católica.....	47
1.8. El intento pacifista de contrarrestar la mentalidad dominante .....	48
1.9. Excursus: un precursor de los estudios de paz. Alfred Hermann Fried (Viena 1864-1921) .....	51
<b>2.- LA INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ EN ALEMANIA .....</b>	<b>54</b>
2.1. El pacifismo desde 1945.....	58
2.2. Una inspiración importante: la Escuela de Frankfurt .....	59

2.3. La trayectoria de la Investigación para la Paz alemana .....	62
2.4. La Investigación para la paz crítica .....	63
2.5. Los estudios sobre armamento y desarme .....	65
2.6. El proyecto de defensa social .....	72
2.7. La paz como civilización .....	77
2.8. El hexágono civilizador de Senghaas .....	79
2.9. La contribución de los científicos.....	80
2.10. Ekkehart Krippendorff: ¿dentro o fuera de la Investigación para la Paz alemana? .....	84
2.10.1. Siempre paz por medios pacíficos .....	86
<b>RESUMEN DEL CAPÍTULO I.....</b>	<b>90</b>
<b>CAPÍTULO II .....</b>	<b>92</b>
<b>LOS TEMAS Y EL PENSAMIENTO CRÍTICO DE KRIPPENDORFF .....</b>	<b>92</b>
<b>1.- LA CRÍTICA COMO MOTOR DEL PENSAMIENTO.....</b>	<b>93</b>
<b>2.- KRIPPENDORFF: CRÍTICA Y DISTANCIA DE MARX.....</b>	<b>101</b>
<b>3.- CRÍTICA HISTÓRICA DEL IMPERIALISMO CAPITALISTA .....</b>	<b>107</b>
3.1. Hablar de imperialismo .....	108
3.2. Formación del sistema estatal y económico a escala mundial. Historia y Ciencia de las Relaciones Internacionales.....	110
3.3. <i>Die amerikanische Strategie</i> .....	123
<b>4.- LA CRÍTICA DEL ESTADO.....</b>	<b>134</b>
4.1.- Crítica de la razón de Estado.....	135
a) Abstracciones e insensatez .....	137
b) Entre razón de Estado y estupidez: la Primera Guerra Mundial.....	139
c) El ‘juego del gallina’ y el Grand Game.....	142
d) El juego de los “Grandes” según Goethe.....	147
e) La RFA como producto del juego Este-Oeste .....	149
4.2.- Naturaleza y función del Ejército.....	150
4.3. La formación de la díada Estado-Ejército .....	151
4.4. Dos ejemplos de cómo la historia habría podido ser diferente .....	155
a) Estados Unidos .....	155
b) Francia.....	158
4.5. La guerra y el Estado en Tolstói.....	162

<b>5.- CRÍTICA AL EJÉRCITO .....</b>	<b>166</b>
5.1. ¿Cuál es la defensa estratégica del Ejército en Austria y Alemania? .....	170
5.2. Necesidad del desarme .....	171
5.3. De lo que ya nadie habla: el desarme atómico.....	176
5.4. Oponerse a la cultura militar .....	177
5.5. Otra vez Rosa Luxemburg: la visión del socialismo y de la paz desde el punto de vista de una mujer. ....	180
5.6. Otros ejemplos del rol de los militares en la política exterior .....	184
5.7. ¿Cuál es el sentido de la crítica a lo militar? .....	185
 <b>6.- CRÍTICA DE LA POLÍTICA EXTERIOR.....</b>	<b>187</b>
6.1. El cinismo de la política exterior .....	188
6.2. La diplomacia atómica .....	191
6.3. Reflexionando sobre la Guerra Fría.....	192
6.4. Kennedy y los comentaristas de la política internacional .....	196
6.5. La política exterior alemana .....	198
6.6. La lengua de la política exterior es parte del juego del poder.....	202
 <b>7.- ANÁLISIS DEL PODER A TRAVÉS DE LA LITERATURA .....</b>	<b>205</b>
7.1. Kafka versus Hašek .....	206
7.2. Kraus, la palabra contra el poder .....	208
7.3. Shakespeare .....	209
 <b>RESUMEN DEL CAPÍTULO II .....</b>	<b>215</b>
 <b>CAPÍTULO III.....</b>	<b>218</b>
 <b>REFLEXIONES SOBRE EL KRIPPENDORFF “CRÍTICO” .....</b>	<b>218</b>
 <b>DE QUÉ SE VA A HABLAR EN ESTE CAPÍTULO.....</b>	<b>219</b>
 <b>1.-AFINIDADES DE KRIPPENDORFF CON EL ANARQUISMO Y EL ANARCO-PACIFISMO.....</b>	<b>219</b>
 <b>2. EL PODER, ¿SIEMPRE ALGO NEGATIVO? .....</b>	<b>226</b>
2.1. Gene Sharp y Kenneth Boulding .....	228
2.2. Hannah Arendt y el poder.....	230
2.3. Las Ciencias de la Complejidad y el poder .....	231
 <b>3.- ÉTICA Y POLÍTICA .....</b>	<b>233</b>

3.1. La negación de la ética por la supervivencia del Estado .....	234
3.2. La negación de la ética en la política exterior: el realismo político.....	236
3.3.1. Análisis del realismo político .....	237
3.3.2. El realismo político del siglo XX .....	238
a) Edward Hallett Carr (1892-1982).....	238
b) Hans Morgenthau (1904-1980).....	242
c) Reinhold Niebuhr (1892-1971) .....	244
d) Kenneth Waltz (1924-2013). Teorías políticas y guerra .....	246
e) Un ejemplo del realismo político del giro del siglo: Pier Paolo Portinaro .....	249
3.3.3. Críticas recientes al realismo político.....	250
a) La crítica del constructivismo al realismo político.....	251
b) La crítica de Cox al neorrealismo .....	255
b.1. Cox: el concepto de hegemonía de Gramsci .....	256
b.2. Cox y el nuevo paradigma científico .....	258
<b>4.- REFLEXIONES SOBRE MAX WEBER Y EL BHAGAVAD GUITA.....</b>	<b>260</b>
4.1. La cara auténtica de la ética de la responsabilidad .....	268
4.2. El Bhagavad Gita.....	273
4.3. La clave del pensamiento de Krippendorff en su interpretación del Gita.....	275
4.4. La crítica a Weber desde el punto de vista de Gandhi .....	276
4.5. La visión occidental del poder y del uso de la fuerza .....	280
4.6. La superación de la ética de la responsabilidad en Gandhi .....	284
4.7. El rol de la paradoja en política, y no solo en ella .....	285
4.8. ¿Sin Ejército y sin defensa?.....	287
4.9. Reflexiones sobre la actitud patológica de los gobernantes.....	289
<b>CAPÍTULO IV .....</b>	<b>296</b>
<b>EL VISIONARIO.....</b>	<b>296</b>
<b>DE QUÉ SE VA A HABLAR EN ESTE CAPÍTULO.....</b>	<b>297</b>
<b>1.- LA ÉTICA EN KRIPPENDORFF .....</b>	<b>298</b>
1.1. Krippendorff y Kant .....	298
a) La concepción estética de Kant .....	300
b) La paz perpetua .....	301
c) La paz perpetua y los reyes filósofos .....	304
d) ¿Qué es la Ilustración? y otros ensayos de Kant .....	304
e) Kant y Krippendorff según Wight.....	307

<b>2.- MODELOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA POLÍTICA ÉTICA.....</b>	<b>308</b>
2.1. ¿Por qué son importantes los ejemplos? De Sócrates a Gandhi .....	309
a) Sócrates como modelo ético de diálogo .....	312
b) La ética en política necesita la memoria histórica de los grandes derrotados .....	312
c) Platón: la política ética y el rol de la educación .....	314
d) Gandhi.....	317
e) Goethe .....	319
Ilmenau .....	321
El método es todo .....	322
Naturaleza animada.....	324
Un cuento metafórico sobre la guerra.....	325
La religiosidad de Goethe (a través de Bergstraesser) .....	326
Goethe, el Confucio de Weimar.....	329
f) Ma'at y Confucio, dos ejemplos de la sabiduría política de la antigüedad .....	330
g) San Francisco .....	332
<b>3. LA PAZ A TRAVÉS DE LA CULTURA. LA CONCEPCIÓN ESTÉTICA DE KRIPPENDORFF.....</b>	<b>335</b>
3.1. Arte y memoria.....	340
3.2. Arqueología y arquitectura .....	340
3.3. Friedrich Schiller.....	342
<b>4. EL REINO DE LA LIBERTAD EN EL ARTE. DESDE SHAKESPEARE HASTA LA MÚSICA COMO VEHÍCULO UNIVERSAL .....</b>	<b>348</b>
4.1. Las comedias de Shakespeare y el teatro musical de Mozart .....	348
4.2. La música como vehículo de libertad .....	350
Wagner contra Verdi .....	351
Beethoven, Haydn y Mozart.....	353
4.3. La inteligencia de la música y la estupidez de la política .....	355
<b>5. CAMINOS ALTERNATIVOS .....</b>	<b>357</b>
5.1. Pequeñas comunidades en lugar del Estado .....	357
5.2. La alternativa más radical al Estado: el anarquismo.....	360
5.3. Otra idea de Europa .....	363
5.4. Otra idea de la universidad .....	365
5.5. Nonkilling.....	366
<b>6. EL ESLABÓN PERDIDO EN LA POLÍTICA ÉTICA DE KRIPPENDORFF: LA RELIGIOSIDAD.....</b>	<b>371</b>

<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>376</b>
Dos conclusiones muy personales.....	382
a) Una integración a Krippendorff: Hans-Peter Dürr.....	382
b) Lo poco que es mucho.....	384
<b>PEQUEÑA SELECCIÓN DE LA OBRA DE EKKEHART KRIPPENDORFF .....</b>	<b>386</b>
Erasmus sobre el entontecimiento de los hombres de Estado.....	387
Recordar el sitio de Leningrado es demostrar el poder de la cultura.....	390
El Estado y el militarismo después del 11 de septiembre.....	392
La guerra de bandas armadas a gran escala.....	392
Un cuento de viejas.....	393
¡No son solo Estados-naciones!.....	394
Firmar cheques en blanco.....	394
Medios y fines.....	395
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>397</b>



# Agradecimientos

Cada trabajo tiene una larga historia y antecedentes aún más largos. En mi caso estoy muy agradecido primero a Werner Wintersteiner, que me introdujo en la Cultura de Paz y a su amigo y colega en la Universidad de Klagenfurt, Karl Stuhlpfarrer (†) que, además de ayudarme siempre como pudo con sus destacadas competencias de historiador, me presentó a Wintersteiner. Luego quiero dar las gracias a todos los expertos en Cultura de Paz que me animaron a interesarme y a profundizar en el tema: Nanni Salio, Enrico Peyretti y Angela Dogliotti Marasso del Centro Sereno Regis de Torino, Rocco Altieri, editor de los *Quaderni Satyagraha*, Johan Galtung y Betty Reardon, que en este ámbito no necesitan presentaciones. Mis amigos en la Universidad de Udine, Luigi Reitani y Fulvio Salimbeni, se dejaron arrastrar por mi entusiasmo y fueron clave para la constitución del Centro Irene, del que derivó, indirectamente, la presente investigación. Del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada quiero agradecer a Francisco Muñoz Muñoz (†), que me animó a presentar la solicitud para el Máster en Cultura de Paz, a pesar de mi ignorancia del castellano en 2009. Jorge Bolaños del mismo Instituto tuvo mucha comprensión también con mi dificultad para orientarme en la burocracia, pasaje inevitable para llegar a la inscripción. Mis directores de tesis Mario López y Javier Rodríguez son obviamente los que más tuvieron que trabajar para permitirme llegar a la presentación de esta tesis y lo hicieron con inolvidable amistad, solidaridad y competencia. Cristina Hernando Bautista revisó muy cuidadosamente todo mi trabajo para limpiarlo de las imperfecciones lingüísticas de alguien que se atreve a escribir en un idioma que no es el suyo. El autor, Ekkehart Krippendorff, tuvo la generosidad no solo de dedicarme tiempo y proporcionarme materiales, sino de considerarme su compañero por afinidad.

*Last but not least*, el Estado italiano subvencionó a través del Ministerio de Educación toda la labor, siendo dos veces víctima de la ironía de la historia: una por hacerse cargo de gastos que habría podido ahorrarse si me hubiera dejado trabajar en la Universidad de Udine, dos por financiar una investigación sobre un autor filo-anarquista.





# INTRODUCCIÓN

### ¿Cómo se ha forjado esta tesis doctoral?

En 2004 empecé a interesarme en la cultura de paz. Mi experiencia como traductor de varios idiomas al italiano, profesor de alemán y organizador cultural me ayudó en la toma de contacto con expertos italianos y extranjeros con vistas a la constitución en la Universidad de Udine de un Centro de Investigación para la Paz, que efectivamente sería fundado en 2007 y bautizado con el nombre de *Irene*. Ya desde el comienzo de mis estudios y actividad organizadora me llamó la atención la personalidad de Ekkehart Krippendorff, de quien en Italia se conocían varias obras, pero no su *Staat und Krieg*, su tratado teórico más importante, todavía pendiente de traducción. Rocco Altieri, el valiente fundador, director y alma de los *Quaderni Satyāgraha*, me propuso traducirlo al italiano. No tenía mucho tiempo para hacerlo, pero el desafío era demasiado grande para rechazar la propuesta, y finalmente en el verano de 2008 entregué el trabajo<sup>1</sup>. Esto me cambió la vida, porque cuando en 2009 los recortes del gobierno de Berlusconi forzaron a la Universidad de Udine a cerrar varias ramas de actividad, el Centro Irene se quedó sin medios para continuar su actividad y el factótum sin nómina. Rocco Altieri me sugirió pedir una excedencia para un doctorado en el Instituto de la Paz y los Conflictos de Granada, lo que me permitiría seguir cobrando como funcionario del Estado italiano y, no menos importante, profundizar en mis estudios de paz. Fue un consejo genial y oportuno, ya que un año después se cerraría también esta posibilidad, en conformidad con el pensamiento del entonces Ministro de Economía Giulio Tremonti, que comentó: “con la cultura no se come”, quizás pensando que es preferible morir de hambre ignorantes.

En Granada encontré a Mario López Martínez, ex Director del Instituto de la Paz y los Conflictos y docente del curso de no violencia en el *Máster en Cultura de paz, conflictos, educación y derechos humanos*. Con Mario la sintonía fue inmediata. Estaba al tanto de mi traducción de *Staat und Krieg* y conocía personalmente a todos los destacados estudiosos de no violencia italianos. Fue natural que me dirigiera a él para mi tesis de Máster y él me animó a escribir sobre Ekkehart Krippendorff. Tres meses de trabajo fueron suficientes para acabar con un perfil intelectual del autor, que sería publicado con pocas modificaciones en la Revista del propio Instituto en 2011<sup>2</sup>. Pude valerme de la autobiografía de Krippendorff entonces inédita<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Krippendorff 2008.

<sup>2</sup> Pistolato 2011.

<sup>3</sup> Krippendorff 2012a.

La tesis de Máster evolucionó en la presente tesis de Doctorado, con la amistosa y competente asistencia de Mario López y de Javier Rodríguez Alcázar.

### **Planteamiento del problema e hipótesis de trabajo**

Ekkehart Krippendorff es un autor fascinante, pero anómalo y no fácil de estudiar. Nadie niega su rol histórico como uno de los fundadores de la Investigación para la Paz en Alemania, pero su actitud filoanarquista y crítica lo pone al margen de su disciplina, la Politología, y particularmente las Relaciones Internacionales. Sus tesis son atrevidas y algunas parecen justificarse más por la fuerza y la elegancia de su exposición, que por su consistencia intrínseca.

Sin embargo, tuve desde el primer momento la sensación de que profundizar en el estudio del Krippendorff pacifista podía llevar a una comprensión notable de la relación entre cultura y paz. ¿Qué conexión hay entre cultura y paz y hasta qué punto puede la cultura ayudarnos a comprender cómo llegar a una concordia mayor en este mundo tan conflictual? Sin duda, la obra de Ekkehart Krippendorff es un esfuerzo teórico poderoso de pensar los términos políticos de la paz, enriquecidos y embellecidos por un enfoque cultural de impresionante envergadura. Mi hipótesis de trabajo ha sido entonces que la visión de la paz como cultura, ética y libertad de Ekkehart Krippendorff constituye una contribución significativa a los Estudios de Paz. Para averiguar si así es, me aventuré en este largo análisis.

### **Objetivos de la investigación**

- 1) Presentar el contexto cultural en el que pudo formarse Ekkehart Krippendorff, entre el militarismo y la *re-education* del pueblo alemán después del nacionalsocialismo.
- 2) Situar a Ekkehart Krippendorff histórica y científicamente dentro del debate de la Cultura de Paz en Alemania e internacional.
- 3) Presentar su pensamiento a lectores de habla española por la falta casi total de traducciones de su obra al castellano.
- 4) Comparar sus ideas, particularmente sobre la razón de Estado, con la tradición del realismo político, desde Maquiavelo hasta Max Weber y los teóricos del siglo XX y XXI.
- 5) Comprender cómo se justifica la parte que defino “visionaria” de su obra, particularmente su lectura de la política a través del arte.
- 6) Individuar, comprender y valorar el límite de su alcance investigativo.

## **Metodología, impostación del trabajo y fuentes**

Para llegar a dichos objetivos utilicé una metodología cualitativa socio-crítica, centrándome en un estudio hermenéutico de las obras y principales ideas de Krippendorff, realizando una exégesis de sus principales líneas de investigación, el uso de conceptos de manera crítica y heterodoxa.

Lo primero que se me ocurrió como forma de abordar el tema directamente fue irme a Berlín, para esbozar una bibliografía en la *Staatsbibliothek* y hablar con el propio Krippendorff y algunos expertos de Investigación para la Paz alemana. En junio de 2010 pude explicar personalmente mi propósito, además de al autor, a Theodor Ebert, Wolf-Dieter Narr, Ulrike Wasmuht y Christian Bartolf. Sucesivamente contacté con Dieter Kinkelbur y con Reiner Steinweg. El intercambio de ideas y las sugerencias fueron evidentemente fundamentales para empezar a orientarme.

Hallar la bibliografía ha sido fácil. Pude trabajar con los textos de la biblioteca de la Universidad de Granada y de las bibliotecas de Udine y Roma, pero sobre todo con libros pedidos a través del excelente servicio de [www.zvab.com](http://www.zvab.com), donde no falta casi nada de lo publicado en alemán en los últimos cien años o más.

El impresionante número de referencias culturales de Krippendorff era a la vez estimulante y asombroso. Como siempre en una investigación, el problema ha sido no perderse en un mar de conexiones posibles. Además parecía impensable alcanzar una competencia profunda en las varias disciplinas que Krippendorff maneja con soltura. Para trabajar sistemáticamente y mantener el norte, decidí estudiar y anotar las monografías y los ensayos principales de Krippendorff, individuando las temáticas principales en relación a la paz y estudiándolas una a una.

La bibliografía al final de la tesis indica, creo, claramente la variedad de las fuentes usadas. Sobre el propio Krippendorff no había mucho, lo que me dio mucha libertad para moverme a mi agrado entre textos de política, filosofía, literatura y otras variadas disciplinas. Siempre tuve como punto de partida los muchísimos autores mencionados por Krippendorff, más otros que paulatinamente a lo largo del trabajo parecían útiles para poner al autor en el marco de un debate intelectual y no quedarme con su estimulante originalidad.

El hecho de que mis fuentes fueran en varios idiomas no constituyó un problema particular para mí, debido a mi larga experiencia como traductor. Además, aunque Krippendorff escriba casi exclusivamente en alemán y su personalidad germánica se note constantemente – me refiero al rigor y a algo de rigidez - su obra tiene una envergadura internacional. Ya su propia biografía nos indica que los EE.UU. e Italia han sido clave en la formación y en el desarrollo de su perfil intelectual y humano. Más allá de esto, Krippendorff ha seguido investigando principios de vivencia pacífica en

variadas culturas, en busca de modelos alternativos, como me detengo a explicar sobre todo en el cuarto capítulo.

Una pregunta bastante obvia podría ser por qué un autor que considero tan interesante como para dedicarle años de trabajo, ha sido tan poco traducido al español y para nada al inglés, por ejemplo. De hecho, hay muchas traducciones de su obra solo al italiano.

No es una pregunta fácil. En Italia Krippendorff ha encontrado su segunda patria, pero tampoco es obvio que los italianos hayan sido sensibles a su discurso complejo. Seguramente su descubrimiento ha llegado ayudado por su enseñanza en Bolonia en los años setenta y por sus ponencias a lo largo de cuatro décadas. No tengo ninguna duda de que su obra pueda enriquecer por lo menos la Investigación para la Paz en los países de habla española, y también la cultura más en general, no solo los estudios de política. Lo mismo diría para cualquier otra cultura, empezando por la anglosajona, tal vez satisfecha con lo muchísimo que se produce en inglés. Una dificultad más para los anglosajones es posiblemente que su discurso muy articulado y documentado no desemboca en la propuesta de un método, por ejemplo, para llegar a la abolición del Ejército. Sin embargo, admito no tener una explicación convincente de su fortuna limitada al extranjero y me quedo con la esperanza de que esta tesis pueda ser el inicio de un interés en Krippendorff por parte del mundo de lengua española.

### **Estructura y contenido de la tesis**

La tesis se inicia con una cronología de Krippendorff colocada como introducción al autor, basada en su autobiografía y en mi conocimiento personal. Su redacción no constituyó ningún problema, más bien fue muy entretenido el presentarlo como persona, incluso con su excentricidad.

El primer capítulo de la tesis, dedicado a la historia del militarismo, del pacifismo y de la Investigación para la Paz en Alemania fue relativamente de fácil realización, pudiendo apoyarme en textos excelentes.

El segundo capítulo, centrado en la crítica de Krippendorff al Estado y al Ejército, es una presentación de los argumentos del autor. Debido a la imposibilidad de leerlo en español y por evitar una depauperación del contenido de sus ideas ético-políticas, he intentado exponerlas de forma detallada, con algunas reflexiones más y los pocos comentarios existentes. La parte dedicada al análisis del poder a través de la literatura es de alguna forma una anticipación del capítulo cuarto.

El tercer capítulo es una reflexión sobre las críticas de Krippendorff, teniendo en cuenta las opiniones de varios autores que han tratado el tema de la ética en la política, particularmente Max Weber. La redacción de este capítulo ha requerido un estudio particular, además de Weber, de la

teoría de las Relaciones Internacionales, de Marx, Arendt, Luxemburg, de la historia del anarquismo y, en menor medida porque ya estaban presentes en mi bagaje personal, de los demás temas y autores citados.

El cuarto capítulo, la estética de la paz de Krippendorff, me ha llevado a profundizar particularmente en Kant, Platón, Aristóteles, Schiller, Goethe, Nietzsche y Bergstraesser, el maestro de Krippendorff en Tubinga. Para comprender y exponer la esencia del discurso de Krippendorff sobre la música he podido apoyarme, no solo pero sobre todo, en mi pasión y en lecturas previas, desafortunadamente sin competencia específica. Las conclusiones sobre la religiosidad y las referencias a la necesidad de un nuevo paradigma derivan de muchos años de estudios personales.





## Breve perfil biográfico-intelectual de Ekkehart Krippendorff

Alumno entre 1954 y 1956 de Arnold Bergstraesser en Friburgo, quien lo introduce en las Ciencias Políticas, obtiene su doctorado en 1959 en Tubinga con Theodor Eschenburg con una tesis sobre el Partido liberal-democrático en la zona de ocupación soviética entre 1945 y 1948<sup>4</sup>. Con una beca se muda a los EE.UU., donde conoce a su futura mujer y empieza a estudiar la *political science*, a la que dedica una antología publicada en 1966. Empieza también a publicar ensayos críticos sobre la política exterior estadounidense que culminarán en su trabajo de habilitación a la enseñanza universitaria *Die amerikanische Strategie*<sup>5</sup>. El encuentro en 1964 con Johan Galtung lo lleva al terreno entonces nuevo en Alemania de la Investigación para la Paz. El tema de la paz se convierte en el centro de su producción intelectual más relevante.

A pesar de la excelencia de sus publicaciones científicas en el ámbito politológico, por su actitud crítica y libre encuentra muchas dificultades para recibir una cátedra. Cansado, en 1969 acepta una invitación para enseñar en Italia, en Bolonia y Urbino. En 1978 finalmente regresa de profesor a Alemania, en la *Freie Universität* de Berlín, su destino laboral definitivo hasta la jubilación en 1999.

---

<sup>4</sup> Krippendorff 1961.

<sup>5</sup> Krippendorff 1970.

En tema de paz, Krippendorff critica la díada Estado-Ejército, para él una fuente constante de peligro para la vida de los ciudadanos. Aboga por una ética normativa y confía en la cultura como medio para el progreso intelectual e incluso moral de la humanidad. Espíritu libre y erudito, no cabe en ninguna escuela de pensamiento, aunque sus ideas se podrían definir filo-anarquistas. Sus obras principales son *Staat und Krieg*<sup>6</sup> (El Estado y la guerra) y *Die Kunst, nicht regiert zu werden* (El arte de no ser gobernados)<sup>7</sup>.

Bibliografía completa en: <http://userpage.fu-berlin.de/~kpdff/biblio/biblioframe.htm>

---

<sup>6</sup> Krippendorff 1985a.

<sup>7</sup> Krippendorff 1999b.

## LA PERSONALIDAD DE EKKEHART KRIPPENDORFF EN FORMA DE CRONOLOGÍA<sup>1</sup>

22 de marzo de 1934.- Nace en Eisenach, en Turingia, en un contexto protestante y en una familia con “una levedad del ser poco desarrollada”<sup>2</sup>. Sin duda, algo de esta falta de levedad se notaría en la compleja personalidad de Ekkehart Krippendorff. Sus padres son miembros del partido nazi<sup>3</sup>. Ekkehart se desarrollaría en dirección evidentemente contraria, posiblemente con el mismo rigor y radicalidad teutónica con el que muchos de sus compatriotas de la generación anterior habían tomado el camino hacia el abismo.

Otoño de 1938.- Visita con su padre dos submarinos en Warnemünde, en el Mar del Norte, cerca de Rostock, donde viven. Primera percepción de la guerra y el deseo infantil de ser marinero de una nave de combate<sup>4</sup>. Las naves de guerra son sus juguetes preferidos<sup>5</sup> – nada extraño, pero la fascinación por ellas continua también de adulto. De vez en cuando, en una librería, se le ocurre hojear algún libro de fotos de batallas navales. Aleja entonces racionalmente la excitación y al mismo tiempo admira el perfil arquitectónico de sus naves estéticamente preferidas, las alemanas<sup>6</sup>. En la racionalización aparece el politólogo y el hombre sensible y reflexivo: no hay democracia en una nave de guerra, como ocurre a veces de forma parcial en el ejército durante la guerra, cuando los civiles llegan a ser oficiales y se desarrollan sentimientos de compañerismo con la tropa. Una nave de guerra torpedeada es una trampa mortal, ya que está construida internamente como un laberinto y faltan los botes salvavidas<sup>7</sup>.

Primavera de 1939.- Grandes maniobras militares cerca de Rostock. Fascinantes para el pequeño Ekkehart. Es el marco del encuentro entre Hitler y Mussolini. La muchedumbre está excitadísima. Gritos y empujones. A Ekkehart se le cae el bocadillo de la merienda y no puede comérselo. Ver al Führer no lo consuela. ¿Una percepción precoz de prioridades futuras<sup>8</sup>?

---

<sup>1</sup> “Mi vida es mi mensaje” dijo Gandhi. Cada vida es un mensaje. En el caso de un autor, sobre todo si no se limita al trabajo intelectual, su historia personal ayuda a comprenderlo de forma más profunda. Para una integración cfr. su biografía intelectual (Pistolato 2011).

<sup>2</sup> Krippendorff 2012a, p. 12.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 211.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 24-25.

Otoño de 1939 – 1940.- Todo está impregnado de guerra: juegos, fantasías, lecturas y películas. En la escuela se dibujan tanques. La casa está llena de modelos de aviones de guerra en papel. En la pared un mapa del frente con las esvásticas que se desplazan de victoria en victoria<sup>9</sup>.

1941/1942.- Los periódicos dejan de publicar los nombres de los soldados alemanes fallecidos para no desanimar a la población. En las fotos y en el cine solo se ven soldados británicos y franceses muertos. Movilización de los civiles para el Ejército. Se recogen abrigos para los combatientes en Rusia. Las cercas metálicas de las casas se destinan a la fundición para hacer armas. La identificación de la gente con la guerra (Goebbels: “guerra total”) es absoluta y no hay ninguna duda sobre la victoria futura<sup>10</sup>.

1942.- En la calle asiste, sin intervenir, a los insultos de algunos jóvenes a un viejo judío. Ekkehart sigue todavía hoy con vergüenza<sup>11</sup>.

Toma clases de flauta y más tarde de violín<sup>12</sup>.

1943.- Nace su hermano Rainer, bautizado delante de un altar con símbolos germánicos, como recomienda el Partido<sup>13</sup>.

Stalingrado, primera mala noticia de la guerra. La familia vive en Halberstadt, en Sajonia-Anhalt, en el centro-norte del país. Se empiezan a ver presos rusos que marchan a través de la ciudad. Se distribuyen máscaras antigás y se habilitan sótanos como refugios contra los bombardeos<sup>14</sup>.

Principios de 1944.- Primera experiencia de espectador de teatro en Halberstadt. Un amigo de la familia, Vierroth, es Samiel (el diablo) en el *Cazador furtivo (Freischütz)* de Carl Maria von Weber. La emoción sigue todavía viva en su memoria. El teatro, la prosa y la ópera, serían la pasión de toda su vida, más que la política, la música y la literatura<sup>15</sup>. En la juventud el teatro representa para él la búsqueda de algo más grande que la vida, un lugar en el que la fantasía momentáneamente se materializa en la figura de personas vivientes, los actores<sup>16</sup>.

1944-1945.- Sirenas de alarma más y más frecuentes. Una obsesión para Ekkehart que duraría toda la vida. Se ven presos de *KZ (Konzentrationslager)* trabajar en los campos: nada raro, todo el mundo sabe que existen los campos de concentración, por ejemplo, para los comunistas<sup>17</sup>.

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 27-28.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 29-31.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 260.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 365-366.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 34-36.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 71-72.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 37.

Principios de 1945.- El pueblo se prepara para resistir, incluso los adolescentes, pero ninguna duda sobre la victoria. Hitler está preparando un arma<sup>18</sup>.

Abril de 1945.- La familia huye de Halberstadt pocas horas antes del bombardeo que destruye la ciudad. El 11 de abril llegan los estadounidenses. Su actitud es amistosa, regalan chocolate y raciones de víveres. No son enemigos, son libertadores, percibe el todavía niño Ekkehart. 40 años después, de izquierdista, pacifista convencido y contrario a la guerra de Vietnam, delante de un tanque estadounidense que desfila en una avenida en Berlín se emociona positivamente, como al ver a viejos amigos<sup>19</sup>. Ideas y emociones no marchan siempre juntas.

Mayo de 1945.- La noticia de la muerte del Führer llega por la radio, precedida por una música de luto. Nadie se lo puede creer: ¡ha muerto el que nunca falla, el inmortal<sup>20</sup>!

Agosto.- Japón capitula. Se habla de un candidato a presidente de EE.UU., Wallace, que quiere la paz. Si hubiera sido elegido, se pregunta Krippendorff muchos años después, ¿nos habríamos ahorrado la Guerra Fría? Es una pregunta no académica, sino fecunda. Del historiador Walter Markov, el Krippendorff pacifista ha heredado el lema “Es histórico, lo que fue posible”<sup>21</sup>, o sea, siempre puede pasar lo que no sucedió por algunas contingencias históricas. Uno de sus recursos para vislumbrar un futuro más pacífico es analizar personalidades y corrientes de pensamiento que en un momento dado habrían podido cambiar el curso de la historia evitando guerras sangrientas. Cuando llegue el tiempo propicio, si estamos listos, con esa clase de personas e ideas se puede renovar el mundo.

1946.- Segunda experiencia en teatro. En el Harzer Bergtheater, cerca de Halberstad todavía en ruina, representación de *Los bandidos (Die Räuber)* de Schiller. Emoción casi como la primera vez, sobre todo por el tono revolucionario de la obra. Schiller sería uno de los autores de referencia para él, no solo como dramaturgo.

1947.- Escucha una lectura de la *Muerte de Danton (Dantons Tod)* de Georg Büchner, otro de sus “dioses del teatro”. De él dirá: si no hubiera muerto con 23 años, no solo el teatro alemán sería diferente, también su historia y su política; en el colegio se hubieran leído sus obras mucho más, y posiblemente el funesto Wagner no habría ejercido su hegemonía en el discurso político<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 39-43.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 48-49.

<sup>22</sup> Krippendorff 2012a, p. 106-107.

1948.- Su familia deja la parte este de Alemania pocas semanas antes de la constitución de la RDA<sup>23</sup>.

1950.- Guerra de Corea. En los documentales de actualidad en los cines, todo el mundo aplaude cuando se muestran los invencibles soldados norteamericanos<sup>24</sup>. La guerra de Corea es uno de los pretextos del rearme de Alemania. Ekkehart es todavía demasiado joven para darse cuenta de la realidad y está, como todos, con los invencibles<sup>25</sup>.

Funda con amigos la sección renana del *Wandervogel Deutscher Bund*, grupo juvenil de ocio sin finalidades políticas<sup>26</sup>.

1952.- Primera visita a Italia con un grupo de amigos del *Wandervogel Deutscher Bund*<sup>27</sup> Está todavía muy lejos de imaginar que Italia se convertiría en su segunda patria. Los italianos tenían fama en Alemania de ser traidores y malos soldados. El historiador Erich Kuby demostraría que la traición había sido más por parte alemana<sup>28</sup> y Krippendorff aprendería que ser mal soldado es una virtud<sup>29</sup>. Su valoración de los italianos al final del viaje: hospitalarios, cariñosos e incluso interesados en la política<sup>30</sup>.

Por primera vez en un concierto en Düsseldorf<sup>31</sup>. Se inicia un hábito que duraría toda su vida. Con el tiempo Krippendorff se convertiría en un comentarista de música clásica y operística.

1953.- Como no se reconoce talento suficiente de actor, desea ser director de teatro, eventualmente de dramas para la radio. Se informa de qué debe hacer, se entera de que se tiene que actuar antes, de que hay muchas dificultades, y finalmente renuncia a su sueño. Decide entonces estudiar en la universidad<sup>32</sup>.

Otra vez Schiller en el teatro, *La muerte de Wallenstein (Wallensteins Tod)* con Gründgens: inolvidable<sup>33</sup>. No solo Schiller, sino Wallenstein como personaje histórico seguiría presente en su análisis político.

Pasa de tocar el violín a la viola<sup>34</sup>. Gran emoción al escuchar por primera vez a Dvorak y aún más con Vivaldi, las *Cuatro Estaciones*<sup>35</sup>.

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 327.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 49-50.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 330.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 292-296.

<sup>28</sup> Kuby 1982.

<sup>29</sup> Krippendorff 2012a, p. 291.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 296.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 370.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 80-84.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 79. Para Gründgens v. nota 39.

1954.- De las muchas representaciones teatrales a las que asiste en Düsseldorf<sup>36</sup>, viendo *The Living Room* de Graham Greene se “enamora” de Antje Weisgerber. Su comentario: uno de los fenómenos incomparables del teatro es que se llega a desarrollar con los actores una relación a distancia, de la que ellos no tienen ni idea<sup>37</sup>.

Primera vez en una representación de Brecht, todavía con vida y activo: *Madre Coraje y sus hijos* (*Mutter Courage und ihre Kinder*), su drama más antimilitarista. Brecht sería el autor que políticamente más le transmite. “Si se tiene la duda de que el teatro de Brecht pueda haber transformado a alguien, aquí estoy, como ejemplo viviente de transformación”<sup>38</sup>.

Empieza la universidad en Friburgo (Alemania), donde cursa cuatro semestres, el periodo intelectualmente más excitante de su vida. Estudia Germanística, Filosofía, Oratoria, Psicoanálisis, Historia del Arte y Griego Antiguo; practica deporte<sup>39</sup>. En el tercer semestre se produce el encuentro que decide su vida profesional: Arnold Bergstraesser, profesor de Ciencias Políticas, disciplina nueva en Alemania<sup>40</sup>.

Vive con poco dinero, sin pensar en el pasado ni preocuparse del futuro, con optimismo como sus compañeros. Asiste a las clases de Heidegger. No sabe que el ilustre filósofo se había comprometido con el nacionalsocialismo. Tampoco lo sabe de otros profesores, la mayoría, que por otro lado son muy competentes en su propia disciplina. En las universidades no se habla del pasado reciente<sup>41</sup> ni hay protestas contra el sistema. La protesta de finales de los sesenta dependería de la Universidad de masas, alienante, con la que los estudiantes no se identifican. En los años cincuenta en Friburgo profesores y alumnos constituyen una comunidad. Los docentes a veces frecuentan las clases de sus compañeros y existe un grupo de trabajo institucional (*Dozenten-Arbeitsgemeinschaft*) para aprender los unos de los otros. Las relaciones son formales incluso entre estudiantes, que se tratan de *Sie* (Usted)<sup>42</sup>. El Krippendorff adulto comenta: si la universidad hoy en día quiere salvarse, debe volver a dimensiones pequeñas, como las estructuras políticas y reintroducir el *Studium Generale*, lo que ahora se llama “interdisciplinariedad”, para permitir una visión global de las disciplinas<sup>43</sup>.

<sup>34</sup> Krippendorff 2012a, p. 367.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 372.

<sup>36</sup> Intendente del teatro es Gustav Gründgens, actor superlativo despiadadamente representado por Klaus Mann en *Mephisto* como vendido a la estética nacionalsocialista en los 12 años del régimen.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 76-77.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 87-90.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 114-115.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 117-122.

<sup>42</sup> *Ibidem* 123-127.

<sup>43</sup> Krippendorff 2012a, p. 127.

Empieza a interesarse en la cuestión de la Alemania dividida y en el marxismo, incluso fomentando el debate en el grupo juvenil de los *Wandervögel*. Su confrontación con la RDA duraría hasta su viaje a EE.UU., con varias visitas para reunirse con estudiantes. Aboga por el “tercer camino”, contra el dominio del Partido en la RDA y contra la restauración capitalista en la Alemania del Oeste<sup>44</sup>.

1956.- Se muda a Tubinga para estudiar Ciencias Políticas con Theodor Eschenburg, cuyo enfoque pragmático es lo contrario del método filosófico y literario de Bergstraesser. Estudia por primera vez el marxismo, particularmente los escritos del joven Marx<sup>45</sup>. Empieza a concentrarse en el tema de la Alemania dividida para su tesis sobre el Partido Liberal-Democrático en la zona de ocupación soviética entre 1945 y 1948<sup>46</sup>.

1957.- Sigue su investigación en Berlín. Muy a menudo se encuentra en Berlín Este, donde el teatro es muy bueno y además barato<sup>47</sup>.

Por primera vez ve a Molière en teatro, su “segundo dios del teatro” (el primero es Shakespeare<sup>48</sup>). De adulto se reconocería en *El misántropo*, el eterno descontento con el mundo<sup>49</sup>.

Se presenta en la sede del SPD (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*) el día siguiente a la derrota electoral que determinaría el giro político de Bad Godesberg en 1958, donde el partido se despediría del marxismo. Estupefacción por parte de los presentes cuando pide ser miembro. Con el tiempo comprende que no es dentro de un partido donde quiere hacer política<sup>50</sup>.

1958.- Regresa a Tubinga y acaba con éxito sus estudios. Todavía es un joven que no ha descubierto la crítica social. Todo cambia después del comentario de un docente a una observación conformista de Ekkehart: “Lo grande siempre deriva del resentimiento, de no estar de acuerdo con el mundo<sup>51</sup>.” Krippendorff ya no va a ser el mismo. La crítica se convierte en su estilo de vida intelectual.

Proyección de la película de Alain Resnais *Noche y niebla* en la universidad. Por primera vez se da cuenta emocionalmente de lo que antes era solo un nombre relacionado con la historia de la Segunda Guerra Mundial: Auschwitz<sup>52</sup>.

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 331 sig.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 132-135.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 347.

<sup>48</sup> Cfr. Krippendorff 1990, 1992b y 2007a.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 104-105.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 50-52.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 222-223.



Brecht como casamentero: conoce a una joven estadounidense, Eve Slatner, joven actriz judía llegada de Nueva York para estudiar a Brecht. Le comenta que considera ingenuo el deseo de una estadounidense de dedicarse a este dramaturgo, del que no puede comprender la psicología. Así empieza el amor, con una pequeña confrontación. Después de trabajar tres meses en el teatro *Berliner Ensemble* de Brecht, fallecido un año antes, Eve regresa a EE.UU. Siguen para Ekkehart dos años de abstinencia de teatro – sin Eve ya no es lo mismo –, luego se va a Nueva York. Dos años más y se casan<sup>53</sup>.

1959.- Doctor en Ciencias Políticas en Friburgo, con Theodor Eschenburg<sup>54</sup>.

1960.- Con una carta a la comunidad evangélica local comunica su decisión de despedirse, por no ser practicante y considerar a la Iglesia demasiado cercana al poder político<sup>55</sup>.

Después de ver la película *Mein Kampf* de Erwin Leiser, regresa a casa y pregunta a sus padres cómo había sido posible seguir a un hombre como Hitler. Respuesta: “Eres demasiado joven, no puedes comprender. Entonces era todo diferente”. La memoria histórica se convierte a la vez en el motor moral e intelectual de su carrera universitaria y en su parámetro de orientación ético-política<sup>56</sup>.

Recibe una beca Fulbright para la Harvard-University en Cambridge, EE.UU. Felicidad por la cercanía a Eve, estímulo intelectual por el contacto con una comunidad de estudio y un mundo, incluso el universitario<sup>57</sup>, más abierto que el alemán<sup>58</sup>. Aprende a querer a los estadounidenses<sup>59</sup> y a distinguirlos de una política que criticaría por su imperialismo belicista<sup>60</sup>. Poco después Kennedy es elegido presidente: grandes esperanzas en EE.UU. y en el mundo entero. Ekkehart las comparte todas, ya que además la Casa Blanca se convierte en un lugar frecuentado por intelectuales, y no solo por políticos<sup>61</sup>. Luego se descubriría que J.F. Kennedy había sido un producto de *marketing* político, todo lo contrario del político progresista y del hombre ejemplar de la propaganda y Krippendorff reaccionaría a su manera, pidiendo que el Instituto de la Universidad de Berlín dedicado al presidente estadounidense fuera renombrado.

1961.- Se muda a Yale como *assistant instructor* para trabajar en una monografía sobre la política exterior de EE.UU.

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 93-94.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 392-393.

<sup>56</sup> Krippendorff 2012a, p. 223-224.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 242-243.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 145-148.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 245-246.

<sup>60</sup> Cfr. Krippendorff 1963a y 1970.

<sup>61</sup> Krippendorff 2012a, p. 238-240.

Publicación de su tesis<sup>62</sup>.

1962.- Beca de la *Rockefeller Foundation* en la *Columbia University*, Nueva York, donde sigue trabajando en su monografía.

Frecuenta clases de judo en la *New York Buddhist Academy* y decide casarse con Eve, que es judía, en una ceremonia budista. Después de la boda, sin ser adepto, empieza a leer textos budistas con respeto y admiración<sup>63</sup>.

Asiste en la Carnegie Hall de Nueva York a un concierto de la Filarmónica de Leningrado, mientras que en Cuba se enfrentan naves soviéticas y estadounidenses, con el riesgo de guerra atómica. A los dos himnos nacionales todo el público se levanta. Al final del concierto, las naves soviéticas han empezado la marcha atrás. Krippendorff está convencido de que la fuerza de la música ha permitido superar la crisis, haciendo hincapié en su patológica absurdidad. Para que su comentario no parezca peregrino, cita a Jehudi Menuhin: alguien capaz de tocar con perfección la chacona de la suite n. 3 de Bach contribuiría a mejorar el mundo<sup>64</sup>.

1963.- Publicación de su ensayo crítico sobre la política estadounidense en Asia<sup>65</sup>.

Conoce a Galtung en Viena. Gran inspiración e inicio de una amistad para toda la vida<sup>66</sup>.

Acepta una invitación del profesor Ernst Fraenkel para trabajar como asistente en Ciencias Políticas en la *Freie Universität* de Berlín y regresa a Alemania.

1964.- No resiste más de tres meses la actitud autoritaria de Fraenkel y pasa a trabajar con Gilbert Ziebura como asistente en Relaciones Internacionales.

Empieza una colaboración con el periódico de Berlín Oeste *Spandauer Volksblatt*, donde escribe una vez cada semana sobre política internacional y otros temas<sup>67</sup>.

1965.- Apoya en *Spandauer Volksblatt* la manifestación de los estudiantes contra la oposición del rector de la *Freie Universität* de Berlín a una visita del filósofo Jaspers, entonces crítico de la bomba atómica y de las relaciones entre RFA y RDA. Estalla el “caso Krippendorff”<sup>68</sup>. El rector lo echa de la universidad, pero impresionado por la protesta estudiantil en toda Alemania, apoya una

---

<sup>62</sup> Krippendorff 1961.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 395.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 376-377.

<sup>65</sup> Krippendorff 1963a, cfr. Pistolato 2011, p. 59.

<sup>66</sup> Krippendorff 2012a, p. 54.

<sup>67</sup> Krippendorff 2012a, p. 155.

<sup>68</sup> Cfr. Pistolato 2011, p. 59.

beca del instituto de investigación *Deutsche Forschungsgemeinschaft* para su trabajo de habilitación<sup>69</sup>.

Viaje a Isquia. Después de una larga noche en-tren, el primer contacto es con un grupo de jóvenes soldados que quieren dejarse fotografiar con Eve encinta. Es la Italia de Goethe, el país donde brotan los limones. ¡Qué lejos está el agresivo mundo berlinés<sup>70</sup>!

1966.- Publicación de la antología sobre la disciplina de Ciencias Políticas en EE.UU.<sup>71</sup>. Luego sentiría el hecho de que esta obra no hubiera sido un medio de dialogo entre estudiosos de los dos países, sino de fomento de la tradición norteamericana en perjuicio de la europea, reforzando una hegemonía ya existente en el plano de la praxis política<sup>72</sup>.

1967.- Un cambio de rector en la *Freie Universität* de Berlín le permite recibir otro contrato de asistente<sup>73</sup>. Una ponencia en Tubinga<sup>74</sup> sobre la relación con la RDA y la represión policial en RFA (poco antes una protesta estudiantil en Berlín Oeste había acabado con la muerte de un joven) desencadena ataques contra Krippendorff por parte del SPD y de ciudadanos que lo invitan a irse más allá del telón de acero<sup>75</sup>.

Acaba con su actividad de ponente en la *Amerika-Haus*, el centro de cultura estadounidense en Berlín, “para no colaborar con las autoridades de un gobierno responsable de una guerra criminal”<sup>76</sup>, la de Vietnam.

1968.- Participa en la protesta juvenil, aunque sea ya asistente.

Publica *Friedensforschung*<sup>77</sup>, antología de escritos de Investigación para la Paz, libro que en 1983 sería puesto en Baden-Württemberg en la lista negra por “combatir el libre orden social de nuestro país”<sup>78</sup>.

El 4 de abril, día del asesinato de M.L. King, habla delante de miles de personas frente al ayuntamiento de Schöneberg, en Berlín. Presenta el idealismo ético de King como un ejemplo para la oposición extraparlamentaria en Alemania. Sin embargo, solo muchos años después, confiesa, se

---

<sup>69</sup> Krippendorff 2012a, p. 155-158.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 298.

<sup>71</sup> Krippendorff 1966.

<sup>72</sup> Krippendorff 2012a, p. 146-147.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>74</sup> Krippendorff 1967.

<sup>75</sup> Krippendorff 2012a, p. 155-156.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 249.

<sup>77</sup> Krippendorff 1968a.

<sup>78</sup> Krippendorff 2012a, p. 58.

daría verdaderamente cuenta de la envergadura de M.L. King, para él uno de los tres grandes de EE.UU. junto con Lincoln y Jefferson<sup>79</sup>.

Atentado contra su amigo Rudi Dutschke, jefe de la protesta estudiantil alemana. Para alejarse de un clima muy pesado y peligroso acepta una invitación como *guest professor* en la *City University* y luego en la *Columbia University* en Nueva York<sup>80</sup>. Enseña “Teoría del socialismo democrático” y Relaciones Internacionales. Los estudiantes de sus clases en EE.UU. están todos muy politizados y contra la guerra<sup>81</sup>.

1969.- En lugar de retomar su puesto de trabajo en Berlín, prefiere aceptar una invitación de la institución estadounidense *Johns Hopkins University* de Bolonia para enseñar Relaciones Internacionales. En el contexto tan histórico de Italia, se aleja del enfoque estadounidense de la *Political Science* que considera estéril, y se centra en la historia. Su contrato sería renovado cada año sin problemas, a pesar de sus críticas a la política exterior de EE.UU.<sup>82</sup>.

Krippendorff llega a Bolonia el 1 de septiembre. El 4, el ayuntamiento celebra al fallecido Hồ Chí Minh, Presidente de Vietnam del Norte y héroe de la resistencia contra EE.UU. Es la mejor bienvenida para Krippendorff que por gritar en las calles de Berlín el nombre de Hồ Chí Minh había sido maltratado por la policía<sup>83</sup>.

1970.- Publica su trabajo de habilitación a la enseñanza universitaria *Die amerikanische Strategie*<sup>84</sup>, que la *Freie Universität* de Berlín considera inadecuado. Es un escándalo, ya que se comprende que las razones no son científicas, sino políticas. Interviene su antiguo profesor Theodor Eschenburg de Tubinga que le ofrece la habilitación en su universidad, a pesar de ser enemigo de la protesta y de la izquierda<sup>85</sup>.

Compra una casa en la Toscana, en una colina cerca de Lucca<sup>86</sup>. Allí pasaría cada verano, crecerían sus hijos, escribiría la mayoría de sus libros y finalmente un día sus cenizas y las de Eve serán esparcidas en el campo, bajo dos árboles dedicados a Goethe y a Jefferson<sup>87</sup>.

1971.- Consigue la habilitación en Ciencias Políticas en Tubinga. Da clases en la Universidad de Siena<sup>88</sup>.

---

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 250-251.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 252-253.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 263-254.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 303-304.

<sup>84</sup> Krippendorff 1970.

<sup>85</sup> Krippendorff 2012a, p. 165-167.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 306.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 290.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 170.

1972.- Acepta una cátedra en la Universidad de Constanza. Interviene el Ministro de Cultura de la región de Baden-Württemberg para impedir la toma de posesión, lamentando la falta de científicidad de sus críticas hacia el imperialismo estadounidense y la CIA, que el tiempo confirmaría que eran todas fundadas. A pesar de vehementes protestas por parte de varias personalidades y de la facultad, la cátedra no es confirmada por las autoridades burocráticamente competentes<sup>89</sup>.

1974.- Clases también en la Universidad de Urbino, donde enseña Historia de la Filosofía centrándose en Hegel<sup>90</sup>.

1977.- El asesinato de un manifestante de extrema izquierda por la policía en Bolonia desencadena una semana de revuelta en la ciudad, que acaba con una normalización apoyada por el propio Partido Comunista Italiano. Krippendorff lamenta la violencia, incluso dirigida contra el sistema, y se convierte en pacifista incondicional<sup>91</sup>.

1978.- A pesar de fortísimas oposiciones políticas, incluso de la CIA, recibe la oferta de una cátedra en el John F. Kennedy-Institut de la *Freie Universität* en Berlín<sup>92</sup>. Observa que sus colegas, catedráticos como él, han pasado de críticos, a satisfechos con el sistema. Para prevenir lo que considera una degeneración, el conformismo de los acreditados, visita el campo de concentración de Dachau. En aquel lugar tétrico, se jura en silencio a sí mismo que nunca abandonará la actitud crítica, y que el *leitmotiv* moral e histórico de su trabajo será la conciencia de la culpa del nacionalsocialismo, que es suya también por ser alemán<sup>93</sup>.

1979.- Publicación de la primera parte de su guía a Italia<sup>94</sup>, el único *bestseller* de toda su producción.

1980.- Se compromete activamente en la lucha contra la instalación de los misiles atómicos Pershings en Alemania<sup>95</sup>.

Pasa diez días en Nicaragua. Se da cuenta de que los sandinistas revolucionarios y vencedores empiezan a comportarse como dueños. Se conceden en efecto todos los privilegios del poder, que Krippendorff considera las semillas de la corrupción<sup>96</sup>.

1981.- Publicación de la segunda parte de su guía a Italia<sup>97</sup>.

---

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 167-169.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 311-315.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>93</sup> Krippendorff 2012a, p. 231.

<sup>94</sup> Krippendorff y Kammerer 1979.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 57. Cfr. Pistolato 2011, p. 63-66.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 66-67.

1983.- Escribe, sin publicarlo para no difamar a personas específicas, un artículo sobre la sistemática reproducción de la mediocridad en la universidad<sup>98</sup>.

1984.- Visita por primera vez Israel, invitado por un *refusenik*<sup>99</sup>, Zvi Schuldiner, conocido en Torino (Italia). Mucha impresión le hace la calidad de las personas que encuentra, “en comparación con la simpática y alegre superficialidad de tantos italianos”<sup>100</sup>.

1985.- Publicación de *Staat und Krieg* (El Estado y la guerra)<sup>101</sup>.

1986.- Coordina una antología sobre el pacifismo estadounidense realizada por sus alumnos de la universidad<sup>102</sup>, presentando otra vez el lado mejor de EE.UU., los comprometidos en las luchas civiles<sup>103</sup>.

1988.- Publicación de su primer libro sobre Goethe<sup>104</sup>. Solicita ser incluido en la sociedad literaria dedicada a Goethe (*Goethe-Gesellschaft*), para poder irse a Weimar y desde allí a Eisenach, su ciudad de nacimiento, que como toda la RDA no se podía visitar sin invitación.

1989.- La caída del Muro de Berlín (9 de noviembre) es para Krippendorff algo previsto, pero no el gran éxodo inmediato de la población hacia el oeste. Lloro de gozo. En la reflexión sucesiva, mirando atrás a la RDA que ya no existe, deplora el hecho de que en 1949, el año de la fundación, se había perdido la posibilidad de un nuevo inicio, de una revolución humana. Además acusa el silencio oportunista de los intelectuales que habían preferido los privilegios a la denuncia del estado real de la RDA<sup>105</sup>.

1990.- En un viaje de trabajo a la India, lo primero que ve es un motorista evitando una vaca en la carretera. Piensa en el respeto a todo lo que vive del Doctor Schweitzer y se le ocurre una cita de Adorno: “Auschwitz empieza cuando uno en un matadero se dice a sí mismo: ¡son solo animales!”<sup>106</sup>,

Se indigna con sus colegas de la Investigación para la Paz alemana, que ignoran la guerra en Kuwait y prefieren concentrarse en asuntos teóricos<sup>107</sup>.

Publicación de sus interpretaciones políticas de grandes autores de la literatura<sup>108</sup>.

<sup>97</sup> Krippendorff y Kammerer 1981.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 199-200.

<sup>99</sup> Los *refusenik* son israelíes que se niegan a servir en el ejército contra los palestinos.

<sup>100</sup> Krippendorff 2012a, p. 276.

<sup>101</sup> Krippendorff 1985a.

<sup>102</sup> Krippendorff 1986b.

<sup>103</sup> Krippendorff 2012a, p. 256.

<sup>104</sup> Krippendorff 1988.

<sup>105</sup> Krippendorff 2012a, p. 355-361.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 396-400.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 60.

1991.- Polemiza con dos periodistas sobre el tema de la falta de resistencia de los judíos a Hitler<sup>109</sup>. Lo acusan de antisemitismo<sup>110</sup>.

1992.- Polémica intervención contra el arresto de un colega por espionaje. Krippendorff escribe en el periódico *Tageszeitung* y explica a los estudiantes que la única traición de la mayoría de sus colegas, incluso el detenido, es contra la libertad y la verdad académica, por estar siempre de parte del sistema. Los colegas reaccionan escandalizados; los estudiantes lo apoyan con admiración<sup>111</sup>.

Publicación de interpretaciones políticas de varias tragedias de Shakespeare<sup>112</sup>.

Publicación de su crítica a lo militar (*Militärkritik*)<sup>113</sup>.

1994.- Lloro conmovido escuchando la Sinfonía Concertante de Haydn dirigida por Sandor Végh en Salzburgo<sup>114</sup>.

1995.- Invitado por el Goethe-Institut, que evidentemente no cree en su presunto antisemitismo, habla en Jerusalén sobre el Goethe político<sup>115</sup>.

1997.- Organiza un seminario en la universidad con la musicóloga Ruth Müller sobre la política en las óperas de Verdi<sup>116</sup>.

Intenta organizar un seminario en la *Freie Universität* de Berlín para restablecer la tradición del intercambio entre profesores de disciplinas diferentes. Primer tema: *Innovación y progreso*. De 700 docentes participan 12. Comentario de Krippendorff: si la política y la burocracia quitan el alma a la universidad es porque sus miembros ya se han despedido de ella<sup>117</sup>.

1998.- Su última clase antes de jubilarse es sobre la crítica de la política exterior<sup>118</sup>.

Pide el cambio de nombre del Instituto J.F. Kennedy de la universidad en la que trabaja, por indignidad del Presidente de EE.UU. asesinado 35 años antes. Estupor e indignación de sus colegas docentes<sup>119</sup>.

<sup>108</sup> Krippendorff 1990.

<sup>109</sup> La pregunta acerca de la posible resistencia de los judíos a los nazis no era nueva. Gandhi y Hannah Arendt habían tratado el tema en situaciones y desde puntos de vistas diferentes, suscitando mucha polémica. Gandhi en 1938, después del tremendo *pogrom* de la *Kristallnacht* se había preguntado qué habría hecho si fuese judío alemán. Él se habría resistido de forma no violenta, queriendo ser tratado como alemán y aceptando cualquier consecuencia, sin esperar que otros judíos hicieran lo mismo. El escritor judío Martin Buber había contestado que en aquella situación no era una actitud practicable - cfr. Bartolf 1998. Hannah Arendt, judía ella misma, en Arendt 1990 (1963) habla de formas de cooperación de los Consejos Judíos con las SS. Incluso en aquella circunstancia, la polémica fue feroz.

<sup>110</sup> Krippendorff 2012a, p. 278-280.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 176-180.

<sup>112</sup> Krippendorff 1992b.

<sup>113</sup> Krippendorff 1993b.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 372.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 287.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 381, 382 y Krippendorff 1999b, p. 418-428.

<sup>117</sup> Krippendorff 2012a, p. 180-182.

<sup>118</sup> Cfr. Krippendorff 2000.

Se casa su hijo David, cerca de Lucca (Italia). “Ni hablarle de un lugar diferente donde casarse<sup>120</sup>”.

1999.- Colabora en la creación de un Centro Italiano en la *Freie Universität* de Berlín<sup>121</sup>.

Despedida de la universidad con dos ponencias, una sobre Jefferson y Goethe<sup>122</sup>, la otra sobre la Universidad<sup>123</sup>. No se reconoce en la uniformidad de “Bologna”, en los *credits*, en la separación de investigación y enseñanza, en los módulos etc. etc. Deplora el hecho de que la universidad acepte todo eso sin protestar<sup>124</sup>.

Publicación de su texto fundamental de estética de la paz *Die Kunst, nicht regiert zu werden* (El arte de no ser gobernados)<sup>125</sup> y de un nuevo libro sobre el Goethe político<sup>126</sup>.

2000.- Publicación de su *Kritik der Aussenpolitik* (Crítica de la política exterior)<sup>127</sup>.

2001.- Publicación de *Jefferson und Goethe*<sup>128</sup>.

2003.- Critica la guerra de Irak. Otra vez acusado de antisemitismo de forma vehemente<sup>129</sup>.

2004.- Escribe un artículo en defensa de la dirección de Calixto Bieito de *El rapto en el serrallo* de Mozart en Berlín, para defenderlo de “la estupidez movilizada por los diarios callejeros”<sup>130</sup>.

2006.- Publicación de *Ma’at – Konfuzius – Goethe*<sup>131</sup>.

2007.- Otra acusación de antisemitismo contra Krippendorff<sup>132</sup>.

Publicación de su comentario político a las comedias de Shakespeare<sup>133</sup>.

2008.- Publicación de un libro sobre San Francisco como político<sup>134</sup>.

2009.- Publicación de una antología de sus últimos ensayos<sup>135</sup>.

2010.- Director del *Festival della Pace* de Udine (Italia). En el calor de junio, en la ciudad ya desierta, propone un programa sofisticado de cuatro días con debates, tres películas, dos conciertos,

<sup>119</sup> Krippendorff 2012a, p. 247-248 y Krippendorff 2000, p. 93-106.

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 290.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 297.

<sup>122</sup> Krippendorff 2001.

<sup>123</sup> Krippendorff 2009, p. 105-109. Cfr. Pistolato 2013, p. 23-24.

<sup>124</sup> Krippendorff 2012a, p. 197-199.

<sup>125</sup> Krippendorff 1999b.

<sup>126</sup> Krippendorff 1999a.

<sup>127</sup> Krippendorff 2000.

<sup>128</sup> Krippendorff 2001.

<sup>129</sup> *Id.*, p. 282-283.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 385-388.

<sup>131</sup> Krippendorff et. al. 2006.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 283-286.

<sup>133</sup> Krippendorff 2007.

<sup>134</sup> Krippendorff et al. 2008a.

<sup>135</sup> Krippendorff 2009.



dos exposiciones y una (breve) adaptación para el teatro del *Märchen* (cuento) de Goethe. Es demasiado para el público, que no acude sobre todo a la representación teatral, representada al mismo tiempo que la celebración de un partido de la selección italiana de fútbol en el mundial de Sudáfrica<sup>136</sup>.

2012.- Publicación de su autobiografía<sup>137</sup>.

---

<sup>136</sup> Testimonio personal (FP). La visión de la paz de Krippendorff es para pocos. Sin embargo estos tienen la responsabilidad de adaptar sus conceptos para que el mundo, sediento de nutrición espiritual sin saberlo, pueda aprovechar su enseñanza.

<sup>137</sup> Krippendorff 2012a.

No hay más que tres clases de personas:  
unas que sirven a Dios, habiéndole encontrado;  
otras que trabajan en buscarle, sin haberlo encontrado;  
otras que viven sin buscarle ni haberle encontrado.

Los primeros son sensatos y felices;  
los últimos, locos y desgraciados;  
los del medio, desgraciados y sensados.

BLAISE PASCAL. *Pensamientos*.



# CAPÍTULO I

## EL PROBLEMA DEL MILITARISMO Y LA INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ EN ALEMANIA

# De qué se va a hablar en este capítulo

En este capítulo I se esboza primero la historia del militarismo alemán. El militarismo es evidentemente lo opuesto al pacifismo, la postura existencial que inspira este trabajo. Se presenta también el pacifismo alemán, desde sus inicios temblorosos hasta su afirmación en la segunda posguerra como movimiento y como estudios por la paz. A estos particularmente se dedica la última parte, en una presentación sintética de sus ideas y representantes más destacados. El capítulo se acaba con la explicación de cómo nuestro autor, Ekkehart Krippendorff, se relaciona con sus colegas de los estudios para la paz alemanes.

## 1.- EL MILITARISMO Y EL PACIFISMO EN ALEMANIA

En 1945, después de casi seis años de guerra, cuando además todo el mundo se dio cuenta de la realidad de los campos de exterminio, la pregunta fue: ¿Cómo había sido posible llegar a los horrores del nazismo? ¿Cómo pudo un pueblo entero seguir a un *Führer* tan evidentemente criminal<sup>138</sup>? El terreno en Alemania era evidentemente fértil. ¿Qué factores lo habían preparado? La respuesta que los aliados indicaban era el militarismo<sup>139</sup>. Los historiadores alemanes no pudieron evitar un debate sobre el tema.

---

<sup>138</sup> Wette 1989, p. 26 sig., recuerda que en 1939 en Alemania no hubo ningún entusiasmo por la guerra, como fue en 1914. Sin embargo, los alemanes obedecieron y combatieron durante seis años. La razón para Wette es ideológica, el militarismo arraigado en la mentalidad colectiva.

<sup>139</sup> El 2 de agosto de 1945 Truman (EE.UU.), Stalin (URSS) y Attlee (GB) en Potsdam indicaron como finalidad de la guerra la liquidación del nazismo y del militarismo alemán (Wette 2011, p. 9), asociando los dos. El nacionalsocialismo fue efectivamente el triunfo del militarismo. Es suficiente mencionar sus paradas, sus métodos de llegar al poder y de practicarlo (cfr. entre muchos otros Shirer 1964 (1960), p. 15-344), la existencia antes de las SA, luego de las SS, los uniformes como vestimenta oficial de la jerarquía, la agresividad y toda una ideología basada en la violencia (para Hitler la tarea de la política es “la preparación y la formación de un pueblo para la guerra” – cit. en Wette 2011, p. 15), para considerarlo como lo peor del militarismo, su versión extrema. No fue un incidente, como parte de la historiografía alemana intentó demostrar (cfr. nota 4 infra), sino algo enraizado en la cultura del país.

### 1.1. Premisa: la guerra en la filosofía alemana del siglo XIX

Aunque evidentemente no se pueda confundir la filosofía idealista y del romanticismo con el fenómeno del militarismo, tampoco se puede pasar por alto el hecho de que la guerra fue justificada y hasta alabada por muchos de los representantes más autorizados del pensamiento alemán del siglo XIX. Una fugaz panorámica permite darse cuenta de que, indirectamente, el militarismo fue reforzado, o por lo menos no contrastado, por una visión del mundo compartida a niveles altísimos<sup>140</sup>.

En Fichte (1762-1814) los conflictos entre Estados que persiguen su propia afirmación son parte de un orden superior, un plan universal de manifestación dialéctica de lo racional, que instintivamente lleva a la libertad<sup>141</sup>. El Estado debe fomentar la acción moral y permitir el acceso a la vida eterna. La guerra por la libertad del Estado es un medio para la realización de esos fines, a pesar de que puede causar la autodestrucción completa<sup>142</sup>. Es “a través de la guerra que un pueblo llega a ser un pueblo<sup>143</sup>”.

En Hegel (1770-1831) la guerra es la forma natural de las relaciones entre los Estados, porque cada Estado se concibe como absoluto y niega a los demás<sup>144</sup>. Además ella mantiene la salud moral de los pueblos, que sin su movimiento se degradaría<sup>145</sup>. Y aún más:

“La guerra es el espíritu y la forma en que se hace presente en su realidad y en su actuación el momento esencial de la sustancia ética, la absoluta libertad de la esencia ética autónoma con respecto a todo ser. Mientras que, por una parte, la guerra hace sentir a los sistemas singulares de la propiedad y de la independencia personal, así como a la personalidad singular misma, la fuerza de lo negativo, en ella esta esencia negativa precisamente se eleva; por otra parte, aparece como lo que mantiene al todo<sup>146</sup>”.

Para Wilhelm von Humboldt (1767-1835) la guerra es

“el medio necesario de la educación moral y civil del hombre: solo en ella el ser humano puede desarrollar al nivel máximo sus capacidades espirituales<sup>147</sup>”.

<sup>140</sup> Schulz 1983, p. 166-180 explica en detalle la recepción de *La paz perpetua* de Kant, que fue notable. Particularmente Fichte y Novalis intentaron formular versiones de la paz perpetua desde su punto de vista respectivo. No se les puede acusar de ser belicistas, pero evidentemente hubo bastantes ambigüedades en sus escritos en relación al tema de la guerra.

<sup>141</sup> Cfr. Mori 1989, p. 59.

<sup>142</sup> Fichte, *Sämtliche Werke*, Bd. 6, p. 9, Bd. 4 p. 406 y 413, en Mori, ob. cit., p. 75-76.

<sup>143</sup> *Ibidem*, Bd. 7, p. 551, en Mori, ob. cit., p. 83.

<sup>144</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit. en Mori, ob. cit., p. 68.

<sup>145</sup> Hegel, *Naturrecht*, Bd. 1, p. 487, cit. en Mori, ob. cit., p. 73.

<sup>146</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Sämtliche Werke*, Bd. 2, p. 366, en Mori, ob. cit., p. 78.

<sup>147</sup> Humboldt, von, *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, Ges. Schriften, Berlin 1903-36 (Akademie-Ausgabe), Bd. 1, p. 104 sig., en Mori, ob. cit., p. 72.

El gran romántico Novalis (1772-1801) ve en la guerra un “efecto poético”. Según él, se piensa combatir por una posesión miserable, mientras que es el espíritu romántico el que está guiando a las tropas adversarias: “Combaten por la razón de la poesía y ambos ejércitos siguen una bandera invisible<sup>148</sup>”.

El influyente historiador Heinrich von Treitschke (1834-1896) proclama la guerra como la máxima expresión del hombre y la gloria militar la base de todas las virtudes políticas. Considera además la guerra no solo como una necesidad práctica, sino lógica, para evitar la decadencia que provocaría el intento “profundamente inmoral” de proscribirla. “El concepto del Estado implica el concepto de la guerra, ya que la esencia del Estado es el poder”<sup>149</sup>.

La exaltación metafísica de la guerra constituye el sustrato cultural de un fenómeno que había empezado a desarrollarse ya en el siglo XVIII. El nexo entre la filosofía y el militarismo no es entonces causal, sino que son dimensiones diferentes, que cualitativamente serían incompatibles, pero que de hecho coexisten en un paralelismo inquietante. Cuando Lukács escribe *El asalto a la razón*<sup>150</sup> para explicar cómo según él la filosofía alemana había (de alguna forma y evidentemente sin quererlo) preparado el terreno para el nacionalsocialismo, expresa una idea análoga, aunque interpretada en un contexto de lucha de clase. No es apropiado profundizar más el tema en este contexto, pero era importante señalarlo como trasfondo cultural en el que se desarrolla la obra de Krippendorff. Significativo, por el mismo fin, es ver más de cerca en qué consistió el militarismo alemán, un tema que en la historiografía de las últimas décadas ha perdido la consideración que creemos merece.

## 1.2. Perfil histórico del militarismo alemán (1701-1945)

Convencionalmente, el militarismo alemán empieza en 1701<sup>151</sup>, cuando Federico III de Prusia se autonombra rey de un Estado en el que casi el 90% de los ingresos se destinan a lo militar<sup>152</sup>. Inicialmente un Estado pequeño, Prusia crece a través de varias guerras, hasta la Guerra de los Siete Años (1756-1763). Después de una pausa de un siglo, Bismarck retoma los combates con tres guerras<sup>153</sup> que llevan a la unidad de Alemania, el Reich, en 1871. Siguen 40 años de paz, hasta la I

<sup>148</sup> Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, Schriften, Stuttgart 1960-68, Bd. 1 p. 283, en Mori, ob. cit., p. 74.

<sup>149</sup> Shirer 1964 (1960), p. 130-131. Krippendorff estaría completamente de acuerdo con Treitschke, solo desde el punto de vista opuesto de crítica al Estado belicista (cfr. Krippendorff 1985a).

<sup>150</sup> Lukács 1968 (1954) – v. nota 25 infra.

<sup>151</sup> Meinecke considera a Federico Guillermo I (1688-1740) como el iniciador del militarismo en el territorio alemán.

<sup>152</sup> Wette 2011, p. 39. El destino de una cantidad tan importante de los ingresos del Estado a cuestiones militares, no deja ninguna duda seria sobre el carácter de la organización social de Prusia en el siglo XVIII. Con ocasión de los 300 años desde la fundación del reino, algunos autores (ver la nota 17) han negado la existencia del militarismo en Prusia. Se trata de una tesis francamente incomprensible, si se miran con solo un poco de objetividad los documentadísimos hechos históricos y sociales sintetizados en el presente apartado.

<sup>153</sup> Las guerras son contra Dinamarca (1864), Austria (1866) y Francia (1870).

Guerra Mundial. Con la abdicación del Kaiser se inicia en 1919 la turbulenta República de Weimar, que dura hasta 1933. En 1939 empieza otra guerra, la más catastrófica. Con Alemania destrozada y dividida en cuatro zonas de ocupación, se inicia el debate sobre las causas históricas y sociológicas del desastre.

### 1.3. Definición del militarismo y debate en la segunda posguerra

Según algunos historiadores<sup>154</sup>, la línea roja en esta alternancia de guerra y paz es justamente el militarismo. Friedrich Sternthal lo define como “la subordinación de todos los puntos de vista a lo militar y la penetración de la vida civil con ideas y valores militares<sup>155</sup>”. Análogamente se expresa el historiador Hans Herzfeld<sup>156</sup>, con referencia particularmente al nacionalsocialismo. Para el ilustre historiador Gerhard Ritter, el militarismo se sitúa en la relación entre el aparato militar y el Estado<sup>157</sup>, donde el Estado es una entidad distante de la sociedad, pero capaz de influenciarla.

El debate académico sobre el militarismo se inicia en 1946, cuando una de las voces más acreditadas, Friedrich Meinecke, presenta sus reflexiones. Meinecke era un conservador. Después de la I Guerra Mundial había publicado un ensayo sobre la razón de Estado<sup>158</sup> que Krippendorff criticaría de forma durísima<sup>159</sup>. Ahora, después de la II Guerra Mundial, Meinecke de hecho se desmiente a sí mismo<sup>160</sup>. En una valoración de dos siglos de historia, bajo el título inequívoco de *La catástrofe alemana*<sup>161</sup>, liga directamente la Prusia de Federico Guillermo I (1688-1740) al Tercer Reich de Hitler. Considera que el militarismo alemán había influenciado la vida civil de forma masiva y sin comparación posible con los demás Estados europeos<sup>162</sup>. Muy importante es la tesis de Meinecke de que el primer militarismo prusiano es una anticipación de la época tecnológica, en la que todo está reducido al utilitarismo racional. En cambio, el espíritu tecnológico-utilitarista del siglo XIX encontró en el Ejército prusiano, ya perfeccionado, una afinidad electiva, sintetizada en el

<sup>154</sup> Además de Meinecke y Wette, a los que se hace amplia referencia aquí, Dehio, Ludwig 1955, Um den deutschen Militarismus, en Historische Zeitschrift 180, p. 43-64, Craig, Gordon 1960, *Die preußisch-deutsche Armee 1640-1945. Staat im Staate*, Düsseldorf, Droste y Fischer, Fritz 1967, *Griff nach der Weltmacht. Die Kriegszielpolitik des kaiserlichen Deutschland 1914/18*, Düsseldorf, Droste, todos citados en Wette 2011, p. 26 sig., mientras que Ritter, Gerhard 1958, *Staatskunst und Kriegshandwerk*, München, Oldenburg, cit. en Wette 2011, p. 25 limita el militarismo a los años desde la subida al trono de Guillermo II en 1890. Otros autores llegan hasta la negación del militarismo: Salewski, Michael 2001, Preußischer Militarismus - Realität oder Mythos? Gedanken zu einem Phantom, en Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 53, p. 19-34 y C. Clark, Christopher 2007, *Preußen. Aufstieg und Niedergang 1600-1947*, Bonn, Bundeszentrale für politische Bildung, cit. en Wette 2011, p. 32 y 33. Sin embargo, la mayoría de los historiadores no tiene ninguna duda sobre la legitimidad de calificar como militarista a la sociedad alemana desde el reino de Prusia hasta Hitler – cfr. por ejemplo Huntington 1985, p. 99 sig.

<sup>155</sup> Cit. en Berghahn 1986, p. 47.

<sup>156</sup> Ibi, p. 64-65.

<sup>157</sup> Berghahn 1986, p. 132 y 69 sig.

<sup>158</sup> Meinecke 1983 (1925).

<sup>159</sup> Krippendorff 1985a a, p 18 sig.

<sup>160</sup> Krippendorff 2012a, p. 326.

<sup>161</sup> Meinecke, Friedrich, 1946, *Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen*, Brockhaus, Wiesbaden.

<sup>162</sup> Berghahn 1986, p. 63.

lema: “El arma como ciencia, la ciencia como arma”. En este contexto favorable todas las características utilizables de este militarismo pudieron concentrarse y ser fomentadas en una cultura coherente y poderosa, la del Estado Mayor. Al lado de la racionalidad extrema, hay un elemento irracional<sup>163</sup>, desarrollado después de la I Guerra Mundial: la corrupción de la juventud con ideales nacionalistas y militaristas. Sin embargo, no fue evidentemente la juventud lo que llevó a Hitler al poder, sino sobre todo el Ejército, que no había comprendido lo que estaba detrás de la retórica nazi. La ceguera de los oficiales era una consecuencia de su visión unilateral basada en la técnica. El resultado fue catastrófico<sup>164</sup>. Según Meinecke, la encarnación del militarismo prusiano trasladado a la República de Weimar y luego al nacionalsocialismo fue Paul Hindenburg, General del Estado Mayor y desde 1925 Presidente del Reich<sup>165</sup>, Hindenburg tuvo muchísima responsabilidad en la conducción catastrófica de la I Guerra Mundial<sup>166</sup>, pero había conseguido mantenerse en un rol de primer plano después de la caída del Kaiser. No es extraño que en enero de 1933 decidiera confiar el gobierno a Hitler, cuyas ideas eran afines a su mentalidad militarista.

#### 1.4. Carácter del militarismo alemán

En años más recientes, es Wolfram Wette el historiador que más se ha concentrado en el militarismo como elemento central de la cultura profunda<sup>167</sup> alemana<sup>168</sup>. Él recuerda la organización militar del Estado prusiano: el rey como jefe, los nobles como oficiales y finalmente los soldados, campesinos en tiempo de paz que trabajan en las tierras de los aristócratas. La obediencia se impone desde arriba con brutalidad. Es una organización muy eficiente, que extiende su carácter militar al ámbito civil. El espíritu del soldado (*Soldatengeist*) caracteriza la mentalidad dominante.

---

<sup>163</sup> La irracionalidad es una llave interpretativa sobre todo del III Reich con una bibliografía muy amplia. Desde el punto de vista del análisis histórico-cultural cfr. Lukács 1968 (1954). Cfr. también Fromm 1975 (1973) como estudio psicoanalítico interesante por la cercanía del autor a la Escuela de Frankfurt, cuya crítica de la racionalidad tecnológica retoma una tesis de Meinecke. En síntesis, muchos de los intentos de comprender la génesis del fenómeno monstruoso del nazismo se centran en su irracionalidad, a veces interpretada como exceso de racionalidad. Hannah Arendt introdujo el debate sobre el totalitarismo como fenómeno político-sociológico, cfr. Arendt 2007 (1951). Wette (Wette 2011, p. 28 sig.) lamenta el hecho de que desde los años cincuenta, el debate centrado en la teoría del totalitarismo haya reemplazado el análisis del militarismo. O sea, las reflexiones necesarias sobre un fenómeno particularmente alemán han acabado a favor de una tesis más general, en la que se pierde la especificidad de la historia alemana. Quedaría así pendiente la *Vergangenheitsbewältigung*, la madurez indispensable para aprender de la memoria histórica, lo que supone reconocer que se han cometido errores. Sin embargo, si se toma como referencia la misma necesidad de análisis de su propia historia en los dos otros países europeos que fueron fascistas, Italia y España, Alemania parece tener una ventaja considerable en el plano de la autoconciencia. El debate aquí sería muy largo, más allá de los límites de esta investigación, pero no ajeno a ella.

<sup>164</sup> Berghahn 1986, p. 63-64 y Wette 2011, p. 25.

<sup>165</sup> Wette 2011, p. 23.

<sup>166</sup> Wette 2011, p. 114.

<sup>167</sup> Tomo la expresión “cultura profunda”, o subconsciencia colectiva, o cosmología, de Johan Galtung, que para él es “the collectively held subconscious ideas about what constitutes normal and natural reality” (Galtung 2008, p. 95). En el caso del militarismo alemán se trata de lo que Gramsci considera “hegemonía”, o sea, la absorción por parte de la masa de una idea procedente del poder y su identificación con ella. El asunto será retomado más tarde a lo largo de esta tesis doctoral.

<sup>168</sup> Wette 1971, 1989 y 2011.



### 1.5. El militarismo en la época imperial (1871-1918)

De 1862 a 1890 hay en Prusia un hombre más poderoso que el soberano, el Canciller Bismarck. Según su visión pragmática, los problemas de la época no se resuelven con debates y decisiones mayoritarias, sino con el hierro y la sangre<sup>169</sup>.

El logro de la unidad alemana después de las tres guerras de Bismarck contra Dinamarca, Austria y Francia, es la prueba para la mayoría de los alemanes de que el Canciller tenía razón. La guerra se percibe como un hecho positivo y hasta el ocio se organiza según la pauta militar. El Parlamento tiene funciones limitadas, los generales influyen en la política exterior. El Kaiser<sup>170</sup>, cuya formación es militar<sup>171</sup>, decide ir a la guerra y el empleo de los militares en el interior<sup>172</sup>. La situación empeora con Guillermo II (en el poder entre 1890 y 1918), monarca “con un deseo desenfrenado de conquista<sup>173</sup>”, que pide para Alemania “un lugar en el sol” y un protagonismo a nivel mundial<sup>174</sup>.

En la época del Reich (1871-1918) los militares están en la cumbre de la sociedad. Mirando desde arriba las profesiones burguesas, reclaman un rol superior, un derecho y un código de honor propio<sup>175</sup>. No hay institución política que les controle; al contrario, ejercen su influencia y su poder tanto en la política interior como en la exterior<sup>176</sup>. En 1914 el Estado Mayor se compone de 625 hombres, de los que 10-20 toman decisiones para todo el país<sup>177</sup>. Su eficiencia organizativa es notable, todo lo contrario de su perspicacia política, como lo demuestra la catástrofe de una guerra que se habría podido evitar<sup>178</sup>.

La burguesía, cuya importancia crece en la segunda mitad del siglo XIX con la industrialización del país<sup>179</sup>, sigue la pauta militarista. En el intento de subir en la escala social, las familias burguesas gastan tres veces el salario anual de un artesano para que sus hijos puedan frecuentar la academia militar<sup>180</sup>. El resultado de esta educación es un servidor acrítico del Estado, dotado de las virtudes militares de orden, sentido del deber y puntualidad<sup>181</sup>.

Desde el nivel más bajo de suboficial, después de doce años de servicio, se puede pasar a la administración civil. La mentalidad militar entra entonces también por este medio en la burocracia.

---

<sup>169</sup> Wette 2011, p. 44.

<sup>170</sup> Guillermo I hasta 1890, luego Guillermo II hasta 1918.

<sup>171</sup> Wette 2011, p. 55 sig.

<sup>172</sup> *Ibidem*, p. 48 sig.

<sup>173</sup> Bertha von Suttner, cit. en Wette 2011, p. 98.

<sup>174</sup> Wette 2001, p. 49.

<sup>175</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>178</sup> *Ibidem*.

<sup>179</sup> Sobre el desarrollo económico de Alemania desde 1850 cfr. Rürup 1985, p. 176 sig.

<sup>180</sup> Wette 2011, p. 61.

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 62.

El mismo modelo se extiende incluso al ocio. Los *Kriegervereine*, asociaciones populares de culto militar<sup>182</sup>, llegan a tener casi tres millones de miembros después de la unificación, más que los sindicatos y el partido socialista<sup>183</sup>. Para la mayoría de los alemanes de la época imperial, estar subordinados y vestir el uniforme en privado es hasta un placer<sup>184</sup>.

### 1.6. Los socialistas frente al militarismo

En una sociedad tan conservadora, la única voz autorizada contraria debería encontrarse en el mayor partido de la oposición, el *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* (SPD). En realidad el SPD mantiene una actitud ambigua, que en 1914 desembocaría en la adhesión a la I Guerra Mundial.

Una posición contraria a la guerra entre naciones, y en consecuencia al militarismo, debería ser intrínseca al principio internacionalista del socialismo, o sea, a la idea de una unión internacional de los trabajadores. Sin embargo, en la teoría de Marx y Engels el militarismo no es un tema, ni la guerra en sí, sino la lucha de clases<sup>185</sup>, considerada la verdadera esencia de la historia<sup>186</sup>. Como el conflicto de clases es inevitable, la guerra es una consecuencia posible<sup>187</sup> y puede tener la función de abreviar los procesos históricos<sup>188</sup>. Marx y Engels son evidentemente hostiles a los instrumentos de coerción del Estado, considerado una institución que eterniza los conflictos de clases<sup>189</sup>. En un pasaje de Engels encontramos una definición del sistema militar prusiano como Ejército entrenado para obedecer ciegamente tanto en las conquistas exteriores como en la represión interior<sup>190</sup>. Por otro lado, Marx y Engels critican el pacifismo contemporáneo, que no se propone un cambio radical de la sociedad<sup>191</sup>. La guerra, argumentan, puede ser inevitable en un estado de conflicto de clases, mientras que la sociedad comunista equivale a la paz<sup>192</sup>. No se hallan en los textos de los

---

<sup>182</sup> En los *Kriegervereine*, ex soldados recordaban las guerras pasadas, celebrando normalmente de forma folclórica las victorias militares, la unificación o el cumpleaños del Kaiser. En los primeros años del Reich no eran asociaciones militaristas en el sentido de fomentar nuevas guerras. Con el imperialismo de la época de Guillermo II empiezan a hacerse agresivos. En ambas versiones, blanda y dura, acataban sin cuestionarlo el modelo propuesto por el Estado (Wette 2011, p. 73 sig.).

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>185</sup> Wette 1971, p. 25.

<sup>186</sup> Así a comienzos del Manifiesto de 1848, cit. en Wette 1971, p. 26.

<sup>187</sup> Wette 1971, p. 36.

<sup>188</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>189</sup> Engels, citado en Wette 1971, p. 40.

<sup>190</sup> Wette 1971, p. 98.

<sup>191</sup> Wette 1971, p. 63.

<sup>192</sup> *Ibidem*, p. 62.

fundadores del marxismo comentarios sobre la brutalidad de la guerra<sup>193</sup>. Solo en el Engels de la madurez encontramos una profecía de la guerra futura como catástrofe<sup>194</sup>.

Dentro del largo discurso teórico que fundamenta el socialismo no es entonces posible leer ni una condena, ni una aceptación explícita de la guerra. La interpretación de la actitud ideológicamente correcta queda libre, y los socialistas alemanes pueden referirse a los pasajes que quieran, antes de decidir su posición<sup>195</sup>. Esto no significa que todo vale, y particularmente, como he dicho, no se puede ignorar la idea de los intereses comunes de los trabajadores de todo el mundo, a pesar de su nacionalidad. Una interpretación lineal del espíritu del socialismo excluiría evidentemente una guerra entre trabajadores de países diferentes. Cuando en 1870 Bebel y Liebknecht, en nombre del internacionalismo, votan en contra de los créditos de guerra, manifiestan entonces coherencia con sus ideas. Sin embargo, para el gobierno conservador es un escándalo, que acaba en 1872 con la condena a dos años de cárcel por alta traición<sup>196</sup>.

Con el tiempo, en el seno del partido gana espacio una posición reformista. Los socialdemócratas quieren quitarse la fama de antipatrióticos. Es un proceso de acercamiento a posiciones opuestas al verdadero espíritu socialista, según la marxista más ortodoxa y coherente<sup>197</sup>, Rosa Luxemburg.

Como ella explica en “Miliz und Militarismus”<sup>198</sup>, una serie de artículos publicados en 1899, es insostenible la defensa del Ejército permanente de su compañero Schippel<sup>199</sup>. Para Luxemburg, el ejército permanente sí es necesario, pero desde el punto de vista de las clases en el poder. Quien defiende el ejército, en contra de la alternativa de la milicia popular, está de parte del régimen capitalista y de las clases burguesas. No hay ninguna “descarga” de la economía nacional por parte del militarismo, como afirma Schippel, la única descarga – e inversión - es para el capital. Luxemburg explica que la clase obrera paga tres veces por el militarismo. La primera con los impuestos para mantener trabajadores que serían sus competidores en el mercado laboral. La segunda para que el Estado pueda reprimir, derramando sangre si cabe, las protestas obreras por una vida mejor. La tercera para que sus competidores, que esa clase obrera mantiene, se conviertan en el pilar más seguro de la reacción, o sea, de su propia esclavitud social. En otras palabras: con el militarismo el trabajador baja sus ingresos y, lo que es aún peor, mantiene un instrumento que le quita para siempre la posibilidad de exigir una mejora de sus condiciones de vida. Por el contrario,

---

<sup>193</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>194</sup> Engels, Friedrich 1958 (1887), *Ausgewählte militärische Schriften*, Berlin (RDA), Verlag des Ministeriums für Nationale Verteidigung, p. 632.

<sup>195</sup> Wette 1971, p. 101.

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 65 sig.

<sup>197</sup> Es un juicio de Georg Lukács, cit. en Wette 1971, p. 171.

<sup>198</sup> Luxemburg 1899.

<sup>199</sup> Schippel, Max 1898, *War Friedrich Engels milizgläubisch?* en “Sozialistische Monatshefte“, noviembre de 1898 y Schippel 1899, *Friedrich Engels und das Milizsystem*, en “Neue Zeit“, 1898/99, n. 19 y 20.

el militarismo representa una inversión para el capital, ya que es una ventaja enorme tener al Estado como cliente del suministro de armas. El Estado paga seguro y pide cantidades gigantes. Las innovaciones técnicas provocan gastos crecientes, con la consecuencia de que para fines civiles hay siempre menos recursos y más y más para el militarismo. Por eso no es cierto lo que dice Schippel apoyando la argumentación burguesa, o sea, que hay armonía de intereses entre capital y clase obrera. Todo lo contrario. Además, la función de la milicia popular es que el pueblo decida la guerra o la paz, mientras que el servicio militar para todos que Schippel propone, favorece el militarismo. Para la socialdemocracia, renunciar a la lucha de principios contra el militarismo equivale a abandonar la lucha contra el sistema existente. Entonces la actitud de Schippel mina el fundamento de la socialdemocracia.

Estos argumentos son fundamentados por Luxemburg en posiblemente la mayor de sus obras, *La acumulación del capital*<sup>200</sup>. El militarismo es el medio para la acumulación<sup>201</sup> en las diferentes fases de desarrollo del capitalismo europeo. Es el poderío militar el que ha permitido la conquista de las colonias y la transformación de los indígenas en proletarios al servicio de los intereses del capital europeo. El mantenimiento del aparato militar con los impuestos, en lugar de las rentas del capital, es el medio para acrecentar la plusvalía. Con los gastos militares a cargo de los impuestos, lo que deberían pagar los capitalistas que se benefician de los servicios del ejército, lo paga el pueblo, el damnificado. Por otro lado, los grandes productores de armas pueden contar con pedidos sin límites, ya que el capital influye en las decisiones del parlamento y domina la prensa. La guerra es entonces necesaria e inevitable en el mundo capitalista, sobre todo en su fase imperialista<sup>202</sup>. La guerra es la causa verdadera del desarrollo del capitalismo<sup>203</sup> y el militarismo, junto a la carrera armamentista, llevará inevitablemente a la guerra<sup>204</sup>. El pacifismo burgués es una ilusión vana que no puede impedir una guerra. Solo el socialismo puede<sup>205</sup>.

En el congreso del SPD de 1907 se empieza a hablar explícitamente de necesidad de defender a Alemania, lo que significa que en caso de guerra el partido no se declararía en contra<sup>206</sup>. Cuando el SPD en 1914 vota a favor de los créditos de guerra, Rosa Luxemburg piensa en suicidarse<sup>207</sup>.

---

<sup>200</sup> Luxemburg 1975 (1913). Cfr. Berghahn 1986, p. 33 ss.

<sup>201</sup> La acumulación es una consecuencia de la organización capitalista, donde se no produce según las necesidades reales, sino de acuerdo a los intereses del capital. El capitalismo no produce mercancía, sino plusvalía. Con la acumulación de plusvalía el mecanismo se reproduce, hasta que un día el sistema colapsa.

<sup>202</sup> Wette 1971, p. 172.

<sup>203</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>204</sup> Es una previsión de la I Guerra Mundial, cit. en Wette 1971, p. 174.

<sup>205</sup> Wette 1971, p. 182.

<sup>206</sup> Wette 2011, p. 80-81.

<sup>207</sup> Wette 1971, p. 179.

Análogamente Karl Liebknecht consideraba el militarismo no solo un medio de defensa contra el exterior, sino incluso de protección del orden social capitalista contra la lucha de la clase obrera. El militarismo es:

“la cuadratura del círculo: arma al pueblo contra el pueblo ... haciendo del obrero el opresor, el enemigo, el asesino de sus propios camaradas y amigos, de sus padres, de sus hermanos y hermanas, de sus hijos, de su pasado y de su futuro. El militarismo se siente a la vez democrático y despótico, agradable y fastidioso, popular y enemigo del pueblo<sup>208</sup>.”

En los tiempos revueltos después del gran desastre, Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg<sup>209</sup> fallecen víctimas del militarismo cuando en enero de 1919 el socialdemócrata Ebert, primer Presidente de la República de Weimar, ordena la represión de la insurrección espartaquista<sup>210</sup>. Antes los socialdemócratas habían criticado como militaristas las amenazas del Reich - nunca realizadas - de utilizar el ejército contra los civiles. En 1919 son ellos quienes dan la orden de disparar<sup>211</sup>. Y eso no es todo. A pesar del desastre bélico, los socialdemócratas mantienen en su sitio a los jefes del ejército. El escritor Theodor Plivier comenta: “El Kaiser se fue, los generales se quedaron”<sup>212</sup>. Primera consecuencia del amparo del gobierno a los militares: el intento de golpe de Estado de marzo de 1920 por los extremistas de derecha presentes en el ejército<sup>213</sup>.

### 1.7. El militarismo en la República de Weimar (1919-1932)

El Tratado de Versalles de 1919 reduce el ejército a dimensiones muy pequeñas<sup>214</sup>, pero no consigue para nada afectar al militarismo. Al contrario, lo refuerza. Concretamente, las condiciones tan duras<sup>215</sup> dejan una disyuntiva: o bien conformarse con ellas, o bien regresar a una política de poder, violando el tratado y rearmándose<sup>216</sup>. A favor de la segunda opción, que inevitablemente preparaba para una guerra futura, había grupos diferentes. La idea que compartían, más allá del rechazo del tratado, era una visión del soldado como modelo social. Sumisión, servicio, abnegación y dedicación al guía, no solo en el ámbito militar, sino también en el político<sup>217</sup>.

<sup>208</sup> Liebknecht 1974 (1907), p. 20.

<sup>209</sup> Liebknecht y Luxemburg habían entonces abandonado el SPD para constituir la Liga Espartaquista y luego el KPD, el partido comunista alemán.

<sup>210</sup> Cfr. Schulz 1985, p. 428-429.

<sup>211</sup> Wette 2011, p. 138.

<sup>212</sup> Cit. ibídem.

<sup>213</sup> Ibídem, p. 109.

<sup>214</sup> Prescritos eran 100.000 hombres (Wette 2011, p. 160).

<sup>215</sup> Texto en español del Tratado de Versalles en: <http://www.dipublico.com.ar/1729/tratado-de-paz-de-versalles-1919-en-espanol/>, descarga de 17.9.2013.

<sup>216</sup> Wette 1989, p. 29.

<sup>217</sup> Ibídem, p. 30-31.

Por un lado se trata de grupos paramilitares, a menudo copias exactas del ejército prusiano imperial<sup>218</sup>, con miembros ya no tan jóvenes, sino esencialmente nostálgicos de la gloria pasada. En encuentros periódicos desfilan en paradas, duermen en tiendas militares y se ejercitan para la guerra. Otros grupos, con un número de miembros variable pero consistente, expresan ideas agresivas, semillas de la guerra futura.

#### a) El Stahlhelm<sup>219</sup>

En diciembre de 1918, en la fase muy revuelta después del fin de la guerra y la abdicación del Kaiser, se constituye el *Stahlhelm* (yelmo de acero), un grupo paramilitar cuyo nombre ya es un programa. Los miembros son ex soldados de varias capas sociales, conservadores y nacionalistas, que apoyan el golpe fracasado de Hitler de 1923<sup>220</sup>, exaltan la guerra y son favorables a la dictadura.

Las ideas del *Stahlhelm* se dejan resumir en pocas palabras. Alemania no tiene ninguna culpa de la guerra, que es una catástrofe natural. Además, los alemanes, por su modo de ser, nunca combaten una guerra de agresión. Sin embargo, su destino es conquistar territorios al este, ya que entre otras cosas Polonia no es un Estado nacional. Por eso, y en general para liberar al país del estado de esclavitud, es necesario tener otra vez un ejército consistente y derrocar al inerte gobierno de Weimar<sup>221</sup>.

Paradójicamente (o lógicamente, en un contexto militarista hasta las raíces<sup>222</sup>) el general Hindenburg, nombrado Presidente de la República en 1925, es miembro de honor del *Stahlhelm* e interviene varias veces en defensa de este grupo antirrepublicano<sup>223</sup>.

#### b) La Deutschnationale Volkspartei

Estrictamente relacionada con el *Stahlhelm*, está el DNVP, el Partido Nacional Popular Alemán, que llega a obtener el 20,5% de los votos en 1924 y a ser parte del gobierno republicano, y es básicamente monárquico<sup>224</sup>. Comparte con el *Stahlhelm* y con otros militaristas la simpatía por la dictadura y la idea de la necesidad de la expansión hacia el este. Tiene mucho apoyo de la iglesia

<sup>218</sup> Berghahn 1986, p. 42 sig.

<sup>219</sup> *Ibidem*, p. 31 sig.

<sup>220</sup> Cfr. Shirer 1964 (1960), p. 87-107.

<sup>221</sup> Los ejemplos citados derivan de declaraciones de representantes del *Stahlhelm* entre finales de los años veinte y comienzos de los treinta. Cfr. Wette 1989, p. 44-46.

<sup>222</sup> Meinecke, cit. en Wette 2011, p. 23, considera perfectamente coherente con la mentalidad militarista de Hindenburg el hecho de que él nombrara a Hitler jefe del gobierno en 1933, cuando otras opciones eran posibles. En consecuencia, la simpatía de Hindenburg por el *Stahlhelm* no puede sorprender.

<sup>223</sup> Wette 1989, p. 44.

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 49 sig.

evangélica, a la que pertenece el 70% de la población alemana. Nacionalista, el DNVP predica el odio como motor de la revuelta contra el gobierno de Weimar<sup>225</sup> y el Tratado de Versalles.

En 1931 los grupos que se oponen al gobierno republicano se unen en el Harzburger Front. En ellos hay representantes de todas las capas sociales: burgueses, profesores, estudiantes<sup>226</sup>, industriales, además de militares y paramilitares. Pronto el NSDAP, el partido nazi, se pone al frente del agrupamiento<sup>227</sup>, preparándose a realizar un programa compartido: dictadura y guerra hacia el este<sup>228</sup>.

### c) El rol de los intelectuales

La República de Weimar y en general los años entre 1900 y 1933 son un período de gran efervescencia intelectual y artística<sup>229</sup>. Sin embargo, lo que marca la contemporaneidad no son las vanguardias, sino literatos y directores de cine que encarnan la penetrante mentalidad militarista.

El grupo de jóvenes escritores que componen el *Soldatischer Nationalismus* exalta la guerra como experiencia estética y el nacionalismo. Con el esfuerzo declarado de olvidar lo negativo de la guerra y de subrayar lo vivo y lo fértil de ella, intentan despertar sentimientos positivos hacia el combate y renuncian a la argumentación<sup>230</sup>. Para ellos, el heroísmo es todo y la humanidad nada, la guerra es un destino y el guerrero se compenetra con ella<sup>231</sup>. El más representativo de estos literatos, Ernst Jünger (1895-1998), considera la vida moderna como un enorme proceso de trabajo, donde el soldado ocupa un lugar peligroso, pero afín al obrero. Ambos tienen que trabajar con la máxima precisión en su fábrica, que en el caso del soldado produce muerte. La guerra une la tecnología con la fuerza del espíritu humano de forma nueva e irresistible. Nace así una estirpe temible y fabulosa, que “con razón fría y sangre caliente” domina máquinas, instrumentos de lucha en una época nacionalista y guerrera. El obrero-soldado es el superhombre de Jünger<sup>232</sup>.

<sup>225</sup> No deben extrañar las evidentes contradicciones entre ser parte de un gobierno y querer su fin o predicar el odio y tener el apoyo de la iglesia. Todos estos partidos, grupos o movimientos, esencialmente de masas, confirman la tesis de Le Bon 1986 (1895), cuya actualidad se observa incluso en los populismos de hoy en día. Según Le Bon, en las masas lo que prevalece es la impulsividad, la incapacidad de razonar, la ausencia de juicio y de espíritu crítico, mientras que exhiben un dócil respeto por la fuerza. Una cadena de argumentos lógicos es totalmente incomprensible para las masas (ibídem, p. 19, 28 y 34).

<sup>226</sup> Muchos estudiantes en los años veinte eran antisemitas y partidarios de una política de poder (Wette 1989, p. 59).

<sup>227</sup> Wette 1989, p. 41.

<sup>228</sup> La invasión de Polonia el 1 de septiembre de 1939 fue un juego de azar de Hitler, que contaba con la pasividad occidental (Wette 1989, p. 25-26). Por el contrario, Inglaterra y Francia decidieron reaccionar y declararon la guerra a Alemania.

<sup>229</sup> V. entre otros AAVV 1978.

<sup>230</sup> Wette 1989, p. 54.

<sup>231</sup> Ibídem, p. 55.

<sup>232</sup> Berghahn, ob. cit., p. 44-45.

Se trata de ideas que llegan a contagiar hasta a representantes de la izquierda<sup>233</sup>. El modelo paramilitar sigue difundiendo y con ello el interés por el tema de la guerra. Desde 1929 se publican libros y se ruedan películas militaristas y nacionalistas en cantidades enormes<sup>234</sup>. La guerra parece una situación fácil ante la crisis económica<sup>235</sup>.

#### d) Las iglesias evangélica y católica

Las jerarquías de las iglesias evangélica y católica apoyan el militarismo<sup>236</sup>. Los protestantes se basan en la doctrina luterana de la guerra como maldición inevitable<sup>237</sup>. Dentro de este marco, se trata de “dar al Kaiser lo que pertenece al Kaiser”, practicando el deber moral del combate por el Estado<sup>238</sup>. Desaparecido el Kaiser, la revolución de 1918/19 es una traición del orden monárquico establecido por Dios<sup>239</sup>. En general, para los curas evangélicos, la guerra es algo positivo. Otto Dibelius, alto prelado luterano, afirma que la guerra es una alegría no solo para los soldados, sino para todos los que anhelan lo extraordinario. Siempre según Dibelius, los pacifistas enseñan algo contrario al Evangelio<sup>240</sup>.

Solo 1 de cada 100 escritos difundidos por la iglesia protestante es pacifista; los otros son militaristas de alguna forma<sup>241</sup>. El 2 de septiembre de 1939, el día siguiente a la invasión de Polonia, la iglesia evangélica alemana se declara a favor del Führer y del Reich e invita a los alemanes a servir a la patria<sup>242</sup>.

En la misma fatal circunstancia, análoga es la posición de la iglesia católica<sup>243</sup>, que también considera la guerra un producto del destino<sup>244</sup>. En 1914 la jerarquía católica define los créditos de

<sup>233</sup> Ibídem, p. 47.

<sup>234</sup> Wette 1989, p. 110. Hay algunas excepciones relevantes a la tendencia generalizada: el libro pacifista de Erich Maria Remarque, *Sin novedad en el frente*, publicado en 1929, que vende 1 millón de copias, a pesar de la oposición manifiesta de los grupos de derecha. Los primeros los nazis (Wette 1989, p. 113) o Max Scheler, filósofo y destacado mentor de la fenomenología que escribió, en 1927, *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*. Barcelona, Alba editorial, 2000, el cual hace una crítica al militarismo y a favor del pacifismo, sus tesis se pueden consultar en López Martínez (2009: 120-121).

<sup>235</sup> Ibídem, p. 115.

<sup>236</sup> Diferente es la actitud de una cantidad minoritaria de teólogos y de curas. El más conocido es el teólogo protestante Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), v. Bonhoeffer 1983 (1952). Un jesuita católico, Annuarius Osseg, fue de los primeros en reconocer el militarismo, que él veía en la concentración de todas las fuerzas del pueblo en el único objetivo de la guerra (Osseg, Annuarius 1876, *Der europäische Militarismus*, Amberg, Habel, cit. en Wette 2011, p. 88-89). En la funesta era nazi, además hay decenas de ejemplos de oposición y resistencia tanto en el ámbito protestante como en el católico. Amplias bibliografías en: <http://de.evangelischer-widerstand.de/html/view.php?type=material> y en <http://www.zeithistorische-forschungen.de/site/40208234/default.aspx#5c>, descarga de 17.9.2013.

<sup>237</sup> Wette 1989, p. 62.

<sup>238</sup> Ibídem, p. 63.

<sup>239</sup> Ibídem, p. 63-64.

<sup>240</sup> Ibídem, p. 67.

<sup>241</sup> Ibídem, p. 69.

<sup>242</sup> Aufruf der Deutschen Evangelischen Kirche, cit. en Wette 1989, p. 70.

<sup>243</sup> Wette 1989, p. 78 y 79.

<sup>244</sup> Ibídem, p. 72.



guerra un “deber de conciencia”<sup>245</sup>. Hostil al pacifismo<sup>246</sup>, bajo Hitler se preocupa sobre todo de obtener privilegios para sus curas en caso de conflicto armado<sup>247</sup>.

### 1.8. El intento pacifista de contrarrestar la mentalidad dominante

Frente a una cultura militarista tan imponente, se intuye que el pacifismo ha sido durante siglos una ideología muy minoritaria en Alemania. Sin embargo, es alemán uno de los textos pacifistas más famosos y todavía citado: *Sobre la paz perpetua* de Immanuel Kant<sup>248</sup>, redactado bajo el reinado del belicoso Federico II. El escrito de Kant y el comentario de su alumno Friedrich Gentz *Über den ewigen Frieden* (A propósito de la paz perpetua) de 1800 cierran una serie de tratados empezados por Erasmo de Rotterdam<sup>249</sup>. Sucesivamente, y muy despacio, el debate pasa del nivel filosófico al socio-político.

En el ámbito liberal, sin llegar a posiciones pacifistas, en la primera mitad del siglo XIX se expresan algunas críticas al sistema. Desde el punto de vista de los liberales, la estructura permanente del ejército facilita la disposición a la guerra e impide el desarrollo de la democracia, además de orientar a toda la nación hacia la obediencia automática<sup>250</sup>. Son críticas que no tendrán ningún éxito, dejando a los liberales en una posición minoritaria. Las esperanzas en un gobierno más abierto y demócrata finalmente fracasan con la revolución de 1848, que deja el poder militar en manos del rey<sup>251</sup>.

El pacifismo alemán se estrena tímidamente en 1849, en el congreso internacional de la paz en París<sup>252</sup>. En el congreso siguiente, en 1850 en Frankfurt, no hay mucha participación ni tampoco entusiasmo. La falta de convicción y las dificultades hacen muy complicado – en toda Europa, no solo en Alemania - el camino de un movimiento todavía elitista, confuso e incierto, más fundado en la buena voluntad que en un programa claro. En el grupo internacional entran y salen personajes importantes, como Víctor Hugo y Giuseppe Garibaldi, el héroe de la independencia italiana. No hay una idea de qué paz se quiere, ni cómo llegar a ella, sino con las formas convencionales del arbitraje o con la hipótesis de uniones entre naciones. Además hay una actitud indefinida hacia la guerra, que muy pocos rechazan totalmente. A veces se justifican guerras muy dudosas: para los pacifistas

---

<sup>245</sup> *Ibidem*.

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>247</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>248</sup> Kant 2002 (1795).

<sup>249</sup> Holl 1988, p. 8 recuerda: de Erasmo el *Dulce Bellum Inexpertis* (1515) y la *Querela Pacis* (1517), de Pierre Dubois Eméric Crucé *Le Nouvel Cinée* (1623), de William Penn *An Essay towards the Present and Future Peace of Europe* (1693), del Abbé de Saint-Pierre *Projet pour rendre la paix perpetuelle en Europe* (1712)

<sup>250</sup> Holl 1988, p. 40.

<sup>251</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>252</sup> *Ibidem*, p. 27. La informaciones y consideraciones siguientes son tomadas siempre de Holl 1988, p. 12 sig. y de Pastena 2005, p. 27-42.

ingleses, causa legítima de la guerra es el libre comercio; para muchos otros, son legítimas solo las revoluciones. La Revolución Francesa había iniciado un camino de liberación, pero también había reforzado la aceptación de la guerra. La *levée en masse* había movilizadado por primera vez la nación entera. La extensión de la guerra a todos complica el camino de los opositores a la violencia armada, que tímidamente empiezan a organizarse.

En su inicio el pacifismo es burgués. Cuando el obrero Grünhagen en 1851 abre el tema social en el interior del movimiento, la represión se hace más fuerte. La primera organización pacifista alemana, la Sociedad de la Paz de Königsberg (*Königsberger Friedensgesellschaft*), fundada el año antes, en 1850, es suprimida por la reacción, que no tolera reivindicaciones por parte de los trabajadores. El pacifismo alemán, que acaba de nacer, sufre por los éxitos de los conservadores, particularmente por las victorias de Bismarck, que convencen al pueblo de que solo hay un camino, el de la fuerza.

La personalidad pacifista más relevante en los años setenta, después del triunfo de Bismarck, Eduard Löwenthal, es perseguido por sus ideas antimilitaristas y tiene que emigrar. A finales de los años ochenta regresa, pero no se lleva bien con otros pacifistas, particularmente con Wirth, el fundador de la asociación de Frankfurt, el *Frankfurter Friedensverein*, creada en 1886. Los frecuentísimos conflictos entre pacifistas acrecientan las dificultades, así que sus asociaciones, incluso el *Frankfurter Friedensverein*, se disuelven muy pronto.

La asociación más representativa y duradera de todas es la *Deutsche Friedensgesellschaft* (DFG - Sociedad por la paz) de Berlín, nacida en 1892 por iniciativa del activista austriaco Alfred Hermann Fried, inspirado por Bertha von Suttner<sup>253</sup>. El director de la DFG es Ludwig Quidde, abogado y escritor, autor en 1894 de una sátira contra Guillermo II, *Calígula*. Él y Fried son los más activos en los años antes y después de la I Guerra Mundial, escribiendo textos y organizando congresos y encuentros, incluso entre parlamentarios franceses y alemanes<sup>254</sup>. En la época de Guillermo II (1890-1918) el pacifismo es apoyado por minorías que tienen poco que perder socialmente, sobre todo maestros y mujeres. La prensa no muestra mucho interés<sup>255</sup>. La atención de los pacifistas se concentra en el desarme y en la crítica al militarismo. La producción de escritos es muy limitada<sup>256</sup>. Aun siendo varios miembros judíos, como el mismo Fried, el pacifismo es atacado a menudo por razones de antisemitismo<sup>257</sup>.

---

<sup>253</sup> Göhring 2006, p. 56 sig. Ambos, von Suttner y Fried serían gallardonados con el Nobel de la paz, respectivamente en 1905 y en 1911.

<sup>254</sup> Holl 1988, p. 43 sig.

<sup>255</sup> *Ibidem*, p. 56 sig.

<sup>256</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>257</sup> *Ibidem*, p. 84.

Poco antes la I Guerra Mundial el esfuerzo pacifista aumenta, y con ello la oposición de los pangermanistas y el aislamiento. Incluso grupos que trabajan para evitar la guerra, como el *Verband für internationale Verständigung*, la Liga para la comprensión internacional, compuesta por políticos y científicos, prefieren tomar distancia<sup>258</sup> de un movimiento heterogéneo con el que no llegan a identificarse.

El estallido del conflicto armado en 1914 es una derrota casi irreparable para el pacifismo. Mientras las naciones muestran entusiasmo por la guerra, los activistas pacifistas intentan analizar las razones del fracaso. Algunos de los menos convencidos se dejan sugestionar por la propaganda y justifican la guerra, que creen defensiva. El movimiento está en una crisis grave. Hay quien emigra y quien se esconde, pero hay también quien, venido del frente, se convierte al pacifismo<sup>259</sup>. En el noviembre de 1914 nace el *Bund Neues Vaterland*, la Unión por una Patria Nueva, con varias personalidades de la cultura y de la industria, que empieza a tomar contacto con análogas organizaciones extranjeras para idear los acuerdos de paz futura<sup>260</sup>. En 1915 se inicia la represión directa de las actividades pacifistas, por desvelar estas que no se trata de una guerra defensiva, como la propaganda deja creer<sup>261</sup>. Quidde sigue activo y generosamente intenta ayudar a los pacifistas con problemas materiales.

Después de la guerra, Quidde y Fried rechazan las condiciones del Tratado de Versalles y acusan al Presidente de EE.UU., Wilson, de traicionar el principio de autodeterminación de los pueblos<sup>262</sup>. A pesar de ello, la derecha achaca a los pacifistas la responsabilidad del tratado de paz. Con el asesinato de dos pacifistas en 1920 se inicia una nueva persecución<sup>263</sup>. Sin embargo, las iniciativas a favor de la paz se multiplican. Ernst Friedrich, ex combatiente, funda en 1925 el *Antikriegs-Museum* (Museo Anti-Guerra) de Berlín<sup>264</sup>. Ya en 1922 se había formado el *Deutsches Friedenskartell* (DFK), la Confederación de asociaciones pacifistas. Quidde es el responsable, por su capacidad para gestionar los conflictos internos, que no son pocos. El DFK llega a tener 100.000 miembros, muchos menos que las asociaciones paramilitares<sup>265</sup>. Se busca la actitud más oportuna frente a la Sociedad de Naciones, creada por el Tratado de Versalles. Fried está en contra, Quidde quiere trabajar para una revisión. Se intenta también acercarse a los pacifistas franceses. Particularmente activa en este sentido es la *Deutsche Liga für Menschenrechte* (DLM), la Liga

---

<sup>258</sup> *Ibidem*, p. 96-97.

<sup>259</sup> *Ibidem*, p. 105 sig.

<sup>260</sup> *Ibidem*, p. 113 sig.

<sup>261</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>262</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>263</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>264</sup> El museo sería destruido por las SA en 1933. Reabierto, sigue hoy en día presentando exposiciones pacifistas en la Brüsseler Str. de Berlín – cfr. <http://www.anti-kriegs-museum.de/deutsch/start.html> descarga de 14.10.2013.

<sup>265</sup> *Ibidem*, p. 150 sig.

alemana por los derechos humanos<sup>266</sup>. Otro tema de debate es el desarme, en el que se concentran particularmente los esfuerzos de Fried<sup>267</sup> y de Quidde, que es detenido por denunciar el rearme alemán, contrario al Tratado de Versalles. En 1929 el pacifismo empieza otra vez a disgregarse. Con el nacionalsocialismo en el poder, a los pacifistas les queda solo el exilio. Otra vez Quidde, desde Suiza, hace todo lo posible para ayudar a sus compañeros, incluso cuando él mismo se encuentra en dificultades<sup>268</sup>. Durante la guerra el pacifismo desaparece completamente. Sus estructuras débiles no llegan a oponerse de forma activa. Cabe sobrevivir físicamente, no hay para más, con la excepción de pequeños grupos que se oponen –como pueden–, en general, sin el uso de armas como fue el caso de los amigos de la estudiante múniquesa Sophie Scholl (1921-1943).

### **1.9. Excursus: un precursor de los estudios de paz. Alfred Hermann Fried (Viena 1864-1921)**<sup>269</sup>

Para acercarnos al clima y a los primeros esfuerzos teóricos del pacifismo alemán<sup>270</sup> del cambio de siglo, la vida y la obra del mencionado Alfred Hermann Fried constituyen una oportunidad extraordinaria. Fried, de origen familiar modesto, pero de ingenio multiforme, se convierte al pacifismo cuando a comienzos de los años noventa del siglo XIX conoce la Sociedad Austriaca para la Paz fundada por Bertha von Suttner. De profesión periodista, Fried va a ser el primero en practicar el periodismo de paz, es decir, en orientar toda su actividad de publicista en la difusión de la idea de paz. Para ello se apoya en su notable erudición y en su inclinación a ser ciudadano del mundo, en leer la realidad política siempre desde un punto de vista global, más allá de las fronteras nacionales. Su primer acto es la edición de la revista “Die Waffen nieder!” (¡Abajo las armas!) (del título de la novela de éxito de von Suttner). Inmediatamente después empieza a trabajar para la constitución de una liga franco-alemana, que Quidde lograría antes del conflicto mundial, con un resultado evidentemente solo simbólico. Más concreta es la creación de la *Deutsche Friedensgesellschaft (DFG)*, la sociedad alemana para la paz, en 1892. La DFG tiene como su primer objetivo la constitución de un tribunal arbitral para resolver el problema de Alsacia y Lorena, un tema que nadie quiere encarar para no ser acusado de falta de patriotismo. Incluso a los pacifistas les cuesta tratar el asunto, y a pesar de los esfuerzos de Fried, en el Congreso Pacifista Mundial de 1894 en Amberes, el tema no es tratado.

Pronto Fried se da cuenta de que el movimiento para la paz (*Friedensbewegung* en alemán) no puede desarrollarse sin una base teórica que le confiera una dignidad intelectual, y sin un trabajo

<sup>266</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>267</sup> *Ibidem*, p. 174-175.

<sup>268</sup> *Ibidem*, p. 218.

<sup>269</sup> Göring 2006 y Wehberg 1961.

<sup>270</sup> Fried era austriaco, pero toda su acción y sus publicaciones se hallan en el contexto del mundo en lengua alemana.

constante de educación para la paz. El activismo de von Suttner, una mujer extremadamente acometedora, debía ser integrado por un esfuerzo de desarrollo y profundización de una conciencia, mejor dicho de una cultura, de paz. Fried creía que el militarismo se podía contrarrestar de forma eficaz, aunque no inmediata, con un trabajo intelectual y pedagógico. El estudio de las condiciones para la paz debía centrarse en los temas del industrialismo, del rearme y del militarismo. Además, no era suficiente describir la guerra como un mal, sino que había que buscar sus causas científicamente e intentar eliminar o transformar paulatinamente ese mal.

El primer estudio de paz científico de Fried es un ensayo en el que se comparan los costes de la guerra inglesa de Transvaal con el precio de suscripción a su revista “Friedenswarte”, que sigue saliendo hoy en día después de más de cien años. La comparación es evidentemente llamativa y podría aplicarse a cualquier país entonces y ahora. Siempre se vería de forma contundente que las naciones gastan para la guerra mil veces lo que invierten en la paz.

En la obra pedagógica de Fried sobresalen su *Manual del movimiento por la paz (Handbuch der Friedensbewegung)* de 1905 y el ciclo de ponencias de introducción al movimiento por la paz de 1907. Los títulos de las conferencias indican el planteamiento de Fried y los contenidos del debate pacifista de su época: 1) Conceptos fundamentales del movimiento por la paz moderno; 2) La realidad concreta del movimiento por la paz; 3) Las dificultades que se contraponen a la idea de paz; 4) La organización mundial para la paz; 5) La Corte Permanente de Arbitraje de La Haya; 6) El movimiento por la paz moderno y sus órganos. El ciclo de ponencias es un éxito e incluso muchos militares y asisten.

La idea fundamental de Fried es que para lograr la paz cabe una organización mundial que tenga la capacidad de modificar el orden jurídico internacional y acabar con la anarquía en las relaciones entre los Estados. También es necesario estudiar las causas de las guerras y pasar de un pacifismo “reformista” a uno “revolucionario”, es decir, a un pacifismo capaz de sustituir la violencia por el derecho. La denominación de “revolucionario”, posiblemente porque sonaba a violencia, sería sustituida más tarde por otras denominaciones: “pacifismo ilustrado”, “pacifismo radical”, “pacifismo científico” y “pacifismo clásico”. No cambia el sentido de búsqueda de la paz con medios pacíficos.

En 1911 Fried es galardonado con el Nobel para la Paz. La prensa austriaca y alemana ignora el asunto.

La coherencia de Fried se demuestra particularmente con el estallido de la Primera Guerra Mundial. Fried había recibido el encargo de organizar para 1914 la Conferencia Mundial de la Paz en Viena.

Con su generosidad de siempre anticipa los gastos y se queda personalmente deudor, ya que nadie piensa reembolsárselos una vez empezada la guerra.

La tragedia que había intentado con todas sus fuerzas y su ingenio evitar es la ocasión para fijar sus reflexiones en un *Diario de guerra (Kriegstagebuch*<sup>271</sup>), en realidad una serie de artículos que intenta difundir con muchas dificultades y estratagemas en Austria y en Alemania. Después de escaparse a Suiza, empieza a colaborar con el “*Neue Zürcher Zeitung*”, un periódico prestigioso que le permite explicar su posición de pacifista moderado, contrapuesto particularmente a los “jusquaboutistes”, a los pacifistas que quieren llegar a la paz después de derrotar al enemigo. Esto contribuye en cierto sentido a su ulterior aislamiento dentro del movimiento, pero también a aclarar una vez más su idea de paz como de un proceso largo y complicado de acercamiento de intereses y mentalidades diferentes, no como una imposición desde arriba.

Se trata de ideas muy modernas que constituyen el patrimonio de nuestra cultura de paz contemporánea, evidentemente no de la época de Fried. En este sentido él es un precursor que es muy importante recordar, con una gratitud póstuma, ya que por parte de sus contemporáneos esta le falló completamente: Fried muere en Viena en 1921, por las condiciones malsanas en las que vivía en una choza, sin dejar de trabajar por la paz, después de gastar su dinero (particularmente el del Nobel) por la causa, en el olvido de sus conciudadanos, que básicamente sigue hasta hoy en día.

---

<sup>271</sup> Fried 2005 (1914-1919).

## 2.- LA INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ EN ALEMANIA

Antes de todo una pregunta: ¿el militarismo en Alemania ha desaparecido después del fin de la guerra mundial? Como forma de pensar invasiva seguramente sí, con la excepción de pequeños grupos neonazis, que sin embargo es oportuno no subestimar. No obstante, el tema merece algunos matices. Después de la Segunda Guerra Mundial la actitud general en Alemania era olvidar, aprender de los errores y reconstruir. La reconstrucción del país fue un éxito formidable. Ya después de diez años se necesitaba mano de obra extranjera y en los años sesenta se produjo el famoso boom económico. Esto se debía a varios factores. Primero y sobre todo a las virtudes alemanas bien conocidas: la voluntad, la capacidad racional y la sistematicidad. Luego a la diferente actitud de los vencedores de la guerra, que dividieron el país en cuatro zonas, de hecho dos, una occidental y una oriental, pero permitieron, desafortunadamente solo en la parte occidental, un desarrollo económico gracias a las financiaciones del Plan Marshall<sup>272</sup>.

Otra historia ocurría en el este, parte del bloque soviético. Allí el militarismo continuó bajo otra etiqueta. Cuando se pasaba como turista de Berlín Oeste a Berlín Este, daba la sensación de pasar de la libertad a la opresión<sup>273</sup>. La policía armada controlaba toda salida posible y toda persona que entraba. Salir como ciudadano de la RDA no era posible, con pocas excepciones: jubilados y autorizados por el régimen. El control por parte de la policía secreta, la *Stasi (Staatssicherheit)*, impregnaba toda la sociedad<sup>274</sup>. Quien intentaba salir, o sea, pasar el muro que dividía el Este del Oeste, arriesgaba la vida, y muchos la perdieron<sup>275</sup>. Existía pues un militarismo espantoso e indiscutible, pero no heredero de la tradición alemana, sino propio de una dictadura despiadada, hija de una revolución que en la mente de su fallecido teórico, Marx, debería humanizar la sociedad<sup>276</sup>.

Regresando a lo que seguiremos llamando Alemania, o sea, desde 1949 la RFA, los aliados introducen en la posguerra un programa de *re-education*<sup>277</sup> para orientar la mentalidad alemana a valores antifascistas y no repetir los errores del pasado. La *re-education*, otro éxito, sigue todavía hoy: en la televisión del Estado hay regularmente programas que recuerdan el nacionalsocialismo y educan para concienciarse y vigilar. En la escuela pasa lo mismo. Finalmente, el Estado pone a

<sup>272</sup> Bibliografía sobre la economía alemana en la segunda posguerra en <http://www.bpb.de/geschichte/deutsche-geschichte/marshallplan/> descarga de 11.10.2013.

<sup>273</sup> La referencia aquí es personal, pero cada turista occidental pudo experimentarlo en los años antes de noviembre 1989.

<sup>274</sup> Cfr. Gauck 1991.

<sup>275</sup> Para las víctimas del muro de Berlín cfr. <http://www.chronik-der-mauer.de/index.php/de/Start/Index/id/593792>, descarga de 11.10.2013.

<sup>276</sup> Cfr. Leopold 2012.

<sup>277</sup> Wette 2011, p. 217.

disposición de profesores, alumnos y toda persona interesada publicaciones de educación política<sup>278</sup>, gratis o a precio muy barato.

Sin embargo, no todo es *re-education*; existe también el olvido. La guerra había devastado el país y quitado definitivamente las ganas de iniciar nuevas aventuras. Analizar lo sucedido era preocupación de pocos. La mayoría decide olvidar lo más rápido posible. La generación de los crecidos en la posguerra no recibe ninguna información por parte de la familia acerca de cómo habían actuado los padres y abuelos bajo el nacionalsocialismo<sup>279</sup>. En las universidades, donde por la libertad de enseñanza e investigación no había mucho sitio para la *re-education*, los estudiantes viven casi hasta finales de los años sesenta en un ambiente intelectual muy estimulante, pero lejos de la historia reciente<sup>280</sup>.

En la política, el olvido toma otras formas. Sin resucitar el militarismo en el sentido pleno de la palabra, Alemania en la posguerra empieza a reconstituir su fuerza militar, a pesar de las declaraciones de lo contrario de sus representantes más acreditados.

La historia del rearme alemán después de la II Guerra Mundial es un ejemplo de antología de la manipulación de la voluntad popular. En 1949 el muy conservador Franz Joseph Strauß, frente al rechazo total de la guerra por parte de la población, afirma: “A quien quiera coger otra vez un fusil en la mano, ¡que se le caiga la mano!”<sup>281</sup>. En diciembre del mismo año el recién elegido Canciller Adenauer desmiente categóricamente su entrevista a “The Cleaveland Plain Dealer”, en la que se declaraba a favor de un ejército europeo: “La opinión pública debe comprender de una vez por todas que por razones de principio estoy contra el rearme de la RFA y por ello contra la constitución de un nuevo ejército alemán”<sup>282</sup>. Sin embargo “el zorro”, según su apodo, sigue preparando psicológicamente a Alemania para el rearme, para contrarrestar la “amenaza mortal al mundo libre<sup>283</sup>” del comunismo. Con ocasión del primer congreso de su partido, la CDU, en octubre de 1950, Adenauer describe Europa como dividida entre la libertad y la dignidad de los países del Pacto Atlántico, y la amenaza de un ataque ruso que conllevaría la deportación y la esclavitud de millones de alemanes<sup>284</sup>. Un año después se produce una declaración más explícita: la fuerza de la

<sup>278</sup> Impresionante es la actividad editorial y pedagógica de la *Bundeszentrale für politische Bildung* (<http://www.bpb.de/>).

<sup>279</sup> Cfr. von Arnim 1989.

<sup>280</sup> Cfr. Krippendorff 2012a, p. 117-122.

<sup>281</sup> Cit. en Vilmar 1973, p. 195.

<sup>282</sup> Tönnies, Norbert. *Der Weg zu den Waffen*. Köln: Markus Verlag 1961, p. 34, cit. en Jäger, Schmid-Vöhringer 1982, p. 2.

<sup>283</sup> Jäger, Schmid-Vöhringer 1982, p. 2.

<sup>284</sup> Schubert, Klaus. *Wiederbewaffnung und Westintegration*, Stuttgart: DVA 1972, p. 4, cit. en Jäger, Schmid-Vöhringer 1982, p. 2.



política está en la fuerza que hay detrás de ella; sin fuerza no se puede hacer política<sup>285</sup>. Poco a poco, y a pesar de una decidida oposición popular, política, hasta religiosa<sup>286</sup>, Adenauer consigue reconstituir el Ejército. Otra opción, la neutralidad y la integración a Occidente, como Austria por ejemplo, habría sido posible<sup>287</sup>, pero él opta por una política de potencia, aunque bajo control. Según Fritz Vilmar el rearme no fue nunca una necesidad de defensa contra el peligro comunista, sino un instrumento político para encontrar un puesto en la mesa de las potencias vencedoras y ser escuchada por ellas<sup>288</sup>.

Pronto se ve que la reconstitución del ejército era parte de un programa aún más inquietante. En 1956 la OTAN decide dotarse de armas atómicas para oponerse a una pretendida superioridad estratégica del Pacto de Varsovia. Las bombas deben instalarse en el territorio de la RFA. Adenauer replica con el mismo guión del rearme: antes niega, luego hace lo que ya tenía pensado. Después de afirmar hasta 1956 que la defensa de la RFA solo se debía hacer con armas convencionales, el 5 de abril de 1957 distingue en una rueda de prensa entre las armas atómicas tácticas, que según él serían “solo el desarrollo ulterior de la artillería” y las grandes armas atómicas<sup>289</sup>. No es así como pocos días después, el 12 de abril de 1957, lo explican algunos científicos ilustres en la Declaración de Gottinga<sup>290</sup>: las armas atómicas tácticas son armas atómicas como las otras y en consecuencia no dañan menos.

Todo esto no es el inicio de un nuevo militarismo, pero tampoco es su negación total. Por otro lado, el rearme no hubiera sido posible sin el acuerdo de los aliados, los mismos, menos la URSS, que en Potsdam querían aniquilar el militarismo alemán<sup>291</sup>. La presencia del bloque soviético hace pensar, poco después del fin de la guerra, que una RFA armada puede ser más útil que sin ejército propio. Los antiguos generales hitlerianos, otra vez necesarios, se declaran dispuestos a cooperar, pero exigen de EE.UU. y de la RFA la restitución del honor. La reciben en 1951, cuando Adenauer afirma que los soldados “que individualmente no eran culpables de nada” no tenían

---

<sup>285</sup> Süddeutsche Zeitung, 7.1.1960, cit. en Vilmar 1973, p. 195-196, que comenta: „A esta frase ... tan errónea ... corresponde la pregunta de Stalin, cuando se enteró de las críticas del Vaticano a su política: ¿Cuántas divisiones tiene el Vaticano?” O sea, el poder conoce solo la lógica de la fuerza.

<sup>286</sup> El presidente de la iglesia evangélica de Hesse, Martin Niemöller, héroe de la oposición al nazismo, ya en octubre 1950 había enviado una carta a Adenauer pidiendo un referéndum sobre el rearme. Así surgió el movimiento pacifista alemán de la posguerra. El referéndum fue prohibido por el Ministro del Interior.

<sup>287</sup> Así Otto, Karl A. *Der Widerstand gegen die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik. Motivstruktur und politisch-organisatorische Ansätze*, in: Steinweg, Reiner (Ed.). *Unsere Bundeswehr? Zum 25jährigen Bestehen einer umstrittenen Institution*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 60, cit. en Jäger, Schmid-Vöhringer 1982, p. 2. Otto explica que no hubo coacción por parte de los aliados, la disponibilidad al rearme llegó del propio Adenauer.

<sup>288</sup> Vilmar 1973, p. 196.

<sup>289</sup> Cit. en Jäger, Schmid-Vöhringer 1982, p. 13.

<sup>290</sup> Weizsäcker 1963, p. 50-52.

<sup>291</sup> V. nota 2.

responsabilidades<sup>292</sup>. Una fórmula rebuscada que los oficiales consideran suficiente como rehabilitación. Nace así el mito de la inocencia del ejército alemán frente a la culpa de las SS, únicos responsables de los horrores del nacionalsocialismo. Una falsedad histórica que desde 1995 la contestada exposición itinerante sobre los crímenes del ejército alemán en la II Guerra Mundial *Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941 bis 1944*<sup>293</sup>, se encarga desmentir. Una gran cantidad de documentos demuestran que el ejército fue responsable de masacres y colaboró con la “solución final”.

El debate sobre la inocencia o culpabilidad de la *Wehrmacht*<sup>294</sup> desencadenado por la exposición se puede interpretar como una prueba del carácter no militarista de la RFA, ya que en un país todavía militarista no habría sido posible presentar en varias ciudades papeles y fotos que desmontan un mito militar-nacionalista. No obstante, el hecho de que los 44 generales nombrados hasta 1957 sean generales de Hitler<sup>295</sup> tiene sus consecuencias. El transformismo nunca es una señal reconfortante<sup>296</sup>, ni lo son el mantenimiento de nombres propuestos por Hitler en cuarteles y demás instituciones militares<sup>297</sup>. También son inquietantes los intentos de autonomía del ejército con respecto al parlamento, como reconoce en 1970 el propio Ministro de la Defensa Helmut Schmidt<sup>298</sup>.

Tenemos así una doble cara de la RFA. Los alemanes en la posguerra experimentan que es posible vivir bien en paz sin buscar aventuras belicistas<sup>299</sup>. La historiografía está de acuerdo en que la democratización de Alemania ha sido un éxito<sup>300</sup>. Por otro lado, después del fin de la Guerra Fría, a nivel de política global, Alemania colabora militarmente con la OTAN y la ONU. La primera intervención alemana *out of area* data de 1999, otra vez<sup>301</sup> con el SPD en el poder e irónicamente con el verde ex-pacifista Joseph Fischer como Ministro de Asuntos Exteriores<sup>302</sup>. Bajo el lema “nueva normalidad” o “madura responsabilidad” el ejército ha sido completamente normalizado, tan normalizado que el Ministro Volker Rühe en 1992 declara que los intereses de abastecimiento de

---

<sup>292</sup> Wette 2011, p. 221.

<sup>293</sup> AA.VV, s.a.

<sup>294</sup> En AA.VV, s.a. p. 687 sig.

<sup>295</sup> Wette 2011, p. 221.

<sup>296</sup> En Wette 2011, p. 223 encontramos el caso del general Adolf Heusinger, combatiente en 1914-1918, adversario de la República de Weimar en 1919-1933, luego colaborador de Hitler en la planificación del exterminio de los judíos, y finalmente alto representante del ejército con Adenauer.

<sup>297</sup> Wette 2011, p. 224.

<sup>298</sup> *Ibidem*, p. 225.

<sup>299</sup> Wette 2011, p. 227.

<sup>300</sup> *Ibidem*.

<sup>301</sup> Es el “destino” de la izquierda, no solo alemana, practicar una política de derecha cuando llega al poder. El precedente alemán era la ya mencionada represión de los espartaquistas en 1919.

<sup>302</sup> *Ibidem*, p. 230.

energía alemanes deben ser garantizados incluso con la fuerza si cabe<sup>303</sup>. Finalmente, después del 11 de septiembre de 2001, políticos conservadores llegan hasta a pedir una reforma constitucional para poder emplear el ejército en asuntos internos<sup>304</sup>.

En síntesis, hablar de militarismo en la RFA contemporánea es exagerado. Sin embargo, desde la óptica de una ciudadanía global y consciente, parece oportuno el consejo de Wolfram Wette: intentemos aprender de la historia y no olvidemos el militarismo<sup>305</sup>.

## 2.1. El pacifismo desde 1945

El pacifismo renació en la posguerra como reacción a los planes de rearme de la RFA<sup>306</sup>. Varios movimientos se sucedieron<sup>307</sup> sin éxito, mientras que las grandes mejoras económicas y el miedo al comunismo paulatinamente vencían la resistencia al rearme por parte de la población y del mayor partido de la oposición, el SPD<sup>308</sup>.

En 1967 el debate fue revivificado por el posicionamiento de armas atómicas en el territorio de la RFA. Una dura reacción de los científicos provocó la oposición de los sindicatos, de varios grupos y representantes religiosos y finalmente del SPD. El movimiento duró hasta comienzos de 1960, cuando el SPD y el mayor sindicato, el DGB, dejaron la lucha. En los años sesenta los opositores a las armas atómicas constituyeron el movimiento de la marcha de Pascua (*Ostermarschbewegung*)<sup>309</sup>, independiente de cualquier organización. La protesta se extendió paulatinamente al desarme en general, a la guerra de Vietnam y a varios aspectos de la vida política alemana<sup>310</sup>. El movimiento acabó a finales de los sesenta debilitado por la falta de una base teórica suficiente<sup>311</sup> y por la aplicación de la normativa de emergencia (*Notstandgesetze*)<sup>312</sup>, que limitó las manifestaciones. La introducción de la Investigación para la Paz en Alemania en los mismos años fue un elemento importante para el desarrollo de la conciencia colectiva en la alternancia de periodos de mayor y menor compromiso del movimiento.

<sup>303</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>304</sup> *Ibidem*.

<sup>305</sup> *Ibidem*, p. 233. El propio Krippendorff es, según su costumbre, más crítico y expresa su temor a un regreso al militarismo (Krippendorff 2000, p. 164 y 167).

<sup>306</sup> Legrand 1987, p. 19 sig.

<sup>307</sup> *Ohne-mich-Bewegung*, *Volksbefragungsbewegung* y *Paulskirchebewegung* son los nombres de movimientos más o menos representativos que rechazaban la idea de un rearme alemán.

<sup>308</sup> *Ibidem*, p. 22-23.

<sup>309</sup> Legrand 1987, p. 26.

<sup>310</sup> *Ibidem*, p. 27. Muchas protestas provocaron las *Notstandgesetze*, leyes de reforma constitucional aprobadas en 1968 en defensa del orden político constituido, consideradas por la izquierda radical una restricción de las libertades fundamentales. Documentación oficial del Parlamento alemán en [http://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/serien/24039384\\_debatten\\_serie/25458537\\_debatten05/index.jsp](http://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/serien/24039384_debatten_serie/25458537_debatten05/index.jsp) descarga de 11.10.2013.

<sup>311</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>312</sup> Holl 1988, p. 231.

En los años setenta los pacifistas, fragmentados en varios grupos, se confunden parcialmente con los ecologistas<sup>313</sup>. Por otro lado, el cambio de gobierno con los socialistas en el poder inicia una fase de mayor distensión con la RDA y aleja la atención de los activistas de los temas estrictamente militares<sup>314</sup>.

A finales de la década el movimiento retoma fuerza cuando el 12 de diciembre de 1979, la OTAN propone al Pacto de Varsovia la limitación de los misiles atómicos de medio alcance soviéticos y estadounidenses. Frente a la posibilidad de una guerra nuclear en territorio alemán, se organizan grandes manifestaciones (10.10.81, 10.6.82, 22.10.83, 11.10.86) y se recogen, entre 1980 y 1983, cuatro millones de firmas para pedir al gobierno que no acepte la instalación de los misiles. Las protestas siguen durante años, con sentadas permanentes en Mutlangen, donde a pesar de las manifestaciones y de esta petición se habían instalado los misiles.

A finales de los años ochenta el movimiento se centra en temas globales, como el hambre, las dictaduras y los derechos humanos<sup>315</sup>. En las décadas sucesivas, después del fin de la Guerra Fría, es difícil movilizar a las personas en el caso de intervenciones militares que declaran la finalidad de evitar masacres<sup>316</sup>. Algunos grupos se concentran en un conflicto particular, como Bosnia, Israel o Ruanda<sup>317</sup>, otros trabajan sobre aspectos estructurales de la política, incluso internacional, o en el desarrollo de formas de intervención civil en conflictos<sup>318</sup>. La gran manifestación internacional contra la guerra en Irak de 2003<sup>319</sup> es una señal del atractivo latente del pacifismo. El hecho de que Alemania no se una a la coalición es seguramente una consecuencia del esfuerzo pacifista a nivel de movimiento y de investigación<sup>320</sup>, aunque mucho queda por hacer en ambos planos.

## 2.2. Una inspiración importante: la Escuela de Frankfurt

La Investigación para la Paz alemana nace en un contexto en el que ya se habían puesto en tela de juicio algunos fundamentos de la sociedad, retomando de forma crítica parte de la herencia del marxismo. Es el caso de la Escuela de Frankfurt<sup>321</sup>, de la que habría eco particularmente en la

<sup>313</sup> En 1979 se organiza el congreso “Ökologie und Frieden” (Ecología y paz), con la participación de la DFG, que muy pronto después de la guerra había retomado su actividad - cfr. Holl 1988, p. 232 y 221.

<sup>314</sup> Legrand 1987, p. 31 y 30.

<sup>315</sup> Holl 1988, p. 237.

<sup>316</sup> Reiner Steinweg, Friedensbewegung am Anfang des 21. Jahrhunderts, en [http://www.friedenspaedagogik.de/themen/friedensbewegung/reiner\\_steinweg\\_friedensbewegung\\_am\\_anfang\\_des\\_21\\_jahrhunderts](http://www.friedenspaedagogik.de/themen/friedensbewegung/reiner_steinweg_friedensbewegung_am_anfang_des_21_jahrhunderts), p. 4 - descarga de 28.9.2013.

<sup>317</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>318</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>319</sup> Ramonet 2003.

<sup>320</sup> Cfr. Krippendorff 2010a, p. 91.

<sup>321</sup> Las ideas de la Escuela de Frankfurt que se exponen aquí, cuando no se especifican, se refieren al pensamiento con el que coinciden sus representantes más destacados, Adorno, Horkheimer y Marcuse.

*Kritische Friedensforschung*, la Investigación para la paz crítica que se desarrollaría entre finales de los años sesenta e inicio de los setenta.

Los pensadores de la Escuela de Frankfurt consideran los límites de la racionalidad en la que se basa la sociedad moderna. El primer objeto de la crítica, particularmente de Adorno y Horkheimer, es la identificación por parte de Hegel de lo real con lo racional<sup>322</sup> que la historia, supuestamente, se encargaría de demostrar. Sin embargo, la historia ha demostrado algo diferente: Auschwitz, que sí fue racional pero de una forma paradójica: una organización perfecta para realizar una monstruosidad<sup>323</sup>. De ahí la pregunta inquisitiva de *La dialéctica de la Ilustración*<sup>324</sup>: “¿Por qué la humanidad, en lugar de asumir una condición verdaderamente humana, se hunde en una nueva suerte de barbarie<sup>325</sup>?”

En el análisis de lo que ha fallado en la sociedad occidental, la Escuela de Frankfurt no puede evitar criticar al propio marxismo, que en su versión concreta ha convertido el mundo en una prisión gigantesca en la que el trabajo se ha vuelto un fin en sí mismo<sup>326</sup>. De Marx se acepta la idea de la influencia de las condiciones sociales, pero se concibe la transformación anímica como esencia del cambio social y no como un resultado<sup>327</sup> de ello. El problema de la sociedad occidental ya no parece ser el de las masas proletarias del siglo XIX, sino la enorme superficialidad de la vida burguesa, su pobreza de espíritu.

Pero la crítica fundamental es al positivismo, es decir, a la realización de la Ilustración a través de la ciencia moderna, donde la naturaleza está sometida a las leyes de la física. El positivismo concibe la ciencia<sup>328</sup> como única fuente del conocimiento y subraya la primacía de la observación sobre la razón y la imaginación. El mundo racional es considerado como el único real (¡aquí reaparece Hegel!), siendo sólo el que se puede estudiar con fórmulas. Un reduccionismo de la realidad a la física que resulta apriorístico, es decir, sin fundamento demostrable<sup>329</sup>.

<sup>322</sup> Según Hegel, el despliegue del Espíritu – la única realidad - a lo largo de la historia tiene una intrínseca racionalidad. V. Hegel 1935 (1807).

<sup>323</sup> Lógicamente Hegel nunca quiso afirmar que todo lo que ocurre es racional, pero ante la barbarie nazi evidentemente surge la pregunta de si se debe verdaderamente entender la historia como la realización de la única realidad, el Espíritu. Esta reflexión se extiende con facilidad a la fe: “¿Cómo puede Dios permitir todo eso?”, pero claramente el punto de partida de la Escuela de Frankfurt era la filosofía, no la religión.

<sup>324</sup> Horkheimer y Adorno 2001 (1944).

<sup>325</sup> Cit. en Held 1984, p. 148.

<sup>326</sup> Así en Friedman 1986, p. 110, que atribuye esta afirmación a Horkheimer. La Escuela de Frankfurt se mueve desde el pensamiento crítico de Marx, sin embargo considera el marxismo como una degradación de las ideas de Marx.

<sup>327</sup> Friedman, ob. cit., p. 42 y 43.

<sup>328</sup> Held 1984, p. 160 sig.

<sup>329</sup> La Escuela de Frankfurt acepta la crítica de Husserl (cit. en Held 1984, p. 167): “El traje de ideas de la matemática y de la física matemática representan y [al mismo tiempo] disfrazan la realidad empírica y nos inducen a considerar como Ser Real lo que solo es un método”. La verdad probablemente es que en el intento de comprender la complejidad del mundo, elaboramos modelos comprensibles para nosotros y la tentación del reduccionismo parece ser casi irresistible. Después de la muerte de Dios, como la llamaba Nietzsche, es decir, del fin de todas las certidumbres, la ciencia ha

Los avances tecnológicos del mundo occidental se deben a la racionalización de la vida social y productiva, pero en las sociedades capitalistas la tecnología y la racionalización se mezclan con el anarquismo económico y producen efectos inhumanos. La doctrina económica individualista, la persecución racional del interés personal, formulada en el liberalismo clásico, con el tiempo se ha convertido en una fachada detrás de la que triunfan las exigencias de la acumulación del capital. Justamente las pretensiones del capital se convierten en el fin de la razón instrumental<sup>330</sup>. La sociedad se ha ido sometiendo a un fin que solo sirve al aparato económico, extraño a las personas, además condenadas a un trabajo atomizado a raíz de la especialización<sup>331</sup>. La razón es instrumental, porque ha sido reducida a un instrumento más entre otros. Según Horkheimer, los principios de justicia, igualdad y tolerancia, que animaban la razón en los siglos anteriores, han perdido sus raíces espirituales y se han quedado destacados de la realidad objetiva. La única autoridad es ahora la ciencia concebida como clasificación de hechos y cálculo de probabilidades: lo que no es científicamente verificable, como la afirmación de que la justicia y la libertad son mejores que la injusticia y la opresión, no es científico y resulta inútil<sup>332</sup>.

Además, la separación positivista entre ciencia y valores impide cualquier evaluación del orden constituido: la sociología, las ciencias políticas y las demás disciplinas se consideran ciencias solo si se abstienen de aplicar criterios de valor. Se trata de una actitud arbitraria, a las que se enfrentan particularmente la investigación para la paz crítica y la contribución de los científicos comprometidos con la paz.

---

tomado su puesto: una nueva religión, cuyo fundamentalismo es uno de los objetos de la crítica de la Escuela de Frankfurt. La ciencia pretende ser capaz de explicarlo todo, y la traslación a nivel social no tanto de su método, como de esta pretensión de omnipotencia, es que a la gente se le deja creer que las cosas son como son y no se pueden cambiar, sino dentro del orden existente. En otras palabras: el hombre ha construido un mundo en el que la única garantía de seriedad parece darla la ciencia. El “truco” está en que lo “científico”, es decir, lo absolutamente claro y cierto, se define según parámetros establecidos para quien tiene el poder. Así que, por ejemplo, a una disciplina aleatoria como la Economía se le da la definición de “ciencia”, y esta se convierte en la vaca sagrada de la sociedad. El eslogan de 1968 “¡La imaginación al poder!” deriva de esta crítica: no hay ninguna necesidad superior para el orden social existente; el mundo se puede cambiar, si imaginamos uno diferente. Evidentemente idéntica es la postura del movimiento no-global actual. Sobre las diferentes críticas al criterio de científicidad y racionalidad cfr. la reseña muy clara en Guzmán 2009, particularmente p. 80 sig.

<sup>330</sup> Max Weber en Weber 1988 (1919), indica entre las causas de la acción humana la razón instrumental, o sea, la persecución de una finalidad basada en la expectativa de determinadas reacciones por parte del mundo exterior, cosas o personas. Weber reconoce que la razón instrumental solo idealmente se presenta pura – el hombre es un animal menos racional de lo que tal vez se cree - pero por eso tiene valor heurístico, es decir, permite iniciar un trabajo de análisis de un fenómeno social.

<sup>331</sup> Cfr. Held 1984, p. 66-68. Llama la atención el hecho de que la crítica de la Escuela de Frankfurt, evidentemente derivada de Marx, de la sumisión de la sociedad a las exigencias del capital, se esté confirmando de forma clamorosa con la crisis económica actual, en la que la lógica de la especulación financiera está primando sobre las necesidades sociales. La diferencia está en que el discurso de la Escuela de Frankfurt – sobre todo en este caso de Marcuse – se desarrolla en una fase en la que, en el mundo occidental, el paro no era un problema grande como ahora, sino la calidad del trabajo.

<sup>332</sup> Horkheimer 2002 (1967), p. 60-61.

### 2.3. La trayectoria de la Investigación para la Paz alemana

Según Ulrike Wasmuht, la historia de la Investigación para la paz en la República Federal Alemana gira alrededor de un hecho excepcional, la institucionalización de la Investigación para la paz, es decir, su financiación por parte del Estado desde 1970 hasta 1983<sup>333</sup>.

En 1970 el Presidente de la República Federal Alemana, Gustav W. Heinemann<sup>334</sup>, declara la necesidad de una investigación para la paz, para cambiar los “hábitos, prejuicios, estructuras sociales y formas de dominio” que están en la raíz de la guerra<sup>335</sup>.

Desde 1968 existía la *Arbeitsgemeinschaft für Friedens- und Konfliktforschung* (AFK - Grupo de trabajo para la Investigación para la paz y la investigación de los conflictos); anteriormente, la *Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft* (FEST - Centro de investigación del grupo de estudio evangélico), que había desempeñado un trabajo entre la teoría y el activismo. Después de la introducción oficial y la consecuente financiación, los grupos se multiplican en toda Alemania, sobre todo en las universidades. Se toman medidas concretas, como la constitución de la *Deutsche Gesellschaft für Friedens- und Konfliktforschung* (DGFK) (Sociedad alemana para la Investigación para la paz y la investigación de los conflictos), en octubre de 1970. La DGFK tiene la función de impulsar – es decir, financiar con dinero estatal - y coordinar la Investigación para la paz.

La época de oro de la Investigación para la paz dura muy poco. El *Berufsverbot*<sup>336</sup> de 1972 es un golpe muy fuerte para los investigadores para la paz, la mayoría de izquierdas y potencialmente en riesgo de despido. Algunos deciden empezar la “larga marcha a través de las instituciones”, otros se radicalizan y se acercan a los grupos terroristas<sup>337</sup>. Con la llegada al gobierno de los conservadores, en 1983 la DGFK es cerrada y se acaba la fase de financiación<sup>338</sup>. Luego, la caída del muro de Berlín en 1989 disminuye la percepción de peligro inminente en Alemania y contribuye a

<sup>333</sup> Wasmuht (Wasmuht 1998, p. 54) distingue cuatro fases: 1) pre-institucional (1945-1967); 2) preparación a la institucional (1968-1969); 3) institucional (1970-1983); 4) regreso a la normalidad no-institucional (después de 1983).

<sup>334</sup> Heinemann es el mismo que, siendo Ministro del Interior en el gobierno de Adenauer, dimitió declarando inasumible el hecho de que, frente a una población en gran mayoría contraria al rearme, el Canciller lo estaba realizando de forma subrepticia. Cfr. Albrecht, Ulrich 1980, *Die Wiederaufrüstung der Bundesrepublik*, Köln, Pahl-Rugenstein, cit. en Krippendorff 1985a, p. 65.

<sup>335</sup> Cit. en Wasmuht 1998, p. 11.

<sup>336</sup> *Berufsverbot* (prohibición de trabajar) es un término impropio, pero eficaz, del llamado *Radikalenerlass*, decreto con el que el gobierno Brandt consideraba contrario a la fidelidad constitucional la pertenencia de funcionarios a organizaciones extremistas (entendiendo particularmente el Partido Comunista).

<sup>337</sup> Krippendorff 2012a, p. 304-305.

<sup>338</sup> Según Wasmuht (ob. cit., p. 192.), en la docena de años de fulgor las instituciones más importantes fueron la Berghof-Stiftung für Konfliktforschung (BSK) (Fundación Berghof para la investigación de los conflictos), la Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK) (Fundación de Hesse de Investigación para la paz e investigación de los conflictos), el Institut für Sicherheitspolitik und Friedensforschung an der Universität Hamburg (ISFH) (Instituto para la política de seguridad de la universidad de Hamburgo) y el Max-Planck-Institut für die Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt (Instituto Max Planck para la investigación sobre las condiciones de vida del mundo técnico-científico).

fragmentar la comunidad de investigadores<sup>339</sup>. Algunos asumen posiciones difíciles de entender para quien considera la Investigación para la Paz como vinculada a la búsqueda de soluciones pacíficas de los conflictos, y no al apoyo a métodos que implican el uso de la fuerza<sup>340</sup>.

A pesar de las dificultades y de los límites inevitables, la Investigación para la Paz alemana es cuantitativamente imponente<sup>341</sup>. Cualitativamente destacan algunos ámbitos, de entre los cuales se han elegido los siguientes<sup>342</sup>: 1) la Investigación para la paz crítica; 2) los estudios sobre armamento y desarme; 3) el proyecto de defensa social; 4) la paz como civilización; 5) la contribución de los científicos que, a continuación, esbozaremos.

## 2.4. La Investigación para la paz crítica

La difusión del concepto de Investigación para la paz en Alemania es en gran medida consecuencia de la publicación en 1968 de la antología *Friedensforschung* (Investigación para la paz) coordinada por Ekkehart Krippendorff, con contribuciones entre otros de Quincy Wright, Kenneth E. Boulding, Anatol Rapoport, Herbert Marcuse, Dieter Senghaas, Charles E. Osgood y Amitai Etzioni<sup>343</sup>. Detrás de esta publicación, que atraería a muchas personas hacia la Investigación para la paz, está la personalidad de Johan Galtung. Krippendorff recuerda la invitación que le hizo cuando lo conoció en 1963 en Viena<sup>344</sup>. El año siguiente Galtung aparece en Berlín, donde explica que la investigación para la paz es una salida a la esterilidad de las ciencias sociales<sup>345</sup>.

Galtung es decisivo para el inicio de la llamada *Kritische Friedensforschung*, la Investigación para la paz crítica en Alemania. Su enfoque desde el punto de vista de la paz introduce un elemento nuevo en el discurso de la violencia, hasta la fecha demasiado centrado en la guerra. Sus ideas

<sup>339</sup> En otras palabras, el espíritu de comunidad entre los grupos de Investigación para la paz parece debilitado hasta autorizar la pregunta de si sigue habiendo hoy en día en Alemania una verdadera Investigación para la paz distinta de la disciplina de las Relaciones Internacionales (conversación con Ulrike Wasmuht, junio de 2010). La falta de salida como carrera universitaria influye evidentemente de forma negativa.

<sup>340</sup> Un ejemplo muy evidente de superación de límites es el que escribe Sabine Mannitz de la HSFK, en *Soldatenbild im Wandel, Friedensgutachten 2007*, Berlin 2007, p. 108: “[...] los alemanes deben de ser conscientes de que también el empleo de militares con fines de paz puede provocar heridos y muertos, porque el *soberano* debe aportar a su ejército una justificación aceptable para exponerlos a estos riesgos [...]. La explicación debe ser democrática: *una vez decidido en qué condiciones consideramos justificado el empleo de militares*, se puede aclarar si en el futuro se necesitan ciudadanos de uniforme o combatientes profesionales. Si los soldados alemanes en el futuro van a ser destinados solo al combate, se debería abandonar la ilusión de mantener un aparato militar con civiles a su alrededor, que sea incluso capaz de concentrarse ante todo en el código de normas de los derechos humanos y del derecho internacional” (subrayado FP), cit. en Ruf, Werner, *Quo vadis Friedensforschung?*, en Baumann et al., 2009, p. 47. Son afirmaciones como esta las que han motivado a Krippendorff y a Galtung a precisar que no todo es Investigación para la Paz. En síntesis, según Krippendorff y Galtung, no puede considerarse Investigación para la Paz la aprobación del uso de la fuerza en algunas ocasiones concretas. Investigación para la Paz es siempre búsqueda de métodos alternativos a la violencia (Krippendorff y Galtung 2007 – ver texto completo infra en este mismo capítulo).

<sup>341</sup> V. Wasmuht, ob. cit. La propia Wasmuht considera que la Investigación para la Paz ahora ha perdido su carácter identificativo y se confunde con la teoría de las Relaciones Internacionales (coloquio privado, Berlín, junio de 2010).

<sup>342</sup> Además naturalmente del trabajo de Ekkehart Krippendorff, analizado separadamente.

<sup>343</sup> Krippendorff 1968.

<sup>344</sup> Krippendorff 2012a, p. 54.

<sup>345</sup> Cit. en Wasmuht 1988, p. 128-129.



siguen precisándose hasta la formulación de la teoría de la violencia estructural<sup>346</sup>. Es el gran impulso desde que en Alemania, junto a la crítica social de la Escuela de Frankfurt, se desarrolla un debate sobre los cambios sociales que serían necesarios para un mundo más pacífico. Por primera vez en la Alemania de la posguerra se va más allá del problema del enfrentamiento con los países del Pacto de Varsovia y de las consecuencias que esto conllevaba. Como explica Dieter Senghaas, una Investigación para la paz crítica que pretende ser tomada en serio no puede excluir de su ámbito teórico y empírico ni la nueva estratificación de la sociedad internacional, ni un debate serio sobre el imperialismo actual, ni la conexión entre la política de armamento, el militarismo y las desigualdades internas, tanto dentro de un país como internacionales<sup>347</sup>. Los problemas macroeconómicos, el imperialismo, el militarismo y el armamentismo son entonces los temas de la Investigación para la paz crítica<sup>348</sup>. Su finalidad es la elaboración de conocimientos aplicables a los problemas actuales de la guerra y de la paz, de la penuria y de la opulencia. Esto supone un cambio radical con respecto a la Investigación para la paz tradicional, que intentaba buscar soluciones en el interior de un sistema dado. Es el propio sistema el que se debe poner en tela de juicio<sup>349</sup>. En la Investigación para la paz tradicional la violencia era solo la directa (Galtung todavía no había desarrollado el concepto de violencia estructural) y también por eso primaba el punto de vista de los *topdogs*, que quieren mantener estructuras feudales de interacción con los *underdogs*<sup>350</sup>. Según Lars Dencik<sup>351</sup> la postura ideológica de la Investigación para la paz tradicional solo era liberal y acababa por ser un instrumento de las superpotencias para una reducción mínima de la violencia (directa). Para superar los límites de la Investigación para la paz tradicional Fritz Vilmar<sup>352</sup> esboza un programa muy detallado de la Investigación para la paz crítica, dividido en cinco apartados

---

<sup>346</sup> Galtung 1969.

<sup>347</sup> Senghaas 1971, p. 11.

<sup>348</sup> Desafortunadamente, el programa de la DGFK, financiado por el Estado con 1,7 millones de DM, no preveía investigar sobre el tema del armamento alemán y de su conexión con la economía, ni tampoco de la violencia estructural en los países capitalistas: Koch, Claus: *Friedensforschung, ein Pyrrhussieg*, en Senghaas 1973, p. 216.

<sup>349</sup> Senghaas 1971 (KFF), Introducción.

<sup>350</sup> Galtung, Johan: *Pluralismus und die Zukunft der menschlichen Gesellschaft*, en Senghaas 1971, p. 164 sig. “*Underdogs*” no existe en la lengua inglesa, es un neologismo de Galtung para indicar en cada sociedad las clases desvalidas y oprimidas por los *topdogs*. Galtung explica que normalmente se establece una alianza entre los *topdogs* de los países ricos con los de los países pobres, que incluso sirve para impedir la comunicación internacional entre los *underdogs* y posibles alianzas. Con la era de internet los *topdogs* lo tienen obviamente más difícil. Comparativamente más feroz va a ser su reacción – v. la represión de julio de 2001 en el G8 de Génova. Varias otras ya han empezado y más se pueden prever con el tema de la protesta contra los poderes económicos responsables de la crisis actual.

<sup>351</sup> Dencik, Lars: *Plädoyer für eine revolutionäre Konfliktforschung*, en Senghaas 1971, p. 266. Dencik llega hasta a proponer una Investigación para la paz que no excluya la violencia: “Los investigadores para la paz que quieran ser sinceros y científicos deben darse cuenta de que la violencia está incorporada en el sistema, así que en determinadas situaciones un enfrentamiento abierto es quizás la manera más efectiva o acaso la única para posibilitar la liberación de esta violencia”, *Ibidem*, p. 268. La postura de la Investigación para la paz escandinava (Dencik es danés) en aquellos años era mucho más dura – v. Declaración de Copenhague de 1969 sobre el estado de la Investigación para la paz, *Ibidem*, p. 271-3. El hecho de que tanto el ensayo que admite el uso de la violencia revolucionaria, como la Declaración de Copenhague estén presentes en este libro de Senghaas, indica que la Investigación para la paz crítica no estaba exenta de admitir la violencia con fines de justicia social.

<sup>352</sup> Vilmar, Fritz: *Systematischer Entwurf zur Kritischen Friedensforschung*, en Senghaas 1971, p. 362 sig.

principales: 1) Fundamentos socio-históricos; 2) Crítica ideológica; 3) Psicología social; 4) Praxeología; 5) Pedagogía para la paz. Dentro de esta subdivisión no puede faltar un análisis de los procesos de militarización en la época de la industrialización y particularmente en el siglo XX.

A propósito de la violencia estructural Vilmar añade que es superable, pero está tan profundamente arraigada que se ha convertido en la segunda naturaleza de todos los sistemas existentes. Por eso Vilmar cree que el punto de partida de toda Investigación para la paz debe ser la crítica radical al estado de nuestra sociedad, tomando distancia de la fijación en el enemigo exterior y concentrándose “en las tendencias agresivas del propio sistema social, que producen enemistades e ideologías centradas en el enemigo”<sup>353</sup>. La crítica social, reconoce Vilmar, se inspira en el marxismo, pero no es la única clave de análisis. Otras disciplinas deben concurrir en la Investigación para la paz crítica, particularmente la Psicología social, el Derecho nacional e internacional, la Pedagogía y otras más<sup>354</sup>.

No menos importante que su aclaración sobre el marxismo es el punto de vista de Vilmar cuando afirma que el propio Freud, al que a menudo se hace referencia en la Escuela de Frankfurt y en la propia Investigación para la paz crítica<sup>355</sup>, debe ser integrado por el estudio sociológico. Vilmar centra su interés particularmente en el militarismo, que en la tradición socialista desde Rosa Luxemburg está intrínseco en la sociedad capitalista.

## 2.5. Los estudios sobre armamento y desarme

*Rüstung und Abrüstung im Spätkapitalismus*<sup>356</sup> (Armamento y desarme en el capitalismo tardío<sup>357</sup>) de 1965 es un texto de Vilmar que se convierte en un *best-seller* de su género. El autor parte de una pregunta: ¿hay fuerzas en los países capitalistas que intentan impedir el desarme? Antes de todo Vilmar se preocupa por desmentir un mito, el de la superioridad del armamento de Europa oriental. Afirma que hay datos que indican que el occidente gasta en armamento el doble que los países del Pacto de Varsovia; en particular Alemania a mediados de los años sesenta tiene un presupuesto equivalente al de Francia e Inglaterra<sup>358</sup>. Esto no es una casualidad. Los gastos enormes tienen una lógica no tanto militar, sino económica en el mundo capitalista. Como ya había explicado Rudolf Hilferding<sup>359</sup>, al capital financiero no le gusta la anarquía de la competencia y necesita que el Estado reconozca sus intereses: protección en el interior e influencia en el exterior para arrancar

<sup>353</sup> *Ibidem*, p. 371-372.

<sup>354</sup> *Id.*, p. 373-374.

<sup>355</sup> Por ejemplo Deutsch y Senghaas centran su ensayo: Deutsch, Karl W. y Senghaas, Dieter: Die brüchige Verfnunft von Staaten, en Senghaas 1971, p. 105-163.

<sup>356</sup> Vilmar 1973.

<sup>357</sup> Tardío para Vilmar es el capitalismo desde finales del siglo XIX hasta el presente (nota 1, p. 11).

<sup>358</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>359</sup> Hilferding 1985 (1910), p. 372-373, cit. en Vilmar 1973, p. 44-45.

tratados ventajosos a los Estados más pequeños. Mejor aún es un Estado que pueda convertir el mundo entero en zona de inversión y adquirir nuevas colonias. Por eso, añade Hilferding, una ilimitada política de fuerza por parte de su Estado es el sueño del capital, lo que implica militarismo y dominio de una nación sobre otras.

Vilmar explica que las crisis del sistema capitalista se deben a la falta de planificación y se resuelven con subvenciones estatales, inversiones y exportaciones, que requieren cobertura militar<sup>360</sup>. La mayor contribución de la obra es la demostración de hasta qué punto el armamento ha penetrado en el tejido económico de la sociedad capitalista y como funciona todo el sistema de subvenciones estatales. Hay una comparación histórica que explica muchas cosas: el logro de la plena ocupación bajo Hitler y el éxito solo parcial del New Deal de Roosevelt para la creación de empleo después de la trágica crisis de 1929. Vilmar aclara por qué mencionando la interpretación de Paul Sering: el gran capital alemán respaldó los planes de rearme de Hitler, mientras que la mayoría de los capitalistas estadounidenses rechazaron el plan de Roosevelt de acrecentar el poder adquisitivo de las masas, que implicaba el aumento de los salarios a costa de las ganancias<sup>361</sup>.

En los EE.UU. de la posguerra los capitalistas han aprendido la lección de Hitler: para alcanzar el pleno empleo su método preferido es la creación de armamento. Solo hace falta exagerar el peligro comunista y se obtienen pedidos enormes por parte del Estado, ya que, como Vilmar explica en otro ensayo<sup>362</sup>, el llamado *déficit spending* para fomentar el empleo en fases de crisis económicas no llega a su finalidad solo gastando en inversiones sociales, es decir, en escuelas, hospitales y otras formas de bienestar. Además siempre hay grupos industriales que califican esta política de socialismo latente, mientras que con una motivación ideológica adecuada se puede justificar cualquier gasto, que garantiza a los grupos interesados beneficios máximos.

Muy en concreto Vilmar se pregunta si se puede conciliar el capitalismo con el desarme<sup>363</sup>. Si se observa la bolsa, comenta, se nota que las cotizaciones bajan si por parte de la URSS hay señales de distensión<sup>364</sup>. Con la guerra en Corea el paro bajó<sup>365</sup>. La perversidad del sistema se hace evidente en los créditos fabulosos que el mismo Estado concede a la investigación para diseñar nuevas armas<sup>366</sup>. La justificación es que las inversiones en el sector militar benefician a la comunidad con las innovaciones que producen. Es un razonamiento débil, porque el progreso del sector civil se podría propiciar con financiaciones directas, ahorrando sin ninguna duda. Sin embargo, es algo que las

---

<sup>360</sup> Vilmar 1973, p. 46-47.

<sup>361</sup> Sering, Paul, *Jenseits des Kapitalismus*, 1948, Nürnberg, Nest, p. 105 sigg., cit en Vilmar 1973, p. 59.

<sup>362</sup> Vilmar, Fritz: *Die Verflechtung von Rüstung, Wirtschaft und Wissenschaft*, en Senghaas 1973, p. 76-77.

<sup>363</sup> Vilmar 1973, p. 63.

<sup>364</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>365</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>366</sup> *Ibidem*, p. 72.

autoridades no se cansan de repetir<sup>367</sup>. En 1959 el Ministro de Defensa Strauß declara solemne y retóricamente<sup>368</sup>:

“Considero uno de mis deberes emplear el dinero de los contribuyentes alemanes, destinado a fines aparentemente improductivos, es decir, para el armamento - aunque necesario en el sentido más alto de la palabra - aplicándolo útilmente en otra dimensión; ya que la técnica moderna de alto nivel en la construcción de naves, aviones y en otros ámbitos se desarrollará brillantemente. Eso tendrá efectos que más tarde justificarán la rectitud de estas medidas.”

Prácticamente idéntica es la respuesta en 1966 del Ministerio de Defensa a una interpelación de el SPD:

“En todos los Estados más industrializados el progreso técnico que deriva de la investigación en el ámbito militar beneficia a la ciencia y particularmente a la economía nacional. Los estímulos extremos que el interés de la defensa nacional provocan en la técnica del armamento impulsan la ciencia y la industria a prestaciones de alto nivel<sup>369</sup>.”

Todas estas financiaciones a las industrias armamentísticas, precisa Vilmar, se hacen a pesar de que la opinión pública piense que las prioridades de la investigación financiada por el Estado deberían ser otras: la medicina, la nutrición, el medio ambiente, la educación, mientras que los gastos para el armamento se consideran los más prescindibles<sup>370</sup>.

Además, lo que resulta es justamente lo contrario de lo que dice el Ministerio de Defensa: en 1963 el profesor Helmut Krauch<sup>371</sup> declara al periódico económico *Handelsblatt* que según algunos expertos ingleses, menos de un cuarto de las inversiones en el sector armamentístico influyen positivamente en el sector civil. El periodista Alexander von Cube<sup>372</sup> en una transmisión radiofónica de la radio nacional subraya que el progreso en la electrónica de Japón no se debe a la investigación militar, en aquel país bastante escasa, y que los transistores, de los que se benefician los constructores de misiles, han sido desarrollados por la industria de las telecomunicaciones, no por la armamentística.

---

<sup>367</sup> El hecho de que una mentira se convierta en verdad si se repite un número suficiente de veces es una técnica política experimentada en la comunicación política. Sobre el tema de la manipulación de las masas en la política cfr. Chomsky y Ramonet 1997.

<sup>368</sup> Frankfurter Allgemeine Zeitung, 6.5.1959, cit. en Vilmar 1973, p. 82.

<sup>369</sup> Vilmar 1973, p. 86

<sup>370</sup> Según Krauch, Helmut 1970, *Prioritäten für Forschungspolitik* München, Hanser, p. 13 sig., cit. en Vilmar 1973, p. 83.

<sup>371</sup> Vilmar 1973, p. 87.

<sup>372</sup> *Ibidem*

La construcción de naves y de aviones, incluso en el sector civil, depende de las subvenciones estatales a las armas, como demuestran una encuesta de la revista *Der Spiegel*<sup>373</sup> y un artículo de *Wehr und Wirtschaft*. Según los dos periódicos, los grandes constructores de aviones no pueden sobrevivir en ningún lugar del mundo, debido a los pocos pedidos que reciben de las compañías aeronáuticas nacionales. El fisco de cada país, sea EE.UU., Inglaterra o Francia, apoya directa o indirectamente la industria aeronáutica<sup>374</sup>.

Pero hay más, y siempre en el sentido contrario a las afirmaciones del Ministerio de Defensa: el empleo de 750.000 personas en el ejército quita a la industria civil una cantidad relevante de fuerza viva<sup>375</sup>.

Otro aspecto significativo que no se debe olvidar es que la industria de armamento había florecido durante las dos guerras mundiales, en la segunda además sirviéndose de trabajos forzados, como se reconoció en el proceso de Núremberg. Cuando con las conferencias de Londres y de París de 1954 se permite una libertad mayor en la producción de armas, naturalmente surgen nuevas oportunidades para la industria bélica, que declara:

“La industria alemana (es) consciente de que la contribución alemana al armamento decidida en estas conferencias, no se puede considerar como reconocimiento de un derecho de Alemania, sino como un deber vinculado a un serio peso financiero e incluso psicológico. Sin embargo, la industria alemana está dispuesta a asumir este peso, porque conoce su responsabilidad de defender la paz y la libertad. No es fácil para ella aceptar esta idea después de la calumnia y la denigración general a las que ha sido expuesta especialmente después de esta guerra, cuando fue acusada de querer solo ganancias con su trabajo de producción de armas y después de las medidas indignas tomadas a cargo de personalidades de primer nivel de la industria.”<sup>376</sup>

Vilmar comenta irónicamente que rechazar con una mano los reproches fundados de colaboración con Hitler y al mismo tiempo con la otra tomar nuevos pedidos, es la postura más elegante posible para la industria de armamento<sup>377</sup>.

En los años sesenta la industria ya no siente la necesidad de soslayar posibles críticas. La dirección de la empresa Krupp, cuyo jefe Alfried había declarado no querer producir armas nunca más, escribe en una carta a la Comisión de Defensa:

---

<sup>373</sup> *Ibíd.*, p. 110.

<sup>374</sup> *Ibíd.*, p. 111.

<sup>375</sup> *Ibíd.*, p. 91.

<sup>376</sup> Relación de la BDI, Confederación industrial alemana 1954/55, p. 197, cit en Vilmar 1973, p. 101-102. La referencia a las “medidas indignas” es por ejemplo a la condena de Alfried Krupp en Núremberg, luego anulada.

<sup>377</sup> Vilmar 1973, p. 102.

“Queremos informarles de nuestro programa de suministro de armamento. El grupo Krupp - lo que posiblemente no todos saben - está activo de varias formas en el sector armamentístico. Nos permitimos adjuntar un prospecto informativo sobre nuestro programa de producción en este sector, que queremos intensificar en adelante. Por eso, estamos vivamente interesados en pedidos del ejército alemán para el suministro, el desarrollo y la investigación<sup>378</sup>.”

Pocos meses después dentro de la OTAN se forma el NIAG, grupo de asesores (¡no retribuidos!) de la industria armamentística, que ya en su primera reunión, pide a los directores responsables la lista de los nuevos tipos de armas que se necesitan para los años venideros<sup>379</sup>.

Pero las industrias no paran de quejarse, como mínimo de la competencia. Vilmar observa que a pesar de problemas más o menos reales, un cliente como el Estado, cumplidor y que además financia la investigación, es algo único en el mercado.

Acabado el discurso sobre la producción de armamento, el autor pasa a considerar la cuestión de si se puede efectivamente desarmar sin arriesgarse a un aumento masivo del desempleo. Según un estudio de la ONU<sup>380</sup> de 1962, habría muchas posibilidades de invertir en otros ámbitos, pero esto es más problemático en los países capitalistas, reconoce el mismo estudio. Vilmar no se conforma con las afirmaciones relativamente optimistas de la ONU, ni con las del profesor Baade<sup>381</sup>, que calcula que los empleos perdidos en el sector industrial militar serían más que recuperados en el civil, porque, según explica Vilmar, queda el problema de reconvertir a los propios militares. Un estudio de Leontief en EE.UU.<sup>382</sup> demuestra que si en la reducción global se incluye el número de los militares, no hay posibilidades de generar suficientes nuevos puestos de trabajo. Por otro lado, la reconversión de las industrias es menos fácil de lo que se puede creer, además de que pocas estarían dispuestas a entrar en un mercado mucho menos garantizado. La conclusión de todo este discurso es que es contraproducente proponer el desarme sin preocuparse de las consecuencias en el empleo. La experiencia ya ha demostrado que hasta los sindicatos y la población se oponen a la reducción de los gastos militares si hay riesgo de desempleo, ya que les afecta directamente<sup>383</sup>. El desarme solo

<sup>378</sup> Frankfurter Rundschau, 8.10.1968, cit. en Vilmar 1973, p. 106.

<sup>379</sup> Neue Zürcher Zeitung, 16.1.1969, cit. en Vilmar 1973, p. 106.

<sup>380</sup> *Economic and Social Consequences of Disarmament*, New York: Department of economic and social affairs, 1962, cit. en Vilmar 1973, p. 134-135.

<sup>381</sup> Baade, Fritz: „Die Konsequenzen einer radikalen Abrüstung für die verschiedenen Wirtschaftssysteme der Welt“ (Ergebnisse der Kieler Konferenz vom 5. bis 9. März 1961), en: *Rundbrief der Vereinigung Deutscher Wissenschaftler e.V.* 10 und 11, 1961, cit. en Vilmar 1973, p. 142.

<sup>382</sup> Leontief y Hoffenberg: “Input-Output Analysis of Disarmament Impacts”, en: Benoit y Boulding (Ed.), *Disarmament and the Economy*. p. 93 sigg., cit. en Vilmar 1973, p. 143.

<sup>383</sup> Vilmar 1973, p. 170 y 180-1.

es posible sin generar pánico por los puestos de trabajo, es decir, de forma paulatina, con cuidado y con una labor cultural y política<sup>384</sup>.

El tema del armamento y del desarme no es solo complicado, sino paradójico. En 1960 un ejecutivo del capital financiero declaró<sup>385</sup>:

“La amenaza más grande para los EE.UU. es la posibilidad de que Nikita Jrushchov un día proponga un verdadero plan de paz que no se pueda rechazar [porque] tal oferta de paz provocaría la depresión económica más grande que EE.UU. haya vivido.”

Y el presidente del Comité del Senado estadounidense J. William Fulbright declara que es paradójico que el Congreso acepte después de un debate superficial presupuestos militares de más de 50 millones de dólares y examine al detalle presupuestos para la educación y el bienestar público, para luego recortarlos<sup>386</sup>.

Quizás no paradójica, pero típica sí de los grandes políticos, que después de hacer la guerra, cuando están en el poder, descubren los peligros del militarismo una vez jubilados, es la afirmación de Eisenhower en su discurso de despedida como Presidente de EE.UU., recomendando tener cuidado con el exceso de influencia no permitida que el complejo militar-industrial ejerce<sup>387</sup>.

La verdad es que el complejo militar-industrial influye sobre el político y que ambos, de hecho las elites que ostentan el poder, no quieren una economía de paz. Este es el resultado de la larga investigación de Vilmar, que después de cincuenta años sigue siendo actual<sup>388</sup>.

Sus conclusiones coinciden con las de otra obra importante publicada en 1972: *Armamento y militarismo*<sup>389</sup> de Dieter Senghaas (nacido en 1940). Senghaas se centra en el análisis de la política armamentística de EE.UU., evidentemente la más grande y la que da la pauta al resto del mundo occidental, además de proporcionar sus fuerzas armadas a otros países<sup>390</sup>. A propósito de las elites que deciden el destino del mundo, cita una investigación de Richard Barnet. En ella resulta que la mayoría de los que pusieron las bases de la política de seguridad norteamericana, proceden del personal administrativo y de la abogacía de Nueva York, Washington, Chicago, Detroit y Boston, todos relacionados unos con otros. Se trata de estratos homogéneos de la sociedad, con ideas

<sup>384</sup> Vilmar formula su propuesta política en un libro dedicado: Möller y Vilmar 1972.

<sup>385</sup> Wright Mills, C.: *Die Konsequenz*. München: Kindler, 1959, p. 88 sigg., cit. en Vilmar 1973, p. 174.

<sup>386</sup> Bacsikai, Thomas: *Entwicklung, internationale Zusammenarbeit und Abrüstung*, en: “Aktive Koesistenz”, Wien: Ed. Internationales Institut für den Frieden, n. 3 (1965), p. 28, cit. en Vilmar 1973, p. 182.

<sup>387</sup> Cit. en Coffin, *Die Schildträger der freien Welt*, Wien, Berlin, Stuttgart: Paul Neff Verlag, 1964, p. 237 sigg., cit. en Vilmar 1973, p. 175.

<sup>388</sup> El problema de la falta de democracia es el gran tema de la crisis económica sin fondo que se está viviendo hoy en día. Cambia el punto de vista, no cambia el hecho de que, en la economía como en la política internacional, son las oligarquías las que deciden, no el pueblo.

<sup>389</sup> Senghaas 1974 (1972).

<sup>390</sup> Id, p. 16.

estándar y concordantes acerca del mundo, particularmente de la política de seguridad nacional. Entre 1940 y 1967, 70 de los 91 hombres que ocuparon los más altos puestos (la secretaría de Defensa y la de Relaciones, y los puestos de secretario de Estado para ambas, los de secretario de Estado para los tres institutos armados, la presidencia de la comisión para la energía atómica y la dirección de la CIA) procedían de la gran industria o de las altas finanzas. En conclusión, es el mundo de los negocios el que define lo que es interés nacional y lo que es necesario para la seguridad nacional<sup>391</sup>.

Las elites, comenta Senghaas, se sirven de técnicas sofisticadas para imponer su voluntad, que es ni más ni menos mantener un estado de cosas donde la guerra siempre es posible, para que estalle cuando sirva, o se justifiquen medidas anómalas, que aparecen como un mal menor. Todo el sistema de la disuasión atómica se basa en esta idea. En *Abschreckung und Frieden* (Disuasión y paz)<sup>392</sup> Senghaas explica que el temor a que la URSS pueda lanzar un ataque atómico contra EE.UU. y viceversa provoca no solo gastos enormes, sino una militarización de la sociedad, con dos componentes: a) la propia organización militar, para contrarrestar el posible ataque; b) la disponibilidad organizada de la violencia, es decir, la actitud psicológica constante a emplearla<sup>393</sup>. La población debe ser mantenida en un estado de inseguridad: crisis internacionales que estallan en momentos determinados, maniobras militares como subrogación de la violencia. Es la *organisierte Friedlosigkeit*, la falta de paz organizada, que sirve para alimentar todo un sistema de poder y de beneficios<sup>394</sup>.

Ya en 1968 Senghaas había introducido el concepto de *organisierte Friedlosigkeit* en un ensayo contenido en *Friedensforschung* de Krippendorff<sup>395</sup>. La argumentación se desarrollaba a partir de la disuasión nuclear, que según Senghaas solo contempla la violencia y se basa en la idea que se tiene del enemigo, no en su realidad. Hablar de control del armamento, escribe Senghaas, es inhumano, porque esta forma de control no descarta la posibilidad de utilizar el armamento nuclear y destruir ciudades. La búsqueda del equilibrio entre las potencias es perenne y la seguridad nunca se alcanza; la violencia es considerada la única solución racional y la pasividad de los ciudadanos permite que continúen la agresividad, la psicosis y el terror que perpetúan el sistema de la guerra. Para salir de esto, Senghaas recuerda las propuestas unilaterales y graduales y cita a Osgood, que define como

<sup>391</sup> Barnet, Richard, *Der amerikanische Rüstungswahn oder Die Ökonomie des Todes*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1971, p. 69-70 y 63-64, cit. en Senghaas 1974, p. 282-283.

<sup>392</sup> Senghaas 1972.

<sup>393</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>394</sup> Es una receta infalible: bajo la palabra mágica *seguridad* sigue pasando de todo, hasta las violaciones de los derechos humanos implícitos en el Patriot Act de George Bush (<http://thomas.loc.gov/cgi-bin/query/z?c107:H.R.3162.ENR>), descarga de 2.3.2012), que prepara y justifica todo lo que el nombre de Guantánamo resume. De la vasta bibliografía sobre el tema de la seguridad v. Albrecht, 1985 y Albrecht y Brauch 2009. Sobre el límite entre la seguridad en el Estado de derecho y la tutela de los derechos humanos cfr. Bielefeldt 2004.

<sup>395</sup> Senghaas 1968.



“mentalidad de neanderthales” la de los estrategas, porque está basada en: 1) “negación y denigración del enemigo”; 2) distancia, alejamiento de la conciencia de las consecuencias fatales del conflicto; 3) proyección sobre el enemigo de todos los caracteres negativos; 4) *doublethink*: algo es moral si lo hacemos nosotros, inmoral si lo hace el enemigo; 5) posibilismo: síndrome paranoico, el tomar como referencia lo teóricamente posible y no lo probable, lo que impulsa las tensiones y los conflictos; 6) pensamiento estereotipado. El ensayo concluye que es imprescindible salir de la lógica de la disuasión, que pertenece a una visión de la política y de la diplomacia basada en la violencia.

Los estudios sobre el armamento siguen la trayectoria de toda la Investigación para la paz y disminuyen de forma significativa después del fin de la Guerra Fría. Sin embargo, no hay señales de que los mecanismos hayan cambiado en las últimas décadas, ni en Alemania ni en el resto de occidente<sup>396</sup>.

## 2.6. El proyecto de defensa social

Desde hace casi 50 años un hombre valiente, paciente y hasta simpático, Theodor Ebert (nacido en 1937)<sup>397</sup>, sigue intentando realizar el proyecto gandhiano de *shanti sena*: civiles preparados para defender de forma no violenta su país de un ataque o una invasión extranjera. Cristiano comprometido en la política, docente en la Universidad de Berlín especializado en Investigación para la paz, Ebert explica en varias obras y artículos el sentido de su propuesta basada en el modelo de lucha de Gandhi y M.L. King<sup>398</sup>. Su referencia directa es Gene Sharp, el investigador estadounidense de las formas de actuación política no violenta.

Como recuerda Ebert, las investigaciones de Sharp indican que existe la posibilidad de renunciar a los medios convencionales de defensa si se desarrolla un medio diferente, preparando a la población a oponerse de forma no violenta a un enemigo exterior. Sharp está de acuerdo con el hecho de que la política internacional sea también una política basada en la fuerza. La fuerza es necesaria para los Estados, las poblaciones y los grupos sociales para mantener o conseguir la capacidad de decidir su

<sup>396</sup> El negocio armamentista sigue siendo impresionante. Cfr. entre otros [www.disarmo.org](http://www.disarmo.org).

<sup>397</sup> Además de Ebert y de los ya mencionados Vilmar y Senghaas, recordemos el trabajo de Reiner Steinweg (nacido en 1939) teórico y activista del pacifismo y de la no violencia – v. Baumann et al. 2009. Notable además la actividad de documentación de Christian Bartolf, Director activísimo del Gandhi-Informationszentrum de Berlín: <http://home.snafu.de/mkgandhi/>. Para una reciente bibliografía sobre no violencia y defensa social en Alemania, con incluso contribuciones de muchos investigadores para la paz no mencionados en la presente tesis doctoral, v. [http://www.aspr.ac.at/sak2011/Steinweg\\_Bibliografie\\_SAK\\_Workshop2.pdf](http://www.aspr.ac.at/sak2011/Steinweg_Bibliografie_SAK_Workshop2.pdf) (descarga de 6.3.2012). Finalmente, no se puede olvidar a Petra Kelly (1947-1992), fundadora del partido *Die Grünen* (Los Verdes), activista pero también autora de textos de política de paz. En el contexto español de esta tesis doctoral, recordemos que la creación del Centro de Paz y Reconciliación Gernika Gogoratuz fue impulsada también por Petra Kelly – v. *Gernika: Gesto de Reconciliación*, 1997 en [http://www.gernikagogoratuz.org/pdf/petra\\_kelly\\_gernika.pdf](http://www.gernikagogoratuz.org/pdf/petra_kelly_gernika.pdf), descarga de 8.11.2013. La documentación de sus esfuerzos para una admisión de la culpa y la expresión de una voluntad de reconciliación por parte del gobierno alemán se encuentran en Bastian y Kelly 1992.

<sup>398</sup> La presentación de la idea de defensa social que aquí se expone se basa sobre todo en Ebert 1973.

propio destino. La novedad de Sharp es la introducción, dentro de este esquema de fuerza, de un factor nuevo: la acción no violenta, la oposición civil al agresor. Investigaciones sobre casos históricos, como la resistencia de los noruegos y de los daneses entre 1940 y 1945 contra los nazis o la resistencia checoslovaca en 1968 contra los rusos, permiten analizar desde el punto de vista estratégico los pros y contras de la defensa social. El concepto bajo el que esta se desarrolla es que lo que se defiende es una forma de vivir codificada en la constitución y en las leyes de un país<sup>399</sup>. La defensa social aplica la forma de lucha de grupos marginados por la justicia social en caso de agresión por parte de otro país. Básicamente se trata de rechazar decididamente la obediencia al agresor y volcarse en la ejecución de tareas que se han elegido libremente. No se trata “de la huelga de hambre de la nación, sino de normalidad acentuada en condiciones anormales” enfrentándose al agresor de forma abierta y provocadora<sup>400</sup>.

La resistencia de los profesores noruegos al gobierno nazi de Quisling, la valiente oposición de muchos de ellos, es un caso de estudio que Ebert decide considerar. Aunque no se tratara de una defensa social preparada antes, como debería ser en la idea de Sharp y Ebert, este episodio contiene algunos elementos fundamentales que no pueden faltar en la defensa no violenta que se plantea. Cuando el régimen de Quisling pidió a los profesores hacerse miembros de la *Norges Laerersamband*<sup>401</sup> 12.000 de 14.000 rechazaron la invitación con una carta en la que explicaban que su conciencia no les permitía aceptar. Después de la detención de algunos de ellos, el gobierno recibió unas 200.000 cartas de protesta. Luego alrededor de 1.000 fueron apresados y encerrados en campos de concentración. Nuevas protestas en masa, con incluso los alumnos que cantaban en las estaciones de tren durante el paso de sus profesores en vagones de ganado. De los demás profesores muchos pagaron hasta el 40% de su nómina para ayudar a sus colegas presos. Casi todos, detenidos y no, siguieron resistiendo a pesar de las torturas y de las amenazas. Finalmente Quisling decidió liberar a los profesores para evitar que otros trabajadores se sumaran a la protesta. En Dinamarca también hubo oposición, aunque menos decidida y menos dramática. Los daneses aceptaron la gestión de los asuntos extranjeros por parte de los alemanes, pero guardaron la administración interior. Ambos, noruegos y daneses, contaban con la reacción armada de los aliados.

Se trató entonces de casos que demostraban la fuerza de la resistencia no violenta, pero no que un país pueda defenderse de este modo sin tener aliados que combatan de forma tradicional. Tampoco

---

<sup>399</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>400</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>401</sup> *Norges Laerersamband* era el nombre de la asociación de profesores cuyo programa era uniformar la educación a los criterios nazis.

puede considerarse un ejemplo de defensa social la oposición improvisada de los checoslovacos en 1968 a la invasión de la URSS<sup>402</sup>.

La defensa social<sup>403</sup> presupone una organización y una estructura previa, de forma que el agresor sepa que va a enfrentarse a una resistencia que le puede costar mucho, si por ejemplo los funcionarios rechazan la colaboración, si a nivel internacional hay protestas y boicoteos, si el parlamento nacional se opone o se constituye en el extranjero, si hay una información de los resistentes bien organizada. La señal más importante sin embargo es la demostración de que los resistentes están preparados para aguantarlo todo, a pesar de las amenazas y de la represión violenta, y al mismo tiempo para seguir indicando bajo qué condiciones están dispuestos a cooperar. Todo esto debe servir para que el agresor sea obligado a calcular de nuevo los costes de la ocupación, según criterios diferentes de la represión violenta tradicional.

Los teóricos de la defensa social – a falta también de un número suficiente de experiencias concretas - no están completamente de acuerdo en qué medidas de resistencia no violenta son preferibles. Ebert no cree que una huelga general sea recomendable, porque a la larga debilitaría a la población y su moral, y sugiere continuar el trabajo sin colaborar, es decir, mantener el funcionamiento del aparato estatal y económico sin obedecer las órdenes de los ocupantes, contrarias a las leyes democráticas del país. Esto obligaría a los ocupantes a insertar en la administración más personas de su país, hasta alcanzar un número no sostenible. No sería mejor la situación en el sector industrial, donde se necesitan competencias específicas además del conocimiento de las problemáticas y del contexto laboral del país que normalmente un extranjero no posee. En general, agresor y defensores tienen un punto común, el cálculo de costes-beneficios. Por más fuerte que sea la motivación de los agresores, esta también tiene sus límites. Con tácticas diferenciadas, como sentadas, reuniones de protesta, entradas en sitios prohibidos, difusión repetida de materiales informativos, el precio de la ocupación sube. Es fundamental mantener la actividad de resistencia para evitar la adaptación al régimen impuesto y evitar acciones violentas que reforzarían la determinación de los ocupantes. No menos importante es considerar cada derrota en la lucha como un episodio que se puede superar y pensar que posiblemente es mejor una derrota en la defensa social que una “victoria” en una guerra convencional o nuclear (sin embargo, Ebert tiene la honestidad de precisar que se necesitan más estudios para confirmar esta hipótesis<sup>404</sup>).

Uno de los problemas de la defensa convencional basada en la disuasión es que impide la evaluación fiable de las intenciones de la parte adversa, cuya agresividad normalmente se

---

<sup>402</sup> En Alemania se tomó la resistencia de los checoslovacos en 1968 como prueba de la ineficacia de la defensa social: Ebert, ob. cit., p. 162.

<sup>403</sup> Cfr. también Drago 2006.

<sup>404</sup> *Ibíd.*, p. 176.

subestima. En contra, la defensa social no se basa en amenazas, sino en advertencias que el agresor tiene el interés en tomar en serio, ya que son fundadas.

Ebert considera la defensa social como una forma de democracia participativa. En la RFA o en general en el mundo occidental, no significaría un cambio de sistema político, sino la aplicación de los valores ya formalmente reconocidos aunque no suficientemente puestos en práctica. Hay varias hipótesis en el abanico de soluciones posibles para modificar el modelo de defensa, desde la reforma hasta la revolución social, evidentemente noviolenta, según se considere la defensa reformable paulatinamente dentro del mismo modelo social, o por el contrario posible solo dentro de un contexto de cambio global. Ebert piensa que lo más sensato no es concentrarse en la realización de la defensa social “ideal”, sino individualizar las condiciones que se consideran mínimas y trabajar para obtenerlas.

Sobre el asunto de concebir la defensa social como alternativa o integrada en la defensa tradicional, hay varios modelos teóricos. Ebert opina que la experiencia militar podría servir para preparar grupos de intervención noviolenta para - por ejemplo - la defensa de los confines nacionales.

Hasta aquí la idea de la defensa social en su elaboración a comienzos de los años setenta. En abril de 2005 Ebert habla delante de sus compañeros en el congreso de la Federación de la Defensa Social (*Bund für Soziale Verteidigung*, BSV)<sup>405</sup>. Después de recordar cómo nació la idea, inspirada en el modelo de *shanti sena* (= Ejército de paz) de Gandhi, describe los intentos de realizarla: en las marchas de Pascua de los años sesenta, los debates con el partido de los Verdes en los años ochenta, hasta la fundación de la BSV en 1989, según él diez años demasiado tarde, puesto que la lucha contra las instalaciones de los misiles atómicos Pershing había terminado ya y que la caída del muro de Berlín unos meses después acabaría con la motivación a trabajar en un modelo alternativo de defensa. Ebert admite que las guerras en la ex-Yugoslavia cogieron por sorpresa al movimiento por la paz; sin embargo la oposición noviolenta en los Estados bálticos para lograr la independencia en 1990, según pautas de la defensa social, dio esperanzas. En 1992 un grupo de la BSV se fue a Letonia y Lituania para respaldar con conocimientos teóricos lo que el pueblo ya había practicado. El intento no tuvo éxito, ya que esos países ahora son miembros de la OTAN. En el caso de los hechos que llevaron a la guerra en Kosovo de 1999, la BSV no tuvo los medios organizativos para intervenir, e incluso le faltó el entusiasmo juvenil. Los únicos éxitos según Ebert fueron la introducción en Alemania del servicio civil de paz (*Ziviler Friedensdienst*) en los años noventa y el trabajo en el *Balkan Peace Team*. Mientras tanto, el ejército alemán sigue existiendo en gran medida por intereses económicos, seguro que no para garantizar la democracia en el mundo,

---

<sup>405</sup> Ebert 2009.

comenta irónicamente Ebert. La realización de una defensa social sigue siendo un asunto pendiente, pero esto no significa que los tiempos no estén maduros como para intentarlo, ya que nunca ha habido ni habrá tiempos en los que sea fácil alcanzar este objetivo. De todos modos cabe ser concretos. La mayoría de los alemanes tienen ahora otros problemas que resolver – cinco millones de parados, por ejemplo – que pensar en cambiar el sistema de defensa. Sin embargo hay un ámbito del presente en el que la defensa social puede funcionar muy bien y ser por eso valorada: el terrorismo. Ebert lo explica más detalladamente en un discurso en la universidad de Mannheim del 25.1.2005<sup>406</sup>. La guerra contra el terror es un error ya solo desde el punto de vista pragmático, porque refuerza a los terroristas en su convicción. El movimiento por la paz puede ofrecer medios más eficaces. Primero cabe no oponerse contra medidas razonables, como los controles de seguridad en los aeropuertos. Pero hay disposiciones más problemáticas, las que limitan los derechos de los ciudadanos, sin además llegar a poder garantizar de forma absoluta que los atentados no se repitan. La mejor prevención según Ebert es reforzar los recelos psicológicos de los terroristas potenciales y de los “durmientes”, los que solo esperan la orden de acción. Se trata de frustrados o indignados por determinadas injusticias dispuestos a usar la violencia. Antes de hacerlo, la mayoría habla del asunto para averiguar su factibilidad. Seguro que hay personas que pueden disuadirlos con su influencia. La tarea más importante para Ebert es reforzar esta capacidad de disuasión. La experiencia de seminarios de no violencia en la universidad demuestra que un conflicto se puede dramatizar mejor con métodos no violentos que con el terror. Ebert cree que la influencia argumentativa y la demostración de la eficacia de los métodos no violentos son la mejor forma para combatir el terrorismo, sin descartar los medios del Estado de derecho para perseguir los crímenes. Ebert considera equivocado hablar de “guerra contra el terror”, porque así se otorga a los terroristas, que son relativamente pocos, un peso político que no tienen de ninguna manera. Los atentados de los terroristas tienen un impacto muy limitado en el sistema social, comparados con una guerra civil o entre naciones, o incluso el cambio climático. Sin embargo, no se puede desatender el sufrimiento de las personas y los riesgos de mayores atentados. Ebert se atreve a formular una posible estrategia de defensa social en tres puntos:

- Desmotivar a los terroristas.
- Buscar opositores en la cercanía del terrorista potencial.
- Trabajar para reducir la falta global de justicia<sup>407</sup>.

---

<sup>406</sup> Ebert 2005.

<sup>407</sup> *Ibidem*.

Hasta aquí Ebert. Ciertamente es que, aunque la defensa social no haya alcanzado mucho, el método no violento ha sido estudiado en Alemania seguramente más que en muchos otros países. Mucho queda por hacer, pero una base hay y las oportunidades no faltan. Quizás sería suficiente reflexionar sobre la caída del muro de Berlín, el ejemplo más evidente del poder de la no violencia<sup>408</sup>, y sacar consecuencias lógicas y concretas.

## 2.7. La paz como civilización

Mucho cambia después de 1989, incluso en el ámbito de la Investigación para la paz. Los tiempos de la Investigación para la paz crítica están lejos, la sociedad occidental se ha uniformado bajo un modelo de vida que no tiene mucho que ver con las ideas fomentadas por la protesta de 1968 y de los años siguientes. En Alemania la conciencia del peligro atómico es mucho más débil, no porque ya no haya bombas, sino porque el enemigo tradicional ha desaparecido y los nuevos enemigos que aparecen, reales o contruados, son de otra civilización y de otra religión.

La palabra civilización entra también en el ámbito de la Investigación para la paz, no en el sentido de choque de civilizaciones de Samuel Huntington<sup>409</sup>, sino en el de Norbert Elias<sup>410</sup>, que en su gran ensayo sobre el proceso de civilización<sup>411</sup> analiza el “cambio estructural de los seres humanos en la dirección de una mayor consolidación y diferenciación de sus controles emotivos y, con ello, también, de sus experiencias<sup>412</sup>”.

Se trata evidentemente de un cambio a largo plazo. La Investigación para la paz alemana retoma la idea del control emotivo y establece la equivalencia: control emotivo más fuerte y diferenciado = civilización más avanzada. El debate es liderado por Dieter Senghaas, que parte de la necesidad de oponerse al lema *si vis pacem para bellum* que desde la antigua Roma ha dominado el campo de la política internacional. El lema de la Investigación para la paz debe ser *si vis pacem para pacem*<sup>413</sup>, con la consecuencia de que se requiere una nueva cultura, en la que la paz interna deja de ser un concepto nebuloso y asume la significación concreta de capacidad de elaboración constructiva de conflictos<sup>414</sup>. La paz se convierte así en una perspectiva civilizadora<sup>415</sup>, en un estilo de vida que a raíz del proceso civilizador se radica y se cristaliza en una verdadera cultura.

<sup>408</sup> En general sobre este tema: Altieri et. al. 2009, cit.; también Salio (1999) y López Martínez (2013).

<sup>409</sup> Huntington 2005.

<sup>410</sup> En alemán la palabra *Zivilisation* designa los rasgos de un ámbito social que cambian en el tiempo, mientras que *Kultur* indica características más profundas y más estables, que identifican una población con respecto a otras y se refiere sustancialmente a hechos espirituales, artísticos y religiosos – cfr. Elias 1976, (1939) p. 1 sig.

<sup>411</sup> Elias 1976 (1939).

<sup>412</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>413</sup> Senghaas 1997, p. 11.

<sup>414</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>415</sup> *Ibidem*, p. 16.

Senghaas no se limita a un juego de palabras para justificar la enorme complejidad de la persecución de la paz, sino que elabora un esquema teórico para marcar los elementos fundamentales del proceso que debe llevar a la paz: el hexágono civilizador. Según Senghaas hay seis elementos que concurren<sup>416</sup>.

El primero es el monopolio legítimo del uso de la fuerza por parte del Estado, que permite que los conflictos entre los ciudadanos sean arreglados con argumentos y no con la violencia.

El segundo es el control del Estado de derecho, sin el cual el monopolio del uso de la fuerza lleva a una dictadura y pierde su legitimidad. De este control forman parte la tutela de las libertades fundamentales, el reconocimiento legislativo de los derechos humanos, la igualdad entre los ciudadanos, la separación de los poderes, el derecho a participar en la vida política, la constitucionalidad de la labor del gobierno y de la administración; en una palabra, todas las garantías de un moderno Estado democrático, incluso naturalmente formas institucionalizadas de la elaboración de conflictos. Los dos primeros elementos, monopolio legítimo del uso de la fuerza por parte del Estado y control del Estado de derecho son complementarios: no solo el segundo completa el primero, sino que el primero es la premisa del segundo<sup>417</sup>.

El tercer elemento es el control de los afectos, que deriva de varias interdependencias: el desarme de los ciudadanos y la socialización en un conjunto de formas de regulación de conflictos. Control de los afectos equivale a control de sí mismo, tolerancia y capacidad de compromisos.

El cuarto elemento es la participación democrática: donde esta falta, la violencia se hace más probable.

El quinto elemento es el esfuerzo por la justicia social, la distribución de los recursos y de las posibilidades, un asunto extremadamente dinámico que siempre hace falta cuidar.

Sexto y último elemento<sup>418</sup>: la cultura de la elaboración constructiva de los conflictos, que permite a los otros cinco integrarse en un conjunto generador de paz. Los seis elementos son el resultado de un proceso civilizador que no se realiza automáticamente, sino con grandes esfuerzos (en términos de Freud: gracias al imperativo del principio de realidad y no del principio del placer).

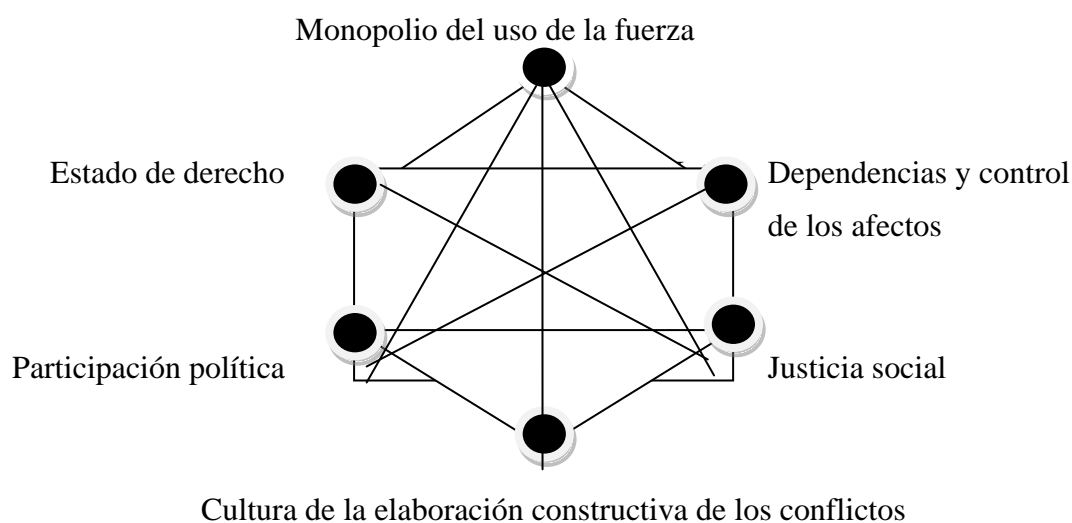
---

<sup>416</sup> Senghaas 2004, p. 31 sig.

<sup>417</sup> No todos los investigadores para la paz alemanes, y tampoco Ekkehart Krippendorff, consideran tan positivamente la idea del monopolio del uso de la fuerza como Senghaas. Sin ninguna duda, el hexágono civilizador, y en particular la aceptación sin recelos del monopolio del uso de la fuerza, representa una evolución del pensamiento de Senghaas en una dirección más conservadora con respecto a la Investigación para la paz crítica de los años setenta.

<sup>418</sup> Senghaas contesta a la pregunta si no haría falta extender el esquema a un heptágono con la inclusión de la problemática ecológica afirmando que el hexágono sirve para permitir la elaboración de conflictos sobre cualquier tema. Cfr. Senghaas 2004, p. 132.

## 2.8. El hexágono civilizador de Senghaas



El hexágono civilizador indica las condiciones que deben existir dentro de una sociedad primero para la paz interna. Para la paz internacional Senghaas elabora unas ideas dentro de lo que llama “programa complejo”<sup>419</sup> para la paz, en cuatro partes.

La primera parte define los elementos de una estructura de paz: 1) interdependencia positiva, es decir, relaciones mutuas (económicas, de comunicación etc.) para que las inevitables confrontaciones no excedan determinados límites, lo que implicaría un daño no sostenible para ambas partes; 2) simetría progresiva, o interdependencia simétrica, sobre todo en el ámbito económico, que permite el intercambio paritario de bienes (lo contrario de la relación de tipo colonial: materias primas contra productos de calidad que requieren capitales y *know-how*); 3) homología socio-política, como demuestra el clima de paz entre este y oeste de Europa después de 1989; 4) entropía, es decir, capacidad de permitir los cambios naturales dentro del sistema sin llegar al caos; 5) instituciones comunes, como en el caso de la UE.

La segunda parte del complejo programa es “la paz como proceso de aprendizaje colectivo de formación de una comunidad”. La idea tiene su evidente concreción si se piensa en las transformaciones de Europa después de 1989, con vistas a una Unión efectiva y extensa que sea la premisa fundamental para la paz. Hay 10 componentes: 1) compatibilidad de los valores principales; 2) aumento de las comunicaciones y transacciones relevantes; 3) disponibilidad a la

<sup>419</sup> Senghaas (Senghaas 2004, p. 143 sig.) toma como modelo y en parte incluye las propuestas de K. Boulding (Boulding 1978, p. XI-XII y 104-122) para una paz estable: 1) declaración de intenciones de perseguir una política de paz y establecimiento de organizaciones gubernamentales para perseguir y controlar dichos intentos; 2) desarrollo de una iniciativa gradual y reciproca de reducción de la tensión (aquí la referencia es particularmente a la confrontación este-oeste); 3) desarrollo de estrategias y organizaciones para el cambio y la resistencia al cambio no deseado, según pautas no violentas; 4) desarrollo de organizaciones gubernamentales adecuadas a nivel internacional; 5) fomento de ONG adecuadas a nivel internacional; 6) fomento y desarrollo de la Investigación para la paz y la gestión de conflictos.



ayuda de los miembros de la comunidad en dificultades; 4) crecimiento marcado<sup>420</sup> y expectativa de ventajas comunes; 5) aumento de la capacidad de resolver los problemas; 6) caballos de tiro, o sea, países capaces de indicar la ruta, pero con la limitación de la 7) rotación de roles para garantizar la flexibilidad y la armonía dentro de la comunidad; 8) ampliación de las elites, o sea, posibilidades de formación y desarrollo para los jóvenes de todos los países; 9) posibilidades de estilos de vida nuevos o alternativos, es decir, tolerancia hacia los cambios inevitables que la integración conlleva; 10) estabilidad, es decir, previsibilidad de los comportamientos de los miembros. De los 10 elementos, 3 son imprescindibles según la investigación histórico-comparativa: la compatibilidad de los valores principales (elemento 1), la estabilidad (elemento 10) y la disponibilidad a la ayuda (elemento 3).

La tercera parte es otra vez el hexágono civilizador a nivel internacional, es decir, las condiciones que garantizan la paz interna son fundamentales incluso para la paz internacional.

Finalmente, la cuarta parte sintetiza premisas de las tres primeras y consiste en 6 elementos: 1) la reducción de la anarquía del sistema internacional a través de la cooperación entre Estados en organizaciones internacionales; 2) el esfuerzo de distribución del poder, a través de una mayor equidad de oportunidades de desarrollo social e individual; 3) la democratización de los sistemas, de forma que a las exigencias de la sociedad correspondan decisiones acordes del sistema político; 4) la transparencia con respecto a los grupos de intereses y el control de su acceso (industria armamentista, por ejemplo) a las decisiones de política internacional; 5) la *global governance* de problemas regionales o globales complejos, a través de instituciones apropiadas; 6) la mejoría de la competencia estratégica de los actores, es decir, modernización de sus capacidades profesionales.

El trabajo de Senghaas representa una de las referencias más importantes –desde Alemania- en el ámbito de la Investigación para la paz de los últimos 40 años. La trayectoria de su pensamiento desde los años setenta hasta ahora ha sido, sin quitar nada a su originalidad, incluso un reflejo de los tiempos. Del espíritu radicalmente crítico de los años después de la revolución cultural de 1968, en los últimos años parece quedar poco. Sin embargo, Senghaas mantiene la idea de la Investigación para la paz con medios pacíficos, lo que no todos los investigadores para la paz han conservado.

## 2.9. La contribución de los científicos

En 1959 se constituye la *Vereinigung Deutscher Wissenschaftler* (VDW - Asociación de científicos alemanes), con muchos de los firmantes de la Declaración de Gotinga del 12 de abril de 1957, en la

---

<sup>420</sup> Aquí Senghaas se refiere sin duda incluso al crecimiento económico, lo que parece problemático no solo en tiempos de crisis, sino como concepto en el que se basa el modelo dominante económico, que no es sostenible: v. Latouche 2008 (2006).

que se precisaba que las armas atómicas tácticas son armas atómicas como todas, y no armas normales, como Adenauer dejaba creer al pueblo alemán. Uno de los fundadores más destacados de la VDW es Weizsäcker<sup>421</sup>, un físico que en 1963 recibe el *Friedenspreis des deutschen Buchhandels* (Premio de la Paz del gremio de los librerías alemanes) y que sería Director de la DGFK.

El principio fundamental de la VDW<sup>422</sup> es la responsabilidad de los científicos de todo ámbito. Se trata de contribuciones a la Investigación para la paz muy significativas, en cuanto expresión del punto de vista de una categoría particularmente cualificada. El trabajo de la VDW se desarrolla básicamente a través de publicaciones<sup>423</sup> y de tomas de posición sobre temas que suponen una competencia científica específica.

La VDW es miembro del grupo de científicos Pugwash<sup>424</sup> que recibió el Nobel de la Paz en 1995. Al grupo Pugwash pertenece Hans-Peter Dürr, antiguo colaborador de Werner Heisenberg y Premio Nobel alternativo en 1987. Junto a dos pensadores alemanes, Daniel J. Dahm y Rudolf zur Lippe, Dürr publica en 2005 la *Denkschrift* (Escrito para la reflexión) *de Potsdam 2005*<sup>425</sup>, un texto sobre el cual merece la pena detenerse, por la importancia de su reflexión y el carácter de ejemplo de la contribución de los científicos a la Investigación para la paz.

Según Dürr los científicos tienen la tendencia a restringir el ámbito de la ciencia a lo que pueden interpretar, medir y comprender<sup>426</sup>. Se trata de una forma errónea de pensar. El primer error es creer que existe un mundo objetivo, el mundo de la materia, que la física cuántica ha demostrado que no existe en la forma que se creía<sup>427</sup>. Dürr recuerda que Werner Heisenberg, Niels Bohr, Max Born y Wolfgang Pauli en 1925 finalmente explicaron que la física cuántica conlleva una revolución de la visión del mundo clásica: la materia básicamente no es materia, sino una red de relaciones. La estructura óptica<sup>428</sup> del mundo debe ser sustituida por un “cosmos”, en el que ya no se pregunta “¿Qué es? ¿Qué existe?”, sino: “¿Qué pasa? ¿Qué une?”. En lugar de una realidad (lat. res = cosa) mecanicista, objetivable y determinada en el tiempo, se revela la *Wirklichkeit* (un mundo que *wirkt*,

<sup>421</sup> Para dos ejemplos de las intervenciones públicas de Weizsäcker que en su tiempo recibieron mucha atención v. Weizsäcker 1963 y 1964.

<sup>422</sup> La VDW sigue hoy en día su compromiso por la paz y actualmente cuenta con unos 400 miembros. Además del núcleo originario de físicos, ahora hay incluso personalidades de las ciencias sociales y de las ciencias del espíritu – v. <http://www.vdw-ev.de/index.php?lang=de> (consulta de 5.3.2012).

<sup>423</sup> La contribución quizás históricamente más importante fue el estudio *Kriegsfolgen und Kriegsverhütung* (Consecuencias y prevención de la guerra): Weizsäcker 1971.

<sup>424</sup> <http://www.pugwash.org/> (consulta de 5.3.2012).

<sup>425</sup> Dürr et al. 2006. Las citas son traducciones de la versión online de la *Denkschrift*: [http://www.gcn.de/download/denkschrift\\_de.pdf](http://www.gcn.de/download/denkschrift_de.pdf) (descarga de 6.3.2012).

<sup>426</sup> Cfr. también Guzmán 2009, p. 89.

<sup>427</sup> Retomo aquí parte de mi escrito: Pistolato 2008.

<sup>428</sup> Óptico es un concepto introducido por Heidegger y se refiere a lo relativo al ente que existe en el espacio y en el tiempo, mientras que lo ontológico se refiere al ser del ente, a lo que hace que un ente sea lo que es.

¡que actúa y afecta!) como “potencialidad”. Estamos ante un conjunto de relaciones esencialmente indeterminadas en el tiempo, que establece solo posibilidades ponderadas. La separación material que aparece en la física clásica resulta solo a través de una media gruesa de las potencialidades de la omni-conexión, que es holística, esencialmente abierta en el tiempo e inmaterial<sup>429</sup>. La materia no es materia, sino una red de conexiones.

Eso significa que estamos equivocados si intentamos mirar cosas individuales como si estuvieran separadas del contexto más general (tan general, que incluye todo el cosmos), pero también estamos equivocados si consideramos el cosmos como una unidad fija que funciona según reglas ciertas (que solo necesitamos descubrir progresivamente) como si fuera un reloj gigante, ya que todo está esencialmente indeterminado, porque sigue cambiando de una forma que se puede prever solo parcialmente (potencialidad en lugar de determinismo).

Esta “otra” realidad requiere un vocabulario nuevo para ser expresada. La palabra alemana *Wirklichkeit* subraya el carácter de algo indefinido, que sigue cambiando y que es capaz de actuar y afectar a un mundo aparentemente sólido, un mundo que es esencialmente diferente del que percibimos y en el que construimos toda nuestra vida, incluso nuestras suposiciones científicas. De hecho necesitamos otro lenguaje para describir un mundo en devenir constante y otra actitud mental para desarrollar este lenguaje. La tarea es tan grande que todavía se sigue resistiendo y marginalizando la revolución copernicana introducida por la física cuántica: muchos científicos consideran el nuevo mundo del que ella nos habla como “existente”, es decir, efectivo solo a nivel de las partículas más pequeñas. En el plano de nuestras percepciones, en cambio, las leyes newtonianas parecen funcionar suficientemente bien como para justificar el hecho de seguir actuando como si las cosas fueran como parecen. Los científicos aparentemente no necesitan este “nuevo mundo” paradójico, que para quienes no son científicos es incluso inconcebible. Sin embargo, no siempre es posible ignorarlo, ya que cuando se manifiesta el cambio (¡de hecho en cada momento!), esto es de algún modo la consecuencia de lo que pasa a nivel de la física cuántica, donde todo aparece en un contexto de interconexión general. En consecuencia, el nivel micro importa concretamente y ya es hora de empezar a tomarlo en cuenta.

Dürr, y con él algunos otros grandes físicos, es consciente de que la ciencia ha llegado a sus límites, sobre todo después de los descubrimientos en el ámbito de la física cuántica. En la introducción a una antología<sup>430</sup> de contribuciones de los mayores físicos del siglo XX, recuerda que incluso Einstein consideraba paralizada la ciencia natural sin la religión y la religión ciega sin la ciencia

---

<sup>429</sup> Dürr et al. 2006, p. 3-4.

<sup>430</sup> Dürr 1990.

natural<sup>431</sup>. Sin embargo, tampoco se puede pensar que una conciliación entre las dos, ciencia y religión, nos permitiría comprenderlo todo. La *Wirklichkeit* no es conocible ilimitadamente, solo describible matemáticamente (en términos de relaciones)<sup>432</sup>. Como dice el físico David Bohm<sup>433</sup>:

“El mundo corresponde [...] más a [...] un flujo de conciencia que no se puede agarrar; solo algunas olas, remolinos [...] que alcanzan una cierta independencia y estabilidad son comprensibles para nuestro pensamiento fraccionado, y se convierten en “realidad” para nosotros.”

Dürr es consciente de que la idea de un mundo “fluido” que no podemos comprender completamente, por el que ni la ciencia ni la religión son claves posibles – aunque la “cooperación” entre ellas puede ayudarnos de algún modo – es frustrante para el investigador medio. La frustración es un elemento psicológico, subjetivo, que se cuela en el santuario de la actitud científica “objetiva”. Sin embargo, se está aclarando más y más el hecho de que “en el nombre de la ciencia”, igual que “en el nombre de Dios” es una justificación peligrosa que a menudo esconde una voluntad de omnipotencia, bien definida por la palabra griega *hybris*. La investigación científica no es sagrada *per se*, sino que debe ir junto a un sentido para los valores y los límites. Hace falta “una modestia sobre lo que en principio se puede conocer”<sup>434</sup>.

Incluso la modestia no pertenece a las herramientas científicas tradicionales, es otro huésped inoportuno en el mundo de la ciencia, todavía demasiado encerrado y estrecho. Si lo aceptara como valor, la ciencia debería reevaluar formas de conocimiento antiguas y tradicionales. La nueva ciencia confirma “de una forma u otra en el vasto espectro del saber cultural, de la multiplicidad y de las formas de expresión de la vida humana en la historia y en las muchas diferencias entre los varios sistemas éticos y morales<sup>435</sup>.” Para poder aceptar que parte de lo que la ciencia considera superstición en realidad queda confirmado por la física cuántica, hace falta un pensamiento nuevo y necesariamente abierto, una fe en la creatividad individual dentro de la conexión universal que está en la base, así que todo se integre “como en un organismo” en algo más alto<sup>436</sup>.

Modestia y reconocimiento de nuestros límites de comprensión del mundo son esenciales, sí, pero no como renuncia a los esfuerzos humanos legítimos para el conocimiento, sino como medio para alcanzar la libertad y mejorar a nivel personal y colectivo.

---

<sup>431</sup> *Ibíd.*, p. 11-12.

<sup>432</sup> Dürr et al. 2006, p. 6.

<sup>433</sup> Dürr 1990, p. 17.

<sup>434</sup> Dürr et al. 2006, p. 5.

<sup>435</sup> *Ibíd.*

<sup>436</sup> *Ibíd.*

Lo que Dürr llama “omni-conexión subyacente” incluye evidentemente no solo a los demás seres humanos, sino incluso a la naturaleza, lo que claramente implica sacar conclusiones con referencia a nuestra relación con ella. Hay una diferencia enorme entre considerar el mundo natural como parte de nosotros mismos o como algo por explotar comercialmente – y lo vamos a aprender, por ejemplo, con el cambio climático. La actualidad dramática y la urgencia de este nuevo modo de pensar confirman y refuerzan lo que la ciencia de la naturaleza ha descubierto incluso sin ninguna referencia a la física cuántica, es decir, que no podemos destruir el mundo sin destruirnos a nosotros mismos. El dualismo entre materia y mente se ha vuelto obsoleto, sustituido por la omni-conexión, “la comunidad fundamental entre seres humanos y naturaleza, sin caer en el naturalismo convencional o referirnos a cosmologías que expresaban la visión del mundo y las formas de vida de culturas más cercanas a la naturaleza<sup>437</sup>.”

La *Denkschrift* nos introduce en una visión del mundo completamente diferente y sin embargo basada en la ciencia más avanzada. Es una nueva frontera del pensamiento no solo pacifista, sino global. De hecho, lo que consciente o inconscientemente esperamos de la ciencia, son perspectivas nuevas que nos ayuden a progresar. En este sentido, la *Denkschrift* posiblemente va más allá de lo esperado. Reflexionar sobre lo que sus indicaciones pueden aportar a la Investigación para la paz equivale a preguntarse cuál debe ser en este ámbito la contribución de una filosofía con base científica. Estamos ante la cuadratura del círculo: la ciencia (¡originariamente!) de la materia nos lleva a la especulación más sutil que roza al misticismo. ¿Nos atreveremos a investigar en esta tierra desconocida? ¿Quién establece donde está el límite de la investigación científica?<sup>438</sup> ¿No es esta ya una pregunta acerca del poder, que es justamente lo que la Investigación para la paz no puede evitar poner en tela de juicio?

Ekkehart Krippendorff nos va a proporcionar otro material para meternos en el debate.

## **2.10. Ekkehart Krippendorff: ¿dentro o fuera de la Investigación para la Paz alemana?**

Antes de ver en qué consiste y cómo se desarrolla el pensamiento de Krippendorff, en un apartado dedicado a la Investigación para la Paz alemana, es útil comprender cuál es la posición de nuestro autor dentro de un debate que lleva ahora unos cincuenta años.

Nadie niega su rol histórico con la publicación en 1968 de *Friedensforschung*<sup>439</sup>, su antología de los autores de *Peace Studies* más destacados de la época<sup>440</sup>.

---

<sup>437</sup> Ibídem, p. 7.

<sup>438</sup> Cfr. Guzmán 2009, p. 89, cit.

<sup>439</sup> Krippendorff 1968a.

<sup>440</sup> Krell 2013, p. 2-3.

Para comprender dónde está la cuestión es útil contar una anécdota. Cuando en junio de 2010 tuve la oportunidad de hablar con Ulrike Wasmuht, la historiadora de la Investigación para la Paz alemana ya mencionada, ella me dijo algo muy tajante: “¿Dónde está ahora la Investigación para la Paz en Alemania? Quizás es una rama del estudio de las Relaciones Internacionales”. Con eso quería decir dos cosas: 1) Se ha perdido el espíritu crítico de la Investigación para la Paz de hace unas décadas: los pretendidos estudiosos de paz y las instituciones representativas<sup>441</sup> se han conformado con el pensamiento dominante en política internacional; 2) No considero a Krippendorff, que usted va a estudiar en profundidad, un autor que quepa ahora dentro de la Investigación para la Paz.

Sobre el punto 2): el presente trabajo intenta explicar por qué Krippendorff, no solo a pesar de su actitud no convencional, sino justamente por su actitud no convencional –y por supuesto por las demás razones que se van a explicar- sí es un investigador para la paz en toda su obra, incluso la más reciente.

El punto 1) es justamente lo que desde los años ochenta, más o menos directamente, por escrito o cara a cara, Krippendorff sigue repitiendo a sus colegas. Uno de ellos, Gert Krell, recuerda un debate muy franco dentro de la AFK (Arbeitsgemeinschaft für Friedens- und Konfliktforschung, Grupo de trabajo por la Investigación para la Paz y los Conflictos) en 1997, a propósito de la intervención de la OTAN en Bosnia-Herzegovina<sup>442</sup>. Algunos pacifistas estaban a favor, otros, sobre todo, Krippendorff, Ebert y Narr, un autor que vamos a mencionar sobre todo en el capítulo IV, acusaban a los investigadores para la paz de dejarse corromper de forma sutil para garantizar sus puestos de trabajo. Es sin duda un hecho que acabada la financiación pública para la Investigación para la Paz a comienzos de los años ochenta, cada institución por la paz intenta sobrevivir como puede. Las “misiones de paz” han sido y siguen siendo el terreno de una pelea áspera no solo entre los pacifistas alemanes<sup>443</sup>. Los “puristas” las consideran variaciones del mismo tema de la política de poder, otros encuentran justificaciones humanitarias<sup>444</sup>.

Ejemplar para la crítica de Krippendorff a la Investigación para la Paz alemana es otro caso más reciente, el de Libia. En el “Freitag”, periódico alemán de izquierda, él critica particularmente dos instituciones, el “Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik” (Instituto para la Investigación para la Paz y la Política de Seguridad) de Hamburgo y la “Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung” (Fundación de Hesse para la Investigación para la Paz y los

<sup>441</sup> A continuación en este mismo apartado se mencionan algunas de ellas.

<sup>442</sup> Krell 2013, p. 50 sig.

<sup>443</sup> En Italia, por ejemplo, Rocco Altieri, editor de los Quaderni Sathagraha, excelente publicación de no violencia y Peppe Sini, editor de la newsletter “La nonviolenza in cammino” - <http://lists.peacelink.it/nonviolenza/>, son los “puros y duros”.

<sup>444</sup> Así la misma Wasmuht a propósito de Bosnia-Herzegovina (Krell, op. cit., p. 51)

Conflictos) de Frankfurt, por no ser capaces de ofrecer alternativas a la intervención de la OTAN. De verdad, Alemania no estaba participando, y muchos criticaban lo que consideraban que era una insensibilidad al sufrimiento de la población libia, que solo la intervención militar podía aliviar. Según Krippendorff la falta de indicaciones por parte de los institutos de Investigación para la Paz sobre cómo gestionar la crisis libia demostraba la traición por parte de ellas hacia su tarea propia, la de indicar alternativas a la violencia, que siempre existen:

“El pacifismo se basa en el principio según el cual siempre hay soluciones no violentas para todo conflicto político-social: se trata de las soluciones más difíciles, las que requieren más tiempo, las menos convencionales, las más agotadoras, las más complicadas e incluso las menos populares, pero las hay. Estas deben orientarse a parámetros cada vez por desarrollar, anómalos y fuera de las verdades políticas convencionales. Además tienen que ver con el esfuerzo necesario para convencer a dos contrincantes en conflicto. Por fin tienen que justificarse ante la promesa de eficiencia de la solución más rápida, la violenta. Sus resultados se ven a menudo solo después de años – como por cierto también las consecuencias a largo plazo de la violencia”<sup>445</sup>.

En el caso de Libia, continua Krippendorff, es evidente que no se puede asistir a la masacre de un pueblo sin hacer nada. Una intervención alternativa en favor del pueblo requiere fantasía. Sin embargo, hay pistas: los que conocen la situación concreta, indican por ejemplo el aislamiento del dictador alejando a su pueblo de él, el quitar legalidad a los clanes, o sea, de alguna forma el derrocar al dictador desde abajo. Se podría por ejemplo difundir información, ya que el pueblo libio ignora desde hace décadas lo que pasa fuera del mundo árabe, incluso las demás historias de la llamada “primavera”. Lanzar octavillas desde aviones no debería ser tan difícil. Además informar a los soldados del régimen que les espera el Tribunal de La Haya, si cometen crímenes de guerra. En tercer lugar organizar campos para los refugiados en los países cercanos. En cuarto lugar enviar mediadores expertos que ayuden a mediar entre clanes durante las treguas a nivel local. Hay ya muchos de esos mediadores en Alemania, que entre otras cosas podrían llevar ayudas materiales. Todo esto se debería realizar con la colaboración de las víctimas, que saben cómo comportarse para que sus compatriotas acepten la ayuda del mundo exterior.

### **2.10.1. Siempre paz por medios pacíficos**

Es justamente el tema de cómo investigar la paz el que pone a menudo a nuestro autor en polémica con la rama que ha contribuido a introducir en Alemania. Como hemos visto, él básicamente reprocha a sus compañeros que se hayan dejado seducir por el poder a cambio de financiación para

---

<sup>445</sup> Krippendorff 2011a.

sus estudios y sus puestos de trabajo. Esto conlleva una inacción a la hora de indicar a los políticos alternativas a la única forma que ellos conocen para resolver situaciones extremas: la violencia. En este sentido, se debe interpretar el listado de principios básicos que cabe seguir para no desnaturalizar la Investigación para la Paz. Lo vamos a citar sin omisiones:

“1) Para cada conflicto social, político o religioso entre grupos sociales, etnias, clases, estados, hay una cantidad de soluciones. La tarea de la Investigación para la Paz es, en todas las condiciones, la de elaborar y presentar de forma plausible siempre la solución – o las soluciones – no violenta/s.

2) Las soluciones no violentas son aquellas que se realizan sin recurso a la violencia física. Eso no excluye estrategias de presión política (premio o desventaja de la cooperación). Puede haber y habrá perdedores de los conflictos apaciguados, pero el perdedor de hoy puede ser el vencedor de mañana, si los medios utilizados han sido no violentos. La paz duradera presupone medios pacíficos.

3) La Investigación para la Paz debe medirse con conflictos concretos, empíricos, históricos o actuales. Los conflictos históricos ofrecen la posibilidad de preguntarse: «¿Qué habría pasado, si...?» Histórico es lo que fue posible. Identificando los errores se puede aprender. Por otro lado, los conflictos actuales son el banco de prueba de la efectividad de las terapias de la ciencia de paz. Ellos obligan a la Investigación a tener los pies en el suelo. La Investigación para la Paz puede y, hasta un cierto punto, debe ser «alérgica a la teoría».

4) La Investigación para la Paz puede y debería también dedicarse de forma preventiva a las condiciones de violencia estructural, antes de que se transformen en violencia manifiesta: mientras que solo sean estructurales, incluyen la posibilidad de su transformación no violenta; una vez que la violencia haya estallado, la solución no violenta del conflicto se vuelve incomparablemente más difícil.

5) La Investigación para la Paz sí puede ser «alérgica a la teoría», pero no debe carecer de conceptos y sobre todo no debe carecer de principios. «Paz con medios pacíficos» vale sin condiciones. La Investigación para la Paz se distingue de las demás ciencias sociales, de la Historia contemporánea, de la Sociología, de la Economía Política, de las Relaciones Internacionales, por su codificación pacifista absoluta. Su superioridad moral implícita o, por parte de algunos de sus representantes, explícita, se debe demostrar concretamente en la calidad y variedad de sus análisis, en su capacidad de trabajar empíricamente.

6) La Investigación para la Paz se justifica socialmente con el compromiso de desarrollar terapias para la diagnosis de conflictos hacia dos destinatarios, o sea, a dos niveles de política social: a) para la acción del gobierno y b) para la acción no-gubernamental, para los civiles, los ciudadanos. Asesorar a los gobiernos y presentarles opciones en el sentido de «paz con medios pacíficos», no es



una traición a los principios pacifistas, sino un reto por superar frente a las estrategias pragmático-positivistas de acción y de solución de la praxis política convencional. Aparentemente el reto parece más fácil con los sujetos no-gubernamentales, pero solo aparentemente, porque se trata de transmitirles la compleja *Realpolitik* del pacifismo.

7) De todos modos en ningún caso la Investigación para la Paz propondrá terapias que prevean el empleo de los militares, ni siquiera como medida colateral o «ultima ratio». La oposición a lo militar y la crítica radical a ello son el correlato de su perfil pacifista. Precisamente a nivel gubernamental es decisivo poder indicar opciones de acción sin aparato militar y al mismo tiempo de éxito verosímil. De forma preventiva se debería hacer hincapié en la necesidad de constituir «brigadas de paz», preparando ahora mismo y sin encargo estatal las líneas fundamentales de su formación científica e introduciendo decididamente este proyecto en el debate de la política de paz alemana o europea.

8) La búsqueda de una alternativa a lo militar es extremadamente importante no solo porque lo militar representa siempre una reducción radical de la complejidad de los conflictos, con consecuencias a largo plazo siempre contraproducentes, cuando no catastróficas. Además, a diferencia de la sabiduría convencional de la política tradicional, cabe repetirlo siempre, la Investigación para la Paz tiene que ofrecer las soluciones analítica y políticamente más difíciles e incluso más duraderas. Ella presenta la pauta verdaderamente contrapuesta a la reducción (militar) de la complejidad, de hecho normalmente ante todo hace hincapié en las complejidades: en esto consiste su honradez intelectual.

9) El humus social de una ciencia de la paz creativa es la sociedad pre-estatal de los ciudadanos. La movilización de los potenciales civiles es su premisa. ATTAC, World Social Forum, grupos de solidaridad, ONG con base democrática, los treinta millones de personas que el 15 de febrero de 2003 salieron a la calle contra la guerra anunciada de EE.UU. contra Irak (15-F). Sin embargo, la Investigación para la Paz, para ser eficaz, no puede recibir su legitimidad intelectual por este «movimiento por la paz», sino que tiene que recibirla de los ciudadanos y de los académicos, que deben ser convencidos de su superioridad frente a las pautas y a las estrategias de acción tradicionales.

10) La Investigación para la Paz como ciencia de la paz necesita por lo menos en Alemania un análisis autocrítico de sus adquisiciones y de sus desaciertos. Para que esté claro su perfil, es necesario plantear un campo de investigación con temas e interrogantes diferentes de las demás ciencias sociales. Sus representantes deben tener el ánimo de ser máximamente empíricos: ¿Dónde está la gran representación del derrumbamiento de la sociedad afgana, dónde se puede leer el

profundo análisis histórico-político de Kosovo escrito por un investigador para la paz – es decir de dos regiones donde el compromiso alemán es masivo?<sup>446</sup>»

Después de este largo preámbulo, estamos listos para entrar en la muy sofisticada dimensión de Krippendorff, el investigador para la paz más estimulante de Alemania.

---

<sup>446</sup> Krippendorff y Galtung 2007.

# RESUMEN DEL CAPÍTULO I

El militarismo, o sea, la subordinación de todos los puntos de vista a lo militar, desde las grandes inversiones en armamento, hasta el reconocimiento de los valores militares como principios de orientación de una comunidad política, ha sido una característica alemana desde comienzos del siglo XVIII, cuando Prusia empezó a crecer en el interior de un país muy fragmentado. En el siglo XIX, varios de los intelectuales más destacados colaboraron para presentar la guerra como un valor positivo. La propia izquierda no supo tomar distancia de la mentalidad y de la praxis política dominante, ni siquiera después de la catástrofe de la I Guerra Mundial, cuando bajo el gobierno socialista de Friedrich Ebert fueron asesinadas dos personalidades excelentes y antibelicistas: Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg. En la República de Weimar (1919-1933) el militarismo mantuvo su fuerza a pesar de la derrota. Con la llegada al poder de Hitler dio sus frutos más perversos.

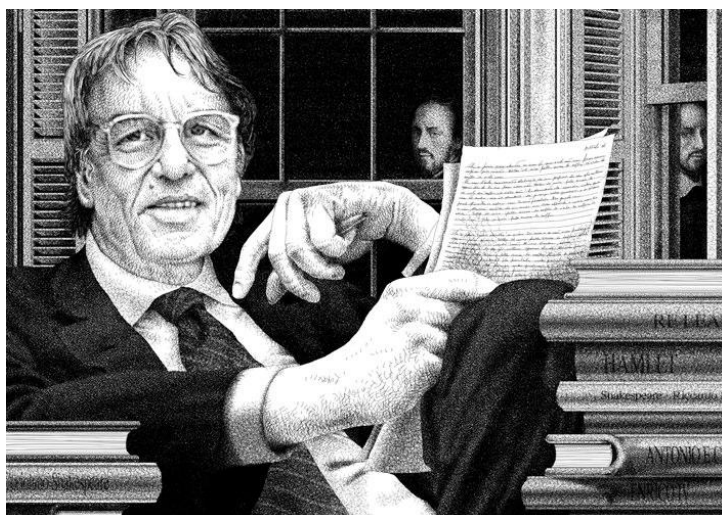
La oposición pacifista al militarismo fue débil desde la segunda mitad del siglo XIX hasta el nacionalsocialismo, a pesar del trabajo excelente de unos pocos. Muchísimo cambia después de 1945. El gobierno de Adenauer consigue reconstituir el Ejército contra la voluntad de la mayoría de los alemanes, pero empieza a formarse ya a comienzos de los años cincuenta un notable e inédito movimiento por la paz que, con altibajos, llega a ser el más importante en Europa. Impulsada por Krippendorff y algunos otros se constituye en Alemania la Investigación para la Paz que en su época de oro, entre los años sesenta y setenta, llega a producir escritos de gran nivel y obtiene el apoyo financiero por parte del Estado. Destacan los nombres de Vilmar, Senghaas, Ebert y Steinweg, además de Krippendorff.

Un enfoque interesante y prometedor es representado por las reflexiones del físico cuántico Hans-Peter Dürr, todavía poco comprendido dentro de la misma Investigación para la Paz, no solo alemana.

En los años ochenta la Investigación para la Paz alemana empieza a perder fuerza y, en parte, a dejarse arrastrar por el poder hacia posiciones de compromiso con el rol más activo del Ejército dentro de la OTAN.

Krippendorff afirma con decisión que la finalidad de la Investigación para la Paz es buscar la paz exclusivamente con medios pacíficos y por eso se enfrenta a menudo con sus colegas investigadores.





## CAPÍTULO II

# LOS TEMAS Y EL PENSAMIENTO CRÍTICO DE KRIPPENDORFF

## De qué se va a hablar en este capítulo

Este capítulo presenta la esencia del pensamiento pacifista de Krippendorff, particularmente su enfoque siempre crítico. Se explica cómo Krippendorff llegó a su teoría del Estado y del Ejército desde una base de izquierda, con algunos rasgos marxistas y conclusiones filo-anarquistas. Se ve cómo Krippendorff investiga partiendo de un análisis histórico y de un enfoque moral que lo lleva a criticar la violencia intrínseca al Estado como institución, asimismo encarnada en el Ejército. La misma violencia inspira la política exterior. Él considera que los politólogos evitan hablar de forma crítica de la esencia del discurso político, es decir, del poder. El análisis más lúcido del poder lo hacen el arte y la literatura que, con un estilo propio y casi sin parecer, lo tratan a un gran nivel.

### 1.- LA CRÍTICA COMO MOTOR DEL PENSAMIENTO

Krippendorff es un ecléctico. Las fuentes que alimentan sus escritos son múltiples, pero de una forma u otra él parece estar en contradicción con cada una de ellas. La ética, la cultura y la libertad son los elementos que componen el fresco de su obra, la actitud crítica es el núcleo de su método de investigación. Se trata de un verdadero principio: quedarse siempre insatisfecho, porque no hay nada que desde la distancia no se pueda criticar. Siempre existe algo mejor, de hecho todo en la Tierra está bastante regular, y es justo criticarlo<sup>447</sup>.

---

<sup>447</sup> Krippendorff 1999b, p. 299-300.

Su punto de vista crítico es izquierdista. Él lo afirma con decisión y a la vez no se reconoce como marxista o anarquista<sup>448</sup>, aunque en su pensamiento haya rasgos en común con los dos. Pero, ¿qué es izquierda, en su obvia contraposición con la derecha, para un pensador que rechaza etiquetas y tampoco encuentra su sitio en un partido político? Él mismo siente la necesidad de explicarlo, y lo hace a su manera, con una reflexión que se funda primero en la historia, y luego se proyecta en el presente y se abre al futuro.

El fracaso del socialismo real, nos dice Krippendorff<sup>449</sup>, causó mucho despiste en las izquierdas. Sin embargo, hay necesidades de orientación política entre lo que es izquierda y lo que es derecha. Una prueba muy evidente de eso es el éxito de ventas del ensayo de Norberto Bobbio *Derecha e Izquierda. Razones y significados de una distinción política*<sup>450</sup>. Históricamente la distinción surgió en el primer parlamento francés, donde los jacobinos, partidarios de la continuación del proceso revolucionario, estaban sentados a la izquierda del Presidente de la Asamblea Nacional y los girondinos, que consideraban conseguido el fin revolucionario con el destronamiento del rey, a la derecha. La política volvió entonces a ser asunto “del pueblo”, después de siglos en los que solo había sido un ámbito reservado a muy pocas personas, verdadera política de gabinete. La Revolución Francesa hizo posible la articulación de un debate, en el que las diferentes posiciones se reducen progresivamente a dos, una mayoría y una minoría. Lo que hoy nos aparece lógico y fácil, es el producto de un desarrollo largo y controvertido.

Krippendorff fundamenta sus reflexiones en la historia: izquierda y derecha en política son dos polaridades que derivan de una historia de muchos siglos. Heráclito individualizó en la contienda (πόλεμος) la esencia de todo ser y devenir<sup>451</sup>. Solo con los romanos las polaridades se fijan, ya no

<sup>448</sup> Correo de Krippendorff a FP de 8.1.2012.

<sup>449</sup> Toda la argumentación sobre izquierda y derecha en Krippendorff 1999b, p. 279-300.

<sup>450</sup> Bobbio 1996 (1994), cuya influencia en las ideas aquí expuestas es declarada por el mismo Krippendorff, a pesar de haber elaborado él ya en 1990 las diez tesis que concluyen el ensayo. La tesis de Bobbio es que, en ciertos aspectos, los hombres son tan iguales entre ellos como desiguales en otros, por ejemplo iguales frente a la muerte, desiguales frente a la manera de morir, o iguales en el tener una relación con un más allá desconocido, desiguales en las formas de esta relación. La distinción entre derecha e izquierda consiste en el hacer hincapié más en las igualdades (izquierda) o en las desigualdades (derecha). Rousseau y Nietzsche son los ejemplos respectivos: Rousseau era partidario de la naturalidad de la igualdad y de la artificialidad de la desigualdad, Nietzsche exactamente de lo opuesto. De creer más natural la desigualdad deriva la aceptación de la sociedad tal y como es (derecha), creer innatural las disparidades origina la lucha para cambiarla (izquierda). Dentro de estas actitudes opuestas hay varios matices que Bobbio señala, destacando entre otras cosas la relatividad e historicidad del concepto de igualdad.

<sup>451</sup> Correctamente Krippendorff indica “contienda” y no “guerra” como traducción de πόλεμος. Es restrictivo y básicamente equivocado limitarse a traducir πόλεμος por guerra, aislando el fragmento B 53 “Guerra (πόλεμος) es padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres”, sin leer el resto de los fragmentos, que hablan de una unidad de fondo en el devenir general. Heráclito no nos presenta un universo en un estado de beligerancia total, como interpretan los (desafortunadamente muchos) que lo toman por un Hobbes presocrático. Obsérvese antes de todo que la traducción de πόλεμος por guerra no es unívoca (Colli 1980, p. 35 deja “πόλεμος”, evitando restringir el significado de la palabra a “guerra”). Si luego se considera por ejemplo el fragmento B 80, centrado en el devenir: “Es necesario saber que la guerra (πόλεμος) es común, y la justicia discordia, y que todo sucede según discordia y necesidad”, se empieza a comprender que πόλεμος no es, o no es solo, “guerra”, sino el enfrentamiento constante de aspectos opuestos que coexisten en la vida, que es cambio continuo, según

son parte de un *fluir*, sino entidades que se contraponen: patricios y plebeyos, republicanos y cesaristas, luego güelfos y gibelinos, papistas e imperialistas. En la estructura del pensamiento cristiano encontramos blanco y negro, orden y caos, Dios y diablo y por primera vez derecha e izquierda (con respecto al Padre), sitios de los buenos y de los malos respectivamente. El pensamiento occidental, incluso en la política, se articula básicamente en dicotomías, desde la distinción de Carl Schmitt entre amigo y enemigo<sup>452</sup> hasta el conflicto Este-Oeste.

Krippendorff considera que la contraposición entre derecha e izquierda en sí no es ni ontológica ni axiomática, sino sociológica, ideológica y dialéctica entre dos formas de mirar el mundo. En la derecha se encuentran visiones en las que la tradición juega un rol preeminente, sobre todo en el nivel macro del Estado y de la nación. La continuidad para la derecha es un valor que dentro de los cambios históricos confirma leyes estructurales que siempre se imponen. Por eso las revoluciones no cambian la esencia y al final se regresa al punto de partida, al precio de vidas, energías y tiempo que se habrían podido ahorrar con provecho: piénsese en la Restauración de 1815 o en el mucho más cercano regreso a la economía capitalista de Rusia, después de 70 años de comunismo.

La izquierda, continúa Krippendorff, interpreta la historia de forma opuesta. No hay leyes inmutables y necesidades férreas, sino un devenir social que aprovecha la reflexión crítica para activar el cambio<sup>453</sup>. A las instituciones tradicionales, el Estado y la nación, la izquierda prefiere formaciones y grupos sociales más fluidos y cambiantes, en busca de la abolición de los privilegios que se institucionalizan en el interior de las estructuras sociales tradicionales y fijas. La emancipación es el emblema del pensamiento y de la praxis de la izquierda<sup>454</sup>.

“la voluntad de lo Uno” (B 33), y que hay una “armonía invisible” (B 54). El devenir del universo es una lucha en la que los vencedores se alternan en cada segundo, el movimiento de una danza perpetua, pero la Realidad no se ve, queda oculta. Entender πόλεμος sin más como guerra significa quitar su sentido más profundo a Heráclito, cuya “oscuridad” no es únicamente por conocer nosotros solo algunos fragmentos de su obra. Mucho se debe a nuestra incapacidad de comprender el pensamiento de los presocráticos, cuya lógica – digamos - era de otro tipo. Para un análisis particularmente del fragmento B 80 véase Laurenti 1974, p. 130. Para hacerse una idea de la misteriosa complejidad del pensamiento presocrático v. Colli 1975 (particularmente sobre Heráclito p. 61-69). En suma, a los que a nosotros los pacifistas nos recuerdan que “hasta Heráclito decía que la guerra es el padre de todo y en consecuencia aspirar a la paz es de ingenuos”, un modesto consejo: leed a Heráclito y medita en B 95: “La ignorancia es mejor disimularla”, en vez de exhibirla imprudentemente.

<sup>452</sup> Schmitt identifica la especificidad de lo político en la oposición entre amigo y enemigo, en la posibilidad real de la lucha con el fin de matar. Interesante comparación entre Schmitt y Weber en von Ferber 1970, nota 40 p. 113-114.

<sup>453</sup> Es evidente ya que Krippendorff interpreta la izquierda desde su punto de vista, hasta negar algunos axiomas marxistas, por ejemplo la dialéctica como ley de la historia. Al esquema rígido marxista él opone una izquierda más abierta, normativa, la izquierda como debería ser según su visión personal, y no como lo ha sido históricamente en el llamado socialismo real, hasta ahora la realización más imponente, aunque discutible, de la teoría original elaborada por Marx y Engels.

<sup>454</sup> Norberto Bobbio, en Bobbio 1996 cit. p. 114 sigg., señala las reflexiones muy agudas de Cofrancesco, básicamente análogas a las de Krippendorff: el hombre de derecha se preocupa de salvaguardar la tradición; el hombre de izquierda en cambio desea liberar a sus semejantes de las cadenas sociales de raza, de casta, de clase, etc... Aún más importante en nuestro análisis del pensamiento de Krippendorff es otra observación de Cofrancesco (en Bobbio 1996, p. 120-121, nota 7): la obsesión de los de izquierda por el abuso de poder (temor a la oligarquía) y de los de derecha por la ausencia de poder (temor a la anarquía).



La derecha, sigue Krippendorff con su argumentación, se viste de formas diferentes a lo largo de la historia. Dentro de una visión jerárquica de la sociedad, puede hasta reconocer que algunas críticas de la izquierda a propósito de las injusticias sociales tienen fundamento. Sin embargo, cree que es preferible mantenerlas que cambiar las estructuras vigentes, que garantizan estabilidad y orden. En una versión cósmico-religiosa, toda la estructura del universo se basa en una jerarquía ordenada, con Dios en la cumbre<sup>455</sup>.

Según Krippendorff la izquierda asume la realidad de la jerarquía, pero se indigna frente a las desigualdades, que siempre quiere combatir. En la política y en la sociedad se debe perseguir la igualdad, que para la izquierda es el bien supremo<sup>456</sup>, más que la libertad y la paz. Los desfavorecidos no gozan de la libertad, que por su condición social no poseen, ya que no pueden acceder a los bienes fundamentales de la vida y de todas formas no tienen las mismas oportunidades. La paz siempre está amenazada donde hay desigualdades, que la jerarquía quiere mantener.

En su caracterización de un punto de vista que no es el suyo, Krippendorff se esfuerza en encontrar palabras equilibradas: las diferencias entre los seres humanos son para la derecha no solo evidentes, sino antropológicamente demostrables y representan un valor positivo<sup>457</sup>. Para la izquierda es más importante hacer hincapié en lo que los seres humanos tienen en común y sacar de ello consecuencias políticas y sociales.

---

<sup>455</sup> Krippendorff cita a Shakespeare, *Troilus and Cressida* (I, 3): “The heavens themselves, the planets and this centre / Observe degree, priority and place, / Insisture, course, proportion, season, form / Office and custom, in all line of order; / And therefore is the glorious planet Sol / In noble eminence enthroned and sphered / Amidst the other... / O, when degree is shaken, / Which is the ladder to all high designs, / ... The primogenitive and due of birth, / Prerogative of age, crowns, sceptres, laurels, / But by degree, stand in authentic place? / Take but degree away, untune that string, / And, hark, what discord follows!” Un orden cósmico que no se puede cambiar sin destruir la armonía de todo.

<sup>456</sup> En Bobbio 1996, pp. 136-138, leemos que mientras que para Marx cada uno debe recibir según sus propias necesidades, el asunto no es tan simple. El concepto de igualdad, “estrella polar” de la izquierda, es relativo y tiene por lo menos tres variables: a) los sujetos entre los cuales se propone repartir los bienes o los gravámenes; b) los bienes o gravámenes que repartir; c) el criterio de repartición. La complejidad del tema aparece aún más evidente en la voz *Eguaglianza* en la *Enciclopedia del Novecento* del mismo Bobbio, que trata el asunto en catorce apartados: 1) Igualdad y libertad; 2) Igualdad y justicia; 3) Las situaciones de justicia; 4) Los criterios de justicia; 5) La regla de justicia; 6) La igualdad de todos; 7) La igualdad frente a la ley; 8) La igualdad jurídica; 9) La igualdad de oportunidades; 10) La igualdad de hecho; 11) El igualitarismo; 12) El igualitarismo y su fundamento; 13) Igualitarismo y liberalismo; 14) El ideal de la igualdad (cit. en Bobbio 1996, nota 2 de p. 137). Igualitarismo es la idea según la cual ninguna distinción es admisible, lo mismo para todos, prescindiendo de las diferencias individuales. A pesar de toda la complejidad y de los matices necesarios, una revolución igualitaria ya se ha cumplido, la del feminismo, y otra se vislumbra, la de los derechos de los animales (ibídem, p. 175 y 176) – naturalmente Bobbio se refiere al Occidente.

<sup>457</sup> Seguimos estando en un esquema que se corresponde con la realidad de forma solo parcial. En el comienzo del capítulo 13 de Hobbes 1968 (1651 - *Leviatán*), p. 107 leemos: “*Hombres iguales por naturaleza*. La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que [...] en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él”. “De la igualdad, escribe Hobbes -o sea, uno de los adversarios principales de Krippendorff, hombre que él definiría de derechas- procede la desconfianza y de la desconfianza, la guerra”. Para evitar la guerra de todos contra todos, por lo menos en el interior de un país, los hombres se someten a un soberano. Para Hobbes entonces no hay una diferencia antropológica entre los seres humanos, sino una necesidad de moderar la igualdad esencial para que no sea la causa de conflictos cotidianos.

Krippendorff concluye su caracterización con las palabras clave de las dos visiones políticas del mundo. Para la derecha: Estado, nación, iniciativa empresarial, competencia en el comercio. Por su parte, la izquierda habla de preferencia de ciudadanía mundial, internacionalismo y solidaridad. La derecha defiende lo existente, la izquierda hace proyectos para un futuro mejor. La visión del futuro de la derecha está dentro del libre juego económico, sin frenos debidos a la solidaridad; la izquierda requiere una programación responsable por parte del Estado.

Ya a comienzos de 1990, después de la caída del muro de Berlín y de la crisis mundial del comunismo, Krippendorff había aprovechado la oportunidad para defender la visión de la izquierda, pese a su aparente derrota, pero sus diez tesis no encontraron mucha recepción<sup>458</sup>. A finales de los años Noventa las propone otra vez<sup>459</sup>, ya que siguen convenciéndolo, añadiendo a cada una de ellas un pequeño comentario.

- 1) Es de izquierda quien distingue entre arriba y abajo, y ve el mundo desde abajo.

Se trata de una postura mucho anterior a Marx y que se funda en la indignación ante las injusticias sociales. Después de la estatalización de la Revolución de Octubre se perdió el sentido ético originario.

- 2) Es de izquierda quien se comporta políticamente, o sea, quien participa en la *res publica* sin perseguir posiciones de poder o de guía.

La posición de izquierda es básicamente crítica hacia las relaciones existentes en la sociedad, que tienen tendencia a fijarse, a institucionalizarse y a convertirse en fortalezas de poder y fuentes de desigualdades. La personalidad de izquierda se queda lejos del poder, para mantener su posición crítica e independiente, en la que reconoce su verdadera razón de ser.

- 3) El objeto de la crítica de izquierda no son las relaciones de producción, sino las de dominio.

Ya antes de la caída del socialismo real, había quedado evidente que cambios en las relaciones de producción no conllevan cambios en las relaciones de dominio. Estas poseen su propia dinámica y lógica, coexistiendo con formas de producción diferentes.

- 4) El objeto principal de la crítica de izquierda es el poder institucionalizado en el Estado, poder de seres humanos sobre seres humanos, que se concreta de forma más tangible en lo militar.

La estructura jerárquica del Ejército, institución legitimada en el uso de la fuerza, expresa la naturaleza verdadera – o sea, violenta - incluso de los Estados de derecho. La crítica de izquierda es entonces necesariamente también crítica de lo militar.

---

<sup>458</sup> Krippendorff 1999b, p. 279.

<sup>459</sup> Krippendorff 1999b, p. 291-300.

- 5) La crítica de izquierda del dominio no es solo crítica política del dominio social, sino también crítica de la tecnología y de la ciencia.

La explosión de la bomba atómica ha desvelado que los métodos y la organización de la ciencia no se pueden considerar desvinculados del tema del dominio. La incidencia de la tecnología en la naturaleza conlleva consecuencias dramáticas que quitan toda legitimidad a la ecuación: progreso técnico-económico = progreso de la humanidad. Progresar hacia la disminución del dominio significa hoy decir no a lo tecnológicamente posible, pero racionalmente desaconsejable.

- 6) La izquierda se orienta hacia los grandes derrotados de la historia, que sin embargo han sido los vencedores morales.

Desde el punto de vista de la izquierda los vencedores de la historia normalmente son los grandes derrotados. Krippendorff pregunta: ¿Cuál ha sido el legado de los grandes hombres de Estado, conquistadores y monarcas de la historia? ¿Qué han conseguido para sus contemporáneos y venideros? ¿Qué es la fama de César al lado de una única sonata de Mozart o el nombre de Luis XIV comparado con una sola Madonna de Rafael? ¿Quién de aquellos grandes puede competir con Shakespeare, si consideramos el enriquecimiento que de la obra de los unos y del otro queda para la humanidad? La cultura de cualquier nivel forma el espíritu y abre perspectivas, los esfuerzos egoístas de los buscadores de fama no dejan ningún acontecimiento que merezca ser conservado. La mirada de izquierda a la historia no distingue entre grandes y pequeños, entre poderosos buenos y malos, a todos los exilia a la nada.

- 7) La izquierda no tiene una utopía, sino una perspectiva.

El derrumbamiento del socialismo real ha contribuido a poner de manifiesto la confusión entre la utopía y la perspectiva, entre el proyecto y el método de la izquierda en varias partes del mundo. Han quedado decepcionados solo quienes esperaban la realización de la utopía de una sociedad socialista. El socialismo como proyecto de izquierda es una contradicción en sí, una abstracción que quiere realizarse a toda costa, cerrando los ojos sobre la violencia que conlleva su realización. Es verdaderamente de izquierda solo el socialismo entendido como perspectiva, como brújula para orientarse hacia una sociedad más humana.

- 8) La izquierda no es un objetivo, sino un método.

La confusión entre la perspectiva y la utopía conlleva la justificación de los medios para alcanzar el fin y la distinción entre táctica y estrategia. Todo se justifica para el fin del socialismo. Por el contrario, la izquierda es un método o no lo es. La experiencia histórica hasta la fecha es bastante para que la izquierda se dé cuenta de que, como para Gandhi, el fin es el camino. La reducción del dominio es un proceso que se puede realizar solo con métodos que no sean de dominio. La violencia

se puede contrarrestar solo con la no violencia. La conciencia se puede desarrollar solo con la reflexión y la autocrítica pacientes. Un partido no puede llevar al pueblo a la emancipación. Las estructuras de mando se desmontan solo con el rechazo de la obediencia. La mínima acción pública de un individuo es un acto de responsabilidad que contribuye a las consecuencias a lo grande. Si es malo el medio para alcanzar un fin bueno, acaba por destruirlo.

9) El método político de la izquierda consiste en iluminar la mente, no en montar un partido.

La verdadera Ilustración no es didáctica, sino ante todo reflexión autocrítica para aclarar consigo mismo lo verdadero y lo ético. La táctica, los compromisos y en último análisis las mentiras de un partido ahogan la naturaleza crítica de la izquierda.

10) Ser de izquierda significa el placer intelectual de llevar siempre razón.

La compensación de la renuncia a todo afán de poder es el gusto de llevar razón. No se trata de autocomplacencia estúpida, sino del correcto entendimiento del rol de la izquierda: incluso el acontecimiento más grande no puede satisfacer, frente a la posibilidad de mejorarlo. Criticarlo todo y de forma más radical; esta es la fuente de la energía de izquierda.

En esta bastante larga y clara definición de lo que es izquierda, encontramos mucho más al propio Krippendorff que a la izquierda tal y como la conocemos en nuestra experiencia. La izquierda de nuestro autor es su punto de vista ideal: una crítica para un mundo mejor, o sea, más justo y solidario. En este sentido la personalidad que él admira más es Rosa Luxemburg, como pronto vamos a explicar. Por lo demás, entre la idea de Krippendorff y la realidad política de la izquierda en la historia hay una diferencia notable. Si consideramos la teoría de Marx como posible referencia mayor, sabemos que hubo en la historia muchas y variadas interpretaciones de cómo trasladarla a la praxis. Lenin fue posiblemente el intérprete más autorizado. Sin embargo, en su organización del poder después de la Revolución, ya la primera de las tesis de Krippendorff (“Es de izquierda quien distingue entre arriba y abajo, y ve el mundo desde abajo”) no se encuentra confirmada. No es este el contexto en el que profundizar el tema de la traición a la centralidad de las necesidades del pueblo, no solo en la URSS, sino en la izquierda en general hasta hoy en día. Los ejemplos son miles, sería difícil elegir los más significativos. Más útil es comprender que Krippendorff en sus tesis realiza un autorretrato, o sea, nos dice cómo se ha esforzado en vivir su compromiso político. A lo largo del presente trabajo veremos varias veces cómo cada punto de su *programa de la izquierda ideal* – así me parece más correcto llamarlo – ha encontrado en él alguna forma de realización. Para no dar la impresión de querer escribir un panegírico, en lugar de un trabajo científico, me limito a llamar la atención sobre la tesis 10, invitando a una sonrisa benévola: “Ser de izquierda significa el placer intelectual de llevar siempre razón”. En esta afirmación arrogante y

sincera hay mucho del hombre Krippendorff: un gran intelectual, franco hasta suscitar la antipatía, por supuesto no en todos. Los demás puntos programáticos (ver las cosas desde abajo, rechazo del poder, estudio de las relaciones de dominio, crítica de la ciencia, atención a los derrotados, perspectiva en lugar de utopía, crítica de izquierda como método de ilustración) encontrarán formas de expresión a lo largo del presente análisis.

## 2.- KRIPPENDORFF: CRÍTICA Y DISTANCIA DE MARX

A pesar de su interpretación personal de la izquierda, hay en Krippendorff elementos tomados directamente del marxismo. Ante todo, se basa en hechos históricos para fundar sus argumentaciones; además de en la propia interpretación de la historia de Occidente, particularmente atenta al fenómeno del imperialismo y a su vínculo con el capitalismo.

Como escribe en su autobiografía, hubo una fase de entusiasmo por Marx en los años cincuenta<sup>460</sup>. En un correo reciente explica la impresión que le causó la lectura del joven Marx, el de las obras anteriores al *Manifiesto*<sup>461</sup>:

“... fue una revelación, el Marx “pre-marxista” – todos ensayos antes del *Manifiesto*. Lo que me llamó la atención entonces y me llevó por el camino de la izquierda fue el Marx enfadado, polémico, sufriendo por las injusticias del mundo, su pasión por la liberación de los oprimidos, el Marx ofendido por las opresiones, las desigualdades y por la represión de la creatividad del hombre común, el Marx lleno de energía y curiosidad en todos los ámbitos (antes de descubrir la economía), su forma de leer nuestro mundo y nuestra civilización a través de la cultura (Shakespeare, Goethe), la historia, el enfoque histórico en todos los fenómenos sociales, resumiendo: Marx el erudito, el hombre culto que no consideraba la cultura como un fin en sí, como *Bildung*, sino la verdadera cualidad del hombre. Todo esto contrastado con los profesores de entonces y de hoy en día, que ya no tienen esta cultura como fondo analítico y científico. Mi “marxismo” fue así una forma de análisis amplio y no limitado a la economía política. He aprendido de

---

<sup>460</sup> Krippendorff 2011, p. 133 sig.

<sup>461</sup> Marx 1971 (1953: colección de escritos ante 1848).

Luxemburg su respeto, es más: su amor por la literatura, la poesía como fuente de energía moral. Marx fue para mí un guía moral y ético y mucho menos una clave académica como marxismo. Me he quedado ecléctico [...] En un cierto sentido se podría decir que aprendí el marxismo en la calle, como análisis del imperialismo-colonialismo, la guerra de Vietnam, las manifestaciones anti-imperialistas, las protestas contra las injusticias en el mundo. Repito: marxismo para mí significa subir la voz de protesta moral. Quien no ve y no siente en Marx la misma llama de rabia y de sufrimiento, no comprende el alma del marxismo (así es el caso de muchos marxistas, para los que el marxismo significa ser miembros de un partido). En este sentido muy amplio Bobbio para mí es un marxista sin la etiqueta<sup>462</sup>.”

En los años cincuenta la nueva generación de intelectuales de la RFA miraba al mundo del socialismo real con actitud ambivalente, de interés para las ideas y de rechazo para su pretendida aplicación en el este de Europa y particularmente en la RDA. En las universidades de la RFA el materialismo histórico, el pensamiento marxista-leninista y en general la historia del socialismo no eran temas de estudio curricular, justo lo opuesto de lo que pasaba en la otra Alemania, donde todo se centraba obsesivamente en ello. Krippendorff simpatizaba con las ideas socialistas, estaba totalmente en contra del régimen de la Sozialistische Einheitspartei Deutschlands (SED), el partido único de la RDA, pero también se sentía crítico hacia la “restauración capitalista de la Alemania del Oeste”<sup>463</sup>. Debía de existir un tercer camino, no basado en el anticomunismo a priori. En su búsqueda de autodidacta que quiere comprender y encauzar su propio pensamiento en la dirección en la que se siente más a gusto, encontró la edición de los escritos juveniles de Marx editada por Siegfried Landshut<sup>464</sup>. Fue una revelación: “el Marx revolucionario, rebelde, no dogmático<sup>465</sup>”. Sobre este tema Krippendorff redactó también un trabajo universitario, ahora perdido. Entre 1837 y 1847, de los 19 a los 29 años de edad, Marx se confronta con la máxima referencia filosófica de la época, Hegel. Él creía que Hegel había conseguido en su *Filosofía del Derecho* “explicar empíricamente tanto la estructura del mundo social moderno como las principales formas de alienación que lo desfiguran”<sup>466</sup>, pero no estaba de acuerdo con la idea hegeliana de que lo real fuera racional<sup>467</sup>. Dar vida al Espíritu divino en el mundo, hacer que Dios sea también parte de la

<sup>462</sup> Correo electrónico del 8.1.2012.

<sup>463</sup> Krippendorff 2012a, p. 135.

<sup>464</sup> Marx 1971 (1953), antología de los escritos entre 1837 y 1848.

<sup>465</sup> Krippendorff 2012a, p. 348.

<sup>466</sup> Leopold 2012 (2007), p. 301.

<sup>467</sup> Hegel había hecho un esfuerzo extraordinario para organizar una visión del mundo humano que abarcara la metafísica, convertida en lógica. Influenciado por Heráclito, Platón, Aristóteles, el neoplatonismo, Spinoza, Leibniz, Herder, Kant, Fichte y Schelling, había construido un sistema con el que inevitablemente en el siglo XIX tenían que confrontarse los que pretendían filosofar. Según él - cfr. Eisler 1998 (1913), p. 613 sig. y Hirschberger 1998 (1949-1952), Vol. II, p. 741 sig. -, la manifestación en lo existente (*Seiende*) de la Realidad Absoluta (Espíritu), se despliega a

evolución de la conciencia en la historia, era una concepción tan ambicionada, que incluso suscitó muchas perplejidades y también sarcasmos<sup>468</sup>. Menos críticos, pero insatisfechos con la pretendida racionalidad de lo real, fueron los seguidores “de izquierda”. En la correspondencia entre Marx y Ruge de 1843<sup>469</sup> leemos la frustración de dos hombres que quieren revolucionar los corazones en una Alemania de filisteos, súcuba del poder prusiano. La construcción hegeliana habla de un movimiento dialéctico, lo que trae la esperanza de un cambio. Sin embargo, la tarea parece ser la de encontrar la Idea en la realidad, y el joven Marx desde este punto de vista se puede considerar el hegeliano más puro<sup>470</sup>, el que mira a la manifestación de la razón, a la solución de la dicotomía entre pensamiento y praxis: “La filosofía no se puede realizar sin la superación (*Aufhebung*) del proletariado, el proletariado no se puede superar sin la realización de la filosofía”<sup>471</sup>. Esta realización es incompatible con el concepto de Estado como encarnación de la moralidad, fruto de un proceso lógico-místico y por ende abstracto. Frente a la abstracción del Estado, lo concreto es el pueblo. Los proletarios en la sociedad burguesa moderna viven en la enajenación, debida a la imposibilidad de realizarse en un trabajo que no aporta nada personal. Ni la monarquía, ni la república permiten al hombre vencer su enajenación, ni tampoco las abstracciones de los filósofos. La crítica de la realidad concreta, ausente en Hegel y esencial para Marx, se convierte en energía práctica que explica al mundo sus propias acciones, o sea, cómo se genera la enajenación y cómo puede superarse. Hace falta comprender las contradicciones de la realidad histórica. Es la tarea de la historia individualizar la verdad en el mundo y de la filosofía superar la enajenación en la realidad.

---

través de un proceso dialéctico de tesis, antítesis y síntesis (posición, negación, negación de la negación). La semilla que se desarrolla en el árbol es una metáfora, posible aunque imprecisa, del camino del Espíritu en la historia. La filosofía, cuya función es reconocer lo que es eterno e inmutable en sí y por sí y conciliar el concepto con la realidad, puede captar la manifestación del Espíritu y su proceso dialéctico. La irracionalidad de mucho de lo que pasa en el mundo es solo un momento (la antítesis) de un proceso que luego se recompone en la racionalidad intrínseca al Espíritu manifestado. Este proceso es un proceso sin fin, ya que la creación es eterna, no existe solo el Logos inicial. Entonces la síntesis, la racionalidad realizada, es también provisional, y el ciclo continúa. Si miramos los objetos de manera individual no llegamos a comprender el mundo, pero si nos fijamos en la Totalidad, vemos que las contradicciones se armonizan. Una faceta de lo Absoluto es la Idea, la Razón, el Sujeto-Objeto, la unidad de lo Ideal y de lo Real. La Naturaleza es la Idea que ha salido de sí misma, una contradicción no resuelta, divina antes de salirse de la Idea, “cadáver del intelecto” una vez enajenada de ella, incapaz de seguir realizando el Concepto que la rige, o sea, el pensamiento objetivado que es su esencia. No existe una diferencia real entre lo material y lo espiritual. El Espíritu es la “realidad existente de la materia”. La *Fenomenología del Espíritu* (Hegel 1935, edición original de 1807) describe la manifestación del Espíritu en forma de conciencia. El objetivo del Espíritu es engendrar el cumplimiento y por ende la libertad de su saber. La libertad del Espíritu en el mundo toma la forma de la necesidad y del poder. Así se generan el derecho, la moral individual y la moral pública (*Sittlichkeit*): todos tienen una sustancia divina. La racionalidad divina se organiza en la forma del Estado como “sustancia divina consciente de sí”, síntesis orgánica y concreta del derecho y de la moral. La historia es “el camino hacia la liberación de la sustancia divina”, la “marcha racional y necesaria del Espíritu del mundo”. La “astucia de la razón” deja trabajar los intereses y las pasiones de los individuos para sus fines, o sea, la realización de la voluntad del Espíritu del mundo.

<sup>468</sup> Los más famosos y frecuentes se encuentran en Schopenhauer, que consideraba a Hegel un “filósofo charlatán”, v. Schopenhauer 1860, p. XXXI.

<sup>469</sup> Marx 1971 (1953), p. 155 sig. Aquí la crítica de la actitud pasiva de los alemanes frente al despotismo es feroz. Marx espera tan poco de sus compatriotas que consideraría una revolución ya solo si tuvieran vergüenza de su propia cobardía.

<sup>470</sup> Es la opinión de Sigfried Landshut, el editor de Marx 1971 (1953), p. XIX.

<sup>471</sup> Marx 1971 (1953), p. 224.



Hegel había comprendido que el hombre se realiza en el trabajo, pero también en este caso se había quedado en la abstracción. Pero, ¿qué significa realización humana para Marx? No es fácil de reconstruir<sup>472</sup>. En el texto *Zur Judenfrage*, una polémica con Bruno Bauer (1809-1882), otro crítico de izquierda de Hegel, Marx habla de un “ser genérico”, un individuo que ha desarrollado sus capacidades esenciales, las que caracterizan a la especie. En la sociedad moderna, donde prima un individualismo desenfrenado, es muy difícil llegar a ser un “verdadero hombre”, un ciudadano real. “Ser genérico” y “verdadero hombre” parecen ser sinónimos, contrapuestos al “ciudadano abstracto”. Aquí hay aparentemente una influencia de Feuerbach, que había tratado el tema de la enajenación desde otro punto de vista, atacando la religión y su represión de la sexualidad. Marx será crítico de Feuerbach en varios asuntos, pero le reconoce el mérito de haber proporcionado la base filosófica del socialismo —con su crítica a la teología. El socialismo, particularmente en el joven Marx, es una visión que une a los seres humanos, liberados de la enajenación. Esta es el resultado de un alejamiento de la naturaleza humana (ser ajeno a sí mismo en cuanto hombre). Otra vez el lector se queda en la dificultad de entender un concepto evidentemente importante, pero no definido: ¿qué es la naturaleza humana según Marx? Algunos se han preguntado si hay una cercanía entre él y Rousseau<sup>473</sup>. Sin duda el estado natural del filósofo francés, la libertad originaria perdida del hombre, no tiene nada que ver con Marx, filósofo muy dentro de su tiempo industrial. Marx evita un enfoque ontológico, posiblemente porque si lo hubiera hecho, habría entrado en un terreno próximo a la metafísica. Hay necesidades humanas objetivas, que él llama “no volitivas”, que son las básicas para sobrevivir, y hay necesidades de realización personal, en el trabajo. Marx centra su análisis en la situación del trabajador en el mundo moderno. El obrero da vida a un objeto que después “le resulta hostil y ajeno... el objeto que hemos creado se ha levantado sobre sus piernas traseras y nos planta cara: creíamos que nos pertenecía, pero en realidad somos nosotros los que le pertenecemos”<sup>474</sup>. Además de necesitar satisfacciones estéticas y diversión, lo que no es posible si las horas de trabajo son demasiadas, Marx habla incluso, de “metas espirituales”<sup>475</sup> (o sea, intelectuales) alcanzables con la actividad laboral. Aún más importante es el pertenecer a una comunidad con sentido, lo que es posible con una organización social que no rompa las relaciones humanas. Lo que hay en el mundo industrial capitalista es la subdivisión del trabajo, cuya consecuencia es que nadie dispone de lo que le hace falta. Más allá de esto, el mecanismo de intercambio y de producción deshumaniza las relaciones, creando un proletariado que es la

---

<sup>472</sup> En esta tentativa de reconstrucción de los conceptos de enajenación de sí mismo (*Selbstentfremdung*), me apoyo en Leopold 2012, p. 199 sig. y en la introducción de Landshut a Marx 1971 (1953).

<sup>473</sup> Indicaciones bibliográficas al respecto en Leopold 2012, notas p. 283.

<sup>474</sup> Cit. en Leopold, ob. cit., p. 249.

<sup>475</sup> *Ibidem*

negación absoluta del hombre<sup>476</sup>. Este necesita otro tipo de existencia: compartir la vida con los demás, trabajar con satisfacción por crear algo personal y ser útil a la sociedad, y no solo para sobrevivir. El sentido está en convertirse en “el mediador” entre “tu persona y la especie”, en ser “el elemento que relaciona a otros individuos con su propia naturaleza esencial”<sup>477</sup>. Así que según su propia naturaleza, las personas se necesitan mutuamente y solo al compartir la vida llegan a ser verdaderamente humanas, ya que el individuo es “un ser comunitario” con una naturaleza “comunal”<sup>478</sup>. Esto es más que mantener relaciones sociales materialmente beneficiosas para ambas partes: yo actúo con el fin de ayudarte a satisfacer tus necesidades<sup>479</sup>. Quien no pertenece a una comunidad vive “una vida deshumanizada”<sup>480</sup> y básicamente aislada de sí mismo<sup>481</sup>. Recordemos que Aristóteles había dicho: “... aquel que no puede vivir en sociedad y que en medio de su independencia no tiene necesidades, no puede ser nunca miembro del Estado; es un bruto o un dios.”<sup>482</sup> La búsqueda del bien común es típica de la sociedad que refleja la naturaleza humana, una sociedad sana que es el producto y la condición previa para la realización de los individuos<sup>483</sup>. Realizar la idea del ser humano significa superar la alienación. “No cabe duda de que la obra de Marx se caracteriza por una pasión desmedida por la dimensión creativa de la naturaleza humana”<sup>484</sup>; en esta afirmación hay mucho del Marx humanista que fascinó al joven Ekkehart Krippendorff. Pero no se trata solo de creatividad en sí, sino de una forma de *pietas* hacia los desfavorecidos y de sentido de justicia social, obviamente. Marx tiene toda la razón cuando habla de las abstracciones filosóficas: con Hegel el idealismo alemán había llegado a su cumbre, pero se había asimismo extenuado. Es incluso demasiado fácil ironizar sobre la racionalidad de lo real frente a las condiciones penosas del proletariado. Sin embargo, cabe mucho ánimo para escribir los artículos de la *Rheinische Zeitung* (Gaceta Renana) que le procuraron no pocos problemas con la censura prusiana durante su breve colaboración, incluso como director, antes de que el periódico cerrara en marzo de 1843, después de solo 15 meses de actividad. Cuando Marx escribe que nueve de cada diez de los jóvenes más cultos mendigan al Estado el pan para su futuro, que el comercio una vez floreciente ahora languidece, que los alemanes deben errar y hundirse en el exterior y que para todos esos problemas no hay ninguna receta<sup>485</sup>, ¿qué se puede esperar de un gobierno autoritario como el prusiano, sino una persecución? Y, ¿qué forma de reacción se puede imaginar de

<sup>476</sup> Landshut en Marx 1971 (1953), p. XXXIX.

<sup>477</sup> *Ibidem*, p. 253.

<sup>478</sup> *Ibidem*, p. 255.

<sup>479</sup> *Ibidem*

<sup>480</sup> *Ibidem*, p. 256.

<sup>481</sup> *Ibidem*, p. 261.

<sup>482</sup> Aristóteles 2004, p. 75.

<sup>483</sup> Leopold 2012, p. 260.

<sup>484</sup> *Ibidem*, p. 262.

<sup>485</sup> Marx 1971 (1953), p. 152. Aquí Marx cita palabras de una lectora, pero evidentemente comparte los contenidos y al mismo tiempo los hace públicos.

la siempre poderosa iglesia protestante, si Lutero ha liberado el cuerpo para encadenar el corazón<sup>486</sup>? Sin embargo, el pensamiento de Marx aún más explícito está en la ya mencionada correspondencia con Arnold Ruge, donde hay comentarios hirientes, como “el rey de Prusia seguirá siendo un hombre de su tiempo, mientras el mundo, por el contrario, sigue siendo el real”<sup>487</sup>; o a propósito de sus compatriotas, “Los alemanes son realistas tan juiciosos, que sus pensamientos más sublimes no llegan más allá de la vida vegetativa (*kahles Leben*)”<sup>488</sup>.

Son posturas y comentarios que solo pueden haber encantado a Ekkehart Krippendorff. Pero nunca le llegó a encantar ni “el socialismo real”, ni tampoco los socialdemócratas alemanes. De hecho, de los comunistas no recuerda con admiración a ningún político, solo a Brecht y a Luxemburg. El primero fue más ortodoxo, decidió vivir en la RDA los pocos años que le quedaron después de la Segunda Guerra Mundial. Si hubiese vivido más tiempo, difícilmente habría emigrado a la RFA y posiblemente habría guardado una independencia de pensamiento en el interior de una praxis que ya estaba mostrando sus límites, por así decir, con los crímenes de Stalin y la violencia de Estado en la RDA y en todo el bloque de Europa oriental. Sin embargo la envergadura de Brecht evidentemente se mide en las ideas y en la forma, a la vez artística y didáctica, en la que supo expresarlas. Luxemburg por su parte, murió ya en 1919 criticando a los comunistas por su deshumanización, como veremos pronto. Una personalidad de referencia para Krippendorff, impresionado por su nivel intelectual y por la amplitud de sus ideas.

De todos modos, Krippendorff va a tomar un camino autónomo, basando su actitud crítica en la historia y paulatinamente convenciéndose de la necesidad de una alternativa estructural profunda a nuestra forma de convivencia.

---

<sup>486</sup> Ibidem, p. 217. Se trata de un pasaje de su *Crítica de la Filosofía del Estado* de Hegel de 1844.

<sup>487</sup> Ibidem, p. 163.

<sup>488</sup> Ibidem, p. 162.

### 3.- CRÍTICA HISTÓRICA DEL IMPERIALISMO CAPITALISTA

La fascinación por las ideas del joven Marx no llega entonces a convertir a Krippendorff en un marxista. Una conversión habrá, sin embargo, a la cultura de la paz en los años 1963-1964, la época de sus primeros contactos con Galtung<sup>489</sup>. En 1968 publica *Friedensforschung* (Investigación para la Paz), una antología de escritos de varios autores, entre otros Rapoport, Galtung, Senghaas, Freud y Marcuse. Es un texto que en aquellos años<sup>490</sup> llega a ser de referencia para quienes desean conocer esta nueva rama de estudios interdisciplinarios. En la introducción<sup>491</sup>, Krippendorff presenta la investigación para la paz como ciencia que intenta elaborar modelos para la resolución de los conflictos. Posiblemente por no interesarle personalmente la elaboración de modelos, propone algo que devendría en su propia forma de investigar para la paz: la Investigación para la Paz es la ciencia que contribuye a que el hombre sea dueño de su propio destino. Crítica los intentos de llegar a un desarme parcial, porque aceptan intrínsecamente la lógica de las armas. Para él no es casualidad que los estudios sobre el desarme se hayan desarrollado en los EE.UU., fundamentalmente avalando el sistema capitalista que aprovecha la producción de armas. Afirma que para estudiar el sistema de la guerra es suficiente empezar por los conflictos dentro de una misma sociedad y cita el estudio fundamental de Quincy Wright<sup>492</sup> que se proponía desarrollar la prevención de la guerra con estudios de guerras históricas. En sus investigaciones sucesivas Krippendorff utilizaría el método histórico como punto de partida del trabajo crítico para la paz. Subraya la importancia de la psicología en la Investigación para la Paz, un principio que aplicaría de forma heterodoxa<sup>493</sup>. Anticipando su polémica con el realismo político, teoría que vamos a analizar en un amplio apartado, explica que la paz puede generarse solo con el reconocimiento de que los demás Estados tienen las mismas necesidades vitales que el nuestro. Por eso critica el principio del equilibrio de las fuerzas, que según él lleva a la guerra. En su opinión la Investigación para la Paz tiene que desarrollar otros modelos económicos que prescindan de las armas; solo decir que se deben ahorrar esos gastos, lleva a la resignación y al cinismo, porque así no se consigue nada. Para el

---

<sup>489</sup> Krippendorff 2012a, p. 54-55.

<sup>490</sup> Según Krell 2013 algunos ensayos de *Friedensforschung* siguen siendo todavía actuales.

<sup>491</sup> Krippendorff 1968a, p. 13-23.

<sup>492</sup> Wright 1964 (1942).

<sup>493</sup> Hay por ejemplo en *Staat und Krieg* una descripción deliberadamente no científica de un aspecto de la psicología de Bismarck, dejando a su perro, potencialmente agresivo, evaluar la fiabilidad de sus interlocutores (Krippendorff 1985a, p. 26-27). En este caso y en otros, se trata a la vez de un artificio retórico y de una provocación. Krippendorff interpreta muy libremente la disciplina de las Relaciones Internacionales, para él demasiado abstracta y pávida, por no centrarse en los problemas verdaderos de la injusticia colosal del mundo. Como veremos, el límite de sus análisis psicológico-literarios es el de tener como blanco único el poder, considerado siempre de forma negativa.

Krippendorff de 1968 la Investigación para la Paz no excluye el recurrir a la fuerza<sup>494</sup>, pero es básicamente una disciplina que estudia las revoluciones sociales y otras formas de ejercer presión alternativas a la destrucción total. También estudia las condiciones sociales que provocan la guerra, para naturalmente impulsar un cambio.

Para Krippendorff todo se puede leer políticamente y toda política puede y debe ser de paz, es decir, basada en la ética. No hay paz sin ética, no hay política verdadera sin ética. En esta base Krippendorff funda sus estudios, que lo llevarían en los años ochenta a la elaboración de su teoría sobre el Estado y el Ejército.

### 3.1. Hablar de imperialismo

Hay un nexo evidente entre el ensayo sobre la estrategia estadounidense y algunos trabajos sucesivos sobre el imperialismo y el desarrollo del sistema económico mundial. En 1976 Krippendorff publica dos ensayos sobre el imperialismo: *Zum Imperialismus-Begriff* (Sobre el concepto de imperialismo) e *Imperialismus in der Friedensforschung* (El imperialismo en la Investigación para la Paz)<sup>495</sup>.

Krippendorff explica que la palabra “imperialismo” se percibe desde hace mucho tiempo como término de izquierda que expresa una crítica al capitalismo. Es verdad que Lenin<sup>496</sup> y, como ya hemos visto, Luxemburg han afirmado que la dinámica capitalista lleva a demudaciones sociales e indirectamente genera agresividad, pero hay razones objetivas, es decir, no ideológicas para seguir utilizando este término. Krippendorff recuerda que el concepto de imperialismo se empezó a utilizar en el siglo XIX para indicar genéricamente ambiciones imperiales (primariamente de Napoleón III), pero con el ensayo de Hobson, *Imperialism* de 1902<sup>497</sup>, entró en el uso científico con referencia a la economía, afirma Krippendorff. La tesis de Hobson era que el exceso de producción en Gran Bretaña, Alemania, Holanda y Francia había obligado a buscar nuevos mercados y estimuló una política de expansión y de anexión de nuevos territorios. La política de poder tradicional se había convertido en política de expansión imperialista. Hobson no se pone en una óptica de crítica marxista, ni tampoco pacifista, sino que cree que el imperialismo no está en el interés de las

---

<sup>494</sup> Como veremos, Krippendorff cambiará de opinión después de unos años, no solo excluyendo del ámbito de la Investigación para la Paz toda forma de violencia, sino criticando a los investigadores que de una forma u otra la aprueban.

<sup>495</sup> Respectivamente Krippendorff 1972 y 1976.

<sup>496</sup> En el análisis de Lenin, para poder hablar de imperialismo deben estar presentes cinco rasgos fundamentales: 1) monopolios como fruto de concentración extrema de producción y de capital; 2) oligarquía financiera; 3) consistente exportación de capitales; 4) asociaciones de monopolistas para repartirse el mundo; 5) terminación del reparto territorial del mundo. Lenin recuerda que el propio Hilferding - Hilferding 1985 (1910) - pone en relación el imperialismo con la intensificación de la opresión nacional, ya que los pueblos víctimas de la explotación capitalista tienden a la rebelión, lo que se puede contener solo con el aumento de las fuerzas militares - Lenin 2009 (1917).

<sup>497</sup> Hobson 2009 (1902).

naciones que lo practican por varias razones: 1) es una amenaza constante contra la paz, ya que suscita las agresiones contra territorios “ocupados por razas inferiores” (¡!) y provoca conflictos con otras naciones rivales; 2) aumenta el riesgo del militarismo, que derrocha fuerza física y moral y obstaculiza la marcha de la civilización; 3) devora recursos financieros enormes y energías que deberían ser destinadas a fines constructivos; 4) fomenta la tiranía política y la autoridad social, enemigas de la libertad y de la igualdad<sup>498</sup>. La crítica de Hobson al imperialismo concierne a sus aspectos negativos desde el punto de vista europeo y particularmente para los trabajadores en Europa, no en los países coloniales. Krippendorff recuerda que el imperialismo sucede al colonialismo. La diferencia entre los dos es que los países coloniales, como España y Portugal, se habían limitado a explotar las riquezas de las tierras conquistadas sin invertir en producción; mientras que los países imperialistas, como Inglaterra y Holanda, tuvieron el cuidado de estabilizar la situación política de los territorios sometidos para aprovechar sus recursos y producir en occidente, reexportando después a los países dominados. La estabilización política consistía en la creación de una estructura semi-feudal, con señores locales fieles y protegidos por las tropas imperialistas. Al mismo tiempo, como en el caso de la India, se impedía el desarrollo de la economía local: la exportación de algodón cayó de 1,25 millones de unidades en 1814 a cerca de 60 mil en 1844. Por ello, era totalmente falsa la afirmación de que los países occidentales habían encontrado economías ya pobres y que intentaron modernizarlas sin éxito por la incapacidad de la población local. La verdad es todo lo contrario: lo que ocurrió fue la destrucción de economías tradicionales que en su origen funcionaban, y el impedimento sistemático de su desarrollo de acuerdo al modelo occidental. La misma pauta del primer imperialismo será aplicada en el siglo XX por los EE.UU., en Sudamérica y Asia, con la política de “puertas abiertas” y la llamada “diplomacia del dólar”, préstamos que nunca se logran reembolsar y que permiten la posterior explotación y sumisión de los países colonizados económicamente. Por estas razones históricas, que Krippendorff analiza en detalle<sup>499</sup>, él afirma que la palabra imperialismo se debe utilizar sin recelos en la Investigación para la paz. Hablar solo de violencia estructural es evitar hacer referencia a la relación entre el imperialismo y la pobreza en muchas partes del mundo. Sin embargo, la ciencia tiene que ver con la verdad y la verdad histórica que indica la investigación, permite reconstruir el nexo entre la evolución del capitalismo y el estado económico que se ha generado en el planeta<sup>500</sup>. El imperialismo concierne a todas las relaciones políticas y económicas a escala mundial que permiten la reproducción, es decir, la modalidad de organización, producción y distribución capitalista.

---

<sup>498</sup> Hobson, ob. cit., p 169.

<sup>499</sup> V. el apartado siguiente, dedicado a la Historia y la Ciencia de las Relaciones Internacionales.

<sup>500</sup> V. también Galtung 1971.

### 3.2. Formación del sistema estatal y económico a escala mundial. Historia y Ciencia de las Relaciones Internacionales<sup>501</sup>

Aprender de la historia: la eterna utopía, pero fundada – ¡algunas esperanzas quedan todavía! – que nos anima a leer al Krippendorff experto de Relaciones Internacionales. Sus escritos principales de los años setenta constituyen por así decir la etapa económica del acercamiento a su teoría sobre el Estado y la guerra. Como veremos, esta se centra en lo que Krippendorff opina que es la causa política estructural de las guerras, el nefasto matrimonio entre Estado y Ejército. Queda fuera el tema del sistema económico mundial, otra causa estructural importante de las guerras, que Krippendorff justamente ya había descrito bajo la forma de dos ensayos básicamente históricos sobre las Relaciones Internacionales<sup>502</sup>. Considerar los contenidos de estas obras nos proporciona una idea de sus reflexiones sobre el colonialismo, el capitalismo y el imperialismo, pero sobre todo acerca de la paz y de la guerra. Krippendorff no estudia verdaderamente nunca las causas de las guerras en sí, sino que se pregunta en momentos sucesivos desde puntos de vista diferentes sobre la realidad del mundo, desde una óptica pacifista. El tema de la guerra y de la paz es casi inagotable, cada investigador aporta sus ideas, nadie llega a ser exhaustivo. El Krippendorff “crítico” estudia prioritariamente las causas estructurales; el Krippendorff “visionario” imagina escenarios diferentes y de alguna forma posibles.

La época de los grandes descubrimientos de nuevos territorios por parte de los europeos coincide con la progresiva formación de los Estados nacionales y se puede considerar el momento de inicio de las relaciones internacionales en el sentido moderno, nos explica Krippendorff. Naturalmente hubo ya en la antigüedad relaciones entre pueblos diferentes, pero un *sistema internacional* verdadero se establece solo cuando el sistema económico empieza a hacerse global. A veces pasa mucho tiempo entre un fenómeno y la toma de conciencia de las consecuencias profundas de ello. Es justamente lo que pasó con las relaciones internacionales: la Revolución Industrial marca el inicio del gran cambio, pero la Ciencia de las Relaciones Internacionales se establece solo después de la I Guerra Mundial. Sin embargo, ni siquiera tres siglos son necesarios para que se comprendan las amenazas derivadas de la dinámica socio-económica originada por la Revolución Industrial. Marx ya había escrito en 1848 en su *Manifiesto*, que la necesidad de vender sus productos llevaba a la burguesía a buscar clientes en todo el planeta y que esto inevitablemente intensificaba los

---

<sup>501</sup> En los apartados siguientes, a falta de indicación diferente, se resume el contenido de Krippendorff 1986a, un trabajo que reúne Krippendorff y 1975 y 1977, sus dos únicas obras traducidas al español hasta la fecha (Krippendorff 1985b y 1993a).

<sup>502</sup> Reunidos en Krippendorff 1986a, v. nota anterior.

conflictos potenciales. La tesis dominante por el contrario era que el capitalismo tiene todo el interés en la paz. La culpa de las guerras se la echaba a los políticos, que no habían sabido manejar correctamente la razón de Estado, el instrumento racional que pone el interés del Estado por encima de todo y por ende lleva a la paz. Solo después de la II Guerra Mundial Hans Morgenthau había subrayado el elemento del afán de poder<sup>503</sup> y así había añadido algo significativo a las explicaciones corrientes sobre las causas de las guerras. Sin embargo, se trataba de una categoría atemporal que no tenía en cuenta el desarrollo histórico de las relaciones internacionales.

Refiriéndose a las tres décadas de la última posguerra, Krippendorff habla sin recelos de un fracaso de la ciencia de las Relaciones Internacionales y cita el ejemplo de la guerra del Vietnam, evento tan importante, a la que entre 1961 y 1972 las doce principales revistas estadounidenses de Ciencia Política solo habían dedicado el 0,6% de todos los artículos (34 de 6.300). Una pasividad frente a la actualidad internacional más dramática, que resulta también en la casi total ausencia de firmas de expertos en Relaciones Internacionales a los llamamientos contra la misma guerra.

Sin embargo, Krippendorff cree que antes de quedarse con este juicio tan negativo sobre la ciencia de las Relaciones Internacionales, es oportuno profundizar en el tema. Las Relaciones Internacionales son parte de las Ciencias Sociales, que estudian cómo el conjunto de los seres humanos se organiza para vivir. En el centro del estudio de la vida social está el tema de la reproducción, de cómo una sociedad concreta se estructura y funciona para seguir existiendo. Ya en las sociedades primitivas el poder estaba en las manos de quien mejor conocía la forma de mantener y desarrollar el grupo. Esto sigue siendo así: saber es poder en un sentido muy concreto. Lo que muy antiguamente era el poder de los mayores que sabían qué se tenía que hacer para sobrevivir, frente a los jóvenes que poco a poco iban aprendiéndolo, ahora es el poder de las elites que saben, que tienen acceso a la cultura, frente a los incultos. Lo mismo vale para las sociedades que poseen el *know-how*, frente a las que carecen de él. El conocimiento permite apoderarse de los recursos necesarios y trabajarlos para utilizarlos. En el proceso de desarrollo mundial, la Revolución Industrial fue el momento decisivo en el que el problema de la reproducción material de lo necesario para vivir fue básicamente resuelto. Desde entonces, el tema es la distribución y el mantenimiento artificial de la escasez: en el mundo habría lo suficiente para que nadie pasara hambre, y sin embargo la mayoría de la humanidad vive en condiciones de carencia constante de lo mínimo. Para evitar moralismos estériles, cabe comprender que son las leyes de la producción, dependientes de la acumulación del capital, las que determinan la distribución injusta de los bienes necesarios. Este sería el ámbito propio de las Relaciones Internacionales como Ciencia Social:

---

<sup>503</sup> Morgenthau 1949.



investigar cómo el sistema de Estados, en un mundo organizado según la lógica capitalista, crea una situación insostenible y fuente de conflictos de clase.

La investigación histórica, opina Krippendorff, no es un hobby intelectual, sino una necesidad para comprender la realidad más allá de cualquier opinión o teoría. Tanto los seres humanos como las sociedades son productos históricos. La conciencia de la fragilidad y temporalidad de la vida impulsa la organización social y permite la transferencia de las adquisiciones a través de la cultura. Las Relaciones Internacionales conciernen a aquella parte de la larga historia humana en la que se establece una interdependencia global. En términos menos asépticos: el objeto del análisis histórico de la disciplina en cuestión son las modalidades y las consecuencias de la irrupción violenta de Europa en la vida de los pueblos de otros continentes. La historia de las Relaciones Internacionales como historia de la imposición del capitalismo a escala mundial, con sus contradicciones, de las que la más evidente es quizás el aumento de la producción como fuente de destrucción y de miseria de masas. Esto ocurrió cuando parte de los trabajadores de Europa pasó de campesinos, como era en todo el mundo, a obreros, con la Revolución Industrial. El cambio que esta conllevó fue el mayor desde que existe una forma de documentación de la historia humana: el mundo nunca más sería el mismo. Unos ejemplos concretos pueden dar una primera idea del cambio: entre 1870 y 1970 se produjo más que en toda la historia anterior de la humanidad<sup>504</sup>. La riqueza de un país industrial del siglo XIX era superior a la de Egipto o de Atenas o de Roma en la fase del esplendor máximo de aquellas grandes civilizaciones. El ejército de Napoleón llegaba a desplazarse más o menos a la misma velocidad que el de Aníbal y por eso tenía sentido para un general de la primera mitad del siglo XIX estudiar la estrategia de los grandes generales con dos mil años de historia, lo que ahora no sería de ninguna utilidad práctica. La capacidad de destrucción empezó a crecer enormemente con la industrialización y ahora sabemos lo que hay, escribe Krippendorff, mejor dicho preferimos ni siquiera pensar en ello. El número de muertos en guerra entre 1820 y 1907 fue de cerca de 6,5 millones; entre 1908 y 1970 de 40 millones<sup>505</sup>. Desde otro punto de vista se puede hablar de “apareamiento entre la ciencia y la tecnología”<sup>506</sup>, con consecuencias enormes en el plano económico, así que hoy en día quien está desprovisto de tecnología está asimismo condenado a la pobreza o al subdesarrollo, una dependencia que los países ricos cultivan y perpetúan conscientemente<sup>507</sup>.

La Revolución Industrial, madre de las relaciones internacionales, es hija del capitalismo y por eso no hay antecedentes en la historia conocida. El estudio de las Relaciones Internacionales sirve para

---

<sup>504</sup> Krippendorff 1986a, p. 65.

<sup>505</sup> Idem, p. 67.

<sup>506</sup> Simon Kutznets, en Krippendorff 1986a, p. 70 (p. 16 de Krippendorff 1985a).

<sup>507</sup> Galeano 1994 (1971), p. 255 ed. ital.

comprender cómo solucionar los problemas mundiales, piensa Krippendorff. El punto de partida es reflexionar sobre el cambio que supone para el ser humano pasar de la dependencia directa de la naturaleza a la dependencia del mercado<sup>508</sup>. Una consecuencia de esto es que la política se convierte en economía política. Creación o mantenimiento de puestos de trabajo, garantía de ingresos suficientes, garantía y ampliación del mercado o de los mercados, son temas imprescindibles. Esto conlleva entre otras cosas la necesidad de un Ejército regular potente y costoso para defender la economía del país. Por toda esa transformación los príncipes y los reyes del siglo XVII empezaron a pensar en términos mundiales y no solo europeos.

### **a) La formación del capital en Europa con las riquezas ajenas**

Krippendorff indica que según Carlo Cipolla<sup>509</sup> la penetración europea en el Nuevo Continente fue posible gracias al cañón, arma montada en las naves para cruzar el océano. Cañón y grandes barcos: dos productos tecnológicos que permitieron la supremacía militar que, sin embargo, tienen una historia cuyas raíces están más profundamente en el espíritu y en la historia europea. La artillería se desarrolló en Italia a partir del siglo XIV, en las ciudades-estado cuya riqueza empezó con la piratería ya en el siglo XI y se reforzó entre otras cosas con las cruzadas. La modernidad italiana en los siglos XII y XIII consistía en una composición social urbana de artesanos, comerciantes, marineros y obreros que habían aprendido a producir y a gestionar la riqueza proveniente sobre todo de la piratería y del comercio con el exterior, enormemente más desarrollado que en los siglos anteriores. La disponibilidad de dinero dio lugar al nacimiento del sistema bancario en Italia, que se convirtió así en la cuna del capitalismo, pero también de una cultura nueva, desvinculada de la Iglesia, racional en la búsqueda de la ganancia, sin recelos en política (Maquiavelo) y finalmente amante de las artes y con ganas de experimentar, hasta los éxitos sublimes del Renacimiento. La riqueza conllevó rivalidad entre las ciudades, conflictos y la aplicación a la guerra del espíritu práctico desarrollado en el comercio, pero no solo eso: el hecho de que el gran genio de Leonardo se aplicara también al desarrollo de armas indica la cantidad y la calidad de energías que se empleaban para alcanzar la superioridad frente a los competidores. El resultado en la guerra fue que los medios de combate poco a poco se hicieron más importantes que la valentía de los soldados, y los príncipes - no solo los italianos - comprendieron que el poder se iba basando, más que en la posesión de las tierras, en la producción de mercancías y de armas. Así que los Fugger adquirieron las minas de hierro, necesario para producir armas. Parte considerable del capitalismo originario se fundaba justamente en este tipo de comercio.

---

<sup>508</sup> Lo que, entre otras cosas, nos hace olvidar que al fin y al cabo seguimos siempre dependiendo de la naturaleza, aunque nos damos cuenta menos, ya que en la dimensión urbana moderna hemos perdido el contacto con ella.

<sup>509</sup> Cit. en Krippendorff 1986a, p. 84.

Italia fue entonces el modelo de la evolución de una sociedad agraria a una urbana y mercantil. Cuando la gran peste de 1348 diezmo a la población y dejó los cultivos sin atender, la nobleza latifundista empobreció, los comerciantes compraron las tierras y empezaron a cultivarlas de forma más productiva que los siervos de la gleba, mientras que parte de los campesinos se fue a buscar la vida a las ciudades. El dinero siguió ganando importancia, siendo más y más fuente incluso del poder político. La alianza entre burgueses ricos y corona se concretaba económicamente en Europa central en la concesión de la explotación de las minas a cambio de la financiación de las guerras. Las rivalidades económicas y la búsqueda de nuevas materias primas, sobre todo de oro para pagar a las tropas y a la burocracia, impulsaron las aventuras marineras más allá del Mediterráneo, ya que los turcos habían conquistado Constantinopla a finales del siglo XV y dominaban la parte oriental del mar. España y Portugal tenían la competencia de la construcción de naves oceánicas, Colón traía capital genovés. Así empezó la conquista del mundo: espíritu de aventura y de conocimiento, pero también dinámica capitalista, leitmotiv de todo el desarrollo de las relaciones internacionales, afirma Krippendorff, y no es fácil desmentirlo.

El descubrimiento de las nuevas tierras se financiaba normalmente con capital privado, a veces por varias entidades, lo que lleva a la constitución de las primeras sociedades anónimas. Normalmente una expedición era un buen negocio, aunque muchas naves no regresaran. El comercio de esclavos, en sí también muy rentable, permitía la explotación de las tierras y contribuía al fomento de la expansión europea. El motor seguía siendo la competencia y la necesidad de dinero. Incluso el inicio de la Reforma Protestante tiene que ver con la dinámica capitalista que implicaba la necesidad, por parte de la Iglesia Católica, de financiarse, lo que la inducía al comercio de lo sagrado, a la venta de las indulgencias. Pero sobre todo la dinámica llevaba al extranjero transoceánico la interdependencia socio-político-económica con sus contradicciones y sus conflictos.

El colonialismo es la premisa histórica del sistema internacional moderno, comenta Krippendorff. Colón no se dio cuenta inmediatamente del potencial de la nueva tierra, que como se sabe creía que era la India. Lo que en un primer momento le pareció pobre para un saqueo, se reveló un territorio que podía ser ocupado y utilizado íntegramente para intereses comerciales. Los monocultivos de azúcar, café, tabaco, algodón, cacao y otros más fueron enormemente rentables para los especuladores y una catástrofe para los trabajadores y luego para los países que poco a poco se iban formando, ya que la dependencia de los precios de mercado era total y la posibilidad de influir en ellos, cero. Sin embargo, mucha de la fuerza viva no eran trabajadores, aunque pobres, sino esclavos. Como la esclavitud estaba prohibida por la Iglesia católica, se decidió que los indígenas americanos que se rebelaban contra la corona española podían ser esclavizados. Cuando surgió el

problema de la poca resistencia al trabajo de los americanos, se encontró la solución con los africanos. La migración más grande de la historia de la humanidad fue el transporte forzoso de centenares de miles de africanos al Nuevo Mundo. Su primera consecuencia fue la destrucción de sociedades enteras en África; su causa, la necesidad de desarrollar el sistema económico capitalista. Se intentó justificar el fenómeno de la esclavitud con el argumento de la superioridad de la raza blanca, evidentemente sin fundamento científico. La verdad es que el expolio de las fuerzas de África en la época colonial y la vinculación del continente al sistema capitalista – y el discurso se puede extender a todo el Sur del mundo – sigue todavía hoy agobiándolo y rellenándolo de conflictos sin fin. La esclavitud fue un negocio muy rentable, sobre todo cuando los ingleses empezaron a gestionarlo, después de los portugueses y de los holandeses (los españoles se beneficiaban de ello, pero eran solo clientes). El trabajo en las plantaciones proporcionaba la materia prima (algodón, azúcar, café etc.) que luego se transformaba en producto comerciable que se podía vender incluso en los países de origen de la materia prima. Entonces, si las máquinas fueron el motor de la Revolución Industrial, la esclavitud fue el carburante.

Paralelamente a la esclavitud, otra consecuencia terrible e ignominiosa para los conquistadores fue el exterminio de las poblaciones del Centro y de Suramérica<sup>510</sup>. Solo un ejemplo: 30 años después de su conquista en 1517, en México habían sido asesinados 19 millones de personas<sup>511</sup>. Según Cabral<sup>512</sup>, el colonialismo se puede definir como la aniquilación de un pueblo para fomentar el desarrollo de otros pueblos.

De todas formas, la expansión europea fue posible porque justamente había un mundo por explotar y se tenían los medios para hacerlo: naves transatlánticas, armas y personas motivadas. Italia, el primer país capitalista, no pudo aprovecharse: no tenía esa proyección, su entorno estaba limitado básicamente al Mediterráneo, mar que ya no era “nostrum” por la presencia de los otomanos que impedían el tráfico comercial con el Oriente. Más allá de esto, estaba su situación de país dividido que no permitía la expansión. Entonces, Italia se quedó fuera de la colonización del Nuevo Mundo.

España tenía la estructura y las ventajas de un país burocráticamente organizado y apoyado por la Iglesia católica. La necesidad de metales preciosos impulsó a los españoles a su búsqueda en los nuevos territorios, que fueron explotados sin piedad hacia las personas. La riquísima mina de Potosí en Bolivia produjo durante 150 años (hasta finales del siglo XVII) cantidades enormes de plata a favor de la corona española, con un coste de 8 millones de vidas indígenas. Sin embargo, la falta de una clase media de comerciantes y artesanos dejó a España con la incapacidad de invertir la riqueza

---

<sup>510</sup> V. Chomsky 1993.

<sup>511</sup> Krippendorff 1986a, p. 106.

<sup>512</sup> Cit. en Krippendorff 1986a, p. 107.

de forma constructiva. Análogamente sin burguesía se encontraban los portugueses, que habían perseguido a sus ciudadanos más capaces de manejar el dinero por ser judíos.

El flujo de metales preciosos en Europa en los 100 primeros años desde el descubrimiento de América, provocó una inflación de la que se aprovecharon comerciantes y banqueros en detrimento de los terratenientes. Poco a poco quienes poseían el dinero entraron en el ciclo productivo, en el campo, al comprar las tierras, y en las ciudades, donde ya estaban presentes, constituyendo unidades productivas con máquinas y organizando el trabajo sectorialmente, así que el artesano se convierte en obrero: más eficiencia, menos creatividad. La irrupción del capital provoca la separación del productor de sus medios de producción: el campesino se separa de la tierra, el artesano de sus herramientas y materias primas, trabajando primero en casa con máquinas prestadas, luego con muchos otros en la fábrica<sup>513</sup>.

La acumulación de capital fue entonces posible gracias a varios fenómenos debidos por un lado al ingenio humano (comercio y producción), por otro a la falta de escrúpulos: esclavitud, exterminio de pueblos, robo de recursos naturales y, *last but not least*, piratería. Era esta una actividad autorizada y fomentada por los gobiernos, especialmente por el francés, el holandés y el inglés. Las naves españolas y portuguesas que llegaban de América eran asaltadas y sus cargas a menudo acababan en otros países de Europa: una cadena de robos. Las primeras víctimas fueron los pueblos americanos, pero también de Asia; los beneficiarios siempre los europeos. La acumulación de capital permitió la Revolución Industrial que estructuró la desigualdad entre el Norte y el Sur del mundo, que permanece y sigue reforzándose hoy en día.

## **b) El mercantilismo**

Al responsable general de las finanzas en Francia entre 1662 y 1683, Colbert, se le atribuye la construcción del sistema mercantil más eficiente: mientras que España y Portugal importaban bienes de sus colonias para consumirlos, Francia (pronto imitada por Holanda e Inglaterra) se preocupaba también de añadirle valor trabajándolos y vendiéndolos. El mercantilismo, primera forma de las relaciones internacionales y fase preparatoria de la Revolución Industrial, se basaba en seis principios: 1. el bienestar nacional depende de la formación de un tesoro en moneda; 2. el comercio exterior es más importante que el consumo interior y las manufacturas son prioritarias con respecto a la agricultura; 3. la economía de un Estado debe tender a la autarquía; 4. una población numerosa es la premisa de la riqueza y del poder nacional; 5. la intervención del Estado en la economía está justificada, siendo necesaria; 6. los intereses económicos de los Estados son

---

<sup>513</sup> Este proceso notoriamente ha sido analizado en *El Capital* de Marx.

esencialmente opuestos y están en competencia. La política europea de los siglos XVII y XVIII es fundamentalmente una política de competencia económica: las muchas guerras, la Revolución en Inglaterra, las alianzas, todo tiene en cuenta los intereses económicos. Según el historiador inglés John Robert Seeley<sup>514</sup> los grandes conflictos de este período no son entre Protestantismo y Catolicismo, sino entre naciones que se disputan el control del comercio internacional. Así por ejemplo Mazarino, cardenal católico en el poder en Francia, pudo aceptar la revolución de Cromwell, protestante inglés, en el intento de combatir juntos la competencia de Holanda. En un momento determinado de las duras luchas entre las potencias europeas, entre los siglos XVII y XVIII, Inglaterra supo invertir los capitales acumulados y en circulación en el libre mercado (incluso de proveniencia holandesa, teóricamente su mayor competidor) en las innovaciones tecnológicas que dieron lugar a la Revolución Industrial. Dos elementos más fueron importantes: el carbón de su subsuelo como fuente de energía y su flota, para importar la materia prima y exportar los productos finalizados, sobre todo en sus colonias, con consecuencias notables. Mientras en la India se hundieron las fábricas de algodón, que se exportaba como materia prima y se reimportaba como producto terminado, en América del Norte, Nueva Inglaterra se rebeló al intento de impedir la industrialización y así estalló la guerra de la independencia. Inglaterra perdió el norte de América, pero mantuvo su imperio en el resto del mundo durante todo el siglo XIX. Ya a finales del siglo XVIII se había acabado la época del mercantilismo: con la Revolución Industrial el comercio de bienes se había vuelto menos rentable que la transformación industrial de las materias primas.

El sistema que surgió con la Revolución Industrial se mantiene todavía, afirma Krippendorff. Durante el siglo XIX Inglaterra, dueña del mundo, practicó en Europa una política de equilibrio, intentando poner en contra a las naciones que podían competir con ella. Además, la estrategia consistía y sigue consistiendo en ser los primeros en el centro del sistema, pacificado (*Pax Britanica* ayer, *Pax Americana* hoy), y listos para combatir en la periferia: a la guerra del opio en China del siglo XIX corresponde la guerra en Vietnam de la época contemporánea. El imperialismo que se desarrolló a finales del siglo XIX tenía más sentido político - o sea, el intento de ponerse en el centro del sistema - que económico, ya que el deseo de conquistar, dividir y controlar el mundo directamente con fuerzas propias derivaba más de un deseo de imitar a Inglaterra, para ser como y más que ella, que de un cálculo de gastos y beneficios. Sin embargo, el imperialismo era incluso un efecto de la dinámica expansiva del capitalismo. La idea de las naciones europeas que participaban en la carrera imperialista era también que esta permitía el acceso a las materias primas y a ámbitos de inversión rentables, así como la disponibilidad de soldados. Fue un cálculo erróneo, sobre todo en relación a la rentabilidad: demasiados gastos y esfuerzos para asegurarse mercados o recursos

---

<sup>514</sup> Cit. en Krippendorff 1986a, pp. 123-124.

que con el tiempo el capitalismo aprenderá a explotar sin darse cuenta de todos los problemas que supone conquistar y gestionar un imperio. También jugaba un papel importante la ambición de tomar el puesto de Inglaterra, que a finales del siglo XIX comenzó a flaquear. Seguramente influía también el deseo de no sentirse atrasado en el juego de la conquista de nuevos territorios. No faltaban razones de política interior: despistar a la gente con asuntos exteriores que pretendían demostrar la superioridad de la raza blanca y la capacidad del país de alcanzar la gloria. Los países capitalistas tenían que enfrentarse a un proletariado que estaba tomando conciencia y fuerza y a una clase media insegura de su status: la palabra “imperio” emocionaba y dejaba volar la fantasía de las masas. Sobre todo, la dinámica perversa del capitalismo, el crecimiento como obligación, llevaba a buscar soluciones “fáciles” y violentas. Aunque el imperialismo no haya sido la fase final del capitalismo, como pensaba Lenin, sí ha sido su producto.

### c) El capitalismo y la guerra

Según la interpretación marxista<sup>515</sup> el capitalismo equivale a la guerra. La objeción común es que siempre ha habido guerras: no se puede imputar al capitalismo algo que existe desde tiempos remotos. Tampoco son eficaces los argumentos pacifistas contra la irracionalidad de la carrera armamentista, que el capitalismo como poco hace posible. Sin embargo, hay una diferencia sustancial en la relación entre la guerra y la sociedad desde que el capitalismo permite la construcción de armas tan letales y en cantidades que antes no se podían alcanzar<sup>516</sup>. El Estado territorial moderno es uno con la institución del Ejército regular; las dimensiones de los ejércitos han aumentado progresivamente y del mismo modo el número de los fallecidos en guerra, además de forma desproporcionada<sup>517</sup>. Ya hemos visto la relación entre armas y conquista de América, y cómo fue fácil para los poseedores de cañones hacerse con un continente; lo mismo, es decir, el tener una ventaja en términos de armamento, permitió a Inglaterra conquistar el dominio del comercio internacional entre finales del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII<sup>518</sup>. Ya en 1913 Sombart<sup>519</sup> indicaba la relación estrecha entre el engrandecimiento del ejército y la acumulación de capital, individuando en la dinámica capitalista - que tiende por su naturaleza a la expansión, a la búsqueda de nuevos mercados - la causa del choque inevitable con la competencia.

<sup>515</sup> Laski, cit. en Krippendorff 1970, p. 159 y Luxemburg 1975 (1913).

<sup>516</sup> Cfr. Verstryne 1979.

<sup>517</sup> Krippendorff 1986a, p. 160 cita una estadística de Sorokin, tomada de Sorokin, Pitrim (1957) *Social and Cultural Dynamics. A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*, Boston: Porter Sargent, en la que el aumento de los soldados de nueve países europeos desde el siglo XII al comienzo del siglo XX es de 60 veces y de los muertos en guerra de 800 veces.

<sup>518</sup> Krippendorff 1986a, p. 162.

<sup>519</sup> Sombart 1943 (1913).

Además, hay una similitud entre los principios de organización capitalista y los de lo militar: jerarquía, obediencia y autoridad son rasgos comunes. Hay también un paralelismo: a la racionalidad de los medios de lo militar corresponde la irracionalidad de los fines (destrucción, enemistades difícilmente sanables), mientras que a la racionalidad de la organización en la fábrica corresponde la anarquía en la producción global, como explicó Engels<sup>520</sup>. Hay entonces una relación estrecha entre capitalismo y desarrollo del armamento, así como entre Estado y ejército.

La relación entre producción industrial armamentista y guerra tiene otra consecuencia notable: por razones estratégicas, la destrucción de las fábricas de armas y en general del tejido industrial enemigo se hace esencial para orientar favorablemente el conflicto. Eso conlleva una extensión del campo de batalla, con mayores víctimas civiles y mayor devastación y hace también posible someter a las poblaciones de África y Asia, a veces con estragos próximos a los de los indígenas de América. Como notaba Adam Smith<sup>521</sup>, una vez en guerra los pobres eran más fuertes, ahora lo son los ricos: el armamento cuenta más que el número de combatientes.

La guerra con el capitalismo es una presencia constante. Primero, no es cierto que las sociedades democráticas sean más pacíficas, como explica Quincy Wright<sup>522</sup>. Segundo, si la guerra es la *ultima ratio*, eso significa que el Estado siempre está listo para defender sus intereses socio-económicos con el medio extremo, lo que además le permite tener bajo control a su propia población: el ejército regular desempeña la doble función de defensa hacia el exterior y contra rebeliones desde abajo<sup>523</sup>. Sin olvidar que la defensa hacia el exterior incluye la tutela de sus propios intereses económicos y que esto naturalmente extiende el ámbito de intervención<sup>524</sup>.

El sistema armamentista está hasta tal punto vinculado al económico que su eliminación constituiría una amenaza para el bienestar nacional. Para los países socialistas faltan estudios sobre el efecto del desarme, pero la finalidad de la política interior del ejército es la misma. Finalmente, si capitalismo = guerra<sup>525</sup>, en el sentido que se acaba de explicar, la existencia de una sociedad mundial con base capitalista implica la inclusión en el panorama general de la guerra a nivel planetario.

---

<sup>520</sup> Cit. en la p. 165 de Krippendorff 1986a.

<sup>521</sup> Cit. en Krippendorff 1986a, p. 169. Sin embargo, Smith considera esta superioridad bélica de los ricos como algo positivo, porque permite mantener y desarrollar la civilización.

<sup>522</sup> Wright 1964 (1942), p. 166.

<sup>523</sup> Así Hintze y Engels, cit. en Krippendorff 1985a, p. 172.

<sup>524</sup> Evidentemente, el sentido del pudor de los Estados hace que la justificación de una guerra casi nunca sea económica, lo que no impide que el listado de las guerras “supuestamente” motivadas por intereses económicos capitalistas en los siglos desde la Revolución Industrial sea tan larga, por eso dar ejemplos es paradójicamente difícil, ya que se tendría que explicar la razón de las elecciones frente a todas las otras posibles.

<sup>525</sup> En Krippendorff 1983a, p. 190-191 encontramos esta cita de Harold Laski: “... El Estado de la sociedad capitalista necesita la soberanía para garantizar los intereses del capitalismo. En última instancia los intereses deben ser defendidos con la guerra, que por su parte constituye la máxima expresión de la soberanía en las relaciones internacionales. Hasta que, en el interior, el verdadero fin del Estado no sea el de garantizar los principios capitalistas, la guerra permanecerá



No queda demostrado que el incremento de armas garantice la paz en el centro, o sea, en los países del Norte del mundo. Por otro lado, el desarme significa la posibilidad de concentrarse más en la calidad de las armas, naturalmente vendiendo las obsoletas a los países periféricos, tan a menudo en guerra, y en constante dependencia de suministros. La militarización de esos países garantiza el sistema global, mucho menos el progreso nacional, ya que los militares no impulsan la economía, ni crean instituciones modernas, ni tampoco contribuyen a la democratización. Su única función verdadera es el mantenimiento del sistema de opresión y explotación por parte de élites vinculadas a los países occidentales.

#### **d) El Estado como actor de política internacional**

El sociólogo Max Weber, el politólogo Hermann Heller y el historiador Otto Hintze, con palabras diferentes<sup>526</sup>, vinculan el Estado al capitalismo. Krippendorff identifica cinco aspectos identificativos del Estado moderno: 1) la exclusividad territorial; 2) la forma de producción capitalista; 3) la pacificación interna; 4) la integración social; 5) la estructuración en clases. 1: la exclusividad territorial no existía en el mundo feudal, donde la muerte de un soberano o una boda podían cambiar la entidad de referencia de una población. 2: la forma de producción capitalista: el Estado y el capitalismo comparten los criterios de racionalidad, eficiencia y disciplina. El Estado ayudó al nacimiento del capitalismo fomentando la producción de manufacturas, por ejemplo para el ejército, mientras que el desarrollo de la producción capitalista requiere y fomenta el orden social. La expansión capitalista no se puede imaginar sin un Estado colonizador, sus naves y sus soldados. 3: sin pacificación interna, lo que faltaba en el Medievo, la producción y el comercio no podían desplegarse, mientras que un Estado tutor de la justicia permite el desarrollo. 4: la integración social, o sea, la existencia de una burocracia que permita el empadronamiento de los ciudadanos y el cobro de los impuestos, esenciales para el funcionamiento de la estructura estatal,

---

como instrumento de la política nacional hacia el exterior. Así como la soberanía y un verdadero orden del mundo son incompatibles, igualmente son incompatibles capitalismo y orden del mundo, ya que la guerra está arraigada tan profundamente en el sistema capitalista y según nuestra experiencia es una necesidad para que este pueda funcionar". (Laski, Harold: *The State in Theory and Practice*, London, p. 229). Schumpeter piensa exactamente lo contrario, es decir, que el capitalismo es antiimperialista por naturaleza, porque las ventajas de las guerras son para pocos, los productores de armas, por ejemplo, y no para todo el sistema, que sufre -Schumpeter 19 (1951), p.79, mientras que John Robert Seeley (*Die Ausbreitung Englands*, Berlin 1954, p. 111 y 113 segg., cit. en Krippendorff 1983, p. 197-198) consideraba característico de Inglaterra el ser al mismo tiempo una potencia comercial y bélica. Según Seeley la conquista de la India demuestra el vínculo entre comercio y guerra y Francis Drake personifica al pirata armado por los hombres de negocios. Seeley además precisa que también Holanda construyó su bienestar con la Guerra de los Ochenta Años (1568-1648), que le dio acceso a las posesiones españolas en el Nuevo Mundo.

<sup>526</sup> Para Max Weber el Estado significa "la traslación de la actividad capitalista de adquisición a la política"; para Hermann Heller el Estado moderno tiene una individualidad propia que no se puede confundir con modelos pasados de organización social; para Hintze el capitalismo es la parte económica del Estado – citados en Krippendorff 1976, p. 224 y nota 149, p. 285.

entre otras cosas en el sentido de los puntos 2 y 3 arriba. 5: la estructuración en clases, o sea, el surgimiento de la burguesía como clase dominante por censo, aunque oculta detrás de sus representantes en el parlamento: el capitalismo es un fenómeno burgués. Uno o más de los cinco elementos descritos estaban presentes en formaciones sociales diferentes del Estado moderno; en este, sin embargo, la clase burguesa logra unirlos todos y así desarrollar la revolución capitalista. Toda esta argumentación que explica la vinculación entre el Estado moderno y el capitalismo permite reconocer el Estado como una formación histórica y no como una necesidad procedente de la naturaleza, según hacen implícitamente muchos teóricos de las Relaciones Internacionales. El sistema internacional, con sus crisis, sus desigualdades y su potencial destructivo tiene el Estado territorial como unidad de base: es esto lo que justamente impide el camino hacia la paz y la igualdad, ya que sirve para mantener las relaciones de clase<sup>527</sup> e impone una estructura inadecuada, por lo menos en determinadas sociedades. En el mundo ex colonial la concesión de la independencia a unidades estatales a menudo creadas artificialmente, con líneas dibujadas en mapas por personas que no tienen ni idea de las situaciones concretas en el territorio, es la causa de muchos conflictos que se podrían evitar reconociendo la posibilidad de organizar la convivencia de forma diferente, más cercana a las exigencias de las personas, aunque claramente menos favorable al control y a la persecución de los intereses de los países capitalistas y de sus testaferros locales. Por otro lado, en las sociedades periféricas el Estado ofrece también posibilidades de emancipación que una estructura tribal impediría<sup>528</sup>.

En todo caso, el Estado es necesario para la existencia del capitalismo. Incluso en la hipótesis de Estado único mundial, el capital necesitaría una forma de organización que proporcione infraestructuras y garantice el control social para el funcionamiento de un sistema que, no se olvide, es de clase. De hecho, la subdivisión en varios Estados permite fraccionar los conflictos sociales y consiente a las multinacionales decidir dónde situar sus fábricas y oficinas y dónde importar, ya que los costes pueden ser muy diferentes.

---

<sup>527</sup> Krippendorff justifica esta afirmación argumentando que los tratados internacionales tienen justamente la función de garantizar el poder del Estado (o sea, de las elites) frente a los súbditos, y añade un ejemplo de la historia antigua: el acuerdo entre el rey de los Hititas Hattansilis y el faraón Ramsés II, del año 1278 a.C., una alianza no solo contra terceros, sino en el caso de una revolución interna (Krippendorff 1976, nota 167, p. 287 [nota 23 p. 83 Krippendorff 1985a]). Sin llegar a ser tan explícitos, los acuerdos internacionales modernos siguen reconociendo al Estado como único actor en la escena internacional y, directa o indirectamente, implican la tutela del Estado por encima de todo.

<sup>528</sup> Krippendorff menciona también los Estados socialistas, cuya política participa del contexto internacional básicamente capitalista y que cambiaría en el momento en el que cambiara la forma de producción en las metrópolis. La evolución histórica ha sido notoriamente diferente: la URSS ha desaparecido, sus satélites se han convertido en el dominio del capitalismo salvaje, lo que ocurre a la enésima potencia en Rusia y China. Estamos todavía pendientes del fin de la organización social basada en el capitalismo. Los cambios que se empiezan a ver ahora (2014) indican claramente que la fase intermedia hacia una reorganización socio-político-económica hará estragos en las capas más débiles, antes de que se encuentre un equilibrio nuevo y, esperemos, más justo.

### e) Imperialismo, subdesarrollo y potencial revolucionario

La dinámica del capitalismo imperialista provoca un impacto muy fuerte en la periferia. La palabra “desarrollo” significa para el sur del mundo el fin de su propia autonomía socio-cultural y un subdesarrollo progresivo<sup>529</sup>. Es un error occidental pensar que el estado de retraso económico del sur del mundo corresponde a la fase anterior de los países desarrollados. Estos nunca fueron subdesarrollados: a lo mejor se puede hablar de falta de desarrollo, con respecto al gran cambio que supuso la Revolución Industrial. La llegada de los occidentales cambió radicalmente las condiciones de vida de los pueblos indígenas que en África y en América fueron aplastados. Más de 10 millones de esclavos africanos transportados al Nuevo Mundo, un equilibrio de vida destrozado y nunca más recuperado; el exceso de población y el hambre actuales son también una consecuencia de aquella ruptura de equilibrio. En América los indígenas supervivientes de las masacres de la conquista llevan vidas miserables, en el norte, en el centro y en el sur del continente. En Asia vivían civilizaciones que habían desarrollado un nivel de vida alto. La India en la segunda mitad del siglo XVI no era más pobre que Inglaterra y en el siglo XVIII estaba a punto de desarrollar su industria textil<sup>530</sup>, lo que le fue impedido por los colonizadores ingleses, así que después de un siglo se encontraba en condiciones más primitivas que 100 años antes. En general la técnica inglesa de sometimiento consistía en crear la dependencia, impidiendo la industrialización del país colonizado e imponiendo los productos terminados de la metrópoli. En Persia, en la segunda mitad del siglo XIX, se destruyeron las manufacturas de propiedad del Estado y rusos e ingleses se hicieron con los bancos y las industrias. Antes o después, esta pauta de intrusión y alteración de la estructura socio-económica se repitió con pocas variaciones en todos los países colonizados por los europeos. La pobreza actual del sur del mundo tiene sus raíces en ello, en un sistema diabólico que bloquea la autonomía del país periférico e impone un modelo económico ajeno, alienante y tremendamente opresivo. El goce de las ventajas está limitado a una minoría, ya que el sistema puede funcionar solo así<sup>531</sup>, produciendo pobreza para muchos y riqueza para pocos. Imperialismo y subdesarrollo son dos caras de la misma moneda: la producción capitalista a escala mundial. El subdesarrollo puede ser resuelto no convirtiendo una economía de subsistencia en una basada en las finanzas, sino evitando que el enorme potencial de constituir un capital para la modernización no se disperse en proyectos ajenos de especulación o producción de mercancía de lujo. Esto supone una toma de

---

<sup>529</sup> V. también Sachs 1996.

<sup>530</sup> La reintroducción de la devanadera fue una iniciativa de Gandhi para reivindicar la autonomía productiva de la India frente a Inglaterra. Gandhi era un genio de la comunicación, además de ser un luchador no violento inalcanzable. Poniéndose él mismo a trabajar según la tradición artesanal india, mostraba de forma concreta la causa de la dependencia de su país y la forma para liberarse de ella: saliendo de la lógica y de la praxis del capitalismo.

<sup>531</sup> Cfr. entre muchísimos otros Galtung 1971.

conciencia de la población, y su falta permite que el poder siga estando en manos de élites vinculadas al capitalismo occidental.

El sistema capitalista tiene otra desventaja: está inevitablemente sujeto a crisis periódicas que repercuten violentamente en los productores. La única forma de evitar estas crisis que arruinan a sociedades enteras es salir del sistema, lo que supone la elaboración de una teoría alternativa de las Relaciones Internacionales, una teoría de las posibilidades emancipadoras. A esta tarea el pensamiento de izquierda todavía no se ha dedicado, concluye Krippendorff.

Cuarenta años después de la publicación, todavía se echa de menos la teoría que Krippendorff proponía. Sin embargo, el desarrollo histórico del capitalismo nos está mostrando la peligrosidad de sus crisis incluso para el Occidente y parece también indicarnos que no es solo con un esfuerzo teórico “de izquierda” que se puede salir de las contradicciones del capitalismo. La situación es extremadamente compleja y sus raíces no son solo económicas, sino culturales. Krippendorff naturalmente no ignora que el capitalismo es un fenómeno incluso cultural y progresivamente se aleja del enfoque económico, como pronto veremos.

### ***3.3. Die amerikanische Strategie***

Antes de presentar el núcleo del pensamiento pacifista de Krippendorff, cabe detenerse en una investigación muy importante basada en documentos del Congreso estadounidense: *Die amerikanische Strategie*, publicada en 1970 como trabajo de habilitación a la enseñanza universitaria. A pesar de las décadas pasadas desde entonces, una actualización de sus contenidos a la realidad de hoy en día no cambiaría la sustancia: la política a escala mundial de EE.UU. sigue siendo la misma. El Krippendorff de *Die amerikanische Strategie* es el Chomsky o el Galeano alemán en versión académica, sin la *vis polemica* de los dos. Sin embargo, se lee siempre con placer, y eso por tres razones fundamentales: 1) escribe con elegancia; 2) no da vueltas al tema, va directamente al grano; 3) ofrece muchas posibilidades de aprendizaje y de comprensión de la realidad.

La obra comienza recordando que el liderazgo mundial de Gran Bretaña se acaba ya después de la I Guerra Mundial, aunque solo después de la II los EE.UU. empiezan a llevar en todo sentido las riendas del mundo, confrontados únicamente por el poder de la URSS. No obstante, la existencia de un bloque socialista no llega a oponer un modelo eficaz de economía. Al contrario, la superioridad tecnológica de Occidente induce a los países socialistas a importar las formas de producción capitalistas, que además en un contexto social diferente solo se pueden imponer con métodos casi militares de disciplina del trabajo. A los países socialistas les falta un sistema de producción y de desarrollo alternativo al capitalista, ya que han entrado en competencia con este y comparten los

mismos criterios de valoración. Asimismo, no parece verosímil que los países socialistas renuncien a eliminar los privilegios y a una estructura burocrática cuya finalidad verdadera es el dominio<sup>532</sup>. Los teóricos del socialismo se habían equivocado al prever el fin del capitalismo, que por el contrario pudo reforzarse con la producción de armas, solución parcial, pero muy eficaz a la crisis de 1929 sobre todo en la Alemania de Hitler.

Después de 1945 los EE.UU. condicionan la política europea con su presencia militar, mientras que su política de “puertas abiertas” aprovecha la dinámica expansionista del capitalismo y permite la difusión de los productos estadounidenses. Después de esta premisa, Krippendorff describe cómo los EE.UU. llegaron a una política de dominación mundial. Cuando empezó la Revolución Americana (1776) la idea no era un cambio de estructura de poder y de orden social, sino la independencia de una administración extranjera que no estaba a la altura de las exigencias de la sociedad pre-capitalista que se iba desarrollando. Una vez alcanzada la libertad nacional, la Convención de Filadelfia de 1787 permitió mediar entre federalistas y anti-federalistas y llegar a una Constitución bastante equilibrada como para satisfacer las pretensiones de las diferentes partes interesadas. De verdad se cuidaron los intereses, mucho más de los libres que de los esclavos. El giro conservador de los ex revolucionarios norteamericanos fue confirmado por las reacciones álgidas a la Revolución Francesa: cuando el embajador francés en los EE.UU., Genêt, empezó a alabar la Revolución en su país, incluso sembrando en el pueblo sentimientos de crítica contra el poder, éste tomó medidas legislativas para bloquear las actividades francesas e invitó al embajador a regresar a Francia. Por el contrario, ya en 1794 con el Tratado de Jay el gobierno estadounidense había concluido la fase de hostilidad hacia Inglaterra para aprovechar el capital inglés y desarrollar su propio comercio. Se hace entonces muy pronto evidente la dirección que la política del nuevo Estado va a tomar y seguirá practicando a lo largo del tiempo: la de los intereses comerciales. La idea de ser el modelo de la libertad para los demás pueblos civilizados e incluso por civilizar, se sostuvo sobre todo en los discursos de Madison y Jefferson<sup>533</sup>, pero la práctica empezó ya desde el inicio a ser diferente. Se podría definir como una forma de esquizofrenia: orgullo absoluto y constante por ser la verdadera revolución de la historia y primacía de los intereses comerciales propios, defendidos de todas las formas posibles y evidentemente con el uso de la fuerza. Además, al comienzo la política exterior no les interesaba y desconfiaban de los europeos, ya que no se sentían preparados frente a sus intrigas. Así, aunque teóricamente había dos escuelas de pensamiento en la cumbre del poder estadounidense: los aislacionistas (Washington y Hamilton) y

---

<sup>532</sup> Cuando Krippendorff escribe este texto, a finales de los años sesenta, lo que ahora parece evidente, es decir, la enorme contradicción entre las pretendidas finalidades socialistas de la URSS y la realidad en la Europa del Este, no lo era para la mayoría de los autores de izquierda occidentales, todavía ciegos frente a las aberraciones del sistema.

<sup>533</sup> V. Madison 2005 (1787-1788) y Tucker 1990.

los internacionalistas (los citados Jefferson y Madison), ni siquiera estos últimos hicieron nada para apoyar a los movimientos independentistas europeos o suramericanos. Para alejar todas las dudas, el propio Jefferson, en su discurso inaugural como Presidente en 1801 definía con estas palabras su programa de política exterior: “Paz, comercio y amistad sincera con todas las naciones, alianzas vinculantes con ninguna”. Esto significaba y significa todavía hoy: nuestra política exterior se basa en la promoción y en la defensa de nuestro comercio para garantizar nuestro bienestar. Y además, como explica Seymour Martin Lipset<sup>534</sup> en *The First New Nation* (1963, New York: Basic Books), la única revolución verdaderamente digna ha sido la americana y es por esto que la nación americana tiene el derecho moral de enseñar a los demás estados cómo se elige un gobierno respetable. De hecho, los ejes de la estrategia americana son la tutela de su propio comercio y lo que ahora se conoce como exportación de la democracia. Todo el resto es retórica o buenas intenciones, como las de Wilson y a lo mejor las de Kennedy antes de llegar al poder, o tal vez táctica, pero nunca estrategia a largo plazo, explica Krippendorff. Un elemento para la protección del comercio es la marina de guerra, cuya necesidad - ¡para un país que quería ser neutral! - ya fue subrayada por Hamilton en 1787:

“El derecho a ser neutrales solo será respetado, si está defendido por la marina de guerra. Una nación débil... merece ser despreciada y no tener el privilegio de ser neutral... Por eso es una necesidad tan moral como práctica, comerciar activamente, surcar todo el mundo y tener una marina fuerte<sup>535</sup>.”

La primera financiación aprobada por el Congreso para construir una marina de guerra fue en 1794 y su primera intervención fue en 1801-1805 contra piratas. Es una forma de hacer la guerra sin oficializarla, a menudo por mar, pero también en tierra (primera expedición a Argentina 1833, luego a Perú 1835-36). La Doctrina Monroe de 1823, según la cual los Estados Unidos no tolerarían ninguna interferencia o intromisión de las potencias europeas en América, justificaba toda forma de intervención en el continente<sup>536</sup>. Según Krippendorff nunca hubo – ni tampoco hay - diferencias

---

<sup>534</sup> ¡Considerado autor de la izquierda liberal!

<sup>535</sup> Cit. en la p. 20 de Krippendorff 1970.

<sup>536</sup> Chomsky, a propósito de la doctrina Monroe, cita al Secretario de Estado Richard Olney en 1895, que digamos la interpreta auténticamente: “Hoy los Estados Unidos ejercen su soberanía en casi todo el continente y esto legitima su ley sobre los que se introducen en sus confines. ¿Por qué? No es por la pura amistad o nuestra buena voluntad hacia ellos. No es solo por su alta naturaleza como Estado civilizado, ni porque la razón, la justicia y la equidad sean las características invariables de las maneras de los Estados Unidos. Es porque, además de todas estas otras consideraciones, sus recursos infinitos, combinados con su posición única, lo convierten en el amo de la situación, prácticamente invulnerable contra alguno o contra todos los otros poderes.” Y el Presidente Theodore Roosevelt algunos años después, en 1904, se encarga de proporcionar un ejemplo de lo que significa aplicar la doctrina Monroe siendo el “amo de la situación”: “La maldad crónica, o la impotencia que desemboca en una pérdida general de los vínculos de la sociedad civilizada, puede requerir – en América y en cualquier otra parte – la intervención de alguna nación civilizada, y en el hemisferio occidental la adhesión de los Estados Unidos a la doctrina Monroe puede forzar a

sustanciales en el desarrollo de la política exterior. Existe una línea de predeterminación simbiótica entre el militar y el político ya desde la conquista de Florida en 1818, hasta las expediciones de la mitad del siglo XIX en el Pacífico y en Asia, en las dos guerras mundiales y en las guerras del sureste asiático. La misma Segunda Guerra Mundial, presentada y recordada como la lucha contra las dictaduras, fue para los estadounidenses principalmente una guerra contra Japón, y no solo como venganza de Pearl Harbor<sup>537</sup>. La tesis de Krippendorff es la siguiente: como los EE.UU. ponen en primer lugar sus intereses comerciales, en principio la paz les permite cuidarlos más fácilmente. En este marco en 1900 se inauguró la política de “puertas abiertas” por primera vez hacia China, como sinónimo de libre comercio universal, para constituir lo que Franklin Delano Roosevelt llamará “One World”. Cada obstáculo al libre comercio, cada impedimento a la creación del “mundo único” justifica una reacción, desde las sanciones económicas hasta la intervención militar. Pero hay reacciones también por parte de los demás. El mismo día del ataque de Pearl Harbor, una nota japonesa a los EE.UU. explicaba el punto de vista de un país que debía soportar la política de “puertas abiertas”:

“El gobierno americano tiene principios severos... por un lado se opone a la solución militar de los conflictos internacionales, por otro lado junto a Gran Bretaña y a otras naciones ejercita una presión económica... intentando mantener y reforzar su posición de líder... en China y en otras partes del sureste asiático... El gobierno japonés no puede tolerar la continuación de esta situación...”<sup>538</sup>

Los EE.UU. ocupaban una posición privilegiada en Asia y no podían tolerar la ambición hegemónica de Japón, que les inquietaba más que los planes de Hitler en Europa. Así, la intervención de los EE.UU. en la Segunda Guerra Mundial no es más que un episodio de una política coherente – si se puede de paz, si no de guerra – como aplicación de un mismo principio de tutela y de expansión de sus propios intereses económicos<sup>539</sup>. En diferentes situaciones la política puede cambiar el nombre, pero no la sustancia: “Doctrina Truman” (intervención para ayudar a los pueblos a liberarse del comunismo, 1947), o “Plan Marshall” (ayuda económica a los países europeos aliados después de la Segunda Guerra Mundial, 1947), todo se hace para tutelar los

---

este país, no sin recelo en algunas ocasiones, al ejercicio de un poder policial internacional en casos flagrantes de este tipo de maldad o de impotencia”, cit. en Chomsky 1999 (1985), p. 97 y 99.

<sup>537</sup> Antes del ataque a Pearl Harbor, el Secretario de Estado Cordell Hull pidió al almirante japonés Nomura que su país reconociera el derecho de acceso de los EE.UU. a los territorios chinos conquistados por Japón, lamentando la rigidez mental de los generales japoneses, que no comprendían por qué los estadounidenses querían por un lado aplicar la doctrina Monroe en occidente, y por otro impedir que Japón tomara el mando en Asia (Chomsky 1993, p. 292-293).

<sup>538</sup> Idem, p. 31-32.

<sup>539</sup> En la fórmula explicativa más moderna de G. Bush Sr. en la cumbre de Rio de Janeiro de 1992: “The American way of life is not negotiable”.

intereses de EE.UU.<sup>540</sup>, y no defender la democracia o ayudar a los demás países. A veces, en la típica mezcla de arrogancia e ingenuidad norteamericana, la verdad sale de la boca, como en el caso del presidente Johnson de regreso de una visita a Vietnam en noviembre de 1966:

“Todo lo que pasa en este mundo nos concierne, ya que de repente puede suceder en la puerta de nuestra casa... Hay tres mil millones de seres humanos en el planeta y nosotros somos sólo doscientos millones... Si la fuerza se convierte en derecho, nos invaden, nos desbaratan y toman lo que tenemos. Nosotros tenemos lo que ellos quieren tener. En Corea tuvimos que demostrar que esto es impensable. Debemos probablemente demostrarlo en otras partes del Pacífico. Lo estamos demostrando en Vietnam... mejor allí que en Honolulu<sup>541</sup>.”

Hay un elemento en la actitud de los EE.UU. hacia el resto del mundo que se ha desarrollado paulatinamente, hasta volverse emblemático: la identificación de la seguridad norteamericana con la presencia militar global, con la finalidad declarada de la paz. Sin embargo, toda paz coincide con la *Pax Americana*, el orden mundial según Washington, mientras que las aspiraciones de los demás pueblos quedan fuera de consideración. No es nada novedoso el hecho de que lo militar constituya un elemento fundamental de la política exterior, escribe Krippendorff anticipando un tema que desarrollaría en los años siguientes. Al contrario, la centralidad del Ejército es parte del realismo político de todo tiempo y particularmente del norteamericano, como lo explica por ejemplo Hans Morgenthau<sup>542</sup>: toda política internacional es una lucha por el poder, a pesar de las finalidades que pueden incluso ser diferentes, como la libertad, la seguridad o la prosperidad. Sobre todo, la amenaza de la violencia física es un elemento intrínseco de la política. La particularidad de EE.UU. es la de practicar la política a escala mundial, justamente una política de poder. Casi no hay rincón del mundo sin bases norteamericanas, complementadas por una flota lista para intervenir en cualquier parte<sup>543</sup>. Toda una estructura trabaja para poner más y más territorios y países bajo el control de los EE.UU. “Asesores militares” estadounidenses operan en varios lugares, proporcionando *know-how* y sugiriendo qué armas comprar, con mucho gusto de los vendedores de su país. Los EE.UU. se hacen también cargo de la formación, más allá de los militares extranjeros, también de las futuras elites de varios Estados: es todo un modelo militar-cultural, o sea, de cultura militarista fundada en el éxito a través del uso de la fuerza, que se transmite del país líder a los

---

<sup>540</sup> Chomsky 1993, p. 68 y 69: el temor a que Italia pudiese convertirse en un país comunista indujo a los EE.UU. a fomentar la emigración de los italianos. Según el responsable del Plan Marshall para Italia, parte de la financiación del Plan sirvió para reconstruir la marina mercante y duplicar el número de emigrantes a América.

<sup>541</sup> Krippendorff 1970 p. 40.

<sup>542</sup> Morgenthau 2006 (1949).

<sup>543</sup> Hoy en día hay un número indefinido de bases militares estadounidenses en el mundo, posiblemente más de 700, v. *Standing Army*, documental de Thomas Fazi y Enrico Parenti de 2010.



países menos poderosos, aleccionados para ganar su espacio. Esto no quita que haya fallos enormes en el ámbito militar estadounidense, justamente a nivel cultural y particularmente la incapacidad crónica de los militares estadounidenses de comprender la complejidad política de los sitios donde operan<sup>544</sup>. Esto conlleva consecuencias trágicas y se suma a algunos fallos grotescos del sistema: a veces el Presidente actúa sin tener en cuenta a sus propios embajadores, y la CIA por su parte, ignorando las directivas del Presidente.

Uno de los leitmotiv de la política estadounidense de la posguerra es el anticomunismo, presente en todos los niveles de la Administración, del ejército y de la CIA. En Asia<sup>545</sup>, desde la mitad de los años cincuenta los EE.UU. se quedaron solos, particularmente en Vietnam, después de apoyar a los franceses contra el gobierno de Ho Chi Min, por miedo a una expansión del régimen comunista chino. Francia había intentado defender su posesión colonial, pero finalmente se dio cuenta de que no podía continuar la lucha y decidió retirarse en 1954. Los EE.UU., incapaces de concebir tanto la neutralidad como los matices de la política internacional, siguen haciéndose enemigos en todo el continente y apostando por los caballos equivocados<sup>546</sup>. Uno de estos caballos en los sesenta era Diem, el déspota de Vietnam del Sur, que además de reprimir brutalmente a todos sus adversarios políticos internos, aumentaba las tensiones con Vietnam del Norte contribuyendo a arrastrar a los EE.UU. en la escalada progresiva de la guerra.

La dominación de los EE.UU. es una mezcla de eficiencia y de incompetencia, explica Krippendorff en *Die amerikanische Strategie*<sup>547</sup>. Gruesa en sus motivaciones pero hábil y eficiente en su realización es la propaganda para controlar a los demás países. Un ejemplo para todos: las elecciones italianas de 1948, donde el peligro de una mayoría comunista fue eludido con un apoyo masivo a la “Democracia Cristiana”; el embajador estadounidense lo calificó de “ayuda de Dios”, y naturalmente el Vaticano se apresuró a bendecirlo<sup>548</sup>.

El tema de la relación entre la economía y la política exterior estadounidense se muestra más complejo. Las empresas gozan de una libertad extrema que en parte corresponde a los “intereses” de

---

<sup>544</sup> Es un aspecto que sigue siendo cierto: véanse las últimas intervenciones en Afganistán (inicio: 2001) e Iraq (inicio: 2003).

<sup>545</sup> Krippendorff 1963a.

<sup>546</sup> En el caso por ejemplo de Laos, donde los EE.UU. habían financiado elites locales e indirectamente empresas estadounidenses, gastando una cantidad impresionante de dinero (más de 300 Millones de US\$), Krippendorff cita (ivi, p. 254) el informe de 1959 de la comisión gubernamental competente: “El programa de ayuda no ha contribuido a parar la difusión del comunismo en Laos. Por el contrario, la victoria electoral de los comunistas, con sus slogans de “corrupción del gobierno” e “indiferencia del gobierno”... deja pensar... que el pueblo... tiene muchas dudas sobre el valor de la amistad americana”.

<sup>547</sup> Para el presente: piénsese en la grosería de fondo que, además de los intereses económicos, inspiró la guerra de Irak: iniciada en 2003, su conclusión victoriosa fue declarada después de pocas semanas y en 2014 el país sigue en un estado de beligerancia.

<sup>548</sup> Cfr. Ginsborg 1989, p. 152 sig. Según Chomsky 1993, p. 68, los EE.UU. estaban listos para intervenir militarmente en Italia si el resultado de las elecciones no hubiese sido favorable a la Democracia Cristiana.

los EE.UU., y en parte prescinde de ellos, en el sentido de que los privados no tienen en cuenta los planteamientos político-estratégicos de Washington, sino que claramente persiguen su propio interés. Por el contrario, parece legítimo suponer que la actividad de la Administración estadounidense en el extranjero sea de representación de los intereses de las empresas nacionales. La importancia de las materias primas, incluso destinadas a la producción de armas, sigue creciendo: ya a finales de los años cincuenta los EE.UU. dependían de las importaciones<sup>549</sup>. El abastecimiento de materias primas es la causa de muchos conflictos y de mucha miseria<sup>550</sup>; sin embargo, el Departamento de Estado<sup>551</sup> afirma que el libre mercado internacional, con intervenciones estatales muy limitadas, reduce las tensiones políticas internacionales<sup>552</sup>.

Otro tema importante que Krippendorff menciona en *Die amerikanische Strategie* son las “ayudas” a los países del Sur del mundo: detrás de un velo caritativo, la realidad es que por un lado la mitad permite la compra de armas estadounidenses, con ventajas enormes para los productores y la consecuencia de una mayor militarización de las sociedades que “se benefician” de ellas y por otro lado, las ayudas constituyen una intervención en los asuntos internos de los países que las reciben, ya que se trata evidentemente de préstamos bajo condiciones establecidas por el prestador<sup>553</sup>. El carácter estratégico de las ayudas se confirma por el hecho de que no se conceden según las necesidades de los países subvencionados, ni se le dan a las organizaciones internacionales que verdaderamente ayudan a los países en dificultad - solo un 4% del total va a estas instituciones – sino que se fundan en criterios de equilibrio político internacional. Las ayudas sirven también para financiar a los políticos corruptos, lo que evidentemente daña a las poblaciones, pero aumenta el control estadounidense.

Los EE.UU. han sido comparados por el historiador Arnold J. Toynbee con el imperio de la Roma antigua<sup>554</sup>, recuerda Krippendorff. Roma apoyaba siempre a los ricos contra los pobres en los países

<sup>549</sup> Más de cuarenta años después de este trabajo de Krippendorff el control estratégico de las fuentes de materias primas sigue siendo fundamental. Las guerras de Kuwait (1991) y de Irak (desde 2003) son dos ejemplos evidentes, a pesar de las justificaciones que se dieron para iniciarlas.

<sup>550</sup> V. por ejemplo Galeano 1994 (1971).

<sup>551</sup> Krippendorff (Krippendorff 1970, p. 404) cita al Director de la Oficina del comercio exterior Leonard Weiss.

<sup>552</sup> Esta afirmación es plausible solo si se consideran las elites en el poder (*topdogs*), que muy a menudo comparten los mismos intereses, pero suena cínica frente a las poblaciones que sufren por el afán de beneficios de las empresas del Norte del mundo. La verdad es que la posibilidad de aprovechar el libre mercado está limitada a los países que tienen capacidad tecnológica e industrial; para las poblaciones del sur del mundo el libre mercado es el infierno – v. Galeano 1994, *passim*.

<sup>553</sup> Sobre el efecto nefasto para los países del Sur del mundo de los préstamos del FMI y de la Banca Mundial (cuyo Presidente es designado por EE.UU.), ambos con sede en Washington, véase otra vez Galeano 1994, p. 203-204.

Lo que una vez concernía al sur del mundo, después de 2008 se está extendiendo al sur de Europa. Las condiciones impuestas por los organismos financieros a poblaciones que hasta hace poco podían vivir con dignidad, son funestas para la vida de millones. Los mismos organismos decidieron rescatar a muchos bancos de las consecuencias de sus negocios especulativos. Alguien tenía que pagar la cuenta. Hay por supuesto también una complicidad de los políticos, un corolario de su voluntad de poder, de la que Krippendorff habla sobre todo en *Staat und Krieg*.

<sup>554</sup> Cit. en Krippendorff 1970, p. 442.

que sometía, y por el hecho de que los pobres son siempre muchos más que los ricos, la política de Roma significaba desigualdad, injusticia e infelicidad para la mayoría de las personas. El teórico en Política Internacional George Liska<sup>555</sup>, señala Krippendorff, habla de “herramientas clásicas de los imperios” a propósito de la presencia en los distintos países de personas vinculadas a los EE.UU., de enlaces económicos entre Washington y la periferia y de una superioridad militar que se quiere mantener. Además, según Liska, la integración en el sistema de carrera de EE.UU. puede representar el equivalente a la ciudadanía de la antigua Roma. El problema es también que los EE.UU. creen actuar según la razón y no se dan cuenta de que los demás los perciben como la nación más expansionista y agresiva<sup>556</sup>. El etnocentrismo estadounidense y su presencia militar en muchas partes del mundo hace que se sientan tutores del orden, a pesar de que, por ejemplo, muchos golpes en Sudamérica se pueden atribuir por lo menos indirectamente a ellos, por el hecho de que los responsables fueron formados en los EE.UU. Por otra parte, las tensiones sociales se interpretan como rebeliones inspiradas por los comunistas, así que no se duda en apoyar la represión.

Los EE.UU. son además un país en progresiva militarización: más y más militares entran en la política, lo que influencia el pensamiento político en sentido militarista, mientras que la falta de una visión global induce a reacciones improvisadas frente a crisis graves. El propio General Mc Arthur, ex Jefe de Estado Mayor, explica que la economía de las armas vive del miedo histérico inducido en las personas<sup>557</sup>. El ex Jefe de la Marina, David Shoup, relata en un artículo muy detallado los rasgos militaristas de la sociedad estadounidense: el patriotismo, el sentido del honor, las asociaciones de veteranos, el apoyo interesado de las industrias de armamento a los jefes militares<sup>558</sup>. El Congreso parece más dispuesto a conceder dinero para la guerra que para encarar el tema de la pobreza y los demás problemas internos del país<sup>559</sup>.

---

<sup>555</sup> Liska, George (1967), *Imperial Amerika*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1967, p. 23 sig., cit. en Krippendorff 1970, p. 443.

<sup>556</sup> Krippendorff (Krippendorff 1970, p. 444-5) cita una larga declaración del historiador Commager al Senado de EE.UU., en la que se habla de “distorsión de los conceptos de expansión y agresión” estadounidenses, que acechan a los demás fallos que ante todo son propios. Commager recuerda entre otras cosas la anexión de la mitad de México y la expulsión de ingleses y españoles, con el resultado de triplicar su territorio en el siglo XIX; la presencia militar alrededor del este de China, la pretensión de tener intereses en Vietnam y el rechazo de intereses similares de China en la misma región, mucho más cercana para los chinos que para los estadounidenses; la no aceptación de la presencia soviética en Cuba, ni de (meramente teóricas) reivindicaciones chinas en el Caribe; la dificultad para aceptar la posesión de armas atómicas chinas, casi olvidando los EE.UU. que han sido los únicos que ya las han utilizado...

<sup>557</sup> En el documental *Bowling for Columbine* de Michael Moore (2002) se muestra como la gran difusión de armas en casa de particulares se debe al miedo artificioosamente inducido por los medios y la publicidad, mientras que en la sociedad canadiense, tan similar a la estadounidense, las personas viven mucho más tranquilas sin poseer armas.

<sup>558</sup> Cit. en la p. 454-455 de Krippendorff 1970.

<sup>559</sup> Más de cuarenta años después de este ensayo de Krippendorff, la situación básicamente no ha cambiado mucho: piénsese en las dificultades de Obama – que no es ningún pacifista, a pesar del Nobel que le fue conferido nadie sabe verdaderamente por qué – para introducir la reforma de la sanidad que favorecería a la población menos acomodada.

En general, y a pesar de las protestas de los estudiantes sobre todo, la sociedad estadounidense a comienzos de los años setenta aparece encerrada en los privilegios de las elites y de la burguesía media. Según Krippendorff se trata de condiciones que podrían favorecer una versión americana del fascismo, es decir, de represión de todo intento de reforma interna, lo que aumentaría la militarización del país<sup>560</sup>. En la política exterior los EE.UU. se reservan el derecho de intervenir – véase la organización de la contrarrevolución en Guatemala– donde el sistema económico-político no sea conforme a sus intereses: la prioridad es casi siempre el fomento de la iniciativa económica privada, no la legitimidad, la democracia o una constitución liberal. En ningún caso los EE.UU. han intervenido en su esfera de influencia para impedir o derrotar dictaduras fascistas, mientras que a menudo lo han hecho en el caso de procesos de democratización que amenazaban la estructura capitalista, hasta por lo menos considerar actuar militarmente. Brasil, Argentina, Venezuela, Cuba y Grecia son algunos ejemplos que Krippendorff cita para apoyar su tesis<sup>561</sup>. La presencia de tropas y de asesores militares en Europa Occidental tiene más la función de estabilizar la política interior, evitando que tomen el poder fuerzas contrarias al capitalismo, que de proteger contra un ataque improbable del Pacto de Varsovia. Incluso la política de neutralidad sería aparente, según dice un estudio del Senado de 1966, ya que se mantendrían tropas en zonas cercanas, ahorrando esfuerzos, pero siguiendo listos para intervenir por si acaso. Considerando que el capitalismo inevitablemente provoca tensiones, se debe hacer todo lo posible en términos de propaganda, de diplomacia, de ayudas y de política social para reducirlas al mínimo, con la intervención militar como *extrema ratio*. Más detalladamente Krippendorff indica que las amenazas a los intereses estadounidenses en el mundo se previenen a través de seis líneas de acción: 1) aumento del nivel de vida en los países cuyas economías nacionales concretamente están controladas por los EE.UU.; 2) formas de alivio fiscal para los proveedores de materias primas; 3) sistemas de tratados (que se respetan solo si

---

<sup>560</sup> Aquí se podría opinar que Krippendorff ha sido pesimista, si por fascista entendemos una política de represión interior. Sin embargo, véase Pontara 2006, donde la tesis es que el nazismo – o sea, el fascismo peor - de hecho ha triunfado en la posguerra, más allá de su aparente derrota histórica, ya que sus rasgos de violencia se han conservado, aunque las manifestaciones sean diferentes. Ya en Chomsky 1969, p. 24, a propósito de la guerra en Vietnam, se podía leer: “Tenemos que preguntarnos a nosotros mismos si lo que necesitan los Estados Unidos es el disentimiento o la desnazificación”; aún más explícitamente a propósito de la política del Secretario de Defensa McNamara en Vietnam, cuya forma de enfrentar los problemas Chomsky califica de “tácticas de la Gestapo”, modelo de una posible represión interna en los propios EE.UU. (idem, pp. 153-154). Por su parte, Johan Galtung entiende por fascismo la matanza de masas por razones políticas y abiertamente califica de fascistas a los estadounidenses, el Presidente Obama incluido (contestación a una pregunta durante el mitin de la organización Transcend en el Galtung-Institut de Gerlach-Wyhlen, Alemania, 10 de agosto de 2012); v. también Galtung 2009, pp. 130-132, donde el juicio durísimo del autor sobre los EE.UU. incluye la posibilidad de represión interna, en base al principio “quien no está con nosotros, está con los terroristas”, que entre otros inspira el Patriot Act del 24 de octubre de 2001: <http://epic.org/privacy/terrorism/hr3162.html> (descarga de 20.8.2012). V. también en Gross 1980 la noción de “fascismo amistoso”, cuya encarnación sería Ronald Reagan, con referencia particularmente a su política interior clasista. Sin embargo, sería muy difícil para cualquier historiador serio negar que la política exterior estadounidense siembra el terror en muchas partes del mundo, así como para cualquier politólogo no reconocer las enormes desigualdades sociales en el país más rico del mundo, se llame como se llame la política practicada en EE.UU.

<sup>561</sup> Otros ejemplos en Chomsky 1999 (1985).

conviene) para ocultar la prioridad que los EE.UU. siempre dan a sus intereses; 4) clientelismo en la venta de armas y participación en planes de defensa interregionales para compensar el desequilibrio comercial en este sector; 5) ONU, FMI, Banco Mundial y alianzas, con reglas y condiciones que dejan el poder decisorio de hecho en manos de los EE.UU.; 6) uso de sondeos de opinión para monitorizar la situación y prevenir problemas con intervenciones tempestivas. Sin embargo, como ya se ha dicho, siempre está la opción de la fuerza, en la que verdaderamente se basa la seguridad estadounidense, según el Ministro de Asuntos Exteriores Dean Rusk:

“Podemos estar seguros solo si todo nuestro entorno está seguro. Por entorno entiendo no solo la tierra, el agua y la atmosfera terrestre, sino todo el ámbito alrededor de la tierra, hasta donde pueden llegar los instrumentos humanos capaces de influenciar sensiblemente la vida y las condiciones de nuestro planeta<sup>562</sup>.”

El celebrado Programa Apolo en realidad tenía finalidades militares ocultas<sup>563</sup>. Para su financiación hubo recortes en la sanidad, en la educación y en la cultura. En todo esto hay coherencia: el rol de guía de los EE.UU., según un estudio de 1966 titulado “Pax Americana” y comisionado por el Ministerio de la Defensa, en el futuro seguirá siendo garantizado por las fuerzas armadas<sup>564</sup>.

Krippendorff sintetiza la moraleja de su largo estudio: por detrás de la fórmula cautivadora “to make the world safe for democracy” desde la posguerra está el programa de un imperialismo diferente del colonial, que necesita la formación de una clase media de consumidores en los países dependientes del sistema de defensa estadounidense. En los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial la estructura militar había perdido parte de su importancia, ya que el monopolio atómico parecía permitir la expansión económica con medios pacíficos. Sin embargo, cuando se vio que las desigualdades sociales en el Sur del mundo crecían y que esto generaba rebeliones, los EE.UU. no fueron capaces de comprender que el capitalismo constituía la causa estructural del empeoramiento, y solo se pensó en reaccionar con una progresiva militarización de las sociedades afectadas y con la intervención directa y sin límites. Es evidente que en estas condiciones salir del sistema se hace difícil, y también criticarlo: para profesores y estudiantes extranjeros de estancia en los EE.UU. existe la amenaza de anulación de la beca, para los políticos el riesgo es para la carrera. El expansionismo económico, actuado por las multinacionales con el apoyo del gobierno

<sup>562</sup> Dean Rusk, *America's Goal – A Community of Free Nations*; Department of State Publication, Series S, n. 19, 1962, p. 2, cit. en Krippendorff 1970, p. 469. De hecho, el programa de guerras estelares ya estaba en 1962 en las intenciones de los EE.UU.

<sup>563</sup> Formalmente el programa Apolo tenía fines civiles, pero el Ejército estadounidense pudo influir en el programa Gemini anterior al Apolo y la NASA, encargada del programa Apolo, tuvo que negociar con el Pentágono para poder continuar sus actividades (Mosco, Vincent: *L'influence décisive du Pentagone*, *Le Monde Diplomatique*, marzo de 1984).

<sup>564</sup> Documento original del Comité Asuntos Extranjeros del Senado, cit. en p. 472 de Krippendorff 1970.

estadounidense, es el motor del sistema que se pretende defender con todos los medios, sin recelos. Así que una cita siniestra del senador demócrata Richard B. Russell concluye el amplio y documentado ensayo sobre la política internacional de EE.UU.:

Si debemos empezar por el inicio con otro Adán y otra Eva, quiero que sean americanos y no rusos, y que estén en este continente y no en Europa<sup>565</sup>.

---

<sup>565</sup> New York Times, 22.11.1968, cit en Krippendorff 1970, p. 484.

## 4.- LA CRÍTICA DEL ESTADO

La crítica del Estado de Krippendorff en su obra teórica mayor, *Staat und Krieg*, es el resultado de una investigación basada en la pregunta: “¿Por qué lo militar como medio imprescindible para la guerra y, a quién se quiere defender?”<sup>566</sup> Después de una reflexión intensa y profundizada, a Krippendorff le parece que no hay otra respuesta que el Estado, el que posee el monopolio de la violencia física legítima, según la definición de Max Weber<sup>567</sup>. Es el Estado el que se quiere defender tanto del enemigo exterior como del interior.

Es evidentemente una conclusión atrevida, que sin embargo se fundamenta a lo largo de un análisis histórico, literario, filosófico y sociológico remarcable, muy instructivo y agradable de leer, por sus contenidos y el estilo soberbio en que él es capaz de expresarse. En *Staat und Krieg* encontramos el núcleo del pensamiento político de Krippendorff: Estado y Ejército constituyen una unidad fatal, donde las partes se apoyan mutuamente en perjuicio de los ciudadanos. A pesar de las causas desencadenantes de las guerras, que en cada situación concreta pueden ser diferentes, según Krippendorff la unión entre Estado y Ejército las hace inevitables, y las consecuencias las pagan las personas.

En el prefacio confiesa haber tenido “miedo a su propio coraje”, el de reescribir la historia, es decir, interpretar hechos conocidos desde otro punto de vista. Sin embargo, así lo explica Krippendorff, la revisión histórica es una necesidad, ya que el pasar del tiempo lleva a ver las cosas con ojos diferentes. Tener conciencia de lo ocurrido a lo largo del tiempo es imprescindible para quien está comprometido con la búsqueda de la paz: es necesario saber dónde se halla el adversario que se quiere contrarrestar. Finalmente, la investigación crítica sobre la relación entre el Estado y el

---

<sup>566</sup> Krippendorff 1985a, p. 10.

<sup>567</sup> Weber 1988 (1919).

Ejército no tiene la función de subrayar lo negativo, sino de permitir poner remedio donde quepa - palabras de Krippendorff comentando sus esfuerzos de investigador.

Su intento es entonces ilustrado: hacer a sus lectores conscientes del peligro que hay en aceptar que la convivencia sea regulada por una entidad que defiende su existencia contra todo y todos: tan radical es la visión del Estado que Krippendorff nos presenta.

#### 4.1.- Crítica de la razón de Estado

El punto de partida del análisis es una crítica tajante. *Staat und Krieg* empieza justamente con un capítulo explícitamente centrado en la patología de la razón de Estado<sup>568</sup>. El ejemplo más estudiado y evidente de una praxis política muy dudosa que llevó a un desastre colosal fue lo que pasó antes y durante la Primera Guerra Mundial, nos dice Krippendorff. El impacto de esta guerra ha sido enorme, en los contemporáneos y en la posteridad. El hecho de que solo 20 años después ya hubiera una Segunda Guerra Mundial y que la posibilidad de una Tercera no se descarte, argumenta Krippendorff, lo dice todo sobre la fractura que se produjo en 1914 respecto a toda la historia anterior. La impresión que dejó la Primera Guerra Mundial fue hasta superior a la que suscitaron Auschwitz e Hiroshima, como si una vez abierto el dique, la brutalidad no tuviera más frenos y solo quedara la resignación frente a ella.

Krippendorff recuerda que según Sigmund Freud, dos cosas les chocaron a los contemporáneos. La primera, la poca moralidad de los Estados en las relaciones exteriores, los mismos Estados que en los asuntos interiores se hacen guardianes de las costumbres. La segunda, la brutalidad de cada uno, inesperada frente al nivel alcanzado por la cultura. Para el psicoanalista Freud, el choque no concernía tanto a la segunda, la brutalidad de los individuos, pero sí al comportamiento de los responsables del Estado, su doble moral. Pretender de los ciudadanos hasta el sacrificio de la vida y al mismo tiempo actuar con mentiras sistemáticas, censura y violación de tratados internacionales, es una postura que para Freud denota una codicia descarada, que además los súbditos por patriotismo deberían aprobar<sup>569</sup>.

Extremadamente polémico, hasta feroz, es Krippendorff con el gran historiador Friedrich Meinecke. No le perdona el haber escrito que la “ley motora”<sup>570</sup> es la razón de Estado, en la que el hombre de Estado debe educarse, para que la institución que él guía alcance el nivel más alto. Según Meinecke, violar el derecho y la moral en el interés superior del Estado, para el político que haya debidamente

<sup>568</sup> *Ibidem*, p. 16-38.

<sup>569</sup> Freud 2006 (1915), p. 2104, cit. en Krippendorff 1985a, p. 17.

<sup>570</sup> Meinecke 1983 (1925), p. 3 y sig.



“espiritualizado” su naturaleza, no implica ningún remordimiento de conciencia. La fundación de los Estados nunca hubiera sido posible sin la violencia y la capacidad de algunos hombres de asumir tareas que Meinecke considera más allá de la propia individualidad del funcionario: el cuidado y la organización del poder, el servicio de una institución noble y moral, hasta la cristalización de la idea nacional, símbolo de un valor eterno. Krippendorff rechaza totalmente esta argumentación retórica derivada de Hegel, en quien sin embargo ve presente un eco de las aspiraciones igualitarias de la Revolución Francesa. Meinecke es consciente de la dificultad de defender la inmoralidad del Estado y se refugia en una afirmación de tipo religioso: “El Estado tiene [...] que pecar”. Es un pecado soportable, observa Krippendorff, para quienes han sido educados en la razón de Estado.

De Meinecke, Krippendorff ataca el comentario más dudoso. Más allá de esto, la crítica está totalmente justificada. Meinecke reconoce que hay un conflicto –que considera doloroso– entre el Estado y la moral, pero la supervivencia del Estado le parece más importante que la tutela de los principios éticos. Al analizar a los pensadores más relevantes que desde Maquiavelo defendieron la razón de Estado, Meinecke subraya que existe una necesidad política<sup>571</sup> que impone al soberano mantener el poder político en sus manos. No hay otro camino, escribe Meinecke<sup>572</sup>. Hay otros caminos, piensa Krippendorff, tenemos que buscarlos.

Razón de Estado, explica Krippendorff, no significa educación para la emancipación personal en el interior del Estado, sino lo contrario, instrucción en el rol de súbdito. Fue este el error histórico que llevó a la gran tragedia del nazismo. Toda la política de Bismarck, incluso sus reformas sociales, se desarrolló en consecuencia. Los resultados se vieron con Guillermo II y sobre todo con Hitler.

Se trata de una línea de interpretación que no es solo de Krippendorff. Mucho antes del propio nazismo, Heinrich Mann describía en su novela *El súbdito* de 1914<sup>573</sup> a un trepador cobarde y nacionalista que era el producto ejemplar de la educación jerárquica de su tiempo. Este tipo de personas forman la base social de las dictaduras más feroces. Sin emancipación de la mentalidad dominante, las consecuencias pueden ser trágicas: es el aviso que quería dar Heinrich Mann y es el mensaje de *Staat und Krieg*. La intuición del escritor y la explicación del politólogo se complementan. Aunque Krippendorff no cite específicamente a Heinrich Mann, este ejemplo tomado de la literatura está en línea con su técnica argumentativa, que incluye citas y referencias ajenas a los estudios de política. Es una técnica que deriva de la necesidad de salir de la lógica –para él estrecha y conformista– de su disciplina, enriqueciéndola de puntos de vistas diferentes, de sentido común y al mismo tiempo de envergadura cultural.

---

<sup>571</sup> Meinecke 1983, cit., p. 12.

<sup>572</sup> *Ibidem*.

<sup>573</sup> Mann 2002 (1914).

### a) Abstracciones e insensatez

Con fundamento Krippendorff recuerda que la sociología y la psicología de la organización han estudiado la pérdida del sentido de la realidad que afecta a las jerarquías burocratizadas<sup>574</sup>. El origen de la disociación psíquica fue según él<sup>575</sup> la división del trabajo en las manufacturas de los siglos XVII y XVIII, que permitió aumentar la eficiencia productiva y el control sobre las personas. De esta manera se formó una pauta de relaciones humanas jerárquicas, que afectó incluso a los dominantes. La mentalidad de estos se inmovilizó en un esquema en el que el ser humano es un objeto que puede ser manejado con criterios únicamente racionales. La falta de imaginación y la simplificación de relaciones complejas, como lo son las humanas, convirtió el exceso de racionalidad en insensatez<sup>576</sup>. A nivel de la política internacional, el resultado son fórmulas abstractas y dañinas, como “equilibrio”, “disuasión”, “confines naturales” etc. Este es un tema sobre el que Krippendorff se detiene varias veces. Los diplomáticos dividen zonas del mundo que nunca han visitado dibujando líneas en el mapa, y se sienten actores de la Gran Política. Los mecanismos de socialización y disciplina, como los medios, los colegios, las universidades y la Ciencia de las Relaciones Internacionales transmiten el mensaje de la naturalidad de todo eso: los Estados han existido siempre, las guerras también, el Ejército es necesario etc. Los que se forman con esta visión pueden practicar la Gran Política. Así llegan a actuar como lo describe Henry Kissinger, el representante más destacado de la razón de Estado moderna, que comparó las dos superpotencias de la Guerra Fría a dos ciegos armados hasta los dientes encerrados en un cuarto, listos para hacerse daño recíprocamente y estropear la habitación<sup>577</sup>.

La ceguera se convierte en racionalidad para quien obra en el interior de las estructuras estatales. Krippendorff menciona una memorable y brillante conferencia de Robert Musil: “Über die

---

<sup>574</sup> K. Boulding (Boulding 1978, p. 118-119) relata y comenta: “Un amigo mío un día se fue a ver a un alto dirigente en el séptimo piso del State Department y lo encontró seleccionando los telegramas por tramitar al Presidente y dejando pasar solo los favorables. Esto parece repetirse en cada gobierno y en cada gran jerarquía del mundo, y no sorprende que los poderosos tomen tantas malas decisiones”. Otra fuente de distorsión es lo que Boulding llama “conocimiento literario”, es decir, las informaciones en los periódicos y en los varios documentos escritos con varias finalidades (incluso alabanzas de personas interesadas) que componen la información que llega a quien toma las decisiones. La mínima distorsión en una de estas fuentes tiende a reproducirse y la información llega cargada de errores al destinatario final, que le añade sus propios prejuicios. El resultado es que cada uno de estos *decision makers* actúa en un universo imaginario diferente (ibidem, p. 124-125). Y Carl Schmitt – Schmitt 2012 (1954), p. 22: “El individuo en cuyas manos se encuentran por un instante las grandes decisiones políticas sólo puede lograr su voluntad en determinadas circunstancias y con determinados medios. Hasta el príncipe más absoluto debe basarse en noticias e información que le brindan terceros y depende de sus asesores. Hay una cantidad inconmensurable de hechos y comunicaciones, propuestas y suposiciones que pugnan por llegar hasta él, día tras día y hora tras hora. El hombre más astuto y poderoso puede, en el mejor de los casos, extraer unas pocas gotas de este mar infinito y fluctuante de verdad y mentira, realidades y posibilidades.” V. también Jervis 1988, que sin embargo concluye que no se llega a demostrar hasta qué punto la falsa percepción de las intenciones del enemigo origina la guerra. No obstante, los ejemplos que cita son inquietantes.

<sup>575</sup> Naturalmente la tesis de la alienación del trabajo es marxista y Krippendorff la comparte.

<sup>576</sup> Cfr., en esta línea, la ya mencionada crítica a la racionalidad por parte de la Escuela de Frankfurt.

<sup>577</sup> Kissinger 1979, cit. en Krippendorff 1985a, p. 30.

Dummheit” (Sobre la estupidez)<sup>578</sup>. La palabra estupidez, explica el escritor austriaco, se aplica a la vez a casos de debilidad mental y a casos de inteligencia torcida, es decir, débil solo en algunos contextos. Este segundo tipo es más peligroso, porque los demás consideran al afectado consciente de sus acciones. Son las grandes estructuras sociales las que generan esta forma de estupidez, que así es paradójicamente el producto de la civilización. Se trata de una distorsión afectiva que prima sobre toda valoración moral. Además, “en un verdadero lugar común hay seguro más humanidad que en un nuevo descubrimiento<sup>579</sup>”. Esto explica el éxito de la afirmación de que las guerras han existido siempre y de muchas otras excusas del uso de la fuerza por parte del Estado, tanto contra otros Estados como contra el propio pueblo.

El precio del poder es el entontecimiento; así también lo afirma Nietzsche<sup>580</sup>, un autor no propiamente pacifista, en el que Krippendorff encuentra a menudo tesis a favor de su argumentación.

El entontecimiento se encierra en un aura de lucidez que produce una pedagogía popular en formas variadas. Incluso la simbología oficial, observa Krippendorff, contribuye a la educación del pueblo para la guerra. Los ceremoniales en los que lo militar nunca falta, los monumentos a los fallecidos en combate, las referencias a las armas en la iconografía, todo sirve para exaltar el “corazón de la soberanía<sup>581</sup>”, el Ejército. Se trata de una constante deformación de la realidad, con rasgos grotescos y consecuencias peligrosísimas. La realidad dominante no es la de la gente común, sino la de los cócteles de los políticos, donde la vanidad personal es la verdadera razón de muchas decisiones tanto impactantes como irresponsables.

Poco antes de la publicación de *Staat und Krieg* se publicó en EE.UU. *The March of Folly: From Troy to Vietnam*<sup>582</sup>, que Krippendorff pudo ojear. Encontró interesante y sugestiva la exposición de Tuchman, basada en muchísimos ejemplos históricos. Sin embargo, quiso matizar que la autora no llegaba a ver un hilo conductor en los casos de pésima gestión de la cosa pública. Ella mostraba cómo se repiten siempre los mismos errores, a pesar de que ya se sabe que son faltas. Tuchman ve que el poder ofusca la mente, pero al final prevalece la resignación y concluye que no se puede hacer nada. Krippendorff está de acuerdo con el entontecimiento, pero no lo considera un fenómeno antropológico, sino político. Para él la insensatez del poder se produce sistemáticamente y después sigue su propia lógica<sup>583</sup>.

<sup>578</sup> Musil 1955 (1937), p. 933, cit. en Krippendorff 1985a, p. 31.

<sup>579</sup> Musil 1930, cit. en Krippendorff 1985a, p. 32.

<sup>580</sup> Nietzsche 1951 (1889), cit. en Krippendorff 1985a, p. 33.

<sup>581</sup> Laski, Harold J. 1935, *The State in Theory and Practice*, London: Alien & Unwin, cit. en Krippendorff 1985a, p. 33.

<sup>582</sup> Tuchman 2013 (1984).

<sup>583</sup> Krippendorff 1985a, p. 14-15.

Evidentemente el poder es una trampa que modifica la percepción y lleva a comportamientos impensables en situaciones diferentes. Lo mismo se podría explicar tomando a dos de los adversarios principales de Krippendorff: Thomas Hobbes y Max Weber. Basándonos en Hobbes, podemos decir que las tres causas de la discordia que este clásico de la política individual, la competencia, la desconfianza y la gloria y que él justamente considera pasiones<sup>584</sup>, se hallan en gran medida en los hombres (y mujeres) de poder. La receta de Hobbes para contrarrestar esas pasiones es el contrato<sup>585</sup>; la de Krippendorff algo todavía por encontrar, pero como veremos similar al anarquismo. Max Weber por su parte recomienda que el político posea buen criterio y considere la pasión por la política algo necesario, siempre que se mantenga al servicio de la causa<sup>586</sup>. Dentro de este marco comparativo, se encuentra el reconocimiento común de una perspectiva particular en quien ejerce el poder, pero las conclusiones son muy diferentes. En Weber el político debe controlar el afán de poder por su propia iniciativa, en Hobbes se controla con un pacto de delegación al Estado y en Krippendorff lleva a una patología incurable y lo único que se puede hacer es evitar que pueda desarrollarse en el interior de una estructura poderosa, como es el Estado apoyado por la fuerza del Ejército.

Se trata de una patología, nos dice Krippendorff, que tiene su método. El subtítulo de *Staat und Krieg, Die historische Logik politischer Unvernunft*, es decir, “La insensatez sistemática de las políticas de poder a lo largo de la historia”, ya indica que el autor nos va a proporcionar ejemplos históricos de una insensatez que no es solo locura, sino que tiene una lógica. La lógica es el mantenimiento del poder, el intento de perpetuar la sumisión de los ciudadanos e impedir que se les ocurra rebelarse. Al mismo tiempo, la insensatez es locura, una constante deformación de la realidad, con rasgos grotescos y consecuencias peligrosísimas.

### **b) Entre razón de Estado y estupidez: la Primera Guerra Mundial**

Krippendorff se centra en la Primera Guerra Mundial, empezando por su estallido, para expresar de forma aún más clara su tesis sobre la razón de Estado y la frivolidad irresponsable de los gobernantes<sup>587</sup>. Según él fue una guerra que, a pesar de sus dimensiones descomunales, estuvo como otras dentro de la lógica del dominio estatal. Fue justificada con la razón de Estado por ser útil, ética y necesaria por mandato del destino. Aunque a posteriori todos la definieron como una catástrofe no deseada, hay paralelismos con ella en la historia de la política estatal, hasta hoy. Es

---

<sup>584</sup> Hobbes 1968, cap. XIII.

<sup>585</sup> *Ibidem*, cap. XIV.

<sup>586</sup> Weber 1988 (1919), p. 545 sig.

<sup>587</sup> Krippendorff 1985a, p. 162 sig.

que todos confiaban en la disuasión, que antes había funcionado y que, al contrario, en aquella ocasión no funcionó, como sucederá alguna vez más en el futuro<sup>588</sup>, nos advierte Krippendorff. O a lo mejor no sucederá, si se consigue salir de la lógica del Estado y de la razón de Estado, reconociéndolas como insensatas con la ayuda de la investigación histórica y teórica.

Krippendorff tiene toda la razón no solo cuando afirma que la historiografía está de acuerdo en que la guerra de 1914-1918 fue una “matanza inútil” (inutile strage)<sup>589</sup>, sino cuando nos habla del hecho de que su estallido fue un ejemplo evidente de cómo una guerra puede iniciarse en cualquier época. Desde la obra de A.J.P. Taylor que lleva el título elocuente *How Wars Begin* (Como empiezan las guerras), Krippendorff toma el relato a la vez trágico y ridículo del atentado de Sarajevo<sup>590</sup>. La visita inútil y provocadora de Francisco Fernando el día de san Vitus, patrón de Serbia y fiesta nacional en Bosnia, el 28 de junio, tenía según la reconstrucción de Taylor la finalidad de hacer un regalo a su mujer, Sofía, por su aniversario de boda. La archiduquesa padecía su condición de aristócrata sin clase suficiente para ingresar en la familia de los Habsburgo. La visita de Francisco Fernando a Bosnia tenía carácter solo militar y correspondía a su función de inspector general de las maniobras de verano del Ejército austro-húngaro en el país. Por eso era una ocasión ideal para permitir a su esposa estar a su lado en público. Gavrilo Princip pertenecía a un grupo nacionalista juvenil llamado Joven Bosnia. Cuando se enteró de la visita del archiduque pensó que era el momento que esperaba y planeó el atentado con cinco compañeros; cada uno debería intentarlo por su cuenta. De los cinco, solo Princip se encontró de manera fortuita con la posibilidad de matar al archiduque y, sin quererlo, a su mujer.

Este atentado, en sí muy grave, no debió tener consecuencias tan enormes, ya que, a pesar de las acusaciones contra Serbia, era evidente que no se trataba de un complot internacional, comenta Krippendorff. Pero un imperio debe hacer algo cuando es asesinado su heredero. Esto estaba claro en toda Europa. Era una buena ocasión para que Austria reconquistara su prestigio. No había pruebas contra Serbia, pero esto era secundario. Atacar a Serbia comportaba dos problemas: la posible reacción de Rusia y, aunque suene raro, los horarios de los trenes que deberían transportar a los soldados, ya que no se podían cambiar si no era para una movilización general. Se decidió consultar al emperador alemán, Guillermo II. Este inmediatamente prometió que Alemania estaría al lado del imperio austrohúngaro en caso de que Rusia reaccionara. En realidad, se trataba, por

<sup>588</sup> Taylor, A.J.P., 1980, *How Wars Begin*, London, Futura, p. 122, cit. en Krippendorff 1985a, p. 163.

<sup>589</sup> Según escribió el Papa Benedicto XV en su famosa carta del 1 de agosto de 1917, cfr. [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xv/letters/1917/documents/hf\\_ben-xv\\_let\\_19170801\\_popoli-belligeranti\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/letters/1917/documents/hf_ben-xv_let_19170801_popoli-belligeranti_it.html), descarga de 18.8.2014. En la vasta bibliografía publicada con ocasión de los cien años desde el inicio de la guerra no he encontrado ningún autor reciente que haya calificado de necesaria o útil la Primera Guerra Mundial.

<sup>590</sup> Taylor A.J.P., 1980, *How Wars Begin*, London: Futura, cit., p. 100-122, sintetizadas en Krippendorff 1985a, p. 177-185.

parte de los alemanes, del ‘juego del gallina’<sup>591</sup>, en la convicción de que Rusia no atacaría y que los austro-húngaros no querían hacer la guerra realmente. Después Guillermo II se fue de vacaciones, sin preocuparse demasiado de lo que podría pasar. Para Viena la disposición alemana fue más un problema que una ayuda, ya que, aunque no querían empezar la guerra, tampoco podían rechazar la ayuda de los aliados. Las demás potencias europeas habrían tolerado una reacción inmediata ante el atentado, pero Viena continuó buscando pruebas para justificarse. Como no las encontró, se decidió a redactar un ultimátum tan duro que los serbios seguramente lo rechazarían. El 14 de julio éste estaba listo. Pero había un problema: la visita del presidente de Francia, Poincaré, a San Petersburgo, daría la oportunidad a franceses y rusos de discutir cara a cara sobre el ultimátum. Entonces se decidió retrasar la comunicación de éste hasta que Poincaré abandonara Rusia. Pasó un mes. Las otras potencias no podían decidir qué política seguir hasta que Austria-Hungría no hiciera algo y continuaron esperando. Al fin los austriacos entregaron el ultimátum, que fue casi completamente aceptado por los serbios, como un compromiso para no enfadar a sus nacionalistas y al mismo tiempo evitar la guerra. En Berlín algunos reaccionaron con alivio, otros –los que querían la guerra– con decepción. Francisco José, el 28 de julio, decidió la movilización, siempre con la esperanza de no empezar la guerra, pero recibió la información (falsa) de que las tropas serbias habían abierto fuego contra los austriacos, y entonces declaró la guerra, sin todavía atacar. Los rusos empezaron a movilizarse, también sin intención de combatir, solo para cuidar su imagen. El zar ordenó primero la movilización total, después parcial, después otra vez total, todo en dos días, debatiéndose entre el miedo a la guerra y la intención de mostrar su valentía. El 31 de julio llegó un ultimátum de Alemania a Rusia, para que retirara la movilización. Al día siguiente Alemania declaró la guerra a Rusia, intentando al mismo tiempo evitar que Francia se uniera ella. Al general von Moltke se le ordenó bloquear la movilización en la frontera francesa, pero este contestó que si la bloqueaba debido a los complicados horarios de los trenes, no podría volver a movilizarla antes de seis meses. Los alemanes “no pudieron” parar su movilización y entraron en Bélgica, declarando la guerra a Francia el 3 de agosto. El 4 de agosto Inglaterra, como aliada de Francia, declaró a su vez la guerra a Alemania: estallaba la Primera Guerra Mundial.

Krippendorff declara<sup>592</sup> no tener la intención de negar que el nacionalismo fue una causa relevante de la guerra de 1914-1918, sino de subrayar que no fue el nacionalismo ni los pueblos los que provocaron la guerra. Esta fue obra de los políticos ayudados por los industriales y los bancos, ya que una política agresiva del Estado significa colonias, cuotas de mercado, garantía de exportaciones y ganancias. El dominio de personas sobre personas, propio del Estado, otorga a las

<sup>591</sup> En inglés: *chicken game*. De forma más elegante se habla de Teoría de Juegos. Me permito añadir que no creo que las gallinas sean tan estúpidas como para arriesgar la vida –la suya y la de millones de seres de su especie- jugando.

<sup>592</sup> Krippendorff 1985a, pp. 185 sig.

capas dirigentes el derecho de mantener y reforzar el “orden estatal”, que siempre es el orden de sus posiciones de poder. La capacidad de manipular a las masas hasta el punto de suscitar entusiasmo por la guerra, como pasó en 1914, puede ser definido como una obra maestra de táctica política. Sin embargo, esto no significa que la finalidad de la enorme masacre fuese racional. Ni la Primera, ni la Segunda Guerra Mundial se justifican desde el punto de vista político; ningún Estado tenía objetivos razonables<sup>593</sup>. A pesar de cualquier razón más o menos plausible, una vez empezada la guerra el único objetivo era vencer, según la lógica insensata del dominio.

### c) El ‘juego del gallina’ y el Grand Game

Entonces, para Krippendorff, los políticos no se “deslizaron”<sup>594</sup> dentro de la guerra de 1914-1918<sup>595</sup>. Fue un “juego del gallina”, cuyo ejemplo típico son dos jóvenes que apuestan que el otro frenará primero (y será un “gallina”) cuando se dirigen con sus coches hacia un precipicio.

El ejemplo histórico más evidente del juego del gallina fue la crisis de los misiles de Cuba de 1962, que habría podido llevar a la Tercera Guerra Mundial y que se evitó porque Jrushchov decidió acabar con la instalación. ¿Y si no lo hubiera hecho?, se pregunta Krippendorff ¿Se puede jugar con bombas atómicas? El comentario de Robert Kennedy, Fiscal General de EE.UU. y hermano del Presidente, fue: “Estuvimos cara a cara mirándonos a los ojos y el otro pestañeó primero<sup>596</sup>”, lo que confirma que, por detrás de la tragedia que se había rozado, había una actitud (¿inconsciente?) de juego.

Sin embargo, hay más. La conclusión de Krippendorff es que la Primera Guerra Mundial nos enseña también que se debe desconfiar incluso del egoísmo de los gobernantes. Entonces se pensaba que no se arriesgarían en una aventura que podría acabar con su fin político. Esta razón egoísta pudo parecer suficiente para confiar en la paz. Pero no fue así, porque el juego del gallina es en sí mismo peligroso. Un papel lo jugó también el temor al socialismo y la tentativa de desviar la atención de los trabajadores con maniobras arriesgadas de política internacional.

Los ejemplos de la Primera Guerra Mundial y de la crisis de Cuba de 1962 están entre los más acertados de *Staat und Krieg*: dos hechos históricos en los que la vida de millones de personas estuvo en las manos de muy pocos. En el primer caso se decidió para la guerra, en el segundo caso

<sup>593</sup> Schramm, Wilhelm, 1957, *Staatskunst und bewaffnete Macht*, München, Isar, p. 13.

<sup>594</sup> Así el Primer Ministro inglés Lloyd George, cit. en Krippendorff 1985a, p. 162.

<sup>595</sup> Esta tesis de la casi inocencia de los políticos en el caso de la Primera Guerra Mundial hoy en día sería muy difícil apoyarla científicamente.

<sup>596</sup> Frase relatada por el periodista Robert Allan Caro en su biografía de Lyndon Johnson, *The Years of Lyndon Johnson*. Alfred A. Knopf Inc., New York, cuatro volúmenes publicados desde 1982, cit. en Krippendorff 1985a, p. 192. Según Hersh 1997, p. 341 esta frase fue pronunciada por el Secretario de Estado Dean Rusk.

afortunadamente para la paz. Pero, ¿cómo? Según Seymour M. Hersh, en un libro publicado doce años después de *Staat und Krieg*<sup>597</sup>, los misiles colocados por orden de Jrushchov en Cuba habrían podido fácilmente retirarse por vías diplomáticas. Fue J.F. Kennedy quien quiso tomar venganza por la humillación padecida algún tiempo antes en Viena<sup>598</sup> y decidió jugar al gallina. Los EE.UU. tenían una ventaja nuclear enorme sobre la Unión Soviética y el desplazamiento de misiles a Cuba no cambiaba nada desde el punto de vista estratégico, pero psicológicamente se trataba de una amenaza poco tolerable. Además Jrushchov había engañado a los hermanos Kennedy, John y Robert, escondiendo sus intenciones de colocar los misiles, del mismo modo que los Kennedy ocultaban sus intentos repetidos de matar a Castro. La retirada decidida por Jrushchov fue vendida como una victoria del sagaz presidente Kennedy<sup>599</sup>. En realidad fue un juego entre irresponsables que confirma la tesis de Krippendorff, y no hay nada que nos permita pensar que todo esto no pueda repetirse.

En este sentido *Staat und Krieg* cumple con su intento ilustrado de mostrarnos el peligro de dejar la política en manos de personas que razonan de forma superficial y cínica, como en el caso de la guerra de las Malvinas/Falkland de 1982. Para los políticos ingleses aquellas islas solo tenían importancia por el prestigio que les daba no su posesión, sino el hecho de salirse con la suya en la disputa con Argentina. Era intolerable para ellos participar en cócteles diplomáticos y escuchar de representantes de otros países comentarios supuestamente irónicos sobre las Falkland. La justificación de la guerra fue la defensa del territorio nacional, ya que las islas pertenecían al Reino Unido. Pero eso no era más que la fachada detrás de la que se escondía un instinto animal espontáneo<sup>600</sup>. Los miembros del gobierno hablaban de la necesidad de la dureza. Era imprescindible dar una lección a los argentinos, en el marco de una misión civilizatoria bajo el lema “Poder es derecho”. El instinto de reacción es supuestamente un atributo esencial de los hombres de Estado, la medida de su capacidad de liderazgo. Los británicos querían vengarse por motivos de orgullo de los argentinos y esto era más importante que la vida de los afectados. La presidenta del gobierno, Margaret Thatcher, fue instigada por sus asesores. Era intolerable que Gran Bretaña fuese tan humillada.

---

<sup>597</sup> Hersh 1997, p. 341-371.

<sup>598</sup> El 9 de mayo de 1961 en un mitin en Viena Jrushchov había atacado brutalmente a JFK por facilitar la fuga a Berlín Oeste de los habitantes de la RFA, pidiendo que se dejara a la RFA controlar el paso al Oeste y amenazando la guerra atómica. JFK rechazó la pretensión (Hersh 1997, p. 251-252). El 13 de agosto del mismo año empezaría la construcción del muro de Berlín.

<sup>599</sup> Así por ejemplo en la película *Thirteen Days* (2000) dirigida por Roger Donaldson.

<sup>600</sup> Las verdaderas razones de la guerra de las Malvinas/Falkland en Barnett Anthony, 1982, *Iron Britannia. Why Parliament waged its Falklands war*, London, Allison & Busby, cap. 8, cit. Krippendorff 1985a, p. 242-243.



Krippendorff recuerda que también la guerra de los estadounidenses en Vietnam se inició por razones fútiles, o sea, la factibilidad del juego (*limited risk gamble*)<sup>601</sup>. Se tuvo que enmascarar esta frivolidad hablando de peligro para la nación. Los hechos demostrarían que los EE.UU. sobrevivieron mejor a la derrota que los vietnamitas del norte a la victoria. Esto demuestra que desde el principio nunca hubo peligro para los occidentales, ya que ni siquiera perdiendo se encontraron en apuros, comenta Krippendorff. ¿Quién decidió la guerra? Según Chomsky<sup>602</sup>, se trató de una decisión de los presidentes americanos y de sus consejeros: un grupo de técnicos, de intelectuales militares, que calculan el riesgo de la guerra, los escenarios posibles y que plantean el uso de armas sofisticadas<sup>603</sup>. Los *Pentagon Papers*, un estudio sobre las relaciones entre EE.UU. y Vietnam de 1945 a 1967 comisionado por el Secretario del Departamento de Defensa McNamara y publicado por el New York Times en 1971, demostraron el cinismo sin límites de los responsables de la política exterior estadounidense. Su plan estratégico solo se basaba en cálculos de costes-beneficios muy materiales y no tenía en cuenta en absoluto las vidas humanas inocentes implicadas. Como ejemplo de estupidez en el poder (y de recuperada lucidez) Krippendorff menciona al propio McNamara, que después de ser el responsable del Pentágono durante siete años, en 1968 pasó a dirigir el Banco Mundial. En aquella función se convirtió –por así decir– en el abogado de los pobres del mundo, después de combatir contra parte de ellos con todos los medios a su disposición, en su cargo precedente. Salido de la lógica del poder estatal, McNamara criticó también la política del riesgo calculado, que antes había aprobado.

No es difícil dar la razón a Krippendorff en este caso también. La historia está repleta de políticos belicosos convertidos a la paz en el momento en que acaban su carrera de poder<sup>604</sup>. La guerra es

---

<sup>601</sup> Así en los *Pentagon Papers* – v. más abajo en este apartado.

<sup>602</sup> Chomsky 1969.

<sup>603</sup> En Arendt 1971 p. 10-11 leemos: “... hay pocas cosas más espantosas que el prestigio creciente de los miembros de los *brain trusts* con mentalidad científica, consejeros del gobierno en las últimas décadas. El lío no es tanto que tengan bastante sangre fría como para “pensar lo impensable”, sino que ellos *no piensan* en absoluto.”

<sup>604</sup> Es ésta, posiblemente, otra forma de juego de los poderosos, transformarse en lo opuesto a lo que uno era: en el poder, hacer o preparar la guerra; de jubilados trabajar por la paz. Algunos ejemplos: Eisenhower, que después de elaborar la teoría del dominó (es necesario controlar todo el mundo, porque si un país se convierte en comunista, inicia un proceso imparable) e impulsar la carrera armamentista, como hemos visto al final de su mandato en 1961, advierte del peligro del complejo industrial-militar. Se podría objetar recordando su discurso sobre la paz de 1953 - [http://www.edchange.org/multicultural/speeches/ike\\_chance\\_for\\_peace.html](http://www.edchange.org/multicultural/speeches/ike_chance_for_peace.html) descarga de 18.11.2013 -, en el que habló de 5 principios de la política exterior de su país. Estos serían: “Primero: Ningún pueblo de la tierra puede considerarse, como pueblo, un enemigo, porque toda la humanidad comparte la misma hambre de paz, compañerismo y justicia. Segundo: Ninguna nación puede lograr su seguridad y bienestar de forma permanente en estado de aislamiento, sino en cooperación efectiva con las demás naciones en espíritu de compañerismo. Tercero: el derecho de cada nación de formar un gobierno y un sistema económico de su propia elección es inalienable. Cuarto: todo intento de una nación de dictar a otras naciones qué gobierno debería tener es indefendible. Quinto: la esperanza de paz duradera no se puede basar en ninguna carrera armamentista, sino en relaciones justas y comprensión sincera con todas las demás naciones.” Es difícil contestar a este despliegue de hipocresía (¿o falta total de conciencia?) sin sarcasmo. Para mantener el tono científico necesario, me limito a remitir a Chomsky 1993 y 1999.

Otro ejemplo notable de conversión tardía al pacifismo: Tony Blair, que en 2003 contribuye a desencadenar la guerra en Irak con pruebas falsas sobre la peligrosidad de Saddam y otros engaños (cfr. Michael Savage en *Independent*, 21 de

verdaderamente un juego entre los señores, como la presenta Huizinga en su famoso ensayo *Homo Ludens*<sup>605</sup>, que Krippendorff muy a propósito menciona, para desmontar toda tesis de finalidades racionales, cuando realmente se trata de razones de poder, prestigio, honor, credibilidad u otras, según los valores dominantes de cada época.

La idea de la irracionalidad absoluta de la guerra tiene tradición y Krippendorff nos despliega citas de Erasmo, Swift y muchos otros para apoyarla de forma elegante y convincente. Las demás razones, particularmente la económica, le parecen a Krippendorff menores, sobre todo porque para él el valor verdadero son las personas, no los intereses materiales. Para Krippendorff, cualquiera que sea la razón, no es admisible que los inocentes sufran. Él hace hincapié en lo absurdo del sufrimiento provocado, no en las razones más o menos racionales de las guerras, ya que cree que no puede haber motivos plausibles para la matanza y la destrucción. *Staat und Krieg* es una obra en defensa de la humanidad, en el doble sentido de conjunto de seres humanos y de sentimientos nobles.

Muy poco nobles y atentos a las exigencias humanas según Krippendorff son los políticos, particularmente si se trata de política mundial, el Grand Game, como lo definía el Primer Ministro inglés Disraeli y, como él, el Canciller alemán von Bülow, el General francés Beaufre y el politólogo Raymond Aron. Los periodistas se conforman con esta visión y hablan preferiblemente de juego de ajedrez<sup>606</sup>. Además utilizan todo un vocabulario diplomático y pseudohumano (“franco intercambio de ideas”, “amistad eterna”, “acuerdo total”, “intereses comunes” etc.) para disimular el hecho de que la finalidad verdadera de todo es seguir jugando, o sea, evitar ser excluidos. Excluida en realidad queda la sociedad, las personas comunes, que nunca son “actores”, según la terminología científica de las relaciones internacionales, comenta Krippendorff. Actores solo son los Estados. Estado o aniquilamiento; por eso los palestinos, los armenios, los kurdos y demás

enero de 2011), luego es encargado de la ONU en Oriente Medio (lo que de verdad corresponde a la mentalidad de los poderosos, buscar la paz desde arriba y según sus propios esquemas, a pesar de no ser creíbles para las poblaciones interesadas). Finalmente recordemos a Al Gore, que de Vicepresidente de EE.UU. aprueba las acciones militares de Clinton, y luego trabaja para salvar el planeta, hasta ganar el Nobel de la Paz, un premio que no se niega casi a nadie (v. Kissinger 1973 y Arafat 1994).

Siempre con este propósito: en 2009 Obama es galardonado con el Nobel por la Paz al comienzo de su primer mandato como Presidente de EE.UU., es decir, antes de poder demostrar si lo merece. Hasta qué punto no lo merecía lo explica Galtung, que lo define como “el capo fascista de una nación killer” <http://www.libreidee.org/2012/03/galtung-licencia-di-uccidere-su-ordine-del-fascista-obama/>, descarga de 18.11.2013. Sin embargo, en este caso hace falta reconocer que Obama ha “jugado” sin quererlo (y temporalmente al revés, no de jubilado, sino de debutante), quedándose sorprendido por la decisión del Comité del Nobel y aceptando el premio más por diplomacia que por convencimiento, como se comprende de su discurso de aceptación: <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/remarks-president-acceptance-nobel-peace-prize>, descarga de 18.11.2013.

<sup>605</sup> Huizinga 1999 (1938).

<sup>606</sup> En un solo día, 29 de noviembre de 2013, dos grandes periódicos titulan: “Le grand jeu d’Obama” (Le Monde, a propósito sobre todo de Siria y Oriente Medio), y “El gran juego ruso en Europa” (El País, a propósito de Rusia, Ucrania y Europa), confirmando que el lenguaje no ha cambiado desde que Krippendorff escribió *Staat und Krieg*, ya hace casi 30 años.

parias de la sociedad mundial reclaman ser reconocidos como Estado. Mientras que los judíos eran perseguidos y aniquilados, Israel es respetado como potencia. Sus políticos han aprendido la lección. En solo una generación, la patología del Estado se ha adueñado de sus líderes y la guerra es ahora el sello de su capacidad de practicar la política internacional<sup>607</sup>.

No solo los comentarios en los periódicos reflejan la visión de juego del “tablero internacional”. Hasta las ciencias políticas y estratégicas incluyen este modelo: la teoría de juegos. Pero “juego” y otras expresiones utilizadas en política no son solo metáforas, sino que tienen un significado. Adoptar el mismo vocabulario de los poderosos no es un comportamiento inocente, nota Krippendorff<sup>608</sup>. Cuando periodistas y profesores utilizan determinadas palabras, de hecho aceptan y transmiten ideas. Los destinatarios son así educados en una visión del mundo, justamente la de quien está en el poder, sin que se les ofrezca la posibilidad de considerar críticamente los asuntos. Se establece de esta forma un sistema en el que el Estado, por el trámite y con la complicidad de las instituciones y de los medios formativos e informativos, presenta como obvia y sin alternativas su propia política de poder<sup>609</sup>. Y donde no llegan los trámites culturales, siempre está el Ejército, medio de persuasión utilizable tanto en el exterior como en el interior.

Notamos que Krippendorff para defender la tesis que, según nos dice, ha madurado a lo largo de la investigación, generaliza la actitud de los políticos, de los periodistas y profesores. Uno se podría preguntar si verdaderamente *todos* los políticos juegan al Grand Game en política internacional<sup>610</sup> y aún más, si todos los periodistas o profesores se adhieren a esta visión. Krippendorff nos presenta suficientes ejemplos históricos para ponernos en guardia. Su técnica argumentativa es más retórica –en el sentido de eficaz para vehicular contenidos verdaderos– que científica. Él considera que una gran cantidad de casos son bastantes para una generalización, así como no se preocupa de si el término patológico es completamente adecuado para definir la mentalidad de quien práctica la razón de Estado. Es decir, no limita por pedantería un razonamiento brillante y fundado.

Interpretamos así la intención de Krippendorff: mejor si existen políticos, periodistas y profesores fuera del *mainstream*, la mayoría desafortunadamente no lo están, y cabe tenerlo en cuenta. Demasiado a menudo se comete el error de creer que los políticos, por el hecho de haber llegado al poder, saben lo que están haciendo o no son tan egoístas y descarados como para dañar a la gente por su ambición. La experiencia histórica nos muestra que, al contrario, los políticos, o no saben lo

---

<sup>607</sup> Recordemos las acusaciones de antisemitismo a Krippendorff, ya mencionadas. De hecho, no solo en Alemania, sino en todo el mundo, la mínima crítica al Estado de Israel debe enfrentarse con reacciones de este tipo. En el caso de Krippendorff, además casado con una judía estadounidense, no hay ningún fundamento para achacarle la culpa de sentimientos adversos a algún país. Tampoco se nota en él el intento de esconder sus aversiones, más bien lo contrario.

<sup>608</sup> V. infra el apartado “La lengua de la política exterior”.

<sup>609</sup> Para un texto breve, tajante y claro sobre la manipulación por parte del poder v. Chomsky y Ramonet 1996.

<sup>610</sup> Así Krell 2013.

que hacen, o si lo saben, su forma de razonar es otra distinta de la de los ciudadanos. Ellos viven en otro planeta, y si casualmente desembarcan en el nuestro, lo hacen cuando salen de su cargo<sup>611</sup>.

#### d) El juego de los “Grandes” según Goethe

Goethe es el gran maestro de Krippendorff, un inspirador inagotable de reflexiones incluso políticas. Aunque fuese Ministro en la pequeña Weimar, incluso con la responsabilidad de la guerra, sus intereses eran muy diferentes del ejercicio del poder. En la política veía la posibilidad de realizar algo concreto en beneficio de las personas. Además tenía mucha libertad para dedicarse a sus estudios. En este doble rol, de gran intelectual y político, él representa para Krippendorff la encarnación de un ideal: una inteligencia formidable y una conciencia ética despierta al servicio espiritual y práctico de la humanidad.

En *Wie die Großen mit den Menschen spielen*<sup>612</sup> (*Cómo los Grandes juegan con las personas*), Krippendorff propone las ideas centrales de *Staat und Krieg* desde la óptica y la praxis de Goethe. La autoridad de gran poeta le dejaba una libertad única. Muchos iban a Weimar para hablar con él como político, pero también como representante de la elite cultural europea. Goethe guardaba un diario en el que anotaba con regularidad sucesos y reflexiones. A Lord Bristol, un inglés que le reprochaba haber escrito el *Werther*, una novela inmoral<sup>613</sup>, contesta:

“Un momento. Si habláis así del pobre Werther, ¿qué tono pensáis utilizar contra los Grandes de esta tierra, que con una firma en un papel mandan al combate a cien mil personas, de las que ochenta mil mueren, animándose recíprocamente a asesinar, incendiar y robar? Lo que normalmente hacéis después de estas brutalidades, ¿es dar la gracia a Dios y entonar un *Te Deum!*”<sup>614</sup>

La política mundial es una abstracción, comenta Krippendorff, nace y se queda lejos de las experiencias comunes y de las exigencias de los súbditos, que son las víctimas, peones de un gran juego de ajedrez. Goethe tuvo que enfrentarse desde el inicio con esta lógica perversa, intentando encarrilarla hacia caminos útiles. Como ministro de la guerra intentaba limitar las aventuras del duque Carl August, y de convencerlo de que “el juego de ajedrez de esta tierra no se puede calcular

<sup>611</sup> Como señalan Giuliano Pontara (2000) y Mario López Martínez (2006), en gran medida este es el comportamiento generalizado de los políticos porque no son capaces de aplicar dos principios fundamentales en la teoría-práctica de la noviolencia. Ellos dicen que si se quiere hacer política en nuestro mundo se han de aplicar, tanto el ‘principio de falibilidad’, como el ‘principio de reversibilidad’.

<sup>612</sup> Krippendorff 1988.

<sup>613</sup> De inmoralidad en nuestro sentido no hay nada en *Werther*. Doloroso para el propio Goethe fue el hecho de que muchos jóvenes, identificándose con los tormentos del protagonista, decidieran suicidarse como él. Evidentemente Goethe no podía imaginárselo, escribiendo además como un debutante todavía desconocido y con un número imprevisible de lectores potenciales.

<sup>614</sup> Cit. en Krippendorff 1988, p. 89.

con exactitud”<sup>615</sup>. Sin embargo, la atracción que el duque sentía por el juego de la guerra, la gloria y el honor, eran demasiado fuertes. “La rana está hecha para el agua, aunque pueda estar un periodo sobre la tierra”, es la reflexión desconsolada de Goethe<sup>616</sup>.

La del juego no es solo una metáfora, nos dice Krippendorff<sup>617</sup>, ya que las personas, los pueblos y los recursos se convierten en unidades calculables de la escena internacional. Normalmente se trata de un juego de suma cero: unos ganan, otros pierden.

Es esta una lógica contra la que Krippendorff combate su batalla intelectual, reconociendo en Goethe un espíritu en la misma línea: “Nosotros, que no hemos heredado el poder político”, escribe Goethe en una carta el 17.6.1784, “preferimos más que todo reforzar el poder del espíritu.” Krippendorff primero comenta:

“son dos esferas sociales, dos morales, dos culturas políticas contrapuestas: la de los gobernantes y la de los gobernados. Unos siguen la “razón de Estado”, otros la “razón de la supervivencia”, pero también la razón del espíritu y de la cultura<sup>618</sup>.”

y luego repite una de sus convicciones más arraigadas: el ejercicio del poder basado en la violencia desarrolla una dinámica propia que acaba en la guerra. La lógica de la estructura es más fuerte que las intenciones, reales o solo declaradas, de los que están al mando<sup>619</sup>.

En *Wilhelm Meisters Lehrjahre* un personaje ensalza el trabajo de las amas de casa comparado con los problemas de quien tiene que gobernar un país. Krippendorff rechaza la interpretación reaccionaria del pasaje (mujeres en casa) y subraya su significado de crítica a los políticos, cuya vida consiste en que, en palabras de Goethe

... donde uno quiere hablar abiertamente, debe ser críptico, donde quiere ser sincero, falso; ... para un fin que no logra nunca, pierde el fin más importante, la armonía consigo mismo<sup>620</sup>

mientras que la mujer inteligente puede cuidar la armonía de su familia y hacerla feliz. Según Krippendorff aquí la familia representa la sociedad no-violenta y autónoma, comparada con el mundo del poder de las personas sobre otras personas<sup>621</sup>.

---

<sup>615</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>616</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>617</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>618</sup> Krippendorff 1988, p. 71.

<sup>619</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>620</sup> Cit. en Krippendorff 1988, p. 90.

<sup>621</sup> A propósito de las prevaricaciones del poder se me ocurre una cita sardónica de Michael Voslensky en su *Nomenklatura* (1980): “¿Qué es el capitalismo? La explotación del hombre por parte del hombre. ¿Y el comunismo? Todo lo opuesto.” (Cito de memoria, se me grabó en la cabeza cuando lo leí, en 1985). Krippendorff estaría de acuerdo.

Durante el asedio de Mainz de 1793, en el que Goethe participó, la visión de la miseria de la guerra le transmitió la conciencia de que víctimas son no solo las personas, sino la conciencia moral, que se debilita. Para escapar de la vivencia, se refugia en su proyecto de la teoría de los colores<sup>622</sup>. Krippendorff distingue la participación formal de Goethe en algunos sucesos de guerra como parte inevitable de su cargo político, con la libertad interior y de comentario que el poeta quiso guardar. Una actitud apolítica, la define Krippendorff<sup>623</sup>, la voluntad de no tomar partido frente a la “enfermedad infantil” de los pueblos que hacen la guerra, “en la que la justicia se convierte en dureza y crueldad, mientras que desaparece la idea de ser humano y de humanidad”<sup>624</sup>.

### e) La RFA como producto del juego Este-Oeste

Krippendorff recuerda que la RFA no es el producto de la voluntad popular y tampoco de una necesidad real, sino del juego Este-Oeste. Con la fundación de esta nueva entidad política en la posguerra, se quería disponer de un territorio donde posicionar tropas y misiles contra la URSS<sup>625</sup>. La vivencia de los ciudadanos de Berlín Oeste demuestra que se puede vivir bien y sin sentirse heridos en el propio honor nacional, aunque la ciudad no posea soberanía propia<sup>626</sup>. Lo mismo habría podido pasar con la RFA. Si se lo hubieran preguntado al pueblo alemán después de la experiencia con el nacionalsocialismo, el Estado nacional no existiría, y tampoco habría un Ejército. Mejor dicho, el Estado nació como contexto institucional para legitimar al Ejército. El jefe de los servicios secretos de la RFA, Gerhard Wessel, cuando todavía era responsable de la sección nacionalsocialista de espionaje “Ejércitos extranjeros del oeste”, antes del fin de la guerra escondió en un bosque bávaro documentos que demostraban “las reales intenciones de la URSS”. Luego los sacó en 1946, presentándolos a su compañero norteamericano Sibert. Así quería aportar su contribución a la razón de Estado de los aliados del Oeste, que ya preveía maniobras ocultas para el nuevo equilibrio mundial. En 1947 el “Joint War Plans Branch” del Ejército estadounidense ya discutía el rol de Alemania del Oeste en el futuro “equilibrio estratégico”. A finales de 1949 los norteamericanos desmintieron los rumores de constitución de un Ejército alemán, pero los preparativos ya habían empezado. En poco tiempo la RFA tendría sus tropas, a pesar de la voluntad en contra de la mayoría de su población, como ya hemos visto en el primer capítulo. Después de

---

No es la etiqueta lo que cuenta, sino el contenido. Ambos, capitalismo y comunismo, han resultado ser medios para la explotación de la gente por unos pocos.

<sup>622</sup> Krippendorff 1988, p. 104.

<sup>623</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>624</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>625</sup> El historiador estadounidense Walt Rostow, según Chomsky 1969, p. 41 escribió que la estrategia de EE.UU. fue la de evitar toda negociación seria con la URSS en materia de unificación de las dos Alemanias para ponerla frente al hecho consumado del rearme de la RFA dentro de la alianza occidental.

<sup>626</sup> En 1985, año de la publicación de *Staat und Krieg*, Berlín Oeste estaba bajo EE.UU., Francia e Inglaterra.

algunas décadas nadie se atreve ya a imaginarse una RFA sin Ejército. Tan poderosa ha sido la reeducación del pueblo en la razón de Estado.

#### 4.2.- Naturaleza y función del Ejército

El Ejército normalmente está dirigido por personas técnicamente competentes, pero totalmente ciegas desde el punto de vista social y político, en una palabra *Fachidioten* especialistas que no se enteran de nada que no sea su ámbito limitado de trabajo, escribe Krippendorff<sup>627</sup>. Los militares cumplen con su deber, sin que para ellos haya diferencia entre grandes operaciones estratégicas y pequeñas tareas logísticas<sup>628</sup>. Todo es garantía y protección del Estado, reproducción en el Ejército de la patología institucional de los políticos.

Siempre se encuentra una “necesidad” para más tropas o armas. Cuando los estadounidenses lo piden, los alemanes se conforman<sup>629</sup>, sea la constitución del Ejército, el posicionamiento de misiles, Corea (años cincuenta) o Afganistán (años ochenta). Se trata de poderse quedar en el juego. La alianza es el punto central de la razón de Estado alemana, como dijo el propio Canciller Kohl en 1982. Los políticos conocen el resultado de los estudios estadísticos, según los cuales desde 1815 el 82% de las carreras de armamento han llevado a la guerra, pero esto no les interesa<sup>630</sup>. Para ellos lo que cuenta son las posiciones de poder, la tutela de sus privilegios, las relaciones de fuerza y las posibilidades de influencia dentro de una alianza liderada por un país más potente. El poder no se siente tocado por argumentos como la absurdidad de bombas y misiles que pueden destruir el planeta miles de veces. La lógica ordinaria es diferente a la lógica del poder, de tal forma que el resultado es un diálogo de sordos. Los unos hablan de “locura de los armamentos”, los otros de “fidelidad a la alianza”, o sea, de tutelar el Estado y así su propio poder<sup>631</sup>.

Con las masas ni siquiera existe el problema de argumentar más o menos lógicamente, continua Krippendorff<sup>632</sup>. La violencia cultural<sup>633</sup> tiene como finalidad la interiorización del pensamiento de los políticos por parte de las personas comunes. Se trata de una manipulación con miras a que la

<sup>627</sup> Krippendorff 1985a, p. 68.

<sup>628</sup> En el Festival de la Paz de Udine, en junio de 2010, Krippendorff como director invitó a un debate a un militar, un capitán con experiencia en “misiones de paz” en el extranjero. A la pregunta acerca de la oportunidad de esta forma de intervenciones a menudo no pedidas por los países interesados, su respuesta, repetida varias veces frente a la insatisfacción de los presentes, fue siempre del tipo: “El soldado no decide, obedece” (Testimonio personal, FP).

<sup>629</sup> V. la crítica de Krippendorff a la política exterior alemana, infra, en este capítulo.

<sup>630</sup> Krell 2013 critica esta indicación estadística de Krippendorff.

<sup>631</sup> Krippendorff apunta raramente al elemento del egoísmo personal. Su crítica es más estructural, contra el Estado, que en realidad es una forma de organización de la comunidad funcional a las ambiciones personales. Sin embargo, cuando expresa su visión de una política ética y presenta modelos históricos – como veremos no se trata prácticamente nunca de políticos *stricto sensu* – su discurso se centra más en las cualidades individuales.

<sup>632</sup> Krippendorff 1985a, p. 72 sig. Cfr. Le Bon 1986 (1895).

<sup>633</sup> Galtung 1990.

gente absorba normas y valores de los líderes<sup>634</sup>, particularmente la política de poder, el “deporte de los reyes” (Shakespeare). Todo vale, hasta los juegos de sociedad como el *Risk*, en el que se trata de conquistar el mundo. Con ellos, se hace aceptable a la mayoría el horizonte político de pocos, que buscan la fama y el honor a expensas de los demás. De forma subconsciente se transmite una visión del mundo funcional al poder incluso cuando se habla de la naturaleza, donde hasta las flores tienen una conformación y colores funcionales a la supervivencia, y nada más<sup>635</sup>.

La insensatez está arraigada en la cultura; esto es esencial para Krippendorff. Él piensa que la política de poder y de guerra de los dominantes no tiene nada que ver con la categoría psicológica de la agresividad. La organización del aparato de violencia militar tiene como finalidad provocar acciones que por su propia iniciativa los soldados nunca realizarían. El Ejército es un instrumento en manos de la clase política. Fue así en el pasado y sigue siéndolo ahora. Krippendorff se esfuerza en demostrarlo con ejemplos desde la antigüedad hasta hoy.

### 4.3. La formación de la diada Estado-Ejército<sup>636</sup>

Los historiadores fijan en el fin de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) la fecha de nacimiento del Estado moderno y concuerdan con los sociólogos en que el Estado ha nacido de la violencia<sup>637</sup>. El trabajo de Krippendorff se puede considerar nada más que la unión de estas dos verdades compartidas, con la conclusión lógica: no hay Estado sin Ejército, ni Ejército sin Estado. A todo esto él añade una pregunta: ¿podemos vivir tranquilos bajo el dominio de esta pareja?

El recorrido histórico de Krippendorff empieza muy temprano. Él se detiene en la organización militar de los Romanos, menciona hasta los Hititas y los Egipcios, pero básicamente su discurso en tema de formación del Estado y del Ejército se inicia con la época feudal, que moldeó la futura Europa con la violencia<sup>638</sup>.

En aquel tiempo, explica Krippendorff, quien podía permitirse los mejores soldados se imponía sobre la competencia: los demás señores. Era esta una situación ideal para las clientelas, ya que

<sup>634</sup> Fundamentales en este propósito son las reflexiones sobre la hegemonía cultural de Gramsci 1980 (1949, póstumo). V. infra en el capítulo III.

<sup>635</sup> Son observaciones sutiles e importantes. Si no nos damos cuenta del rol de la violencia cultural, del uso impropio e instrumental de las palabras – así como de la manipulación de los hechos, cada Saddam o Gadafi es un nuevo Hitler, como pretenden los belicistas.

<sup>636</sup> Krippendorff 1985a, pp. 206 sig.

<sup>637</sup> Cfr. Howard 1987 (1983), p. 52; Bobbit 2002, p. XXI; Hintze, Otto (Conferencia de 1906 su Estado y Ejército) cit. en Berghahn 1986, p. 61 y otros más citados en Albrecht 1999, p. 136. V. infra en este capítulo.

<sup>638</sup> Howard, Michael 1981, *Der Krieg in der europäischen Geschichte. Vom Rittersheer zur Atomstreitmacht*, München, Beck, p. 9, cit. en Krippendorff 1985a, p. 219.



quien necesitaba protección, se la pedía a un poderoso<sup>639</sup>. Como la tierra propiedad del rey se asignaba al señor local en función de su aportación militar, se formó una estructura social jerárquica basada en la fuerza. En el nivel más bajo estaban los campesinos, que trabajaban la tierra y servían (raramente<sup>640</sup>) como complemento de las tropas lideradas por los caballeros. En el centro el señor local organizaba la fuerza armada y gestionaba el trabajo de los campesinos, garantizando su apoyo militar al rey. En la cumbre el rey distribuía la tierra, los feudos, según la fidelidad y la eficiencia organizativa y militar del feudatario. Los caballeros que mandaban las tropas poseían su propia ética y un código de honor y fidelidad peculiar. De hecho, una clase autónoma y abierta a cualquier aventura<sup>641</sup>. El propio feudatario a menudo pertenecía a esta clase, era un “guerrero de calidad”<sup>642</sup>.

Como los núcleos armados no eran suficientes para combatir guerras, se recurrió a tropas mercenarias, nada más constituirse una economía monetaria adecuada<sup>643</sup> en el siglo XI. El problema era que los mercenarios eran gente que vivía en estado de guerra permanente. Cuando no podían ofrecer sus servicios, subsistían depredando. Los Estados empezaron a formarse para frenar esta situación insostenible.

En la Edad Media el sadismo en la guerra, el robo, el asesinato, eran pautas normales. La tortura generaba una alegría socialmente permitida. El guerrero vivía del combate hasta la vejez y en tiempos de paz se divertía con torneos no muy diferentes de las luchas reales. Las imágenes del arte que han llegado hasta nosotros muestran que en los poderosos no hay conmoción, no hay empatía con los pobres, con las víctimas de la violencia<sup>644</sup>.

Es un orden del mundo que parece perfectamente normal: unos arriba, otros abajo, y éstos tienen que aguantar todo lo que les gusta a los primeros. Así eran los hombres que formaron nuestros “Estados”, comenta Krippendorff; solamente después se refinarían un poco, disimularían su arrogancia y corregirían su lenguaje, para ser aceptados en la sociedad de la Corte que se iba formando. Esta nueva nobleza, germen de los Estados modernos, mantiene su lógica de la violencia, primero en las relaciones feudales: la propiedad de la tierra robada a los campesinos pasa formalmente a los señores, que obligan a los campesinos a trabajar una tierra que ya no les pertenece. El poder se convierte en derecho, es legalizado y paulatinamente llegará a concretarse en el Estado.

<sup>639</sup> Ganshof, Francois Louis 1961, *Was ist das Lehnswesen?* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 1 sig., cit. en Krippendorff 1985a, p. 219.

<sup>640</sup> Delbrück, Hans 1923 *Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der politischen Geschichte. 3. Teil: Das Mittelalter*, Berlin, Stilke, p. 17, cit. en Krippendorff 1985a, p. 222-223, a propósito de las tropas de Carlo Magno.

<sup>641</sup> Bloch, en Kuchenbuch, Ludolf (Hg.), 1977 *Feudalismus — Materialien zur Theorie und Geschichte*, Frankfurt/M./Berlin/Wien, Ullstein, p. 586, cit. en Krippendorff 1985a, p. 220.

<sup>642</sup> Delbrück, Hans 1909, ob. cit. vol. II p. 448, cit. en Krippendorff 1985a, p. 220.

<sup>643</sup> Delbrück 1923, ob. cit., p. 331, cit. en Krippendorff 1985a, p. 233.

<sup>644</sup> Elias 1976, passim, cit. en Krippendorff 1985a, p. 235-241.

La consecuencia de todo este desarrollo según Krippendorff es la siguiente: la mentalidad de dominio que se forma dentro de este proceso basado en la violencia, se transmite hacia abajo a lo largo de los siglos y permite la cristalización de una norma social que la justifica, es decir, justifica el hecho de que muy pocos disponen de mucho en nombre del Estado. Los descendientes de la casta guerrera de los siglos X y XI, que ejercerían el poder hasta el siglo XVIII<sup>645</sup>, son los creadores de estructuras mentales que nos inducen hoy a considerar el orden internacional como natural, razonable y sin alternativas. El estudio de las raíces de esta mentalidad de dominio nos permite reconocer cómo las coacciones sociales, que en la sociedad de la corte impusieron un control de los afectos, un refinamiento de las formas, no hicieron desaparecer la violencia ínsita en el poder y encubierta en el principio de la razón de Estado.

La reconstrucción de Krippendorff, basada en textos autorizados, parece creíble. Es, como siempre, una exposición rica en contenidos, pero lineal y que de alguna forma simplifica el desarrollo complejo de la sociedad. Sin embargo, no se puede negar la violencia presente en el Estado, sobre todo desde que Max Weber individuó su elemento distintivo en el monopolio legítimo del uso de la fuerza<sup>646</sup>. Tampoco la historiografía niega que los Estados nacieron de una serie de guerras, particularmente la de los Treinta Años. La ratificación del sistema de Estados de 1648 significa entonces para Krippendorff también la legitimación de la guerra como instrumento de la política internacional, además de ser un medio muy útil para el control del interior. Krippendorff recuerda que en el siglo XVII solo hubo 7 años (1610, 1669-1671 y 1680-1682) sin guerra entre los países europeos.

El Ejército como medio para garantizar el orden interior y practicar la Gran Política, y la guerra como medio de civilización eran ideas difusas y practicadas, por ejemplo, bajo el reinado del Rey Sol (1638-1715). Su arquitecto militar Vauban, que edificó cerca de 300 fortalezas, describe la guerra como origen de la civilización, de la disciplina, de las leyes y finalmente de los Estados, y subraya la necesidad para el príncipe de cultivarla para vivir con seguridad<sup>647</sup>. La disciplina concernía no solo al pueblo, sino incluso a la nobleza, cuyas cualidades, según el mariscal prusiano de Berwick, se mantenían practicándolas de vez en cuando en la guerra<sup>648</sup>. La política de Luis XIV fue el modelo para todos: centralización absoluta del Estado, falta total de interés en los súbditos, búsqueda de la fama a través de la guerra. El resultado al final de la vida del monarca y después de 29 guerras: caja del Estado vacía, 9 millones de muertos en Europa más los discapacitados, 4

<sup>645</sup> Howard 1981, ob. cit., p. 12 sig, cit. en Krippendorff 1985a, p. 237.

<sup>646</sup> Weber 1988 (1919); cfr. infra en el capítulo III de esta tesis doctoral.

<sup>647</sup> Gembruch en Hahlweg 1960, ob. cit. p. 155, cit. en Krippendorff 1985a, p. 282.

<sup>648</sup> Vagts en Dill Günter (Ed.), 1980, *Clausewitz in Perspektive*, Frankfurt/M. und Wien, Ullstein, p. 146, cit. en Krippendorff 1985a, p. 282.

millones de habitantes menos en Francia<sup>649</sup>. El imitador más famoso de Luis XIV en Europa fue Federico II de Prusia, llamado el Grande en base a un concepto de grandeza muy discutible. Heredero de un Ejército que era el núcleo del Estado más que en cualquier otro país, se sentía rodeado de enemigos, particularmente los Habsburgo y Suecia<sup>650</sup>. Sin embargo la Guerra de los Siete Años (1756-1763), que se cobró la vida de casi 600.000 militares<sup>651</sup>, se explica más bien por su afán de gloria, como admite en una carta, Federico II, a su amigo Jordan<sup>652</sup>. La vida de las personas para él contaba poco, como contaría poco para Margareth Thatcher dos siglos después. La lógica es la misma. Federico antes de ser nombrado rey era un amante de las letras y de la música. Su padre no estaba contento con él, quería un hijo guerrero<sup>653</sup>. Al final de la Guerra de los Siete Años, el Estado prusiano no estaba mejor que el francés después de Luis XIV. Sin embargo, el ejemplo de Federico encontró imitadores en los déspotas alemanes de Estados más pequeños, con desconcierto de los ministros burgueses y a menudo con resultados similares para las finanzas<sup>654</sup>.

A finales del siglo XVIII se empezó a intentar limitar la guerra con tratados y reduciendo las dimensiones de los Ejércitos, con miras a un equilibrio de fuerzas. El mismo modelo sería retomado en los años Cincuenta del siglo XX. La paz relativa que se alcanzó antes de Napoleón y después de él en el siglo XIX se explica con la exportación de la guerra a la periferia. Las colonias permitían no deber elegir entre mantequilla y cañones y hasta algunos súbditos llegaron a enriquecerse<sup>655</sup>. El “secreto” de la expansión económica y colonial europea del siglo XIX consistía en haber aprendido, después de décadas de guerras con los vecinos, a defender sus territorios y su economía con eficiencia militar y una tecnología desarrollada para este fin. Lo asimilado se podía aprovechar en el extranjero, a costa de los pueblos de la periferia.

La política del Rey Sol y de Federico II de Prusia se puede leer en los libros de colegio de forma muy similar. Krippendorff añade solamente sus comentarios tajantes y una comparación con Thatcher, símbolo en los años ochenta (*Staat und Krieg* se publicó en 1985) de una falta de escrúpulos tanto en el interior como en el exterior. La exportación de la guerra a la periferia es un

<sup>649</sup> Menegazzi Claudio, 1980, *Louis XIV*, Edizioni Futuro, Verona, p. 74, cit. en Krippendorff 1985a, p. 285.

<sup>650</sup> Ranke Leopold von, *Preußische Geschichte*, 4Bde., München 1965 (1849), Vollmer, vol. I, p. 72, cit. en Krippendorff 1985a, p. 287.

<sup>651</sup> Uralnis, Boris Zesarewitsch, 1965, *Bilanz der Kriege. Die Menschenverluste Europas vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, p. 367.

<sup>652</sup> “Cuando mi padre murió, toda Europa estaba en paz [...]. La minoría de edad del zar me hacía esperar que Rusia se preocupara más de sus asuntos internos [...]. Además poseía tropas listas para atacar, las cajas del Estado llenas y un temperamento vivo: esas fueron las razones que me impulsaron a la guerra [...]. El orgullo, las ventajas que tenía, el deseo de hacerme un nombre [...]” en Ritter, Gerhard, 1958, *Staatskunst und Kriegshandwerk*, 4 Bde., I, München, Oldenburg, p. 29, cit. en Krippendorff 1985a, p. 290.

<sup>653</sup> Peter, Karl Heinrich (Ed.), *Briefe zur Weltgeschichte. Von Cicero bis Roosevelt*, München, dtv, p. 102 sig., cit. en Krippendorff 1985a, p. 286.

<sup>654</sup> Ritter 1958, ob. cit., I, p. 52, cit. en Krippendorff 1985a, p. 287.

<sup>655</sup> McNeill 1988 (1983), ob. cit., p. 143 sig., cit. en Krippendorff 1985a, p. 287.

hecho evidente desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, pero también la época colonial fue un ejemplo de cómo paulatinamente la conquista de las riquezas de África y Asia, después de la expoliación de América del Sur empezada en el siglo XVI, constituía una alternativa provechosa a una incómoda guerra en casa.

#### 4.4. Dos ejemplos de cómo la historia habría podido ser diferente

Historia es lo que fue posible. Este es uno de los principios fundamentales de Krippendorff, se podría llamar su *principio esperanza*<sup>656</sup>. El hecho de que algo históricamente no se haya realizado, no significa que, en condiciones diferentes, no se pueda realizar. De esta esperanza, porque siempre hay alguien que contempla un curso pacífico de las relaciones en el interior de una comunidad humana, los hombres y las mujeres de buena voluntad pueden nutrirse.

Es evidente, nos dice y repite Krippendorff y, en general, todos los que trabajan por la paz, que se tiene que tener una forma de fe en que las cosas pueden cambiar. No se trata de una fe irracional, sino de un hecho que cabe reconocer: toda la historia empieza en la cabeza de los seres humanos. Para que una idea se realice, hace falta nutrirla, lo que no se puede sin convicción.

Hay miles de casos en que lo impensable se ha convertido en realidad. ¿Un ejemplo? La caída del muro del Berlín sin un enfrentamiento violento entre el Oeste y el Este. Un número suficiente de personas empezó a luchar de forma no violenta para un cambio de época. Pasó en Checoslovaquia en 1968 y aparentemente no funcionó, pero la semilla de la no violencia brotó al inicio de los años ochenta en Polonia con Solidarność y los frutos se vieron después de diez años con el derrumbamiento del bloque soviético. No fue el fin de los problemas de la humanidad, pero tampoco un hecho por ignorar o minimizar, como hacen los que siguen pensando en términos de política de poder.

##### a) Estados Unidos

El primer ejemplo de lo que habría podido ser y que se puede realizar algún día lo proporcionan los EE.UU., que sin embargo nacieron con un acto de violencia<sup>657</sup>. Como se sabe, se trató de una guerra contra Inglaterra. En ella el pueblo participaba igual que las tropas, aunque las batallas decisivas se combatieron bajo la guía de oficiales profesionales. Después de la victoria, la ex colonia empezó su debate constitucional. En aquel momento – este es el punto para Krippendorff - se perdió una ocasión histórica para fundar un Estado sin Ejército permanente. En los importantísimos *Federalist*

<sup>656</sup> *El principio esperanza (Das Prinzip Hoffnung, 1954-1959)* es un ensayo de Ernst Bloch sobre la importancia de la esperanza y de la utopía en la vida humana, un tema en el que el propio Krippendorff puede reconocerse.

<sup>657</sup> Millis 1958, p. 13.

*Papers*, documento en el que se debate democráticamente la futura Constitución de los EE.UU., se habla entre otras cosas justamente del tema de la defensa. Hamilton estaba seguro de que un Ejército permanente era una necesidad, pero había mucha difidencia, porque se le consideraba un peligro para las libertades de una comunidad<sup>658</sup>. Jefferson<sup>659</sup>, que sería Presidente, consideraba que la gran masa de las personas no estaba hecha para marchar bajo las órdenes de pocos. En los primeros dos-tres años después de 1776, permaneció viva la esperanza de un orden socio-político nuevo. Poco a poco, la elite consiguió canalizar los impulsos revolucionarios en un marco estatal, por temor a que el pueblo se dejara arrastrar por “ideas irresponsables”. Sin embargo, no se llegó muy pronto a constituir un Ejército de grandes dimensiones. A finales de la década de 1780, recuerda Krippendorff, el Congreso solo había aprobado 840 soldados y 46 oficiales, que a petición del Ministro de la Guerra Knox se aumentan a 1216 y 57 para oponerse a la rebelión de los indios, mientras que alguien en el Senado comentaba: “Si se da a Knox un Ejército, él va a buscar enseguida una guerra”. En el Congreso la mayoría opinaba que era mejor la paz. El gobierno pidió más tropas, provocando al mismo tiempo una ofensiva que acabó en una derrota. El resultado fue justamente lo que se buscaba: el aumento del tamaño del ejército.

La pauta de provocar una ocasión que justifique más recursos militares se repetirá a lo largo de la historia. Pero no era la guerra lo que muchos en el mismo Congreso seguían queriendo, nos dice Krippendorff. En 1798 Benjamin Rush, tesorero de la ceca estadounidense, presentó un “Plan para un Despacho de la Paz de los Estados Unidos” para oponerse a toda manifestación de militarismo. Además propuso poner un cartel sobre el portal del Ministerio de la Guerra con la inscripción “Departamento para la masacre de seres humanos” o “Departamento de los generadores de viudas y de huérfanos”. Como la aprobación de mayores recursos para el Ejército se estaba haciendo complicada, a finales del siglo XVIII se intentó con mayor éxito la creación de una marina de guerra, apoyada por el propio Jefferson. Su justificación fue que esta no constituiría ningún peligro para las libertades estadounidenses, ni podría provocar derramamiento de sangre. Fundada en 1794 para defender las costas estadounidenses, pero también para ganar respeto en las relaciones internacionales, ya en 1801 la *Navy* comenzó a operar lejos de EE.UU. contra los piratas que amenazaban el mar de Túnez. Justamente lo que se quería era mostrar que también los EE.UU. debían ser respetados como potencia marina. Desde 1801 hasta hoy día, afirma Krippendorff<sup>660</sup>, ha habido ningún año en el que la flota estadounidense no haya intervenido en una parte u otra del

---

<sup>658</sup> *Ibidem*, p. 42-43.

<sup>659</sup> V. Krippendorff 2001.

<sup>660</sup> Krippendorff escribe en 1985. Sin embargo no resulta que después la flota americana haya parado con sus intervenciones.

mundo, para defender el honor o los intereses del país. Su política global de poder se estrenó con la guerra hispano-americana de 1898, un test para averiguar sus aspiraciones de grandeza<sup>661</sup>.

Como en el caso del emperador Guillermo II, que quería competir con la flota inglesa y así contribuyó a fomentar las tensiones internacionales que llevaron a la Primera Guerra Mundial, también a Theodor Roosevelt le gustaba la idea de tener, además de un Ejército, una Marina igualmente poderosa. Con ella podía por ejemplo avisar a los antagonistas. Así lo hizo en 1908 enviando la flota al Lejano Oriente: según Krippendorff un mensaje al que los japoneses contestarían en Pearl Harbor. Ya antes la Marina había iniciado su tarea de defensa no solo de EE.UU., sino de las costas de todo el continente. Los movimientos revolucionarios en el Centro y en el Sur de América se calificaban de acciones de bandidos. La idea de que una potencia europea pudiera amenazar las costas del inmenso territorio no se consideraba absurdo. Incluso el presidente Wilson, que no era un fanático de la guerra (pero sí tenía un sentido del honor y de la justicia que para él la justificaba) cuidaba particularmente la Marina, preocupado porque no fuese inferior a ninguna otra.

Entonces, paulatinamente pero sin retrocesos, el posible experimento de un nuevo Estado sin Ejército se convirtió en la construcción de una potencia militar sin iguales. Hubo más: el haber sido militar de profesión preparó el terreno para la carrera política. Krippendorff calcula que desde Washington hasta Eisenhower son siete los presidentes con ese currículum. Otros elegidos para este altísimo cargo probablemente aprovecharon el hecho de ser ex combatientes.

Sin embargo, hay otro elemento en la historia de EE.UU. que Krippendorff propone tener en cuenta. La guerra civil, con su más de medio millón de muertos, no fue primariamente una lucha contra la esclavitud, sino para el mantenimiento del Estado. “Mi finalidad en esta guerra es salvar la Unión y no mantener o abolir la esclavitud”<sup>662</sup> dijo muy claramente Lincoln en 1862. O sea, la razón que para él justificaba una lucha tan feroz era la razón de Estado, como confirma su Discurso de Gettysburg<sup>663</sup> en honor a los muertos en batalla. Ahora la pregunta que Krippendorff hace es: ¿qué habría pasado si, renunciando a la guerra, la Unión se hubiera fraccionado en dos o más Estados? Y Krippendorff contesta: la esclavitud habría durado unos años o unas décadas más, pero no eternamente, y el desarrollo del potencial bélico estadounidense habría sido menor. La guerra fue entonces para Krippendorff una decisión irracional, porque cambió por un precio altísimo de vidas humanas un orden establecido, dejando al mismo tiempo todos los problemas de reconstrucción y las diferencias políticas que había antes. Pero el Estado se salvó, un Estado muy diferente del

---

<sup>661</sup> Challener, Richard, 1973, Admirals, Generals and American Foreign Policy 1898-1914, Princeton, Princeton University Press, p. 12, cit. en Krippendorff 1985a, p. 111.

<sup>662</sup> Cit. en Krippendorff 1985a, p. 114.

<sup>663</sup> Descargable en versión española de: [http://es.wikipedia.org/wiki/Discurso\\_de\\_Gettysburg](http://es.wikipedia.org/wiki/Discurso_de_Gettysburg) (25.4.2012).

imaginado por sus fundadores, revolucionarios demócratas, y sobre todo mucho más militarizado, comenta Krippendorff.

### **b) Francia**

Krippendorff nos presenta incluso la Revolución Francesa como un proceso que habría podido acabar de una forma diferente de la reconstitución de un Estado centralizado y fuerte. Por eso se apoya en una tesis bastante aislada de la historiadora Hedwig Hintze<sup>664</sup>, según la cual Francia habría podido después de la revolución confederarse, en lugar de constituir otra vez un Estado centralizado. Fue una oportunidad histórica concreta que no se realizó. A pesar de ello, Krippendorff considera la Revolución Francesa el acontecimiento más importante de la historia de los Estados. Con ella (y con la Revolución Americana un poco anterior) empezó la democracia moderna y el Estado constitucional, pero también la movilización nacional de los pueblos para la guerra. Las naciones modernas son una consecuencia del Estado, que creó la base administrativa, los espacios económicos, la ciudadanía y finalmente el servicio militar. Los soldados de los Estados absolutistas fueron integrados por ciudadanos educados en el sentimiento nacional. En el periodo entre 1792 y 1815 se consolidó, después del inicio de una revolución que habría podido contagiar toda Europa, el modelo de Estado ya existente, centralizado y militar. Sin embargo, en la primera fase de la Revolución Francesa, entre 1789 y 1791, el intento fue justamente convertir la estructura de la convivencia en una federación de pueblos, una idea difundida dentro de una elite intelectual europea y representada en el interior del movimiento revolucionario francés. La dimensión internacional de la Revolución Francesa no era solo un punto de vista de los revolucionarios animados por esperanzas de fraternidad, igualdad y libertad, sino un dato objetivo debido a la estructura dinástica y militar del dominio de los Estados europeos. La alternativa era entre un proyecto liberal, pacifista y de fraternidad por un lado, y dictatorial y de conquista por el otro, dice Krippendorff siempre basándose en la tesis de Hintze. La política internacional de la Francia revolucionaria al inicio era pacifista, en el marco de la Ilustración. La Asamblea Nacional declaró en mayo de 1790 su renuncia a toda guerra cuyo fin fuera la conquista y su firme propósito de no utilizar su fuerza contra la libertad de otro pueblo. En agosto del mismo año Mirabeau expresó la esperanza del fin próximo de cualquier guerra, y en enero de 1791 añadió que era posible abatir toda frontera y hacer de la humanidad una única familia<sup>665</sup>. El artículo 6 de la Constitución del 3 de septiembre de 1791 confirmó la renuncia a cualquier guerra de conquista. El pensador más influyente de la Ilustración pre-revolucionaria, Rousseau, calificaba de mala la reunión de varias

---

<sup>664</sup> Hintze, Hedwig (1928), *Staatseinheit und Föderalismus im alten Frankreich und in der Revolution*, Berlin, Deutsche Verlagsanstalt, p. 269 sig., en Krippendorff 1985a p. 300 sig.

<sup>665</sup> Ritter, Gerhard, 1958, *Staatskunst und Kriegshandwerk*, München, Oldenbourg cit. en Krippendorff 1985a, p. 304.

ciudades en un único Estado. Las ciudades, y en general las unidades pequeñas, son más estables y capaces de oponer resistencia que el Estado territorial centralizado, como demuestran los ejemplos de la antigua Grecia y de Holanda y Suiza en época moderna. Sin embargo, si no se pueden disolver Estados ya constituidos, se puede de vez en cuando desplazar la capital de una ciudad a otra. Los muros de una ciudad se construyen con los escombros de múltiples casas de campesinos<sup>666</sup>.

Finalmente, en 1792 Lavicomterrié, un republicano liberal y seguidor de la Montaña, publicó un libro sobre la municipalización de Francia, sintetizando lo bueno del proyecto en la pregunta retórica: “¿Y qué hay de mal en tener 83 repúblicas, si somos felices?”<sup>667</sup>.

Hoy en día calificamos de utópicas estas ideas revolucionarias de fraternidad y felicidad. Parece prueba suficiente para descalificarlas el hecho incontestable de que no fue esta componente la que triunfó, sino la dictatorial y de conquista, culminada después en Napoleón. Sin embargo, si asumimos que histórico es también lo que habría sido posible, la alternativa merece más atención, sobre todo porque seguimos sufriendo las consecuencias del hecho de que no se ha realizado. Fueron los radicales jacobinos los que querían un camino pacifista de la Revolución, mientras que la derecha girondina apoyaba la revolución mundial con medios militares<sup>668</sup>. La Gironda orientó a Francia hacia la guerra, por el interés de la nación<sup>669</sup>, empezando con la declaración de guerra a Austria en 1792, contradicción gravísima con la idea de defender los derechos humanos en el interior de Francia<sup>670</sup>. Más grave aún fue el hecho de identificar el Estado y la nación con la guerra en nombre de los ideales de la Revolución y poniendo la nación como valor sumo, o sea, superior al individuo. Según Krippendorff se trató una vez más del proceso de abstracción típico del Estado, que sigue su propia lógica, ajena a los intereses reales de las personas. Legítima es entonces para Krippendorff la pregunta de si la política pacifista de los jacobinos radicales no hubiera tenido más éxito, en términos de paz y libertad, que la movilización nacional que llevó a la guerra y luego a las campañas napoleónicas. Es verdad, añade nuestro autor, que la guerra no se inició por iniciativa directa de la Gironda, pero el camino violento que la Revolución Francesa tomó y que llevó entre otras a la ejecución del rey, fue una provocación suficiente para inducir a las dinastías europeas a la guerra preventiva. El temor era evidentemente que sus propios pueblos se levantaran contra ellos. La reacción francesa con Napoleón fue militar; llevó a un orden provisorio militar, y militar fue el fundamento del orden restaurado en 1815. El propio Robespierre en 1791 había reconocido que el

<sup>666</sup> Rousseau 2007 (1762), III, 13. Es notable la habilidad de Krippendorff de encontrar en autores que esencialmente no comparten su idea anarquista, elementos comunes a él, como aquí por el tema de las dimensiones ideales de una comunidad, sobre las que v. infra en el capítulo IV.

<sup>667</sup> Cit. en Hintze Hedwig, (1928). *Staatseinheit und Föderalismus im alten Frankreich und in der Revolution*, Berlin und Leipzig, p. 268. Esta y las siguientes citas de Hintze en Krippendorff 1985a p. 305-308.

<sup>668</sup> Hintze 1928, cit., p. 413.

<sup>669</sup> *Ibidem*, p. 299.

<sup>670</sup> *Ibidem*, p. 300 sig.



poder que los generales adquieren sobre el país durante la guerra podía poner en peligro la Revolución<sup>671</sup>. También se dio cuenta de que una victoria militar sobre otros pueblos no significa liberación y libertades revolucionarias, porque el orden militar no es libertario y nadie ama a los misioneros armados<sup>672</sup>. La historia confirmaría que Robespierre no estaba equivocado. Fundamental es comprender el proceso: la orientación militar que la Revolución Francesa tomó, contribuyó al estallido de la guerra, que a su vez llevó al llamamiento a la movilización nacional. La nación entonces se convirtió en una colectividad en armas, en un Estado militar armado, y así se quedó. La militarización de la Revolución, o sea, de las estructuras económicas, sociales y políticas de Francia, fue al mismo tiempo la consecuencia inevitable de las guerras casi ininterrumpidas entre 1792 y 1815. Antes, entre 1789 y 1791, Francia había sido el primer y único Estado europeo sin un Ejército operante. En el momento de la toma de la Bastilla el Ejército absolutista francés no intervino y parte de él apoyó activamente al pueblo. Los revolucionarios no querían tener nada que ver con el Ejército<sup>673</sup>. En 1792 las cosas habían cambiado y el 23 de agosto de 1793 se llegó a la *levée en masse*, el servicio militar para todos, lo que tuvo consecuencias enormes a corto, medio y largo plazo, tanto como ejemplo para las demás naciones como por el hecho de que proporcionaría a Napoleón un medio formidable e imprescindible para sus campañas. A comienzos del servicio militar obligatorio no hubo mucho entusiasmo por parte de la población, luego la posibilidad de hacer carrera y de depredar, la reorganización del cuerpo de los oficiales y finalmente los éxitos y la personalidad carismática de Napoleón hicieron el Ejército más atractivo. Sin embargo, ya antes de Napoleón Francia se había convertido en un Estado militarizado<sup>674</sup>, como consecuencia de la restauración de las relaciones de poder después de Termidor y Brumario. Hubo más: el Ejército se convirtió en el agente de la socialización de la conciencia y de la identidad nacional. O sea, el concepto de Gran Política como política de poder, que ya existía antes, empezó a penetrar en la cabeza de la gente y esta a identificarse en intereses que no eran suyos, sino de la clase dominante. En esta identificación, observa Krippendorff, se halla también una confianza en los gobernantes, que se supone que saben lo que hacen. Justamente aquí está el problema.

Napoleón fue un medio revolucionario, en el sentido de que cambió las relaciones de poder durante un tiempo en Europa, pero de hecho reconstituyó un poder fuerte centralizado y dejó una pauta de eficiencia militar. Krippendorff observa<sup>675</sup> que la conducta bélica de Napoleón era una mezcla de viejo y nuevo. Nueva era la estrategia de la batalla de masas con el consecuente estrago: en Borodin

---

<sup>671</sup> *Ibíd.*, p. 298 sig.

<sup>672</sup> *Ibíd.*, p. 301.

<sup>673</sup> Best Geoffrey 1982, *War and Society in Revolutionary Europe, 1770-1870*, London, Fontana, cit. en Krippendorff 1985a, p. 310 sig.

<sup>674</sup> *Ibíd.*, p. 90 y 97.

<sup>675</sup> La reconstrucción de la política y de la acción militar de Napoleón aquí expuesta en Krippendorff 1985a, p. 313-328.

(1812) murieron o se quedaron afectados para siempre 70.000 soldados. Nueva era también la disposición de las tropas de mantenerse solas, es decir, de saquear libremente. Vieja era la reconstrucción del Estado según la pauta dinástica, con una dinastía personal del emperador Bonaparte. Las esperanzas revolucionarias con las que en muchas partes de Europa, y particularmente en Alemania, se miraba a Napoleón, quedaron desilusionadas. Las reformas napoleónicas tenían como objetivo la posibilidad de disponer de nuevas tropas. Las constituciones entregadas a los Estados recién fundados estaban acompañadas por tratados de alianza que permitían el estacionamiento de guarniciones francesas y la cláusula de poner a disposición del emperador una cantidad de soldados (hasta casi el 30% de la población). Solo la mitad del Ejército que invadió Rusia en 1812 era francés, lo que conllevó incluso varias traiciones cuando la expedición resultó ser un desastre. Las reformas civiles de Napoleón, la parte positiva de su legado, eran sin embargo funcionales para el mantenimiento del poder. Sobre todo la idea portadora de las innovaciones era de orden y eficiencia de tipo militar. Eso fue lo que quedó, ayudando sí a los movimientos de liberación nacional, como en Italia, pero marcando para el futuro la relación jerárquica y de fuerza de la política estatal.

Esto también habría podido ser diferente, afirma Krippendorff. La guerrilla con la que sobre todo en España, pero también en Rusia y en Alemania, la población se opuso a la invasión napoleónica, fue la expresión de una lucha verdaderamente revolucionaria. Por eso el poder local la eliminó, después de aprovecharla, para no encontrar problemas mayores con su propio pueblo una vez liberado del invasor. La de los poderosos no es la liberación del pueblo, sino la recomposición de su propio poder después de quedarse un tiempo sin él. Napoleón para el *Ancien Régime*, había sido un intruso del que se podía aprender cómo perfeccionar el Estado militar. Naturalmente Napoleón fue una personalidad excepcional, por su inteligencia y habilidad estratégica e incluso portador de algunas adquisiciones de la Revolución Francesa. Sin embargo, con él, el entontecimiento del poder estatal había alcanzado la cumbre. Más allá de toda modernización económica, estratégica y administrativa, no se comprende la finalidad última de tanto movimiento, principalmente de tantas guerras. Nunca tuvo Napoleón una idea clara de lo que hacía<sup>676</sup>. Tampoco debemos pensar nosotros, comenta Krippendorff, que nuestros políticos, que no son Napoleón, tiene una perspectiva verdadera de lo que quieren hacer con la autoridad que les ha sido otorgada.

---

<sup>676</sup> Taylor, A.J.P. 1979, *Europe, Grandeur and Decline*, Middlesex, Pelican, pp. 13 sig., cit. en Krippendorff 1985a, p. 330.

Sea como fuera, que no tuviera Napoleón ideas claras o que quisiera conquistar el mundo si hubiera podido<sup>677</sup>, las quimeras de un jefe de una sociedad organizada en Estado se cobraron la vida de más de tres millones de militares y de un número desconocido de civiles<sup>678</sup>.

¿Habría podido ser verdaderamente diferente todo eso en EE.UU. y Francia y en muchos otros lugares? En italiano se dice: “La storia non si fa con i se...”, la historia no se hace con los si..., esto es, con hipótesis. La originalidad de Krippendorff consiste también en que no acepta lugares comunes que considera un producto cultural impuesto por el dominio. Esto es verdad particularmente para la historia, que el poder normalmente modela según sus intereses. Como Krippendorff trabaja por un cambio profundo de mentalidad, es comprensible que cite ejemplos virtuosos y potencialmente realizables cuando maduren las condiciones. Su tesis de fondo sin embargo es siempre que para que se produzca el cambio, la díada Estado-Ejército se debe romper en un contexto en el que se comprenda al fin que son entidades no solo innecesarias, sino dañinas. Por eso deja la conclusión a Tolstói, que expresa esta idea de forma aun más fuerte que él.

#### 4.5. La guerra y el Estado en Tolstói

Krippendorff considera *Guerra y paz* no solo un retrato de la sociedad rusa y europea en la época de Napoleón, sino también una declaración del gran escritor contra la guerra, evento para el que no sabe encontrar una causa racional y unívoca. Cuarenta años después, nos recuerda Krippendorff, Tolstói vuelve sobre el tema con una respuesta: habrá guerras hasta que haya gobiernos y ejércitos<sup>679</sup>. Según él, los gobiernos solo podrían ser inocuos si estuvieran compuestos por santos, pero como en ellos se encuentran los peores individuos de la sociedad, una minoría de personas sin escrúpulos que dispone de los demás, los resultados son fatales. Cómplices de aquellos pocos poderosos, continua Tolstói, son los capitalistas, los periodistas y la mayoría de los artistas y

<sup>677</sup> Muret en Sieburg, Heinz-Otto (ed.) 1971, *Napoleon und Europa*, p. 146 sig., cit. en Krippendorff 1985a, p. 328.

<sup>678</sup> El historiador Werner Raith comenta, proporcionándonos otro ejemplo: “Es notable la naturaleza con la que hoy todavía se considera como gran logro histórico lo que solo fue posible gracias al saqueo y la aniquilación de poblaciones enteras. Estos fueron los métodos de Trajano para “recuperar” la confianza de los romanos: una política exterior de una agresividad casi insuperable [...] Ataca sin justificación a las tribus tracias y las aplasta [...]. Al mismo tiempo se lanza contra los árabes [...]. En el 114 arremete contra los partos [...]. Armenia se atreve a escoger un rey [...] y se la lleva a la razón con la sangre [...]. Una rebelión judía contra los romanos, que desprecian y destrozan toda costumbre y tradición, es reprimida con crueldad extrema. Probablemente otras poblaciones habrían sido atacadas si Trajano no hubiese muerto en el 117. Y ¿qué se encuentra en la historiografía? “Trajano es sin ninguna duda una de las personalidades más brillantes de todo el Principado Romano: no solo era un condotiero sin miedo y prudente, sino también un administrador de gran calidad ... un modelo ejemplar para el desarrollo del Imperio.” Cit. en Neusüß 1985, p. 274.

<sup>679</sup> Tolstói, Leo N. 1983 (Textos originales de inicio siglo XX), p. 44-60, cit. en Krippendorff 1985a, pp. 408-411. Del Tolstói después de su „conversión“ de 1879 - cfr. Tolstói 2010b (1911) - Krippendorff toma el aspecto anarquista, que es parte de un discurso más amplio, básicamente religioso, cfr., además de Tolstói 2010a (1893), Bartolf 2006, Bori e Sofri 1985. Sin duda el pasaje que Krippendorff cita es absolutamente representativo del pensamiento pacifista de Tolstói, que notoriamente influenció al pacifista Gandhi.

eruditos, que ocupan posiciones privilegiadas por exhibir sentimientos patrióticos. Los que están abajo se dejan engañar por la educación patriótica y pseudo-religiosa poniendo su propia libertad y dignidad en manos ajenas. La prevención de las guerras supone la comprensión del hecho de que el Ejército es un instrumento para matar. Pagar impuestos para él, servir como soldado y ser patriota son formas de complicidad con el asesinato. ¿Y qué puede pasar si no hay ningún gobierno? Nada, solo se habrá eliminado la institución que siempre ha sido fuente de violencia. Lo que se puede esperar después es que las personas acaben de matarse mutuamente o que, de todas formas, la violencia sea menor, ya que no existirían las organizaciones especializadas en ella. Lo bueno que hay en las leyes, en los tribunales, en la propiedad, en la policía y en otras instituciones seguirá existiendo en un contexto en el que ya no hace falta la violencia bruta, concluye Tolstói, expresando una idea radical que evidentemente Krippendorff acepta en su totalidad<sup>680</sup>, ya que así cierra *Staat und Krieg*, sin más comentarios.

Justamente este final inesperado parece decirlo todo –a propósito de la postura anarquista de Tolstói y Krippendorff- y al mismo tiempo deja lugar a preguntas. Está claro que para los dos el Estado provoca más daños que beneficios, pero la forma de llegar a esta conclusión es muy diferente. Ante todo, es diferente el contexto histórico, ya que no puede existir comparación entre el Estado zarista y la RFA, es decir, los dos Estados que muy concretamente Tolstói y Krippendorff llegan a conocer en su vida respectiva, más allá de las la concepción de los dos sobre la guerra y el Estado en general.

Pero la verdadera pregunta es: ¿Qué es lo que une a Krippendorff y a Tolstói? Aquí la respuesta, en el contexto de la paz y de la guerra, básicamente es una: el radicalismo frente a lo que ambos perciben como una ofensa a la humanidad, a su libertad y a la vida concreta de las personas. Es el grito ético de quien se opone a la monstruosidad de todo sistema que tiraniza y agobia las mejores y legítimas esperanzas de cada persona individual, que solo quiere vivir su vida, tener sus oportunidades y defender su dignidad. Sin embargo, hay diferencias fundamentales.

La visión de la guerra de Tolstói, en particular, ha sido explicada por Anatol Rapoport en un ensayo magistral, además incluido por Krippendorff en su *Friedensforschung*<sup>681</sup>: Tolstoi und Clausewitz<sup>682</sup>. Rapoport contrapone el modelo de guerra racional y estratégico de Clausewitz<sup>683</sup> a la concepción “cataclísmica” de Tolstói en *Guerra y Paz*<sup>684</sup>, según la cual la guerra es como una epidemia que

<sup>680</sup> V. infra la crítica a Krippendorff de Münkler.

<sup>681</sup> Krippendorff 1968b.

<sup>682</sup> Rapoport, Anatol, 1968 (1966). Tolstoi und Clausewitz, en Krippendorff 1968, p. 87-105.

<sup>683</sup> Clausewitz 1984 (1832).

<sup>684</sup> Tolstói 1967 (1869).

periódicamente ataca a las personas; sobre todo es algo que tiene una dinámica propia, no orientable por los seres humanos:

“Un conflicto humano de grandes dimensiones (entonces las guerras) Tolstói lo explica como un hecho determinado por fuerzas históricas poderosas. Es su inquebrantable convicción de que las estrategias desarrolladas por los jefes militares son solo el fruto de un autoengaño. De todos los implicados en una guerra, quienes más se equivocan son aquellos que creen que el curso de una guerra puede ser dirigido con actos de voluntad o con el uso de la ciencia estratégica. [...] La guerra, dice Tolstói en *Guerra y Paz*, es un fenómeno sometido a las leyes de la historia. Son leyes que no pueden ser influenciadas por los caprichos de los déspotas y las fantasías de los pedantes. Tolstói acepta entonces la teoría dinámica (o cataclísmica) de los grandes conflictos humanos y rechaza completamente las teorías estratégicas. [...] Desde el punto de vista de Tolstói [...] los Estados nacionales son las fuerzas inconscientes que determinan la dinámica histórica. Esta dinámica no está determinada por objetivos o intenciones que de alguna forma los dominadores persiguen. Aquellos son arrastrados a sus actos por fuerzas históricas que Tolstói no intenta analizar en detalle, que sin embargo declara ser analizables a través de métodos análogos a los de las ciencias naturales<sup>685</sup>.

Krippendorff conoce muy bien esta idea de la guerra de Tolstói<sup>686</sup>, que de alguna manera se puede situar en un espacio metafísico. Es justamente la metafísica, un ámbito que no es propio de nuestro autor y tampoco lo es la esfera religiosa, la que va a ser la base de la filosofía de Tolstói después de su “conversión”<sup>687</sup>. Krippendorff no es ateo declarado, sin embargo para sus reflexiones en el umbral del territorio en que otros las desarrollan, es decir, el religioso. Como vamos a precisar en las conclusiones de esta tesis doctoral, él no atraviesa la frontera entre lo laico y lo religioso. Mira sí más allá de su campo intelectual y de su ética terrenal, pero no entra en el vasto -y quizá un poco espantoso para él- ámbito de lo religioso, de lo sagrado, de lo que ningún libro puede expresar. Tolstói al contrario se atreve a hacerlo y llega a ser un gurú occidental, capaz de inspirar al joven Gandhi<sup>688</sup>.

Entonces nada, o casi nada, tienen Tolstói y Krippendorff en común en lo que atañe a las motivaciones profundas de su visión de la vida respectiva, del Estado y de la guerra, más allá de la mencionada sensibilidad por los destinos humanos y de una evidente radicalidad del carácter individual.

<sup>685</sup> Rapoport 1968, cit. p. 90-91.

<sup>686</sup> Krippendorff 1985a, pp. 408 y como editor del ensayo citado de Rapoport.

<sup>687</sup> Cfr. Tolstói 2010a y 2010b.

<sup>688</sup> Cfr. Bori e Sofri 1985, cit.

Por eso, no es aquí útil examinar el pensamiento filosófico-religioso de Tolstói. Nos llevaría fuera del ámbito de este trabajo, porque nada de ello influencia a Krippendorff. Por lo tanto, vamos a dejarlo, ya que todavía nos queda mucho por analizar y comprender el sentido verdadero de la labor intelectual de toda una vida.

## 5.- CRÍTICA AL EJÉRCITO

En *Staat und Krieg* hemos visto que Krippendorff considera al Ejército como *longa manus* del Estado, el instrumento que le permite ejercer su violencia en el interior y en el exterior. En su análisis, él documenta que las dos entidades, Estado y Ejército, no se pueden separar. El Estado nació para reglamentar la violencia y utilizarla para sus fines. El Ejército nació para servir al Estado en su voluntad de dominio. Todo esto condiciona ambas instituciones. Krippendorff no pide expresamente la abolición del Estado, pero espera que se llegue a superarlo<sup>689</sup> y entiende su trabajo como un aporte en este sentido. Con el Ejército es aún más tajante: desea su abolición, lo considera dañino, parasitario<sup>690</sup>. El daño más grande, más allá de la evidente función destructiva, actual o latente, se halla en el soldado mismo. Krippendorff da la palabra a Goethe:

“... su alma buena, que en una vida libre habría mostrado su belleza y encontrado su existencia, [en la rígida, dura y cruel vida militar] se halla sofocada, sus sentimientos desvitalizados y casi aniquilados”<sup>691</sup>.

Esta sutil observación, para Krippendorff es aún más radical que la crítica pacifista a los soldados como “asesinos potenciales”. El soldado puede convertirse en un asesino, porque ya ha sido aniquilada su humanidad.

La única institución común a todos los Estados, escribe Krippendorff en *Die Kunst, nicht regiert zu werden* (El arte de no ser gobernados)<sup>692</sup>, es la militar: cuarteles, las armas más modernas y expertos en el uso de la fuerza. Puede haber Estados sin parlamento, sin constitución, sin partidos, sin iglesia nacional y sin moneda propia, pero lo militar no falta nunca<sup>693</sup>. En el mundo se gasta más para lo militar que para la educación y la salud. El Ejército es el empresario más grande del planeta y los daños medioambientales que causa directa e indirectamente son mayores que los provocados por las industrias<sup>694</sup>. Según el historiador Eric Hobsbawm<sup>695</sup> los militares en el siglo XX han escrito “el capítulo más negro de la historia occidental de tortura y terror”. En el mismo período los ejércitos han causado millones de muertos y heridos, y aun más expatriados y empobrecidos. Sin embargo, el

<sup>689</sup> Krippendorff 1987, respuesta a Münkler.

<sup>690</sup> McNeill, William H., 1980, *The Pursuit of Power. Technology, Armed Force, and Society since A.D. 1000*, Oxford, Blackwell, p. 70, cit. en Krippendorff 1985a, p. 206-207.

<sup>691</sup> Goethe, *Wilhelm Meisters theatralische Sendung*, cit. en Krippendorff 1993b, p. 9.

<sup>692</sup> Krippendorff 1999b.

<sup>693</sup> Krippendorff precisa que Costa Rica, que siempre se cita como ejemplo de país sin ejército, en realidad tiene una policía tan organizada y armada que se puede considerar uno de lo más militarizados de Suramérica.

<sup>694</sup> Gi-Woong Son, *Umweltmilitarismus, Sozio-Militarismus und Ökomilitarismus*, Münster 1992, cit. en Krippendorff 1999, p. 357.

<sup>695</sup> Hobsbawm, *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, p. 553, cit. en Krippendorff 1999, p. 357.

tema del aparato militar es solo uno de los varios asuntos en los periódicos y en las ciencias sociales: no se le dedica ninguna atención particular. La mayor parte de las personas de cualquier cultura no llega ni siquiera a imaginarse un Estado sin aparato militar. Como institución, el Ejército no se discute, mientras sí se debaten su empleo y los gastos que genera. Como estructura de defensa nacional se consolidó en el siglo XIX y solo después de 1945 la designación del ministerio relativo cambió en todas partes de “Ministerio de guerra” a “Ministerio de defensa”. Sin embargo, por lo menos en los países europeos, a los que nadie amenaza desde 1989, su legitimación no resistiría a una crítica seria.

El caso de Alemania es ejemplar, añade Krippendorff. Después de provocar y traer su militarismo una cantidad inmensa de desgracias, cuando el pueblo finalmente no podía tolerar más la idea del Ejército, este le fue impuesto con la excusa de la defensa nacional. Después de la reunificación de repente no hubo ningún enemigo del que defenderse, pero quien esperaba los “dividendos de la paz”, posiblemente hasta un país sin ejército, quedó decepcionado. Evidentemente no se podía esperar que el Ejército se disolviera solo, con el orgullo de quien había (desde su punto de vista discutible) garantizado la paz en la Europa dividida. Demasiada gente habría perdido su empleo y el sentido de su existencia<sup>696</sup>. Pronto se encontró una oportunidad de demostrar que se era indispensable, gracias a Saddam Hussein que tuvo la idea de invadir Kuwait<sup>697</sup>.

Lo militar es un método, nos dice Krippendorff<sup>698</sup>. Es un método de organización social, basado en mando y obediencia, jerarquía, disciplina y rituales. Es un método que encarna la violencia ínsita en el dominio político. Es el ejercicio del poder en su estado primordial. Es un método para solucionar conflictos, reduciéndolos a una dimensión física y de violencia. Es un método para imponer el derecho a través de soluciones, victoria o derrota, que se convierten en un nuevo derecho. Es un método de simplificación y reducción temporal de la toma de decisiones, evitando el esfuerzo de tener en cuenta los intereses de los demás, negociar y buscar soluciones alternativas.

Los métodos según Krippendorff no son nunca neutrales, ni en el trabajo teórico, ni en la praxis. Las respuestas dependen de cómo, no de qué, se pregunta. Quien a hierro mata a hierro muere. Las victorias en guerra son casi siempre victorias pírricas. Los aliados perdieron la ocasión histórica, después de la Primera Guerra Mundial, de imponer el desarme a Alemania, y también de desarmarse ellos mismos. Por no hacerlo, se sembró la semilla de la Segunda Guerra Mundial.

---

<sup>696</sup> Sobre la complejidad de renunciar al volumen de ventas y de empleos que los gastos militares generan, v. supra las tesis de Vilmar en el capítulo I.

<sup>697</sup> I Guerra del Golfo, agosto 1990 – febrero de 1991.

<sup>698</sup> Toda la argumentación de los apartados siguientes, si no hay una indicación diferente, en Krippendorff 1993b, p. 9 sig.



Para Krippendorff es un problema de medios y fines. Según él, el medio malo nunca ha llevado a resultados buenos<sup>699</sup>. La sociedad mundial se ha metido en una espiral de violencia organizada creciente. La recomendación de Max Weber<sup>700</sup> de moderar responsablemente el uso de la fuerza, en la mayoría de los casos se desatiende.

La violencia del Estado se esconde detrás de la legalidad en Occidente y se revela en toda su brutalidad en el resto del mundo. El Occidente tutela con la violencia las fuentes de su bienestar, los recursos materiales que garantizan un alto nivel de vida a sus ciudadanos. El propio Ejército de la RFA se ocupa de “mantener el libre comercio y el acceso a las materias primas estratégicas”<sup>701</sup>. La paz en Europa es frágil, como la guerra en la Ex Yugoslavia demuestra. El “nuevo orden mundial” iniciado con la guerra en Kuwait, que ha permitido el control de Occidente del petróleo, ha provocado “solo” 100.000 víctimas directas<sup>702</sup>. El empleo de los medios militares para restablecer el orden, naturalmente militar y a escala mundial, ha aumentado la cantidad de armas en la región ya muy conflictiva, estableciendo una organización de poder jerárquica basada en la violencia.

Un análisis detallado y pluridimensional de la institución militar, añade Krippendorff, daría indicaciones muy importantes sobre la finalidad, la forma y la calidad del orden y de la política que se apoyan a este “medio”. Se descubriría por ejemplo el elemento machista y patriarcal que la caracteriza más que otras instituciones. Junto al estudio histórico de la génesis del Estado moderno como organizador del Ejército<sup>703</sup>, la mirada feminista puede añadir, y ya lo hace, elementos de comprensión que la existencia de algunas soldados y encargadas ministeriales en el sector de la defensa no puede invalidar. Para el feminismo el enemigo es, culturalmente, el patriarcado. Este tiene mucho que ver con el militarismo, ya que los hombres se han organizado militarmente para defender y legitimar sus privilegios con la fuerza, creando un aparato cuya finalidad única es la muerte y la destrucción<sup>704</sup>.

Inquietante para Krippendorff es la relación entre lo militar y la ciencia<sup>705</sup>. Los progresos técnicos han permitido la creación de armas espantosas. La ciencia se ha dejado instrumentalizar por lo militar. Importante es estudiar el nexo entre ciencia, institución militar y economía en el contexto

<sup>699</sup> Es evidentemente la misma idea de Gandhi.

<sup>700</sup> La moderación es parte de la ética de la responsabilidad de la que vamos a hablar en el apartado dedicado a Max Weber del capítulo III.

<sup>701</sup> Documento de enero de 1992 del Ministerio de la Defensa alemán, cit. en Krippendorff 1993b, p. 14.

<sup>702</sup> En <http://www.fisicamente.net/GUERRA/index-205.htm> (descarga de 26.11.2013) se lee que la estimación de 100.000 soldados iraquíes muertos es de fuente estadounidense. La misma fuente indica 300.000 heridos. Los civiles fallecidos son un número indefinido, seguramente algunas decenas de miles. Las víctimas entre los soldados de la coalición de 36 países (¡contra uno!), incluso el más poderoso del mundo, son unos doscientos. El coste de la guerra fue alrededor de 200 mil millones de dólares.

<sup>703</sup> V. naturalmente *Staat und Krieg*.

<sup>704</sup> Parte de las consideraciones sobre el feminismo y el patriarcado se encuentran en Krippendorff 1999b, p. 341 sig. Véase también las consideraciones de Neusüß sobre Rosa Luxemburg, infra en este capítulo.

<sup>705</sup> V. bibliografía sobre este tema en la p. 121 de López Martínez 2004.

actual, después del derrumbamiento del mundo socialista. Institución militar y sector armamentista son grandes empresarios. Además la misma actitud de eficiencia con fines de dominación une lo militar y la ciencia moderna que quiere someter la naturaleza<sup>706</sup>.

En general la ciencia está muy condicionada por la política, escribe Krippendorff en *Kritik der Außenpolitik* (Crítica de la política exterior),<sup>707</sup> con algunas excepciones, por ejemplo el Grupo Pugwash<sup>708</sup>, compuesto por científicos que desde 1955 se vuelcan por la paz. Después de Hiroshima el uso de los descubrimientos científicos con fines bélicos, las armas de todo tipo, la militarización de sociedades enteras en el Tercer Mundo, todo se remonta entre otras cosas a la cooptación de los científicos en proyectos militares y, en último análisis, a una progresiva degradación moral a varios niveles de la política, de la economía y de la ciencia que se debería investigar sistemáticamente para una toma de conciencia de este fenómeno imponente. Los test atómicos en el territorio de EE.UU. durante la Guerra Fría provocaron casi 1,5 millones de víctimas civiles. También se pueden considerar víctimas, según Krippendorff, las conciencias de todos aquellos (médicos, físicos, periodistas, políticos etc.) que cooperaron para esconder la realidad de las consecuencias de la exposición a las radiaciones.

Dolorosamente incluso la cultura (literatura, música y arquitectura, por ejemplo), piensa Krippendorff, tiene bastante que reprocharse en lo que se refiere a legitimización de la violencia y de lo militar. Es otro ámbito en el que faltan los estudios.

Sociología, Politología y Ciencia de las Relaciones Internacionales, hasta la propia Investigación para la Paz, tampoco están a la altura de la independencia que es legítimo esperar de ellas. Su implicación con lo militar consiste sobre todo en la aceptación apriorística de lo militar como elemento de la “política de la seguridad”. Por el contrario, escribe Krippendorff en *Die Kunst...*, es la tarea de la investigación científica demostrar que, a pesar de todas las justificaciones y apariencias, lo militar es la institución más peligrosa, más enemiga de la vida y más cara que haya sido inventada<sup>709</sup>.

La crítica de lo militar es un método, así como el propio aparato militar es un método<sup>710</sup>. Es una crítica a todos los órdenes sociales y a las estrategias políticas que para realizarse se apoyan directa o indirectamente en el medio de la violencia organizada. Lo militar es una institución que considera a las personas como si fueran cosas. El empleo *out of area* del Ejército de la RFA demuestra que se trata lo militar como si fuese una máquina sin vida, un “cuchillo quirúrgico”, no una institución

<sup>706</sup> Esta última reflexión en Krippendorff 1999b, p. 370.

<sup>707</sup> Krippendorff 2000, p. 69 sig.

<sup>708</sup> Galardonado con el Nobel de la Paz en 1995.

<sup>709</sup> Krippendorff 1999b, p. 373.

<sup>710</sup> Krippendorff 1993b, p. 18 sig.

formada por personas. A estas personas el ingreso en el Ejército les quita toda libertad, transformándolas en receptores de órdenes. Se contempla incluso la posibilidad de que un soldado pierda la vida por intereses que actualmente en el mundo occidental no son ni siquiera la “defensa de la patria”, sino intereses políticos. Aquí cabe muy bien, aplicar a la crítica de lo militar la frase apodíctica de Kant<sup>711</sup>:

“el hombre no es una cosa; no es, pues, algo que pueda usarse como simple medio; debe ser considerado, en todas las acciones, como fin en sí.”

No hay ninguna otra institución o trabajo, continua Krippendorff<sup>712</sup>, en la que el hombre esté tan alienado de su propio ser, como en la figura del soldado. Los resultados corresponden completamente a los medios: las huellas de la sangre se encuentran en todas las sociedades del planeta.

El soldado, escribe Elias Canetti, es un preso que se ha acostumbrado a sus paredes, un preso contento, que no se rebela. Mientras los otros presos no tienen más que un pensamiento, derrumbar las paredes, el soldado las considera como una nueva naturaleza, un entorno natural, con el que uno se conforma y se identifica<sup>713</sup>.

Krippendorff concuerda con Max Weber: “La política implica un fuerte y lento perforar de duras tablas con pasión y buen criterio al mismo tiempo<sup>714</sup>”. Por eso dedica constantemente sus intervenciones en conferencias y en publicaciones –incluso en periódicos– al tema de lo militar, insistiendo en las razones de principio que ha expuesto en *Staat und Krieg*, con referencia a situaciones actuales, pero también a la literatura universal<sup>715</sup>.

### 5.1. ¿Cuál es la defensa estratégica del Ejército en Austria y Alemania?

Krippendorff considera necesaria una investigación para el desarme que se inspire incluso en la crítica a lo militar de los últimos 100 años, cuando no se debatía la legitimidad de la guerra y del Ejército<sup>716</sup>. Ya antes de contribuir con *Staat und Krieg* al aporte histórico a esta rama de Investigación para la Paz, Krippendorff había empezado a analizar el Ejército de ahora. En 1984, en una brillantísima ponencia en Mattersburg (Austria)<sup>717</sup>, comienza citando la obra de Kant *Sobre el dicho: Esto puede ser correcto en la teoría, pero no vale para la práctica* (1793), donde se recuerda

<sup>711</sup> Kant 2003 (1785).

<sup>712</sup> Krippendorff 1993b, p. 19.

<sup>713</sup> Krippendorff 1993b, p. 189.

<sup>714</sup> Weber 1988 (1919), cit. en Krippendorff 1993b, p. 20.

<sup>715</sup> V. entre otros Krippendorff 1990.

<sup>716</sup> Krippendorff 1992a.

<sup>717</sup> Krippendorff 1984, también en Krippendorff 1993b, p. 25-42.

que el futuro no se puede basar sólo en las experiencias del pasado, ya que así una experiencia se convierte en ley, mientras que es razonable pensar que las cosas pueden ser mejoradas, y es propio de la naturaleza humana tener esperanza y esforzarse para mejorarlas. Siempre con referencia al Kant de *Sobre la paz perpetua* (1795): si cada Estado se organizara de modo que la decisión de empezar una guerra fuese del pueblo y no de los gobernantes, no habría guerras, porque el pueblo sabe que éstas se hacen a su costa. Krippendorff deduce irónicamente que una política que desprecia este razonamiento como teórico, puede sí tener razón desde el punto de vista de los intereses existentes; no obstante, es mala para la teoría, es decir, para la razón, esa facultad que distingue a los seres humanos de las demás criaturas. Quien tiene armas va a usarlas. Aunque la mayoría de la gente pueda llegar a ser pacifista, las guerras nunca han estallado por decisión de la mayoría, sino de unos pocos. Es la lógica de la maquinaria de la muerte la que debemos rechazar, así como a su materialización, el aparato militar. Incluso si la mayor parte de la población no quiere la guerra, el peligro de que estalle no es menor, ya que la decisión la toman los gobernantes, que en ella ven ventajas supuestamente calculables. En un crescendo retórico se dirige al público austriaco: Austria es neutral, pero tiene un ejército que se puede activar sólo en ciertas condiciones (la defensa de la patria). Pero Austria sólo puede ser atacada en concreto por el bloque comunista, y en este caso el Ejército austriaco es demasiado débil. Entonces, ¿por qué tenerlo? Y lo mismo vale para la RFA. La verdad es que el aparato militar sólo tiene una función: el ejercicio del monopolio de la fuerza. No existe prácticamente Estado en el cual el Ejército nunca haya sido utilizado contra sus mismos ciudadanos. Si no se comprende que el Ejército y las armas existen para los intereses propios del Estado y de sus gobernantes, cualquier campaña contra el armamento no puede tener éxito.

## 5.2. Necesidad del desarme

En 1988 Krippendorff lanza la idea de la *Perspektive BoA* (Bundesrepublik ohne Armee), perspectiva de una RFA sin Ejército, un desarme unilateral que cada Estado podría decidir realizar autónomamente<sup>718</sup>. Su argumentación es que las guerras son un medio de la política, incluso cuando, como en el caso de la I Guerra Mundial, el apoyo de la población es masivo. Esto pudo ser y puede pasar otra vez, solo después de la difusión de información falsa y de la construcción de un enemigo por parte de la política. Las guerras están hechas, programadas y actuadas, no son la expresión y la consecuencia de la agresividad colectiva de una nación contra otra. La agresividad existe, pero no es la causa de las guerras, sino una excusa de la política, que se sirve de ella para justificar sus fines. El fin es normalmente la solución rápida de problemas complejos, como ilustra

---

<sup>718</sup> Krippendorff 1993b, p. 186-193.

la imagen del nudo gordiano. Parece más fácil reprimir con la sangre huelgas y rebeliones o atacar para adueñarse de un territorio o por otra razón estratégica. Desafortunadamente, a menudo los políticos se equivocan en el cálculo. Así le pasó a la URSS con su invasión de Afganistán o a Japón con su ataque a Pearl Harbour, y en miles de otros casos en la historia. Sin embargo, esto significa que el “problema de lo militar” no concierne solo a lo militar como instrumento en sentido estricto, sino como medio de la política, que también piensa en categorías militares. Este debe ser el tema principal de la Investigación para la Paz: ir a las raíces no solo del pensamiento político, sino de la idea tradicional de orden, que no conseguimos separar de la idea del Estado. Para la Investigación para la Paz es más importante moverse en la dirección de un pensamiento nuevo que excluya la necesidad del Estado. Trabajar con esta perspectiva es mucho más concreto que formular condiciones ideales y utópicas. Es más concreto, porque implica trabajar para una colectividad que renuncie unilateralmente al Ejército.

El tema del desarme no es nuevo para Krippendorff, que ya en 1968 había publicado un texto, *Abrüstung*<sup>719</sup> (Desarme). En él se llamaba la atención sobre la actualidad del desarme, del que todo el mundo entonces hablaba: el gobierno, la prensa y la opinión pública. Pero las palabras son vacías, si no se piensa en cómo llevarlo a cabo, escribe Krippendorff. Antes de todo cabe distinguir entre desarme y control de armas. El control de armas no es ni siquiera un primer paso en dirección al desarme. Hay muchos tratados ya sobre el control de armas, con la función de congelar temporalmente dentro de unos límites las armas a nivel internacional. Sin embargo, ellos no cambian el sistema global, que se puede definir como “sistema del riesgo”. Objetivo de una verdadera política para la paz debe ser el cambio del sistema de la política internacional, que se basa en los siguientes presupuestos:

- la organización en Estados nacionales con su identificación psicológica en una nación determinada;
- la organización manipuladora de la defensa contra enemigos exteriores, para distraer la atención de los problemas internos;
- la socialización del pueblo en lo militar, para disciplinar a las personas;
- el interés económico de diferentes sectores de la economía en el mantenimiento y el crecimiento de las armas;
- la incapacidad del Estado de controlar la economía a través de la planificación, y de esta manera también las armas y la estrategia de defensa.

---

<sup>719</sup> Krippendorff 1968a.

En 1968 Krippendorff consideraba imposible el desarme unilateral por parte de una única nación, vinculada a una red internacional de interdependencia<sup>720</sup>. Además tenía claras las dificultades prácticas de cerrar una rama económica de gran envergadura<sup>721</sup>. En 1988, por el contrario, llega a proponerlo con el BoA. En realidad, se trata de una propuesta articulada ya en 1983<sup>722</sup>, donde Krippendorff define el desarme citando a Brecht: “...lo fácil que es difícil hacer”. Su argumento es lo que explicaría detenidamente en *Staat und Krieg* dos años después: el vínculo entre Estado y Ejército produce la guerra. Históricamente, nos dice Krippendorff, también las alianzas causan las guerras. Una personalidad prudente como Carl Friedrich von Weizsäcker<sup>723</sup> considera inevitable la Tercera Guerra Mundial, o sea, un conflicto nuclear entre los grandes poderes y la tarea actual consiste en elaborar lo más posible una defensa civil e impedir la Cuarta Guerra Mundial<sup>724</sup>. Que se comparta o no este pesimismo, escribe Krippendorff, el peligro de guerra evidentemente existe y es estructural, está en la naturaleza del Estado. Sin embargo, hay una componente paranoica en la idea de que el vecino piense en atacarnos, concretamente que la RDA quiera hacerse con la RFA. Claro que es posible, como es posible que alguien me mate mientras hablo públicamente de política. El desarme parece una utopía. No obstante, si reflexionamos, nos damos cuenta de que el aparato militar es como una bomba de relojería. Es más utópico pensar que se puede evitar la guerra con la carrera armamentista. Para Krippendorff salir de esta lógica es nuestra tarea histórica, encarar el peligro de la guerra con una acción radical. Las raíces están en el aparato militar como espina dorsal del Estado. Es urgente abolir el uso de todas las armas de destrucción masiva y sobre todo las nucleares. Es esencial que el desarme sea unilateral, porque declarar estar dispuestos a hacerlo, a condición que lo haga la “otra parte”, es una maniobra propagandística. Realista por el contrario es un desarme como resultado de un proceso de toda la sociedad. Es la sociedad, afirma Krippendorff, la que debe pedirlo como única vía de salida a una situación internacional insostenible. El desarme de la RFA quitaría a la RDA y a todo el Pacto de Varsovia la excusa de tener armas para defenderse de nosotros, o sea, abriría el camino para un desarme en el Este.

El desarme unilateral era un tema muy debatido en los años ochenta como posible salida a la contraposición de los dos bloques político-militares. Como sabemos, para Krippendorff no se trataba “solo” de evitar el estallido de una guerra nuclear, sino de un convencimiento radical motivado por la tesis central de *Staat und Krieg*. En los años siguientes ya no se habla de desarme unilateral, pero Krippendorff sigue convencido de que un país autónomamente puede decidir renunciar al Ejército.

---

<sup>720</sup> Krippendorff 1968, p. 55.

<sup>721</sup> V. supra las argumentaciones de Vilmar en el capítulo I.

<sup>722</sup> Krippendorff 1983, publicado otra vez en Krippendorff 1993b, pp. 159-180.

<sup>723</sup> Físico y pacifista, v. supra en el capítulo I.

<sup>724</sup> Krippendorff 1993b, p. 163.

Una RFA sin Ejército tendría consecuencias enormes para el sistema militar mundial, declara Krippendorff en una entrevista<sup>725</sup>. Un mundo en el que una parte renuncia al Ejército no sería el paraíso, pero sí un mundo un poco menos peligroso, mejor, donde las energías se podrían dirigir hacia los problemas reales: el medio ambiente, la pobreza, el paro, en lugar de fijarse en la “seguridad”, que de verdad los militares amenazan constantemente. Después de la disolución del Pacto de Varsovia no hay ninguna razón objetiva por la que Alemania debería tener un Ejército, insiste Krippendorff. Tampoco el ser miembro de la OTAN implica tener un Ejército, siendo la OTAN una alianza política y militar. Con un poco de imaginación un Estado puede decidir quedarse como miembro político y tomar un camino diferente en el ámbito militar, aboliendo su propio Ejército. El problema es que falta la voluntad en Europa occidental. Naturalmente son los políticos los que no quieren, ya que sus intereses son diferentes a los de la gente. Si Alemania se desarmara, los vecinos empezarían a preguntarse si ellos también necesitan un Ejército. Esto desencadenaría un proceso que nadie sabe cómo acabaría. Uno se preguntaría qué funciones tiene el Ejército. La verdad es que su función es proteger el poder. Los ejemplos no faltan, tampoco en la historia contemporánea: la guerra civil de España, de Gaulle en 1968, listo con el Ejército si la huelga general no paraba, o Polonia en los años ochenta, donde la introducción del derecho de guerra permitió restaurar el poder. Según Krippendorff, con el fin de lo militar, toda la organización política sería puesta en tela de juicio. Los políticos no quieren cambiar el sistema. Los ciudadanos deberían emanciparse, necesitarían más conciencia civil, menos miedo a la autoridad, más independencia y menos tutela de arriba. Habría más democracia también, ya que lo militar es incompatible con una sociedad democrática. Claro que las autoridades constituirían otros aparatos de represión, por eso es importante comprender bien dónde está el problema del poder que se apoya en la violencia. Krippendorff incluso no llega a declararse contrario a la policía. Cree que esta puede desarrollar una función útil, depende de cómo esté organizada, de cuál es su finalidad. Los ciudadanos deben vigilar, para que la policía no sea un órgano de represión.

“Pregunta: ¿Qué consecuencias sociales tendría la abolición de lo militar?”

EK: Significaría que vamos a ser más independientes y que deberíamos emanciparnos. Tendríamos que ir por el camino integro de la dignidad. No es fácil y hay muchas circunstancias imprevisibles. Concretamente eso implica una mayor autoconciencia civil y más iniciativas propias por parte de los ciudadanos. La población debería no dejarse nunca más intimidar por los intereses de seguridad de carácter global.

---

<sup>725</sup> Krippendorff 1993b, pp. 206-211. La entrevista apareció por primera vez en Die Grünen (Los Verdes), n. 26 del 30.6.1990.\*

Pregunta: ¿Significa eso que la superación de lo militar es una condición para aumentar la democracia a nivel social y político?

EK: ¡Estoy totalmente convencido de ello! Se puede demostrar que existe esta incompatibilidad entre lo militar y una sociedad organizada con una base democrática. Es lo propio militar que ya lo admite: la figura del ciudadano de uniforme, que expresa visiblemente esa contradicción, ha fracasado. [...] Naturalmente serían creados otros instrumentos de represión: si curo solo los síntomas, la enfermedad sigue naturalmente estallando. Por eso es fundamental intentar ir al fondo del problema del poder que se apoya en la violencia.

Pregunta: [...] ¿Quién debería encargarse de las necesidades de seguridad que quedarán después de la abolición de lo militar?

EK: Se descubriría que la seguridad de la población es mayor, porque hay menos amenazas causadas por la presencia de lo militar. La relación entre la necesidad de seguridad y el Ejército es algo que se ha introducido en la cabeza de las personas. Se trata de un proceso multilateral: se forman Ejércitos que se amenazan unos a otros y luego se dice que el Ejército defiende a la población de una amenaza que en realidad ha sido producida por los mismos que declaran querer defender al pueblo. Si se abolieran los Ejércitos, se notaría que ellos no han protegido nunca a la población. Se notaría que se vive mucho mejor sin Ejército.<sup>726</sup>

Krippendorff sabe que las personas deben convencerse de que su seguridad sin el Ejército es mayor. Es una excusa del poder que los Ejércitos protejan al pueblo. No es así, al contrario, lo amenazan. En la RDA hemos visto, dice Krippendorff, que si la población no reconoce la legitimidad del poder, este se derrumba como un castillo de naipes. Sin Ejército se empezaría a deslegitimar también la violencia en sí, como medio para solucionar los conflictos. De hecho la violencia no los soluciona, los sofoca. La búsqueda de soluciones no violentas es la creación de una nueva cultura, una empresa verdaderamente estimulante. De todas formas, para Krippendorff no hay duda de que el Ejército debe ser abolido. Atribuirle funciones civiles, de socorro en las catástrofes, por ejemplo, significa legitimarlo sin eliminar su peligrosidad. Mejor un servicio civil que ejerza esas funciones, pero con personas no explotadas, sino retribuidas normalmente y organizadas democráticamente.

En 1919, desarmada por los vencedores de la guerra, Alemania tuvo una oportunidad para vivir sin Ejército, recuerda Krippendorff en un artículo<sup>727</sup>, pero no la aprovechó y se sintió humillada, así que

<sup>726</sup> Krippendorff 1993b, pp. 209-210.

<sup>727</sup> “Bella gerunt alii”, taz 25.3.1993, en Krippendorff 1993b, p. 151-155, traducido en el apéndice al presente trabajo.



fue Hitler el que aprovechó la situación. En 1989 otra oportunidad. Los pacifistas pidieron la BoA, Alemania sin Ejército; parte de la opinión pública estaba de acuerdo, pero los políticos no. Querían quedarse en el juego de la política internacional y la guerra en los Balcanes de los años noventa ha sido la ocasión que les hacía falta, como en 1950 la guerra en Corea, que justificó otro rearme. La historia se repite, si uno la olvida. Los políticos pueden creer que los viejos medios ahora sirven para un fin bueno, la garantía de la paz, pero nosotros los pacifistas tenemos que utilizar nuestras facultades mentales y reconocer que se trata de *su* realismo político, que nos hace falta corregir, explica Krippendorff. La memoria de los realistas políticos es corta; la nuestra debe ser larga. Tenemos que recordar que al propio Saddam Hussein contra el que ahora combatimos, lo armamos nosotros mismos durante años. Es un error que no se debe repetir en la Ex-Yugoslavia, armar ahora a las poblaciones “limpiadas étnicamente” y en el futuro arrepentirse. Si la intervención en los Balcanes es verdaderamente necesaria, ¿por qué Alemania debería proporcionar tropas y no prepararse por un tiempo para el envío de cuerpos civiles de paz, expertos en varias disciplinas, con una representación uniforme de hombres y mujeres? Alguien tiene que empezar con una nueva política, la única que nosotros los izquierdistas estamos dispuestos a apoyar. Así concluye Krippendorff su artículo en la *Tageszeitung*, importante periódico de izquierda. Al mismo tiempo deja comprender que es inevitable una intervención por la fuerza en la Ex Yugoslavia, pero no quiere renunciar a un camino no violento, que considera que es propio de la Investigación para la Paz, como en los principios ya enunciados<sup>728</sup>.

### 5.3. De lo que ya nadie habla: el desarme atómico

¿Qué habría pasado, se pregunta Krippendorff<sup>729</sup>, si el terrorista-suicida en Londres en el verano de 2005 hubiera estado armado con un arma atómica? Londres ya no existiría, en su lugar habría un cráter profundo de 950 metros, 6 millones de personas aniquiladas, una nube venenosa sobre todo el planeta. En la antigua Roma, Catón (234 – 149 a.C.) acababa cada uno de sus discursos con la frase: “Ceterum censeo: Carthago delenda est”, “Además pienso que Cartago debe ser destruida”. Cartago fue efectivamente destruida, también gracias a la insistencia de Catón. ¿Dónde hay hoy en día un diputado de un parlamento cualquiera, pregunta Krippendorff, que acabe sus discursos con el equivalente a aquella frase famosa: “Además pienso que se deben destruir todas las armas atómicas sin excepción, sin consideración para quienes las poseen”<sup>730</sup>? Todavía hoy el Presidente de los EE.UU. va acompañado constantemente por alguien que lleva el código de orden de lanzamiento de

<sup>728</sup> V. supra el texto integral de Krippendorff y Galtung 2007 al final del capítulo I.

<sup>729</sup> Ceterum censeo, en: Freitag, 12.8.2005.

<sup>730</sup> *Ibidem*.

los misiles atómicos, para decidir en 20 minutos si se debe tomar en serio la noticia de un ataque nuclear o incluso si se debe actuar de forma “preventiva”. Fue el propio McNamara quien explicó que el gobierno estadounidense nunca excluye utilizar las armas atómicas para “defenderse”, y notoriamente un gobierno de aquel país ya una vez lanzó esta arma de destrucción masiva. Una pregunta legítima: ¿Cuál es la diferencia en la estructura mental de un gobernante que puede decidir un ataque nuclear y un terrorista que un día se podría dotar de la misma arma? O sea, ¿quién de los dos es el fanático y quién el razonable? En un periódico<sup>731</sup> estaba medio escondida la información de que un general chino contemplaba la posibilidad de aceptar la destrucción de todas las ciudades al este de Xian en una guerra nuclear contra EE.UU., a cambio por supuesto de la victoria final. Nadie ha reaccionado a la noticia. Pregunta de Krippendorff: “¿Quiénes son los enfermos mentales, los militares chinos o los que enviaron al terrorista a Londres?” Sin embargo, hay también cómplices, que saben y se callan, hablando de otros problemas, mientras deberían protestar contra los estadounidenses, los rusos, los franceses, los ingleses y los chinos, o sea, detentadores de armas atómicas, que prometen desarmar y, al contrario, acrecientan sus arsenales. Y cuántas armas atómicas hay en el mercado negro, a disposición de otros países, además de los que ya las tienen, la India, Pakistán, Israel, etc.

#### **5.4. Oponerse a la cultura militar**

Nuestra cultura es una cultura de guerra, así lo dice Krippendorff en 1986 en una ponencia en Tubinga<sup>732</sup>. En las grandes pinacotecas quedaría muy poco, si quitáramos las imágenes de guerra y violencia. Detrás de las sinfonías de Beethoven está Napoleón. Son los vencedores quienes deciden lo que es cultura, y cultura es lo que exalta el destino, el heroísmo y la lucha hasta la victoria. Pero cuando la cultura se emancipa del poder, como en Goya, en Picasso, y en el Surrealismo, se vuelve subversiva. Nuestra cultura política es una cultura de violencia, encarnada en lo militar. ¿Qué sería el Estado sin los uniformes, no solo de los soldados, sino de la policía, de los carteros, los aduaneros, los ferroviarios y los bomberos? En ningún país falta el monumento al soldado desconocido, para que la gente piense que todo esto no puede ser un sin sentido. Estas cosas y otras se aceptan, quiere decir Krippendorff, porque uno se imagina que aunque quizás no las comprenda, no pueden servir para nada, como la muerte en guerra de un ser querido o de millones de personas. Así que todo está estructurado en el Estado para prevenir nuestra rebelión, nuestro negarnos a sus

---

<sup>731</sup> Krippendorff no precisa de qué periódico saca esta noticia de un poderoso preparado para ver destruido parte de su país, con además millones de muertos, para su juego político. Cfr. también el idealismo torcido de Che Guevara, en Krippendorff 2000, p. 98, nota 11, cit. infra en este capítulo.

<sup>732</sup> Krippendorff 1993b, p. 60-81.

rituales básicamente mortíferos. La cultura se hace cómplice cuando, como en el caso de la arquitectura italiana del fascismo, transmite el mensaje de que es importante vencer, pero aún más combatir. El combate mantiene súbditos a los súbditos<sup>733</sup>. Krippendorff cita a Brecht: si los tiburones fueran seres humanos, construirían jaulas para peces pequeños con comida dentro y escuelas donde aprender que dejarse comer por los tiburones es ético y glorioso<sup>734</sup>.

El Ejército es una institución, como lo era la esclavitud, que duró miles de años. Así empieza Krippendorff en 1990 una ponencia en Múnich<sup>735</sup>, y continúa: hoy en día sigue habiendo formas de esclavitud en el mundo, pero como institución está deslegitimada. Acabó por varios motivos, incluso económicos, en una época de máquinas, pero sin duda su abolición fue una victoria de la razón. Lo que antes parecía normal, luego se vio que no lo era. Lo mismo puede pasar con lo militar, si se inicia viendo críticamente los elementos en los que se apoya. Krippendorff precisa que lo que quiere indicar no son los elementos ya desacreditados del militarismo, sino lo que parece normal en lo militar, pero en su opinión no lo es. Nos indica los ejemplos siguientes:

- la especialización de una parte de la sociedad en el uso de armas;
- los privilegios que los portadores de armas siempre han tenido en la sociedad;
- la relación particular entre los portadores de armas, las elites de gobierno y los representantes de la religión;
- los portadores de armas son casi exclusivamente hombres;
- la prioridad social de poner a disposición de los portadores de armas todo lo necesario para que ejerzan su función, incluso cuando hay crisis financieras;
- históricamente y en todas las sociedades, la disponibilidad para combatir considerada como una prueba de su voluntad de sobrevivir y de su identidad colectiva;
- el desarrollo tecnológico sistemáticamente y prioritariamente orientado a mejorar la capacidad de combatir;
- los valores sociales y los ideales de educación históricamente orientados a lo militar: coraje, valor, fuerza, caballerosidad, obediencia, servicio a la comunidad, fidelidad, honor etc., todas virtudes masculinas;

---

<sup>733</sup> Krippendorff 1993b, p. 68-70. La arquitectura de los años veinte y treinta en Italia es de calidad, lo que, recuerda Krippendorff, no dependía del propio Mussolini, sino de la buena escuela arquitectónica que había en el país, desafortunadamente utilizada para la exaltación de un pensamiento violento.

<sup>734</sup> *Ibidem*, p. 80-81.

<sup>735</sup> Krippendorff 1993b, p. 194-206.

- la lucha armada y la guerra consideradas naturales, incluso en las relaciones con los pueblos vecinos;
- la historiografía orientada tradicionalmente a las guerras y a las conquistas como momentos naturales de consolidación de la identidad de un pueblo;
- el pensamiento político, fundado en la historia entendida como lucha entre pueblos, orientado a la preparación para la guerra como premisa para la supervivencia de la comunidad, como resulta entre otras cosas de los símbolos y rituales del Estado, donde el elemento militar está siempre presente (himnos nacionales, banderas, recibimientos de visitas internacionales, funerales de Estado, etc.).

Todo este conjunto de “normalidades” hace muy complicada la desmilitarización, afirma Krippendorff. El Ejército como institución es solo la punta del iceberg, así como la esclavitud era solo una forma de explotación económica. Sin embargo, la falta de funcionalidad del Ejército alemán con respecto a sus fines declarados es tan evidente después de la caída del muro de Berlín, que su crítica puede ser un primer paso. Hay un ejemplo que lo explica todo, dice Krippendorff: la propuesta provocadora de Egon Bahr<sup>736</sup> de que se deje a los vecinos la decisión acerca de las dimensiones del Ejército alemán<sup>737</sup>. Bahr añade que seguro no propondrían su abolición, porque haría a Alemania demasiado rica. Lo que demuestra que el Ejército no tiene ninguna función positiva. Sin embargo, es necesario tener claro que el aparato militar es solo lo más evidente de una sociedad, de una política, de una economía y una cultura, todas basadas en la violencia<sup>738</sup>. Desmilitarización significa mucho más que abolir el Ejército. Todos los elementos que componen la “naturalidad” del Ejército mencionados en la lista anterior, exigen una reflexión profunda.

Finalmente, Krippendorff explica que la desmilitarización no significaría el fin de la violencia interior, que en un breve periodo podría hasta aumentar, como ha pasado después de la disolución de la URSS. La consecuencia sería el fin de la violencia organizada por el Estado e implicaría la necesidad de pensar y actuar políticamente según categorías diferentes. Sería entonces una de las posibilidades que hay para cambiar la economía, la ciencia y la organización política, adecuándolas a las necesidades reales del presente.

---

<sup>736</sup> Político del SPD.

<sup>737</sup> Polonia particularmente estaba preocupada de que la reunificación de Alemania despertara antiguas ambiciones. De eso nace la propuesta de Bahr.

<sup>738</sup> En 2009 Krippendorff puede escribir con satisfacción que hay señales positivas en Alemania de alejamiento de la identificación del Estado con el Ejército, cuando el décimo aniversario de la unidad alemana se celebra durante 3 días sin la mínima simbología militar (Vertreibung der bösen Geister, en Freitag, 8.10.2009).

### 5.5. Otra vez Rosa Luxemburg: la visión del socialismo y de la paz desde el punto de vista de una mujer.

En una ponencia de 1986 Krippendorff reflexiona sobre la relación entre el marxismo y la violencia<sup>739</sup>. Según él, el marxismo nunca ha tomado una posición de crítica verdadera contra la violencia, con una notable excepción: Rosa Luxemburg. Ya en el prefacio de *Staat und Krieg*<sup>740</sup> había mencionado, de forma muy breve, pero extremadamente significativa, el comentario de Luxemburg a la pretensión de Lenin y Trotsky de que una vanguardia ilustrada pudiese llevar al pueblo hacia el socialismo con una dictadura. El socialismo no puede ser una suma de prescripciones fijas que solo hace falta aplicar, escribía Rosa<sup>741</sup>. Es, al contrario, algo que se halla completamente en la niebla del futuro; ahora solo tenemos algunas indicaciones, sobre todo negativas, lo que es sin embargo una ventaja del socialismo científico en relación al utópico. El sistema social socialista puede ser solo un producto de la historia, generado en el terreno de la experiencia. Es la tarea de todos buscar los medios para su construcción. Lo negativo se puede decretar, lo positivo no; es tierra desconocida, hay miles de problemas, explica Luxemburg<sup>742</sup>.

En *Staat und Krieg* Krippendorff aclara que la posición de Luxemburg ante el socialismo es la propia, con referencia a su propuesta de superación de la díada Estado – Ejército. Él sabe que su crítica radical a ambas instituciones no equivale a una solución, sino al inicio de un trabajo y de un camino muy largos. Desde su perspectiva de izquierda, Krippendorff siente que el marxismo “ortodoxo” ha fallado por confiar en la violencia. La raíz del error está en compartir el enfoque de la cultura patriarcal, que considera la violencia como el motor del progreso. Rosa Luxemburg se había dado cuenta de los límites de sus camaradas, no solo por no combatir el militarismo<sup>743</sup>, sino como acabamos de ver por considerar el socialismo un objetivo al que se puede llegar con fórmulas ya hechas e impuestas con la fuerza.

A propósito del carácter patriarcal del marxismo, Krippendorff se apoya en la crítica feminista de Neusüß<sup>744</sup>, que dedica un libro entero al análisis de la distancia entre el *mainstream* del marxismo y

<sup>739</sup> Krippendorff 1993b, p. 43 sig., particularmente p. 53-59.

<sup>740</sup> Krippendorff 1985a, p. 12-13.

<sup>741</sup> Cit. Krippendorff 1985a, p. 13.

<sup>742</sup> Luxemburg, Rosa (1968). *Die Russische Revolution. Politische Schriften, Bd. 3*. Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt. Primera edición de 1922.

<sup>743</sup> Cfr. supra el apartado dedicado a Luxemburg en el capítulo I.

<sup>744</sup> Christel Neusüß (1937-1988) enseñó Economía Política en la Fachhochschule für Wirtschaft de Berlín. A Krippendorff, que tiene una gran admiración por Rosa Luxemburg por su inteligencia y humanidad, como escribe entre otras cosas en el preámbulo de *Staat und Krieg* (Krippendorff 1985a, pp. 12-13), le interesa particularmente “la mirada feminista” – cfr Krippendorff 1999b, pp. 341-356 y un enfoque socialista no dogmático. En ambos casos el texto de Neusüß, que vivió con mucho compromiso personal el feminismo de los años setenta y estudió en profundidad a Luxemburg como modelo de feminismo de izquierda, y no solamente, es perfecto para expresar el punto de vista de Krippendorff.

las ideas de Rosa Luxemburg<sup>745</sup>. Rosa consideraba la política de la izquierda como jerárquica y básicamente conservadora, nos dice Neusüß<sup>746</sup>. Para Marx “la violencia es la comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva”<sup>747</sup>. Además, según Engels, la invención de la pólvora y de las armas de fuego no fue un acto de violencia, sino un progreso industrial y económico, cuyo mérito básicamente es de los trabajadores: son ellos los que producen las armas, y el mejor productor derrota al peor<sup>748</sup>. Palabras unívocas, en las que Neusüß sarcásticamente reconoce el mismo entusiasmo de un periodista televisivo que anuncia la producción de un nuevo avión de guerra.

La violencia es parte del repertorio de las fuerzas productivas masculinas, precisa Neusüß<sup>749</sup>, y matar es asunto de los hombres<sup>750</sup>: desde los soldados a los *killer*, las SS, los espías, los especialistas de la tortura y los que manejan los instrumentos de destrucción total. No es que las mujeres sean inocentes. En la mitología y en la historia hay suficientes ejemplos, desde Medea que mató a sus hijos, hasta las guardianas de los campos de concentración. Sin embargo, el general que desde la colina dirige la matanza de miles y el piloto que después del desayuno con *ham and eggs* bombardea ciudades enteras, son hombres. La teoría marxista pasa sistemáticamente por alto los elementos masculinos que están en la base de la guerra. La industrialización de la URSS fue forzada: la pauta militar se aplicó para producir incluso armas, escribe Neusüß citando a Foucault<sup>751</sup>, con miles de muertos en las fábricas. El aumento de la productividad con métodos militares –siempre Foucault citado por Neusüß– provoca una degradación física y moral, humillaciones y suciedad que afectan no solo a las capas sociales más bajas, sino que reducen incluso a las clases privilegiadas a la dimensión “racional”. Sin embargo, en todo este panorama de violencia, las mujeres tienen su responsabilidad cuando, en su mayoría, comparten “libidinosamente”<sup>752</sup> el poder de los hombres.

La camarada Luxemburg no pertenece a esta clase de mujeres. A los socialdemócratas que le preguntaban qué deberían escribir en su lápida y en la de su amiga Clara Zetkin, en el caso de que les pasara algo malo, contesta: “Aquí reposan los dos únicos hombres de la socialdemocracia”<sup>753</sup>. O sea, su idea de las virtudes masculinas era bastante distinta de las que veía que practicaban sus camaradas. Aquellos amaban su frase famosa: “la libertad es la libertad de quienes piensan

<sup>745</sup> Neusüß 1985.

<sup>746</sup> *Ibidem*. Las consideraciones aquí expuestas se encuentran particularmente en las páginas 201 sig.

<sup>747</sup> Marx 1976 (1867), cap. XXIV.

<sup>748</sup> Neusüß 1985, p. 269.

<sup>749</sup> *Ibidem*, p. 268.

<sup>750</sup> *Ibidem*, p. 272 sig.

<sup>751</sup> *Ibidem*, p. 278.

<sup>752</sup> El adverbio es tomado por Neusüß de Klaus Theleweleit y Alice Miller (sin más indicación de la fuente), Neusüß 1985, p. 280-281.

<sup>753</sup> Neusüß 1985, p. 283.

distinto<sup>754</sup>, pero no la ponían en práctica. Quizás amaban menos su otro comentario a Marx, que había definido un grandioso mérito histórico de los tejedores de la India el morir de hambre por la competencia inglesa. Una lástima, comenta Rosa, que no supieran que estaban logrando tal mérito, si no habrían llegado extasiados al más allá. Desafortunadamente eran analfabetos y no habían podido estudiar la filosofía de la historia burguesa y el marxismo-leninismo<sup>755</sup>.

Rosa Luxemburg no se entusiasma por los logros del capitalismo, que impresionan hasta a Marx y Engels en el *Manifiesto*<sup>756</sup>, sino que es el destino de los pueblos el que le interesa siempre, el de los indios por ejemplo o el de los campesinos<sup>757</sup>. Lenin y Bujarin comparten el entusiasmo capitalista por la producción y consideran a las colonias con la misma mentalidad que los presuntos enemigos de clase<sup>758</sup>, mientras que la compasión de Rosa por los explotados molesta a sus camaradas<sup>759</sup>. Luxemburg cree que a los socialdemócratas el capitalismo les habría gustado, siempre que se hubiese comportado de forma un poco más decente, siendo por ejemplo pacífico<sup>760</sup>. El capitalismo destruye lo que los hombres y la naturaleza han construido a lo largo de los siglos, afirma Luxemburg, interesada más en la reproducción que en la producción<sup>761</sup>. Cultura y desarrollo es respetar los ciclos eternos de reproducción<sup>762</sup>. El arte no es un lujo, sino una forma importante de las relaciones humanas<sup>763</sup>. La concentración de capital no provoca solo desigualdades espantosas y miseria, sino que hace posible la gestión del poder por los bolcheviques y los socialdemócratas, y finalmente todo esto desemboca en el militarismo<sup>764</sup>. El trabajo no permite la realización, como decía Marx<sup>765</sup>, sino que es una necesidad, mientras que la realización se logra a través de la solidaridad, la igualdad y la planificación común<sup>766</sup>. La verdadera cara del capitalismo aparece a nivel planetario, donde se ve que la humanidad gime bajo su peso<sup>767</sup>.

---

<sup>754</sup> *Ibidem*.

<sup>755</sup> *Ibidem*, p. 287.

<sup>756</sup> Se refiere al apartado I del Manifiesto en el que se dice, naturalmente entre varias consideraciones críticas del capitalismo: “Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta a las más bárbaras. Los bajos precios de sus mercancías constituyen la artillería pesada que derrumba todas las murallas de China y hace capitular a los bárbaros más fanáticamente hostiles a los extranjeros.” (cita tomada de la traducción al español del Manifiesto del Partido Comunista de Marx y Engels de 1848, en <http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/Marx/ManifiestoComunista.htm>, descarga de 5.12.2013). En alemán: Marx y Engels 2007 (1848).

<sup>757</sup> Neusüß 1985, p. 290-291.

<sup>758</sup> *Ibidem*.

<sup>759</sup> *Ibidem*, p. 292.

<sup>760</sup> *Ibidem*, p. 296.

<sup>761</sup> *Ibidem*, p. 302 y 309.

<sup>762</sup> *Ibidem*, p. 311.

<sup>763</sup> *Ibidem*, p. 305.

<sup>764</sup> *Ibidem*, p. 315.

<sup>765</sup> Sobre el tema de la realización de ser humano en Marx cfr. Leopold 2012 (2007).

<sup>766</sup> Neusüß 1985, p. 314.

<sup>767</sup> *Ibidem*.

El objetivo de Rosa, observa Neusüß, es el fin de todas las guerras y de la explotación, recolocando al ser humano por encima de los medios de producción<sup>768</sup>. No está de acuerdo con la idea de que el hombre deba ser el medio para alcanzar el socialismo<sup>769</sup>. Para ella las fuerzas destructivas son el Ejército y las fábricas; el militarismo es sin duda el mal mayor y la lucha más importante es contra la guerra<sup>770</sup>. La violencia no puede ser una fuerza productiva<sup>771</sup>, ni siquiera si proviene del marxismo-leninismo. Lenin disciplina al pueblo no solo en las fábricas, sino a través de los cuarteles<sup>772</sup>. Jerárquica es también la praxis de la socialdemocracia, que pretende crear situaciones históricas con decisiones del partido<sup>773</sup>. Decretos que vienen desde arriba y que luego el pueblo debe obedecer: esta es la versión socialdemócrata del poder de clase según Luxemburg<sup>774</sup>.

Neusüß sintetiza así la postura de la mujer Rosa Luxemburg frente a la actitud de los hombres socialdemócratas y bolcheviques: las masas deben poder aprender a través de la experiencia directa. Todo aprendizaje está caracterizado por incertidumbres, decepciones y derrotas. No hay un camino único y correcto. Los seres humanos aprenden a través de la experiencia, por eso llegan desnudos desde el vientre materno y es necesario que los adultos los cuiden, lo que normalmente hacen las mujeres. Todas estas ideas, esta conciencia de la incertidumbre y del cuidado, y de la necesidad de que cada cual, persona o masas, consiga sus propias experiencias e inevitablemente cometa también sus errores, falta en la visión de los machos socialdemócratas y bolcheviques. En el partido no hay espacio para la adaptación y la creatividad<sup>775</sup>. Se trata entonces de derrocar nuestra cultura patriarcal y machista, que finalmente olvida a las víctimas y justifica la violencia como medio.

Por su parte Krippendorff reconoce la afinidad entre lo militar, el patriarcado y la organización de los partidos de izquierda, una herencia que el movimiento por la paz no puede ignorar. Está convencido de que no es un lujo para el movimiento reflexionar sobre ella, a pesar de la urgencia de los problemas con los que tiene que enfrentarse<sup>776</sup>.

---

<sup>768</sup> *Ibidem*, p. 315.

<sup>769</sup> *Ibidem*, p. 317.

<sup>770</sup> *Ibidem*, p. 320.

<sup>771</sup> *Ibidem*, p. 325.

<sup>772</sup> *Ibidem*, p. 333.

<sup>773</sup> *Ibidem*, p. 331.

<sup>774</sup> *Ibidem*, p. 332.

<sup>775</sup> *Ibidem*, p. 337.

<sup>776</sup> Krippendorff 1993b, p. 57 sig.



## 5.6. Otros ejemplos del rol de los militares en la política exterior

Que los militares tienen un rol clave en la política interior y exterior, Krippendorff lo explica en muchas partes y evidentemente en *Staat und Krieg*. En un ensayo titulado “Krieg”<sup>777</sup> (guerra) nos da algunos ejemplos más de cómo ellos están siempre en el trasfondo de la política exterior, según Clausewitz nos enseña<sup>778</sup>. La soberanía política se reconoce cuando hay un ejército: por eso Adenauer quiso reconstituirlo en Alemania<sup>779</sup>. La guerra como institución existe todavía como *conditio sine qua non* de la política internacional, a pesar de las terribles experiencias del siglo XX. Hay comparativamente pocos estudios sobre el fenómeno de la guerra, tan frecuente en la vida humana, y las justificaciones que de ello se dan son parciales. De estas explicaciones Krippendorff cita las siguientes: explicación antropológica (la guerra como algo inherente al ser humano), psicológica (ej.: teoría de la agresividad), económica (control de recursos), politológica (lucha por el poder), histórica (fenómeno atávico difícil de eliminar), tecnológica (consecuencia de la producción de armas), religiosa (punición divina), demográfica (limitación de la población), sociológica (respuesta agresiva a la exclusión)<sup>780</sup>. En las muchas guerras civiles o étnicas del presente la causa es a menudo el afán de poder, que desde el punto de vista de los ambiciosos justifica las masacres, las destrucciones y el mismo riesgo personal. En varios países de América del Sur los militares se han garantizado por la fuerza privilegios enormes: en Colombia, Ecuador, Guatemala y Chile poseen participaciones en el petróleo, en sociedades inmobiliarias, en compañías aeronáuticas etc. En África Occidental (Liberia, Sierra Leona y Guinea-Bissau) las rebeliones contra regímenes civiles corruptos en los años noventa desencadenaron luchas infinitas, con intervenciones de países vecinos “para rescatar la democracia”, chantajes de los rebeldes, ningún interés de las tropas extranjeras en cesar una actividad bien remunerada y naturalmente sufrimiento enorme de las poblaciones afectadas, incapaces de rebelarse porque son víctimas de las técnicas de sometimiento<sup>781</sup> que el poder bien conoce.

Los niños soldado constituyen una manifestación espantosa y muy difundida de los conflictos en Asia y en África: se pueden manipular fácilmente, no tienen conciencia del valor de la vida, comen poco y sus exigencias son modestas. El desarme, evidentemente no solo de los niños, es esencial para una política internacional pacífica. En el siglo XX se han perdido tres ocasiones para enfrentar concretamente el tema. Habría sido posible y recomendable desarmarse después de la I Guerra

<sup>777</sup> Krippendorff 2000, p. 42 sig.

<sup>778</sup> Clausewitz 1984 (1832).

<sup>779</sup> V. supra en capítulo I.

<sup>780</sup> Krippendorff 2000, p. 45. V. también la tesis central de *Staat und Krieg*, el matrimonio funesto entre Estado y Ejército (Krippendorff 1985a).

<sup>781</sup> Krippendorff recuerda que Hannah Arendt supone la existencia de un instinto de sumisión y de obediencia posiblemente tan fuerte como la voluntad de potencia. V. también Sharp 1985, p. 61-72, capítulo dedicado al por qué los seres humanos obedecen.

Mundial, si lo hubieran hecho los vencedores; Alemania no habría tenido excusas para reconstituir un Ejército poderoso. Después de la II Guerra Mundial un desarme atómico por parte de los detentadores de estas armas habría quitado legitimación a otros países que querían construir la bomba y que naturalmente lo van haciendo conforme a sus posibilidades. Después del cambio de 1989 las circunstancias eran favorables por lo menos en Europa, pero los militares y los Estados encuentran siempre nuevos enemigos de los que defenderse, a veces los mismos a los que se han vendido y se siguen vendiendo armas. Acabando con el eufemismo, el comercio de armas se debería llamar “exportación de guerras”.

### 5.7. ¿Cuál es el sentido de la crítica a lo militar?<sup>782</sup>

Krippendorff es consciente de que su crítica antimilitarista puede encontrar muchas objeciones más o menos fundadas. En un mundo en el que después del fin de la Guerra Fría paradójicamente la guerra está más de actualidad que nunca, argumenta, se puede pensar que hacer referencia a Goethe es una forma de encerrarse en una torre de marfil y evitar mojarse. Justamente Goethe comentó, cuando en 1792 en Weimar contra su opinión se decidió la guerra contra Francia, que para comprender que era un error se necesitarían 30 años de guerra. Fueron “solo” 23 para derrotar a Napoleón, comenta Krippendorff. En el mundo contemporáneo la lista de los países armados y luego atacados por el mundo industrial se hace más y más larga. Italia en los años ochenta proporcionó armas al régimen militar de Somalia y en los noventa decidió enviar tropas para contrarrestar una de las más grandes tragedias africanas. En las situaciones críticas se actúa olvidando lo que contribuyó a provocarlas y el error se repite incesantemente.

Son los Estados los que compran armas y los que buscan soluciones armadas a los conflictos, ya que disponen de un Ejército -sigue Krippendorff, basándose en su tesis expuesta en *Staat und Krieg*. En Yugoslavia la disolución del Estado dejó la estructura del Ejército como única institución. Sus representantes vieron un peligro en la desintegración de un Estado que les había garantizado privilegios y no tenían ninguna intención de quedarse pasivos. Siendo en su mayoría serbios, se encerraron en la vieja idea de la Gran Serbia. La guerra fue la consecuencia lógica. En Croacia pasó lo mismo: los militares de allí quisieron identificarse con el Estado, mientras que los serbios, también los musulmanes, se identificaron con sus antagonistas, ya que el pluralismo nunca aparece en la finalidad de los Estados. Ahora, ante el genocidio, ¿qué hacer?<sup>783</sup> Krippendorff piensa que se debería desarmar a todos los participantes en la guerra, y llevar a cabo la desmilitarización incluso

<sup>782</sup> Krippendorff 1993b, p. 212 sig.

<sup>783</sup> Krippendorff escribe en 1993, en el medio de la guerra en la Ex – Yugoslavia.

de los que la imponen. Si se hubiera hecho esto en 1919, no solo imponer el desarme a Alemania, sino practicarlo todos, aliados incluso, no se habría llegado a la II Guerra Mundial. Sin embargo, es justamente esto lo impensable, porque la propia estructura del mundo interestatal y la naturaleza de las fuerzas que intervienen se funda en la díada Estado–Ejército. Para los políticos de Alemania, un país que no puede ni soñar en convertirse en un país dotado de armas atómicas, participar en “intervenciones de paz” significa estar en el juego de la política internacional<sup>784</sup>. Los que están en el poder no entienden otras razones que la *Realpolitik*. Los que están fuera son más libres y pueden activar su imaginación. Ellos pueden activarse con medios pacíficos, sea de confrontación noviolenta gandhiana, sea de brigadas internacionales de paz con o sin etiqueta ONU, sea con un trabajo de especialistas de diferentes naciones como señal de paz, a lo mejor un congreso internacional de médicos o de científicos organizados en ciudades problemáticas, como Bagdad o Teherán, u otros intentos más. No hay límite.

No obstante, reconoce otra vez Krippendorff, en la urgencia del momento -el genocidio en los Balcanes- no se puede dejar espacio a la imaginación, cabe hacer algo. Al mismo tiempo, es el razonamiento de Krippendorff, una vez aclarado que combatir la violencia con otra violencia no resuelve los problemas, está justificado si alguien, por ejemplo Alemania, decide experimentar otra vía, saliéndose de la lógica de las intervenciones militares. La resignación es fatal. Uno no se puede quedar con la idea de que no es posible evitar la violencia. La crítica de lo militar supone una orientación hacia lo razonable, incluso la capacidad de razonar de los políticos. Es una apuesta que merece la pena; confiar en la razón contra lo irrazonable, lo militar.

---

<sup>784</sup> V. Krippendorff 1985a p. 54 sig. comentadas arriba en este capítulo II.

## 6.- CRÍTICA DE LA POLÍTICA EXTERIOR

En un ensayo de 1963<sup>785</sup> Krippendorff distingue entre política exterior como persecución de los intereses de un Estado determinado en el contexto internacional, y las Relaciones Internacionales como estudio del contexto internacional en el que cada Estado persigue su propio interés. Antes de ser un sujeto internacional, explica Krippendorff, un Estado representa una sociedad, personas que tienen una idea, mejor dicho una imagen de sí mismas como colectividad y de los demás pueblos. Más precisamente, una nación tiene una forma de entender su rol histórico y su función civilizadora en el contexto mundial, a la que corresponden ideas paralelas sobre rol y función de las otras naciones. Se trata en primer lugar de estereotipos, de los que no se puede prescindir en un análisis de la política exterior. Queda claro que la opinión colectiva de un pueblo no es un monolito, sino que está compuesta por opiniones a lo mejor diferentes de sus varias capas sociales, de las que la más importante es la que posee más poder. Justamente los intereses de esta capa son los que influyen en la política exterior. Sean cuales sean estos intereses, de defensa territorial, de expansión, de tutela de negocios u otros, hay un dato común: el interés en el mantenimiento del sistema que debe garantizarlos, es decir, del Estado. Por eso una “revolución desde arriba” es algo intrínsecamente contradictorio: nadie piensa en quitarse de en medio a sí mismo, o por lo menos al orden social en el que cree. Referido a la política exterior, esta se puede comprender solo teniendo en cuenta el contexto de actuaciones que miran por conservar el sistema social en el que se funda la nación. Lo mismo pasa en la política interior. Política exterior y política interior pueden diferir en sus fines en momentos particulares, pero tienen en común el mantenimiento y el reforzamiento del sistema, del Estado. Además, la política exterior no depende tanto del partido político o de la

---

<sup>785</sup> Krippendorff 1963b.

personalidad en el poder en un momento dado, sino de la orientación de las capas dominantes, que no cambian muy rápidamente, a no ser que haya una revolución.

Cuando una nación, en el marco de los intereses interiores y del mantenimiento del sistema descritos, entra en la arena internacional, evidentemente debe tener en cuenta quién, cómo y por qué está en el poder en cada Estado con los que va a confrontarse, así como las diferentes imágenes o estereotipos y los intereses que se persiguen. El arte de la política exterior consiste en evaluar la mezcla de fuerzas en el campo del interlocutor y comprender cómo se puede relacionar con ella de tal forma que permita la consecución de sus propios intereses. Además se necesita poseer la flexibilidad necesaria para enfrentarse a situaciones diferentes.

La política exterior era más simple en la época anterior a la Revolución Francesa, cuando las sociedades eran relativamente inmutables, precisa Krippendorff. Con las democracias de masas el cuadro se complica, se hace más difícil prescindir de algunos elementos sociales, aunque las capas dominantes sigan siendo las más importantes. En el contexto moderno la política exterior dispone de un instrumental articulado para gestionar su tarea. La prioridad en la utilización de cada herramienta depende del carácter de la política estatal: la fuerza será el recurso favorito del régimen fascista, mientras que el Estado basado en la economía de mercado se orientará más al provecho.

Las herramientas visibles de la política exterior son: diplomacia, propaganda, economía y, como última ratio, la fuerza: Hay sin embargo también herramientas invisibles: espionaje, servicios secretos (que posiblemente tienen una función ejecutiva que le falta al espionaje), utilización de guerrilleros (entrenados *ad hoc*). Además hay herramientas informales que contribuyen a determinar la imagen de un país en el extranjero: turismo, intercambio estudiantil, ONGs, influencia cultural (con películas, libros, música etc.), cooperación internacional.

### **6.1. El cinismo de la política exterior**

Napoleón es el sueño realizado de todos los que practican la política exterior, comenta irónicamente Krippendorff muchos años después del ensayo de 1963<sup>786</sup>. El “nuevo orden mundial”, la “seguridad global”, la “estabilidad” y expresiones similares sintetizan la visión de los países que esperan poder controlar el Gran Juego de la política internacional y cuyos representantes se ofenden si no son

---

<sup>786</sup> En su último año de enseñanza en la Freie Universität de Berlín (1998-1999), Krippendorff dio un curso de Política Exterior que sintetiza su posición a este respecto. Después de entender su enfoque de experto en la disciplina en un sentido amplio e inclusivo de otras disciplinas, decide centrarse más específicamente en el tema sin esperar ninguna recepción positiva por parte de sus colegas, como precisa en la introducción al texto en el que publica sus clases junto a otros ensayos (Krippendorff 2000, pp. 7-9). Los destinatarios del libro son más bien “todos los que siguen la política exterior practicada a diario en el escenario del mundo con participación e indignación, con esperanza y frustración, con cinismo y desaprobación, tensos o aburridos”.

tomados demasiado en serio como potencia<sup>787</sup>. Al club exclusivo de los Grandes de la política exterior pertenecen los Estados que poseen la bomba atómica y por eso no es de extrañar que haya otros que intenten sumarse a esta elite.

A propósito de “estabilidad”, Krippendorff nota que la Guerra Fría sí la garantizó, pero solo en las metrópolis<sup>788</sup>, mientras que la periferia sigue sufriendo la violencia estructural practicada por el centro. Es que la esencia de la política exterior y desafortunadamente de la política en general no es el servicio para el bien común, sino el ejercicio del poder, la instrumentalización de las personas, una perversión patológica de algo pensado para fines constructivos y sociales. En todo esto hay una fuerte connotación machista. Krippendorff cita el diálogo ya recordado antes entre Kissinger y Mao, en el que Mao ofrece diez millones de mujeres a los EE.UU., como él dice bromeando pero también en serio, para quitarse de en medio una cantidad de cabezonas que además pariendo podrían desestabilizar el país de acogida.

Con amargura Krippendorff afirma que cada cual en el parlamento puede hablar de política exterior, mientras que los problemas que afectan a la gente como la salud, el empleo, las escuelas, el medio ambiente, las pensiones, se quedan muy lejos de la vista de los políticos. El puesto de Ministro de Asuntos Exteriores es muy deseado y Krippendorff recuerda que incluso el representante de los verdes alemanes<sup>789</sup> lo eligió en lugar de otros ministerios en los que se toman decisiones que pueden beneficiar a las personas más directamente.

Krippendorff considera la política exterior moderna como un invento de Richelieu, que la practicó brutalmente entre 1624 y 1642, preparando la época de la formación de los Estados, para la que tradicionalmente se indica la fecha de 1648, o sea, la conclusión de la Guerra de los 30 Años. Según Max Weber, recuerda Krippendorff, el Estado se caracteriza por ser una formación de dominio con un territorio, un Ejército regular, una burocracia, una homogeneidad ideológica de los pueblos sumisos (*cuius regio, eius religio*), el apoyo a las actividades comerciales e industriales, un monarca y finalmente el monopolio del uso de la fuerza. Dentro de este marco se reconoce a los italianos y particularmente a Maquiavelo el haber teorizado la política exterior ya entre el siglo XV y el XVI, que justamente Richelieu realizó en todo y con absoluta falta de escrúpulos. En la época de Richelieu ya se tomaban decisiones delante de un mapa geográfico, como se hace en la política exterior de hoy en día. El poderoso que puede decidir una guerra lo hace mirando un mapa que a

---

<sup>787</sup> Krippendorff (Krippendorff 2000, p. 13) cita como ejemplo el encuentro del 21.10.1975 entre Kissinger y Mao en el que el líder chino lamenta ser solo quinto en las prioridades internacionales estadounidenses, después de los propios EE.UU., la URSS, Europa y Japón.

<sup>788</sup> La distinción entre metrópoli (o centro) y periferia se remonta posiblemente a Galtung 1971 y corresponde a la contraposición entre Norte y Sur del mundo.

<sup>789</sup> Krippendorff no lo nombra, se trata de Joschka Fischer, Ministro de Asuntos Exteriores alemán desde 1998 hasta 2005.

veces abarca todo el mundo y construye su fama no con reformas que mejoran la vida de las personas, sino con conquistas justificadas por la razón de Estado o, en lenguaje moderno, el interés nacional. Mirando el mapa, Richelieu se dio cuenta de que los territorios de los Habsburgo estaban todos alrededor de Francia. Por eso pensó que era necesario practicar una política con miras a debilitar a los que sin más calificaciones consideraba enemigos. Así que no dudó en apoyar a los protestantes en Alemania para combatir a la católica Austria, al mismo tiempo que él mismo perseguía a los protestantes en su país. El resultado fue un éxito desde el punto de vista de Richelieu, que consiguió hacer de Francia una potencia internacional, y un desastre para Europa, que perdió un tercio de su población y tardó dos siglos en recuperarse. La lucha entre las dinastías y entre visiones religiosas diferentes<sup>790</sup>, típica de la política internacional anterior, fue sustituida por la política de equilibrio entre los Estados. El Estado se convierte en la entidad máxima que cabe conservar a toda costa y la religión pierde su prioridad<sup>791</sup>. La razón de Estado triunfa con Richelieu y ha sido desde entonces el criterio dominante en la política exterior. Sin embargo, otra política, que tenga en cuenta las exigencias de una ética más allá de las confesiones religiosas y al mismo tiempo haga razonable la razón de Estado insensata y cruel, sigue siendo una posibilidad real, que cabe reconstruir en la teoría y en la práctica.

Krippendorff retoma algunos argumentos ya tratados en *Staat und Krieg*. Polonia es el modelo histórico del juego de mirar los mapas y calcular en abstracto el equilibrio de fuerzas: las fronteras de este país cambiaron por decisión ajena tres veces en menos de dos siglos (1772, 1918 y 1945). El mismo criterio se aplicó a la partición de África en la época colonial y en tiempos recientes a Bosnia-Herzegovina. Tan lejos llega la herencia de Richelieu, que Krippendorff califica de psicopatológica citando casos de locura en su familia, que en él tomaron la forma de depresiones. A pesar de estos problemas personales de equilibrio emocional, o según Krippendorff justamente por ellos, Richelieu es el fundador de la política exterior moderna, que se basa en esquemas muy sencillos, figuras geométricas básicas, triángulos o cuadrados que indican posibles alianzas con enemigos o con amigos.

En la misma línea, con el tiempo los estrategas empezaron a imaginar efectos mecánicos derivados de movimientos en el interior de dichas figuras, como el efecto dominó temido y nunca surgido en el caso de la pérdida de Vietnam, que justificó una guerra catastrófica que se habría podido evitar con un poco de sentido común. La ciencia de las Relaciones Internacionales nunca ha desvelado el

---

<sup>790</sup> En lo que en la guerra entre protestantes y católicos había de ideológico – la preferencia por uno u otro modelo de cultura religiosa - Krippendorff reconoce una dignidad moral superior a la razón de Estado que marcará la época de la estructuración política derivada de la paz de Westfalia de 1648.

<sup>791</sup> Krippendorff cita a Jansenio (Krippendorff 2000, p. 31), el guía del movimiento jansenista al que pertenecía el gran filósofo Pascal, criticando la política de Richelieu, el cardenal que consideraba el Estado más importante que la doctrina de Cristo.

carácter primitivo de esta simplificación de la realidad, por el contrario lo ha legitimado. La encarnación moderna del intelectual profeta de una política exterior nefasta es Kissinger, cuyas publicaciones y vida política constituyen una mina inextinguible de ejemplos de lo que concretamente es una visión torcida de las relaciones entre los Estados. En temas de mapas y equilibrios, su visión paranoica del mundo considera a los EE.UU. como una isla en medio de la masa euroasiática; el surgimiento eventual de una potencia continental cuanto menos impediría la dominación de los estadounidenses, que ya no podrían modelar el mundo según sus deseos. Todo un programa que no necesita explicaciones ulteriores.

## 6.2. La diplomacia atómica<sup>792</sup>

La bomba atómica no sirve solo para intimidar a los enemigos, es también una tarjeta de visita para el acceso al club exclusivo de los poseedores del arma más tremenda, afirma Krippendorff<sup>793</sup>. Es esta la razón por la que la India, en 1998, anunció con orgullo haber realizado algunas pruebas, noticia que fue difundida por los periódicos nacionales y extranjeros mucho más que las consecuencias que esas pruebas tendrían para la salud de los vecinos de las zonas afectadas. Contar algo al final, esta fue la lectura que dieron los periódicos y los políticos; el presidente del gobierno llegó hasta a comentar que la India, cuyos habitantes son un sexto de la humanidad, se lo merecía. El hecho de que la construcción de la bomba implicara el descuido ulterior de las exigencias elementales de la población, no era un problema para el gobierno y tampoco que las ayudas del extranjero fuesen suspendidas después del anuncio. Más importante es poder entrar en el Consejo de Seguridad de la ONU como miembro estable, lo que es más fácil si se poseen armas nucleares. Además, la India puede considerar la firma del tratado de no proliferación nuclear, ya que ahora tiene su bomba y nadie se la puede quitar. Lógicamente el enemigo histórico de la India, Pakistán, no tardó mucho en anunciar la realización de sus test nucleares, después de gritar al mundo que el test atómico indio equivalía a una declaración de guerra. El dictador pakistaní Ali Bhutto había prometido ya en 1974, después del primer test atómico indio, que su país alcanzaría a la India a

---

<sup>792</sup> Este es el título de un capítulo de Krippendorff 2000, p. 56 sig., tomado de Alperovitz, Gar, 1965, *Atomic Diplomacy: Hiroshima and Potsdam*, New York, Simon and Schuster. La tesis de Alperovitz, posteriormente documentada en las casi 900 páginas de Alperovitz, 1995, *The Decision to Use the Atomic Bomb and the Architecture of an American Myth*, New York, Knopf, es que las bombas de Hiroshima y Nagasaki fueron lanzadas sobre un país ya arrasado por la guerra, no para acabar con ella y así salvar las vidas de los soldados aliados, sino para mandar una señal a la URSS, con miras a la posguerra. Esta tesis es contestada en EE.UU. donde se acusa a Alperovitz de revisionismo y de uso unilateral de las fuentes - v. por ejemplo Alonzo 1997, también en <https://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/hamby.htm> (descarga de 25.8.2012). Alonzo afirma que no hay en Alperovitz suficiente evidencia empírica de que la bomba no era necesaria. Solo dos preguntas: ¿hay casos en los que es necesario lanzar una bomba atómica exterminando a centenares de miles de civiles? ¿Cuánta evidencia empírica se necesita para decidirlo?

<sup>793</sup> Krippendorff 2000, p. 56.



costa de que los pakistaníes comieran solo hierba. Cuando Ali Bhutto fue destituido, procesado y ejecutado, entre las acusaciones faltaba la de dejar comer hierba a los pakistaníes para poder desarrollar la bomba atómica, hecho evidentemente irrelevante.

La relación entre la India y Pakistán es un buen ejemplo de la compleja perversidad de las relaciones internacionales, particularmente en la periferia, comenta Krippendorff. Notoriamente Pakistán nació en 1947 de la división de la India que acababa de ganar su independencia después de la II Guerra Mundial, a pesar de que la intención de Gandhi y de Nehru fuera la de mantener el país unido. Se trata de una división con una base religiosa, con Pakistán como patria de los musulmanes y la India de los hindúes. La India nunca aceptó esta separación que fue muy conflictiva, con tres guerras y con Cachemira todavía como teatro de enfrentamientos. El apoyo de China a Pakistán impide que la India, que sería militarmente más fuerte que su “rival de pupitre”<sup>794</sup>, gane el conflicto. A todo esto cabe añadir que la India de Nehru intentó practicar una política exterior no basada en la fuerza, pero la ocupación de algunas zonas indias de Himalaya por parte de la propia China en 1962 la impulsó a abandonar su política no militarizada, lo que Krippendorff califica de extraordinario delito de política exterior: el haber impedido la continuidad de una alternativa a la política de potencia a nivel mundial.

En 1999 los dos Primeros Ministros de Pakistán e India se encontraron “prometiéndolo reducir el riesgo nuclear”. Krippendorff comenta: como en el caso de EE.UU. y la URSS, primero los dos jugadores de *Risk* ponen a sus pueblos al borde del abismo, luego juegan a los rescatadores:

“Antes crean el “riesgo nuclear”, luego “prometen” reducirlo (y posiblemente por eso reciban el Premio Nobel de la Paz). En la política exterior parece que no hay limite a las absurdidades virtuales; la *Realpolitik* es el terreno más fértil del cinismo político, o sea, de la destrucción de la política”<sup>795</sup>.

### 6.3. Reflexionando sobre la Guerra Fría<sup>796</sup>

Parece no haber nada más que decir sobre la Guerra Fría, que se acabó definitivamente y que parece no despertar ya ninguna atención, afirma Krippendorff. Sin embargo, él cree que no se puede pasar por alto una historia que condicionó y deformó el mundo durante décadas enteras sin reflexionar

<sup>794</sup> La expresión es del senador estadounidense Jesse Helms, cit. en Krippendorff 2000, p. 65.

<sup>795</sup> Krippendorff 2000, p. 68.

<sup>796</sup> Krippendorff 2000, p. 69 sig.

críticamente sobre ella desde el punto de vista de la política exterior. En la Guerra Fría participaron no solo las elites de EE.UU. y de la URSS, sino todos los que protagonizaban el discurso de la política internacional, incluso los periodistas e intelectuales. Se trató de una desviación moral e intelectual colectiva que como error histórico y forma de patología de masas solo se puede comparar con el entusiasmo de las diversas naciones al comienzo de la I Guerra Mundial. Entre 1945 y 1991, es decir, en el periodo de la llamada Guerra Fría, murieron en el resto del mundo (que abarca 4/5 de la población planetaria) más de 40 millones de personas en casi 200 guerras. Como de costumbre delante de los mapas geográficos, los únicos dos antagonistas reconocidos ponderaban los equilibrios en Europa (dividida de forma bastante clara) y en Asia, donde por el contrario desde el punto de vista de EE.UU. la difusión verdadera o presunta del comunismo llegaba a formar una zona roja inmensa desde el Elba hasta el Pacífico<sup>797</sup>. En África el proceso de descolonización se convirtió en una lucha entre los dos bloques, con la URSS que apoyaba a los nuevos regímenes que querían emanciparse al 100% de los antiguos dominadores y estos que intentaban mantener una presencia, en forma de control de la administración y de la organización incluso militar. Las nuevas élites locales, en contra de cualquier proyecto panafricano, empezaron a defender su propia autonomía y sobre todo su poder frente a los “rebeldes” interiores. Para hacer esto, recibían ayudas militares de uno o de otro bloque a cambio de la explotación del territorio<sup>798</sup>. Los ejemplos de Congo, Angola, Mozambique, Uganda, Burundi y Ruanda, países en un estado miserable, a pesar de ser ricos en recursos materiales (o justamente por eso), hablan de guerras seguramente no frías y, además, de larga duración.

América Latina es otra región extremadamente conflictiva, añade Krippendorff, el patio trasero de EE.UU. y desde la revolución castrista sitio de exportación de la Guerra Fría. La política de control de EE.UU. sobre el territorio al sur de México ha llegado hasta el límite de la guerra nuclear, según el Ministro de Asuntos Exteriores McNamara<sup>799</sup>, a propósito de la crisis de Cuba de 1962, evitada solo por la retirada de los misiles por parte de la URSS. El golpe de Chile de 1973 constituye el punto más profundo de la intervención de EE.UU. en el subcontinente americano. Por su parte, la URSS tampoco ha tolerado desviaciones de la línea del partido, véase Hungría en 1956 y Checoslovaquia en 1968, solo como ejemplos mayores de su política exterior represiva. La víctima máxima de una visión estratégica esquemática e inhumana ha sido Vietnam, recuerda Krippendorff. La teoría en la que se basaba la intervención, la del dominó: su caída en manos de los comunistas conllevaría una crisis en cadena hasta alcanzar a los propios EE.UU. Menos abstracta era la misma teoría referida a la URSS: el cisma de Tito podría ser la chispa que lo dejara estallar todo –de hecho

<sup>797</sup> Así en los propios mapas de la OTAN (Krippendorff 2000, p. 71, nota 1).

<sup>798</sup> Notoriamente, todo esto sigue pasando después del fin de la Guerra Fría.

<sup>799</sup> Krippendorff 2000, p. 73.

en 1989 las cosas se desarrollaron básicamente así, empezando por Hungría. Sin embargo nada impide pensar que el desarrollo de un verdadero socialismo tendría el mismo efecto, pero acabando con la democracia: un sueño de un futuro todavía posible.

La división del mundo en dos bloques fue una simplificación maniquea de la realidad, con consecuencias trágicas incluso para quien se quedaba fuera. Las guerras en el Tercer Mundo están todas relacionadas con la política exterior de EE.UU. y la URSS, si no en su comienzo por lo menos en su duración<sup>800</sup>, es la convicción de Krippendorff. Los daños mayores sin embargo son morales, la demolición de las inhibiciones que limitan la agresividad.

La militarización que conllevó la Guerra Fría sobrevivió a su fin, así como la deformación del pensamiento político y de su vocabulario: *peace enforcement*, la paz a través de la militarización en varias partes del mundo, o la protección de los derechos humanos por ejemplo en Yugoslavia o en Kuwait, por parte de los sucesores de aquellos políticos y militares que inundaron de bombas Vietnam y luego pararon, pero no por sus propios escrúpulos de conciencia, sino por la oposición mundial e interior. A los que toman las decisiones más graves a menudo les falta la capacidad de comprender las consecuencias. Krippendorff cita al general estadounidense Lee Butler en una mesa redonda en Canadá sobre las armas nucleares el 11.3.1999:

“En los 36 meses como máximo asesor en armas nucleares del Presidente, cada mes participaba en un ejercicio llamado ‘Conferencia sobre la amenaza de los misiles’. Literalmente sin excepciones la conferencia se iniciaba con un escenario en el que los EE.UU. eran atacados por varios, docenas, luego centenares y finalmente miles de cabezas termonucleares. Una vez comprobado y evaluado el ataque y disponiendo de bastante información, quedaban al Presidente doce minutos como máximo para tomar una decisión. Doce minutos que, junto a la decisión de una persona al otro lado de la esfera terrestre, que posiblemente hubiera mandado el ataque, no solo ponían en juego la supervivencia de los enemigos, sino también el destino de toda la humanidad, bajo la perspectiva de una explosión de cerca de 20.000 armas termonucleares en pocas horas. Lo triste es que los destacados practicantes del arte nuclear no comprendían todas las consecuencias de tal ataque, y siguen sin comprenderlo. Todo esto pasaba todavía en enero de 1991, cuando la Guerra Fría ya había acabado oficialmente y el tratado sobre el límite de las armas convencionales había sido firmado en diciembre de 1990.<sup>801</sup>”

<sup>800</sup> Ninguna guerra podría durar sin armas y, claro está, éstas se fabrican en el mundo desarrollado del Este y el Oeste.

<sup>801</sup> Cit. en Krippendorff 2000, p. 83, nota 11. Krippendorff añade: “Un día no lejano quizás podamos leer la relación de un soviético retirado y con toda probabilidad sea muy similar” (ibidem, p. 83).

Impresionante es la cita del general Butler, magistral la conclusión de Krippendorff a propósito de cómo no se ha aprendido nada de la historia de la Guerra Fría:

“La palabra adecuada “locura”, con que el movimiento por la paz movilizó a cientos de miles de personas, oculta más de lo que explica, porque esta locura tiene ‘un método’<sup>802</sup>, cosa que no se ha reconocido ni tampoco superado. Sorprendentemente hasta ahora no se ha elaborado de forma autocritica aquella época. En Alemania sigue practicándose una llamada “elaboración del pasado”, no siempre con éxito, pero que a veces alienta. Si las clases políticas de occidente y oriente no dan cuenta, ni a sí mismos, ni a nosotros, de su catastrófica política exterior, lo deberían hacer por lo menos los corresponsables representantes de las Ciencias Sociales y Políticas –además ahora conectados en red a escala mundial- por el papel que han jugado, por sus aportes, por sus análisis y teorías con que casi todos –algunos más, otros menos- justificaban que su propia parte combatiese esa Guerra Fría. En vez de pedir perdón, muchos se limitan a reponer sus trabajos “científicos” (enteras bibliotecas de la disciplina de las “International Relations” tienen ahora el valor del papel o son antiguallas de museo) y pasan a la orden del día, sirviendo a dueños nuevos o más a menudo reciclados. (Los que están de parte de los derrotados tienen más problemas: a menudo “se les da pasaporte” o se les excluye del mundo académico –se trata en muchos casos de colegas con los que desde el oeste se buscaba dialogar más allá del muro). El vino viejo se pone en botellas nuevas, se da una vuelta a los conceptos viejos y se los pone otra vez en circulación, la política exterior sigue andando. No se ha aprendido nada o casi nada, los unos han ampliado y modernizado sus arsenales atómicos, los otros hacen nuevos test, en lugar del enemigo único hay ahora varios, el panorama ha recuperado algo de su complejidad natural que había sido inmovilizada en la bipolaridad, pero los métodos de gestión de los problemas y de los conflictos han permanecido igual. Falta todavía una crítica de la Guerra Fría, que sería *una* de las premisas para una política exterior constructiva.<sup>803</sup>”

<sup>802</sup> “Aunque todo es locura, no deja de observar un método en lo que dice”, Shakespeare, *Hamlet*, Acto II.

<sup>803</sup> Krippendorff 2000, pp. 83-84. Después de quince años, estas reflexiones siguen siendo actuales y un serio debate sobre la Guerra Fría sigue estando pendiente.

#### 6.4. Kennedy y los comentaristas de la política internacional<sup>804</sup>

Krippendorff nos recuerda que la clase de los gobernantes, por mucha que sea su rivalidad, tiene siempre más rasgos en común que con los pueblos<sup>805</sup> y que al fin y al cabo lo que cuenta es el éxito, no los medios por los que se alcanza. La historia está llena de ejemplos: hasta el propio Hitler fue admirado y envidiado por sus éxitos antes de empezar la II Guerra Mundial. Lo que verdaderamente interesa a los gobernantes es conquistar, mantener y, si es posible, extender el poder: aquí conocen todos los trucos y los métodos. Se trata de conocimientos propios del dominio – *Herrschaftswissen*. Por su parte, los profesionales del conocimiento, los intelectuales, preparan y enriquecen el vocabulario de los poderosos, califican de estrategias superiores y racionales las maniobras del poder, explican las nobles razones de decisiones en realidad tomadas por el interés de esos pocos que actúan con violencia y engaño.

La tesis dominante a propósito de la guerra nuclear -que no se puede ni demostrar ni desmentir empíricamente- es que su peligro ha reducido los riesgos. Los precedentes sin embargo no hablan a favor de tanto optimismo. El escritor austriaco Karl Kraus en uno de sus comentarios satíricos sobre la I Guerra Mundial dice que condenaría a los expertos en política a una sesión anual pública de lecturas de sus textos a favor de la guerra, donde los lectores serían los mutilados en el conflicto. En el caso de una guerra nuclear no habría ni siquiera la posibilidad de convocar a estos expertos en política ante un tribunal. Recordemos la Guerra Fría: bibliotecas enteras dedicadas a ella se podrían ahora tirar a la basura, por los contenidos tan poco acertados de los especialistas en el tema. Durante décadas se ha jugado con la amenaza atómica. Uno de los responsables de la política exterior más arriesgada del siglo goza todavía de una fama de ilustrado que no merece: John F. Kennedy. Este glamuroso presidente estuvo a punto de arrastrar al planeta a una guerra atómica en la crisis de Cuba<sup>806</sup>, fue el que ordenó varios asesinatos políticos (no todos con éxito, por ejemplo no en el caso de Fidel Castro) y el responsable de la escalada de la guerra de Vietnam. En particular, la iniciativa de ensanchar el conflicto en Indochina, según el testimonio de su asesor James Reston<sup>807</sup>, se debe a la voluntad de demostrar su capacidad como líder frente a Jrushchov, que después del fracaso de la invasión de la Bahía de Cochinos lo valoraba poco. Más allá de la crisis de los misiles de 1962, una máquina de propaganda poderosa sigue elevando a nivel de mito a los Kennedy para los que la demostración de su virilidad justificaba el riesgo de una guerra atómica. Según un funcionario de la

---

<sup>804</sup> Este apartado se basa en un ensayo que Krippendorff originariamente escribió para una antología de su Instituto en la Freie Universität de Berlín, dedicado a John Fitzgerald Kennedy. Los colegas coordinadores de la publicación lo encontraron demasiado polémico y le pidieron suavizarlo, lo que Krippendorff rechazó.

<sup>805</sup> V. también Galtung 1971.

<sup>806</sup> Según confirma su hermano Robert, citado en Krippendorff 2000, p. 96.

<sup>807</sup> Idem, p. 95.

CIA<sup>808</sup>, nadie creía en aquellos trágicos momentos de octubre de 1962 que Cuba fuese tan importante para la seguridad de los EE.UU., como además las décadas sucesivas han demostrado. Sin embargo, los Kennedy querían “cortarle las pelotas” a Jrushchov, y esto era lo que primaba<sup>809</sup>. Lo único que cabe precisar es que en aquella ocasión el fanatismo no fue unilateral: mientras Jrushchov por suerte conservó el sentido común, Fidel Castro y Che Guevara estaban preparados para la guerra nuclear. Castro invitó a Jrushchov a disparar primero; Che Guevara escribió que las cenizas de los cubanos podían ser el cemento de una sociedad nueva y que una hecatombe en toda Sudamérica significaría la liberación definitiva de la lucha entre el socialismo y el capitalismo<sup>810</sup>.

La falta de conciencia y el cinismo, según comenta Krippendorff, son características de la política exterior cuando esta degenera en política de potencia. La práctica del asesinato por razones políticas es típica de los presidentes estadounidenses. Cuando los periodistas y profesores lo consideran normal, riéndose de los ingenuos que no comprenden la *Realpolitik*, muestran que se ha perdido algo sumamente importante, el sentido ético, que es lo único que puede justificar la política. Los que así apoyan las prácticas violentas y amorales de los jefes de Estado se hacen sus cómplices. Regresando al presidente Kennedy: él aprobó los planes de la CIA de asesinar a Lumumba en Congo y a Trujillo en la República Dominicana y siguió con los intentos de sus predecesores de matar a Fidel Castro, una tradición de la política exterior estadounidense mantenida en las décadas sucesivas, evidentemente sin éxito en este caso particular. Los listados de los blancos de la CIA, comunistas, intelectuales y sindicalistas en varios países del mundo que se han publicado en los últimos años, muestran que el asesinato por razones políticas se extiende más allá de los jefes de Estado y llega hasta proporciones desmesuradas, como en el caso de la masacre de más de 500.000 personas en 1965 en Indonesia, llevada a cabo con la complicidad estadounidense<sup>811</sup>.

Ante tanto horror, Krippendorff casi se refugia en la literatura, recordando cómo la lógica del asesinato político sin límite ha sido representada por Shakespeare en *Ricardo III*<sup>812</sup>. La cita se debe a la similitud entre la pregunta de Ricardo a uno de sus colaboradores y la de Kennedy a un periodista del New York Times, Szulc. En ambos casos se trata de comprobar la reacción del interlocutor ante un proyecto de asesinato político, en el caso real de Fidel Castro. Kennedy primero pregunta, luego niega tener la intención de matar al dictador cubano. Como resulta del informe del

<sup>808</sup> Cit. en Krippendorff 2000, p. 97.

<sup>809</sup> *Ibidem*.

<sup>810</sup> Krippendorff 2000, p. 98, nota 11, en que se cita a Andre Gunder Frank, et al. (1980). *Lateinamerika, Entwicklung der Unterentwicklung* [América Latina. Desarrollo del subdesarrollo] Berlin: Wagenbach Klaus, p. 137. Lamentablemente no me ha sido posible encontrar el texto original en el que, según los autores, se veía que ‘el Che’ estaba listo para una hecatombe no solo en Cuba, sino en toda América Latina por su sueño (que Krippendorff llama más bien “pesadilla”) de liberación definitiva del capitalismo.

<sup>811</sup> *Idem*, p. 100 nota 14.

<sup>812</sup> V. *infra* en este mismo capítulo.

“Church Committee”, el plan de atentado contra Castro, que Robert Kennedy estaba preparando, no debía ser imputado al Presidente en caso de éxito.

Hacer hincapié en la seguridad es tradicionalmente el método que los políticos utilizan para ganar, conservar o ampliar su poder. Un ejemplo son las campañas para las elecciones presidenciales en EE.UU., donde la seguridad sobre todo exterior es un tema que nunca falta, con acusaciones recíprocas de los candidatos de no garantizarla o de ponerla en peligro. En 1960, durante la campaña protagonizada por Kennedy y el entonces Vicepresidente con Eisenhower, Nixon, la situación fue paradójica. En su cargo y con la aprobación de Eisenhower, Nixon estaba preparando un atentado contra Castro, naturalmente secreto, y Kennedy utilizaba sus contactos con la mafia para evitar que su adversario llegara a un éxito, o sea, la eliminación de Castro, que lo ayudaría para la elección, y que a su vez Kennedy esperaba poder conseguir personalmente, una vez nombrado presidente<sup>813</sup>. Con vistas a las elecciones sucesivas de 1964, los hermanos Kennedy prepararon otro atentado contra Castro, por las mismas razones tácticas. Notoriamente Kennedy murió en noviembre de 1963 y su sucesor Johnson, elegido en 1964, no tuvo el coraje de retirarse de Vietnam en 1968 para no dañar su candidatura, aunque supiera que la guerra no se podía vencer. Por el contrario, intensificó los bombardeos para que los republicanos no le echaran la culpa de debilidad frente al enemigo.

Esta es la realidad de la política exterior, tal y como se practica en los EE.UU., la nación más poderosa, que da la pauta en este y en otros ámbitos, respaldada por el servilismo de los intelectuales que justifican su comportamiento y critican por no científica toda duda moral. Krippendorff se pregunta y pregunta a sus colegas del instituto de estudios norteamericanos de su universidad, la Freie Universität de Berlín, que después del asesinato de John Fitzgerald Kennedy lleva el nombre de este presidente de EE.UU., si no sería mejor dedicarlo a otra personalidad.

### **6.5. La política exterior alemana**

La crítica al Estado como institución es una constante en los escritos de Krippendorff. La política exterior es una política entre Estados, lo que lo condiciona todo. Las relaciones entre entidades más pequeñas impedirían el desarrollo del Gran Juego peligroso de la política internacional, esta es su convicción.

---

<sup>813</sup> Krippendorff toma la historia de los planes de Nixon y Kennedy de asesinar a Castro sobre todo de Hersh 1997, p. 166 sig.

Sin embargo, lo que tenemos es otra situación. Históricamente, según Krippendorff<sup>814</sup>, Francia es el modelo de la política exterior moderna iniciada con Richelieu y continuada después de la Revolución Francesa (de forma modificada) que habría podido desembocar en un orden federal y no estatal. Como indica el gran historiador Golo Mann, la pauta francesa no era apta para otros países, como Alemania, Italia y el centro-este de Europa. Goethe, él mismo un político, abogaba por un pluralismo opuesto al centralismo del Estado nacional. En una dimensión pequeña se hace posible la toma de responsabilidad por parte de los ciudadanos, que controlan la administración de la *res publica* y llaman a los responsables a dar cuenta de su actuación. Así fue en la Grecia antigua, donde muchas ciudades llegaron a tener una fama extraordinaria, mientras que hoy ni siquiera se nombran. Goethe consideraba el poder centralizado como la tentación más grande para los gobernantes de volverse arrogantes. Él creía que la cultura debía prevalecer sobre la política<sup>815</sup> y esto solo era posible en unidades administrativas pequeñas. Alemania tenía mucha cultura en sus ciudades: teatros, universidades, escuelas de música etc., y la vitalidad que la generaba se perdería en un Estado nacional y centralizado. En Italia, que llegó a la unidad en la misma época que Alemania, la situación era similar y un político destacado, Massimo D'Azeglio, comentó que una vez hecha Italia, hacía falta hacer a los italianos. Lo mismo se podría decir de Alemania, y todo el mundo sabe cuál fue su desarrollo en la primera mitad del siglo XX. La visión distorsionada de los políticos alemanes, en este sentido no diferentes de sus colegas, les hacía pensar que Alemania se encontraba en medio de dos potencias, Francia y Rusia, y con Inglaterra que dominaba los mares, por lo que debía encontrar su espacio. Esta era por ejemplo la idea de Bismarck. Krippendorff subraya que cada Estado del mundo se encuentra de alguna forma en medio de otros. El problema era que Alemania constituía un producto de la guerra, una creación de la política exterior, y por eso su política exterior se convirtió en razón de Estado. En su clase inaugural de 1895 Max Weber explica que el hombre común tiene problemas personales que lo absorben y que nunca llegaría a pensar que el florecimiento de su país depende del poder que tiene: por eso los políticos tienen que recordárselo cada día. Bismarck tenía una visión patológica, un delirio de persecución, la de una posible coalición entre Francia y Rusia para aplastar a Alemania. Desafortunadamente esta visión se extendió a toda la política alemana. No pensaba de manera diferente Guillermo II, el emperador que llevó Alemania a la I Guerra Mundial, el cual, después de declarar que Francia era el enemigo histórico, hizo construir una flota poderosa que despertó los temores ingleses de tener un competidor en el mar.

---

<sup>814</sup> La argumentación sobre la política exterior alemana en Krippendorff 2000, p. 139 sig.

<sup>815</sup> Naturalmente esta es la convicción profunda del propio Krippendorff, v. particularmente Krippendorff 1999b y 2009.



Una obsesión específica de la política exterior es la idea de los “confines naturales”, recuerda Krippendorff. Casi cómico es el caso de Italia<sup>816</sup> en los últimos días de la I Guerra Mundial: las tropas italianas llegaron al Brennero, en el nordeste de los Alpes, convencidos de alcanzar los confines naturales, y descubrieron que todos los habitantes hablaban alemán. Este equívoco sigue todavía, ya que desde entonces el Tirol del Sur pertenece a Italia<sup>817</sup>. Pero no siempre debimos reír, mejor dicho nunca, desde las guerras de Richelieu hasta el presente. Las diferencias entre los pueblos son el producto de un estado mental distorsionado y cultivado por los gobernantes. A comienzos del siglo XIX, como ya se dijo, algunos intelectuales propusieron la política opuesta, en la que la identidad nacional se basaba en la cultura específica de cada pueblo, y no en diversidades abstractas e instrumentales. Una política exterior desde abajo que tuviera este fundamento y apuntara a un intercambio cultural entre naciones, es la tarea posiblemente más importante en un ámbito que todavía se conforma con parámetros viejos de contraposición nociva.

El error, según Krippendorff, está en la incapacidad de imaginar una política diferente del realismo. Imaginar no implica que todo lo que se imagina se pueda realizar, pero entrena la mente para visiones diferentes, para que surja algo que nos permita progresar. Yendo más a fondo, con el (psico)análisis se llega fácilmente a suponer que la incapacidad de imaginar una política diferente en algunos casos es lo que indica que tampoco se quiere que esta se realice. Eso vale muy verosímilmente para todos aquellos que del estado presente traen ventajas considerables.

Evidentemente, sigue Krippendorff a propósito de lo que concretamente se podría hacer y no se hace tomando su país como ejemplo, hoy Alemania ya no está en la situación de Bismarck, de su *cauchemar de coalition*, el miedo a las alianzas que podrían atropellar el país: Rusia al este, Francia al oeste, Inglaterra en los mares, los EE.UU. listos para ayudar a las naciones del continente en la lucha contra la potencia de centro Europa<sup>818</sup>. Sin embargo, su condición de Estado bajo tutela después de la II Guerra Mundial hizo que la política exterior de la República Federal Alemana<sup>819</sup>

---

<sup>816</sup> Este país, con una historia cultural tan excelente, de vez en cuando parece reclamar el rol de hazmerreír del mundo – v. las casi dos décadas de carrera política de Berlusconi.

<sup>817</sup> Los *Südtiroler* han podido mientras tanto consolarse con la autonomía amplia y las subvenciones enormes que el Estado italiano les ha concedido para apaciguarlos, sobre todo en los años sesenta, cuando hubo varios atentados. El Südtirol / Alto Adige es desde hace décadas la región más rica de Italia. Difícilmente tendría el mismo nivel de bienestar si perteneciera a Austria, como étnicamente sería lógico.

<sup>818</sup> La relación es tan idílica que por ejemplo en la presente crisis económica, pero ya antes, el eje Francia-Alemania ha sido con Merkel y Sarkhozy el elemento más fuerte dentro de la estructura de la UE. Este cambio histórico después de tantos siglos de lucha es un verdadero milagro, así como lo ha sido la unificación de Alemania. Desde la óptica de Krippendorff son cambios que no solo tienen un valor enorme, sino que confirman su idea de que historia es lo que ha sido posible, aunque no se haya (todavía) realizado. Por otro lado, como hemos visto en este mismo capítulo a propósito del fin de la Guerra Fría, los comentaristas políticos que se habían equivocado durante años con discursos sobre el equilibrio europeo y el riesgo de tocarlo, siguen ahora sin preguntarse si en sus suposiciones no había algo básicamente erróneo.

<sup>819</sup> La RDA insertada en el bloque soviético también debía conformarse con una política decidida por otros, pero con menos ventajas para su desarrollo social y económico.

fuera inexistente durante muchos años, a pesar de que para contar en el gran juego internacional se la dotara de nuevo de un ejército<sup>820</sup>. En su inexistencia sustancial su esencia es sin ninguna duda más saludable con respecto al pasado: mejor una “política interior europea” que una política exterior alemana al viejo estilo. La conformidad de la RFA se manifestaba particularmente en la aquiescencia a la política decidida por los EE.UU., “un cretinismo moral”, como lo define Krippendorff, ya que por lo menos una crítica a las iniciativas estadounidenses más injustas –véase el caso de Vietnam– los demás Estados europeos occidentales se la permitían<sup>821</sup>. Pero si no se tiene ánimo de criticar a los EE.UU., por lo menos se debería evitar tener relaciones estrechas por ejemplo con el indonesio Suharto, responsable de masacres enormes en su país. Cuando a este propósito un diputado verde en 1998 dijo en el Parlamento que no se puede separar moral y derechos humanos, la contestación del Ministro de los Asuntos Exteriores Rühle fue la típica: la política exterior no se puede practicar con el rigor moral<sup>822</sup>.

Lo que Krippendorff quiere decir aquí y en toda su obra es que Alemania, como todos los países, piensa primero en sus intereses materiales, de ganancia económica o de poder, en los que identifica sus verdaderos intereses, siendo los principios morales un apéndice decorativo. Krippendorff opina todo lo contrario: la llamada ética de la responsabilidad, como se va a demostrar en el capítulo III del presente trabajo, deriva de una lógica de poder. Eso hace que acabe por ser una ética de la irresponsabilidad, ya que se sacrifica al poder la vida de las personas. La verdadera responsabilidad es ética, la política que no es ética es ciega. Lo que ofusca la visión correcta de la realidad de la vida de miles de millones de personas a lo largo de la historia es el humo de la ambición, de la gloria, el ego hipertrófico, todas abstracciones que hacen que parezca responsable lo que es la cumbre de la irresponsabilidad, a menudo incluso una irresponsabilidad criminal.

Sigue Krippendorff: todo esto llega hasta el punto de que el Estado alemán occidental no protestó tampoco con la Junta argentina de Videla en los casos en los que entre los desaparecidos había alemanes. La justificación en este caso era que se prefería la diplomacia silenciosa, lo que no sonaba tan convincente, sobre todo porque los negocios de armamento con Argentina seguían con mucho éxito. A propósito de armas: la participación alemana en la OTAN en términos de armas es tan relevante como insignificante es su peso decisivo.

---

<sup>820</sup> V. capítulo I supra.

<sup>821</sup> Con ocasión de la guerra en Irak de 2003 Alemania rechazó la petición de Bush de incorporarse a la aventura, que sin embargo era estadounidense y no de la alianza de la OTAN. Este rechazo ha sido fruto incluso de décadas de labor de los pacifistas y de los investigadores para la paz. Solo dos años antes Alemania había aceptado incorporarse a la guerra en Afganistán, no más justificada que la en Irak, ya que el terrorismo no se combate invadiendo un país.

<sup>822</sup> La ética de la responsabilidad contra la ética de la convicción de Max Weber (v. infra en el capítulo III).

La primera guerra de Irak de 1991 fue la ocasión para entrar de nuevo en el contexto internacional, afirma Krippendorff. Desde entonces y con solo una excepción relevante, la de Irak 2003, la RFA participa en varias intervenciones militares alrededor del mundo. La nueva doctrina ya no habla de defensa del territorio nacional, sino de tutela también de los ciudadanos en cualquier lugar del mundo que se encuentren. Los responsables alemanes hablan de continuidad de la política exterior, lo que significa continuidad en la adhesión a las decisiones sobre todo de la OTAN. Haría falta exactamente lo opuesto, una forma alemana original de política exterior, una renuncia concreta, no solo retórica al uso de la fuerza, y una defensa activa de los derechos humanos. Quizás el modo de alcanzar esto sea algo similar a la lucha contra el tabaco, que empezó a funcionar solo cuando los afectados pidieron y consiguieron un resarcimiento a los productores: un resarcimiento a los kurdos por parte de los fabricantes de armas alemanes por los daños sufridos. Si se llegara a esto, Alemania recuperaría un poco de la dignidad perdida con la práctica de la *Realpolitik*, concluye Krippendorff en su forma habitual bastante desmoralizada:

“Se impone una analogía con la estrategia de la industria del tabaco: durante décadas los cigarrillos fueron una mercancía extremadamente lucrativa; luego llegaron las advertencias (sin éxito) del Ministerio de Sanidad sobre todas las cajetillas y la prohibición de fumar en los espacios públicos; finalmente se pidieron indemnizaciones a los productores y eso tuvo éxito. Es lo que todavía falta en la política exterior: una demanda de resarcimiento, por parte digamos de los grupos de defensa de los derechos humanos de Indonesia o de los kurdos, al gobierno alemán, porque los envíos de armas han permitido que el Ejército destruyera la democracia y el Estado de derecho, asimismo la práctica del genocidio de varias formas. Un ‘camino particular alemán’<sup>823</sup>, podría solo honrar a Alemania y devolverle un pequeño trozo de su dignidad, sacrificada casi por todas partes a la ‘Realpolitik’ y así perdida”<sup>824</sup>.

### **6.6. La lengua de la política exterior es parte del juego del poder**<sup>825</sup>

La lengua es un índice muy importante de la realidad, afirma Krippendorff retomando un argumento que considera fundamental. Hasta Confucio decía que si debiera administrar un país empezaría por mejorar la lengua, ya que si ella no es certera, nada puede funcionar: no se pueden

<sup>823</sup> Krippendorff se refiere irónicamente a la tesis del “Deutscher Sonderweg”, con la que se justificó durante siglos, particularmente en el XIX y XX, la falta de democracia en Alemania. No se trataba de una tesis unívoca y clara, sino casi de un eslogan derivado de reflexiones, incluso de pensadores eminentes, sobre un país que por varias razones no pensaba ni quería seguir el modelo de Francia e Inglaterra.

<sup>824</sup> Krippendorff 2000, pp. 167-168.

<sup>825</sup> Krippendorff 2000, p. 169 sig.

realizar trabajos si lo que se dice no es lo que se quiere y nada se puede desarrollar, ni la moral, ni el arte, ni la justicia. Hablar según la verdad es entonces esencial para la vida, que siempre se basa en la comunicación y depende de la forma de pensar de cada uno: si el pensamiento no es correcto y las palabras no son sinceras, el mundo no llegará a vivir en paz. La lengua de la política exterior está particularmente contaminada: anglicismos y expresiones técnicas de lenguaje sectorial alejan la percepción de los hechos reales. El resultado es la deshumanización: se crea un mundo paralelo, aparente, con su propia lógica y sus propias leyes. La razón de Estado y el punto de vista del poder determinan el carácter de este mundo, donde los seres humanos desaparecen o son asimilados a sus gobiernos, como cuando se dice Francia o Alemania y no se entiende los millones de ciudadanos, sino los pocos que los representan. No se trata de simplificaciones inocentes o superficiales, sino de la plasmación consciente de una pseudo-realidad que se quiere imponer desde arriba. Se podría incluso escribir una historia del poder como historia de las alteraciones lingüísticas para esconder verdades incómodas. La larga tradición que hay en este ámbito hace que todo un vocabulario artificioso ya se haya interiorizado. Conceptos y metáforas imprecisos o arbitrarios, pero instrumentos para el poder, se han asentado y aumentan la falta de claridad que ya hay naturalmente en la política exterior. La voluntad de esconder la realidad de sus acciones frente a su propio pueblo, que probablemente no las aprobaría y la de ocultar sus verdaderas intenciones a los demás países, son los primeros factores de oscuridad en la política exterior. A todo esto cabe añadir el conocimiento escaso o por lo menos insuficiente que se tiene de las intenciones de los demás, en relación a lo que pasa en política interior, donde el contexto está más claro y las reacciones se pueden prever.

Por otro lado, la política exterior es más glamurosa y se asemeja a un gran juego, repite Krippendorff. La idea de cambiar el mundo, para los más poderosos, o, para los menos potentes, de participar en este juego, es excitante. Además, los juegos diferentes requieren habilidades diversas, por eso el ajedrez es la metáfora de juego más frecuente para la política exterior, ya que supone inteligencia, pero no solo eso: el ajedrez es jerárquico, hay peones que se decide mover y sacrificar, si cabe. Se trata de una metáfora reveladora de la naturaleza feudal de la política exterior, donde se decide el destino de la gente sin que esta pueda interferir. Otra metáfora es el póker, también reveladora del azar de una política donde muchos aspectos del rival no se conocen: sus intenciones verdaderas, los mecanismos de poder de la elite que decide, las reacciones emotivas y los rasgos de mentalidad que pueden influir en el comportamiento.

No solo el juego, también disciplinas serias contribuyen a formar el vocabulario de la política exterior, por ejemplo el conjunto geografía-física. Se miran los mapas y se toman decisiones para “rellenar el vacío” o “garantizar el equilibrio”, donde vacío y equilibrio son conceptos, antes que

realidades, y disfrazan el afán de conquista y de control de quienes los utilizan. Además, siendo conceptos que, aunque tomados de la física, no se pueden medir, se trata de un préstamo impropio de una ciencia “exacta” a un ámbito muy subjetivo. Lo único que se puede medir es la cantidad de soldados o de misiles, pero hasta cierto punto y con resultados a veces absurdos y peligrosísimos, como en la contraposición de más y más bombas atómicas en la Guerra Fría.

Mientras los poderosos y sus cómplices, profesores y periodistas, utilizan con generosidad y mucho gusto las metáforas del juego, hay una que evitan y que sería no menos clarificadora de la realidad: el teatro. Los políticos representan una parte de un guion que escriben ellos mismos y el teatro ofrece mucho material para comprender lo que pasa en la política<sup>826</sup>. Así que hablar de representación para calificar lo que pasa en las embajadas y en los mítines internacionales no sería tan inadecuado. El único problema es que en el teatro los espectadores pueden silbar si la representación no les gusta, y esto equivaldría a acabar con la política exterior desde arriba. Una política exterior desde abajo, donde no hay voluntad de dominación, sino de intercambio entre pueblos, culturas y religiones, ya se está practicando y no es un juego, sino un trabajo que no necesita metáforas que escondan la verdad.

---

<sup>826</sup> V. infra el capítulo IV.

## 7.- ANÁLISIS DEL PODER A TRAVÉS DE LA LITERATURA

La concepción del poder de Krippendorff es absolutamente negativa<sup>827</sup>. El poder entontece, no merece la pena ser ministro, debatir con los representantes del Estado es imposible, porque su lógica y sus intereses son diferentes<sup>828</sup>: todo *Staat und Krieg* intenta demostrarlo con una argumentación muy cerrada y una cantidad impresionante de ejemplos.

Sin embargo, Krippendorff considera el tema demasiado importante para dejar de tratarlo. Después de *Staat und Krieg*, dos obras mayores están dedicadas al análisis del poder: *Politische Interpretationen* y *Politik in Shakespeares Dramen*, más algunos capítulos de *Die Kunst, nicht regiert zu werden*<sup>829</sup>.

Ya *Staat und Krieg* era una obra repleta de literatura, porque la forma usual de tratar las Ciencias Políticas le parece a Krippendorff demasiado álgida y falsamente neutral. Es una idea que repite en el prefacio de *Politische Interpretationen*, afirmando que particularmente en una situación de inercia de los politólogos, la estética se convierte en el medio para investigar la verdad individual, social y mundial.

“¿Quién son los poderosos y porqué son poderosos? ¿Quién son los impotentes y porqué son impotentes, por qué se doblegan bajo un dominio, tanto personalmente identificable, como anónimo, legalizado en forma de un Estado? La disciplina que debería ocuparse de ello, las Ciencias Políticas, parece que no se plantea la pregunta desde hace mucho tiempo y consecuentemente tampoco la contesta.”<sup>830</sup>

Krippendorff explica que se trata de una pregunta compleja, que deberían contestar varias disciplinas juntas, no solo la Politología, también la Psicología, la Economía, el Derecho, la

<sup>827</sup> Burckhardt 1978 (1905), p. 97: “Y el poder en sí es malo, no importa quién lo maneje. No es un permanecer, sino un codiciar y, por eso mismo, insaciable, y por eso también, desdichado en sí mismo y que solo puede hacer desdichados a los demás”. Esta concepción ontológicamente negativa del poder está superada por la aún más negativa de Carl Schmitt – Schmitt 2012 (1954), p. 36-41, que considera que el poder de destrucción alcanzado en la época contemporánea es una realidad autónoma que se escapa del control del propio poderoso. Una reflexión inquietante, pero no intrínseca al poder mismo, que es la dimensión que Krippendorff y Burckhardt consideran, aunque desde posiciones diferentes (Burckhardt no critica la política de poder en sí).

<sup>828</sup> Krippendorff 1985a, p. 10 y passim.

<sup>829</sup> Krippendorff 1990, 1992b e 1999b.

<sup>830</sup> Krippendorff 1990, p. 7-8.

Antropología, la Etnología, la Historia, intentando una síntesis para aclarar el problema. Hay sin embargo una pregunta más:

“¿Son solo los politólogos, los sociólogos y los psicólogos los que deben reflexionar sobre el poder y los que han reflexionado sobre el tema, con poco éxito? [...] En el arte y en la literatura la reflexión sobre el problema del poder, considerado como el tema más importante de la política, ha sido más intensa, más articulada y más sutil que en las disciplinas científicas “encargadas” de hacerlo, particularmente la Politología. Sobre todo, la reflexión ha tenido más “éxito”. [...] Quien quiera reflexionar sobre la esencia de la política [...], quien busque la salida del círculo vicioso del dominio y del estar dominados, de la dominación política como destino –la tarea más importante del presente y del futuro es romper este círculo- mejor que no se limite a buscar las respuestas en las disciplinas correspondientes, sino que busque información en la rica herencia del arte y de la literatura: donde se habla del ser humano, no faltan intuiciones e indicaciones sobre la política y la vida en la sociedad.<sup>831</sup>”

Así pues, los textos que escoge no son políticos en sí, sino que pueden ser leídos con un enfoque político. Siendo parte de la experiencia humana, la política está en el centro de interés de los escritores, más allá de las circunstancias concretas en las que cada autor se encuentre. Los temas de la justicia, el derecho y el orden son intemporales y están presentes en la gran literatura mundial<sup>832</sup>.

### 7.1. Kafka versus Hašek

Según Elias Canetti, autor del importante ensayo *Masa y poder*<sup>833</sup>, Kafka es el mayor experto en el poder<sup>834</sup>. Una opinión que se puede compartir, si se conoce un poco su obra y se entiende el significado de *kafkiano*, un adjetivo utilizado a nivel mundial para indicar una situación trágicamente absurda, detrás de la que hay normalmente una forma de arbitrariedad del poder. Lo que Krippendorff nos ayuda a comprender mejor es, entre otras cosas, cómo la actitud de los personajes de Kafka refleja una aceptación general del poder, pasiva a pesar de todas las absurdidades que nos oprimen.

El protagonista del *Proceso*<sup>835</sup>, por ejemplo, pasa todo su tiempo intentando contactar con el tribunal, sin conocer su acusación precisa y al final lo matan como a un animal. La cooperación de

<sup>831</sup> Ibídem, pp. 8-9.

<sup>832</sup> Ibídem, p. 11.

<sup>833</sup> Canetti 1994 (1960).

<sup>834</sup> Krippendorff 1990, p. 118.

<sup>835</sup> Kafka 1983a (1925).

Josef K. con el tribunal es su error: él cree vivir en un Estado de derecho, mientras que uno está perdido si trata con el poder basándose en las leyes. Las leyes no son más que una forma de manifestación del poder y no rebelarse es letal<sup>836</sup>.

Análogamente el héroe del *Castillo*<sup>837</sup>, después de recibir una convocatoria por parte de la administración de la fortaleza, pasa su vida a la espera de iniciar el trabajo que le habían propuesto. La de los personajes de Kafka es una postura, comenta Krippendorff, de prisioneros del poder sin tener conciencia de serlo<sup>838</sup> y con un sentido de culpabilidad perenne, por no sentirse a la altura de leyes que ni siquiera se conocen y que a veces quizás no existen, pero se pretende que sean respetadas<sup>839</sup>. Es el miedo de todos nosotros a las consecuencias de una rebelión contra el poder<sup>840</sup>, del que desconocemos hasta la ubicación, mientras sus administradores, personas grises, pagan con un duro trabajo el privilegio de gestionarlo sin llegar a ser más felices que nosotros<sup>841</sup>.

Soberbia es la metáfora de *La construcción de la muralla china*<sup>842</sup>: se construye una muralla inmensa contra un enemigo que se pretende extremadamente agresivo, pero que nadie ha visto nunca. A pesar del peligro supuesto, la muralla tiene huecos, porque así la quieren los gobernantes por razones misteriosas como el poder mismo, que vive escondiendo su cara. Los arquitectos sí conocen el verdadero fin de la muralla, pero se callan. El pueblo confía en el poder y se vuelca en la construcción, sin comprender que la finalidad real de la obra es disciplinar a los ciudadanos, dejarlos trabajar para el sistema<sup>843</sup>.

Al contrario que los personajes de Kafka, todos víctimas del poder por no darse cuenta de que es la cooperación lo que los condena, Švejk<sup>844</sup>, el soldado aparentemente tonto de Hašek, consigue escapar a la guerra. Quien tiene perfectamente claro el sistema, como Švejk, sabe cómo tomarle el pelo al poder. La Primera Guerra Mundial, que muchísimos intelectuales acogieron con entusiasmo,

<sup>836</sup> Krippendorff 1990, p. 134-135.

<sup>837</sup> Kafka 1983b (1926).

<sup>838</sup> Krippendorff 1990, p. 120.

<sup>839</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>840</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>841</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>842</sup> Kafka 1987 (1917), p. 289-299. Mittner 1978 (1971), III, p. 1182 así resume el contenido del cuento: “Posiblemente la gran muralla no será nunca acabada. Cada uno de los equipos de constructores edifica solo una pequeña parte y luego es trasladado a otro sitio. Cada una de las partes se une, por supuesto, y siempre es una gran fiesta popular, pero, ¿quién puede decir si la muralla está acabada? Y hay una burocracia complicadísima de arquitectos, científicos, inspectores, mandarines y sacerdotes que dirige la construcción; es imposible llegar a través de esta burocracia hasta el emperador. Tal vez el emperador ya no viva cuando sus órdenes lleguen a cada obrero y en su lugar reine un emperador nuevo, también desconocido para el pueblo; tal vez nunca hubo un emperador. Sin embargo el pueblo vive y espera, ya que por su seguridad se sigue construyendo para siempre la muralla incomparable. En uno de los fragmentos de la muralla se reemplaza la Torre de Babel. El orden estatal está amenazado a veces por nómadas que podrían irrumpir a través de una brecha de la muralla, a veces por los propios ciudadanos, que prevén la destrucción de la ciudad”.

<sup>843</sup> Krippendorff 1990, p. 129-131.

<sup>844</sup> Hašek 2010 (1923). Se trata de un texto dividido en episodios parcialmente desconectados entre ellos, pero en consonancia con su sentido satírico entre el realismo y la parodia sobre la estupidez de la burocracia, especialmente militar.



para Hašek no fue una sorpresa, sino la confirmación de la estupidez de los gobernantes<sup>845</sup>. Tampoco los tomaba en serio Hašek, que en 1913 había fundado el “Partido del progreso adecuado dentro de los límites de la ley”. Análogamente se comporta su creación, el soldado Švejk, que no hace más que obedecer la ley hasta las consecuencias extremas, o repetir las palabras de los políticos, todas acciones suficientes para evidenciar la estupidez inhumana del poder<sup>846</sup>.

## 7.2. Kraus, la palabra contra el poder

“No sé quien, solo sé qué nos ha gobernado”<sup>847</sup>. Con esta frase, Karl Kraus (1874-1936) sintetiza su idea del poder en *Los últimos días de la humanidad*, un drama sobre la Primera Guerra Mundial.

La parodia es la forma literaria que Kraus escogió para representar el poder político, económico y mediático que llevó a la gran catástrofe. Sus escritos fustigaron a la sociedad vienesa de comienzos del siglo XX. Editor y autor principal de la revista satírica “Die Fackel”, para desvelar la verdad oculta detrás de las palabras, utilizaba una técnica infalible: tomar una frase y analizarla en sí, como es, lo que dice y lo que no dice<sup>848</sup>. *Los últimos días de la humanidad* es una antología de frases y conversaciones reales. Quien tuvo que aguantarlas “después de llorar, tiene derecho a reír,”<sup>849</sup>. “Mi mérito no es haber inventado algo, sino que uno piensa que son inventos, porque no parece posible que pudieran pasar cosas similares<sup>850</sup>.” A veces es suficiente publicar *tel quel* lo que sale en la prensa, como hizo Kraus en 1921 con una inserción publicitaria aparecida en el periódico “Basler Nachrichten”: la oferta turística de una excursión en coche por los campos de batalla de la Gran Guerra, todo incluido en el precio, con hotel y comida. O sea, el soldado, hombre degradado a instrumento, nacido para morir, se vende incluso muerto. Lo mismo sigue pasando, nota Krippendorff: ya en los años noventa del siglo XX, una agencia japonesa ofrecía viajes a Sarajevo para visitar con un guía experto en asuntos militares el lugar del gran asedio de 1992-1996<sup>851</sup>.

A la violencia material, cultural y económica del poder, Kraus contrapone la libertad del espíritu:

“Lo que vive en el instinto de los seres humanos, incluso los menos libres, es el afán de defender la libertad del espíritu contra la dictadura del dinero; la dignidad humana contra la autocracia de la posesión. El militarismo es el medio del poder de esta dictadura [...] Desde que el arma mortífera es un producto de la industria, se vuelve

<sup>845</sup> Krippendorff 1990, p. 105.

<sup>846</sup> *Ibidem*, p. 105 y 112.

<sup>847</sup> Kraus 1992 (1918), p. 499, cit. en Krippendorff 1990, p. 153.

<sup>848</sup> Mittner 1978 (1971), III, p. 1022.

<sup>849</sup> Kraus 1992 (1918), Vorwort.

<sup>850</sup> *Ibidem*, Vorspiel.

<sup>851</sup> Krippendorff 1999, p. 200-201.

contra la humanidad y el soldado profesional ya no sabe de qué afán es el instrumento.<sup>852</sup>

La distorsión del lenguaje lleva a la guerra, nos dice Kraus<sup>853</sup>. Para los intelectuales belicistas pedía la condena a escuchar, en cada aniversario del comienzo de la Primera Guerra Mundial, la lectura de lo que ellos mismos habían escrito en favor del conflicto armado<sup>854</sup>.

La política para Kraus era un problema, por ser practicada por algunas personas a costa de los demás. Se definía “antipolítico” porque era enemigo de toda táctica, o sea, de toda búsqueda disimulada del poder. Luchaba por una política digna, ya que veía tanto en el pasado como en el presente una historia de humillaciones y de ofensas contra el espíritu, la cultura y la humanidad.

A menudo era citado a juicio. Si ganaba, destinaba las indemnizaciones a las víctimas de las injusticias que había denunciado. También el fruto de sus conferencias contra la guerra iba a organizaciones que se ocupaban de ayudar a los perjudicados por la guerra. A pesar de tanto compromiso, se sentía cómplice del sistema violento contra el que combatía, también, como decía, para conseguir la absolución ante el “tribunal moral mundial”<sup>855</sup>.

### 7.3. Shakespeare

Para Krippendorff Shakespeare es una fuente inagotable de situaciones políticas: toma y pérdida de poder, corrupción, nacionalismo como medio de manipulación, estructuras de poder escondidas en la república, represión y otras más<sup>856</sup>. Sin ser un pacifista, el gran dramaturgo parece preguntarse si existe en alguna parte un gobierno desinteresado, justo, ilustrado<sup>857</sup>, mientras que al mismo tiempo se da cuenta de que es el mecanismo propio del poder y de su estructura el que se traga las buenas intenciones individuales<sup>858</sup>.

El conjunto de la obra de Shakespeare indica que él cree en un orden cósmico como fundamento de la legitimación del poder terrenal<sup>859</sup>. Si en el Estado se pierde la ética, se viola el orden supremo y son personas sin escrúpulos las que se hacen con el gobierno con consecuencias catastróficas: la toma de poder de Ricardo III o de Macbeth<sup>860</sup> prefigura 1933, y 1945<sup>861</sup> sigue inevitablemente<sup>862</sup>.

<sup>852</sup> Kraus 1992 (1918), Acto I, Escena 29.

<sup>853</sup> Kraus 1987 (1937).

<sup>854</sup> Krippendorff 1999b, p. 192.

<sup>855</sup> *Ibidem*, p. 210-211.

<sup>856</sup> Krippendorff 1992b, p. 15 y 19.

<sup>857</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>858</sup> *Ibidem*, p. 20-21.

<sup>859</sup> *Ibidem*, p. 26-27.

<sup>860</sup> Ver infra los resúmenes de las dos tragedias.

<sup>861</sup> 1933 es el año del nombramiento de Hitler como Canciller; 1945 del fin de su imperio, con Alemania devastada.

Como las leyes físicas que rigen el universo son parte del orden cósmico, así lo son la amistad y el amor, que garantizan el equilibrio en la sociedad<sup>863</sup>. En consecuencia, el amor, la amistad y la solidaridad en las obras de Shakespeare se oponen al poder, que vive del individualismo y de la distancia; el antagonismo entre amor y poder constituye el problema moral en la convivencia entre seres humanos<sup>864</sup>.

Con las cualidades que llevan al poder, con el individualismo, el honor, el valor y el orgullo se pueden vencer guerras y crear Estados, pero no crear y mantener comunidades pacíficas. El Estado debería ser no un aparato racional con un fin, sino una red de relaciones amistosas y solidarias: también esto se puede leer en Shakespeare<sup>865</sup>, según detalla Krippendorff en su análisis de once tragedias<sup>866</sup>.

Algunos ejemplos nos permiten comprender su enfoque más de cerca.

Lo poco que realmente vale el poder está sintetizado en la frase famosa “Mi reino por un caballo”<sup>867</sup>, de *Ricardo III*<sup>868</sup> (V, 4, 13), cuando el protagonista, que ha llegado al poder con la astucia y la violencia, en la batalla decisiva contra los aristócratas que intentan restablecer la justicia en el reino, se queda a pie sin poder escaparse. Este ambicioso y astuto duque ya en el inicio del drama declara no estar hecho para el amor; por eso anhela su contrario, el dominio sobre los demás. El poder habita en un mundo sin amor, de oportunistas, envidiosos y enemigos, todos a la espera de aprovechar cualquier oportunidad<sup>869</sup>. Para ellos, los pueblos y los Estados son los caballos de su fama póstuma. Si tienen suerte, los ambiciosos nos miran siglos después desde lo alto de los monumentos ecuestres, mejor dicho, miran sin vernos, porque para ellos somos todos material humano fungible<sup>870</sup>.

<sup>862</sup> Krippendorff 1992b, p. 22.

<sup>863</sup> *Ibíd.*, p. 28.

<sup>864</sup> *Ibíd.*, p. 29 y 30.

<sup>865</sup> *Ibíd.*, p. 41 y 42.

<sup>866</sup> Las tragedias comentadas por Krippendorff son: *Troilo y Crésida*, *Ricardo II*, *Enrique IV*, *Enrique V*, *Ricardo III*, *Coriolano*, *Julius César*, *Antonio y Cleopatra*, *Hamlet*, *Macbeth*, *El Rey Lear*, *La tempestad*.

<sup>867</sup> Krippendorff 1992, p. 226.

<sup>868</sup> Ricardo, duque de Gloucester, conspira para llegar al trono de Inglaterra. Estando vivo su hermano el rey Enrique IV, hace que este sospeche del otro hermano, Jorge, duque de Clarence, y lo meta en prisión. Muerto Eduardo IV, Ricardo recluye al rey Eduardo V, todavía menor, con su hermano Ricardo en la Torre de Londres, y se hace proclamar rey. Luego hace asesinar en la Torre a los hijos de Eduardo IV, y quita de en medio a los pares no partidarios suyos. Después de otras maniobras para fortalecer su corona, Ricardo muere en batalla contra los aristócratas rivales, entre los que está Richmond, que asciende al trono con el nombre de Enrique VII (resumen basado en [http://www.biografiasyvidas.com/monografia/shakespeare/ricardo\\_iii.htm](http://www.biografiasyvidas.com/monografia/shakespeare/ricardo_iii.htm), descarga de 17.1.2014).

<sup>869</sup> *Ibíd.*, p. 225.

<sup>870</sup> *Ibíd.*, p. 227.

El contraste entre el amor y el poder es el tema central también de *Antonio y Cleopatra*<sup>871</sup>. Mientras que Octavio Augusto es recordado hoy por las estatuas y los monumentos, Antonio permanece inmortal por la historia de su amor con Cleopatra<sup>872</sup>. Octavio, el funcionario del poder que sacrifica a su hermana por la razón de Estado, no estimula mucho la imaginación y es un enano verdadero frente a Cleopatra, que muere pronunciando las palabras (V,2, 2-4): “’Tis paltry to be Caesar:/ Not being Fortune, he’s but Fortune’s knave,/ A minister of her will” (Es miserable ser César; no siendo la Fortuna misma, no es sino el criado de la Fortuna, el ministro de su voluntad). La representante de una cultura y de un estilo de vida más alto triunfa sobre el modelo de la gruesa fuerza político-militar<sup>873</sup>.

La inconsistencia del poder se comprende si uno se da cuenta de que la política no es más que un gran teatro. *Julio César*, drama que cuenta la historia del asesinato de César por Casio y Bruto y la muerte suicida de los dos conspiradores<sup>874</sup>, nos enseña que de esta tragicomedia César fue

---

<sup>871</sup> Antonio vuelve a Roma desde Alejandría, dejando a su amada Cleopatra para casarse por razones políticas con la hermana de Octavio César, Octavia. Pero esta unión no dura: Antonio abandona a Octavia y vuelve a Egipto. Después de la batalla de Actium (31 a. C.), Antonio es perseguido hasta Alejandría por Octavio y allí, tras un efímero éxito, sufre la derrota final. Ante la falsa noticia de la muerte de Cleopatra, Antonio se deja caer sobre la espada. Llevado al mausoleo donde se ha refugiado Cleopatra, expira en sus brazos. Cleopatra, para evitar la vergüenza de figurar en el triunfo de César, decide truncar su vida con la mordedura de un áspid; con ella se matan Carmiana y las demás doncellas (resumen basado en: <http://www.biografiasyvidas.com/monografia/shakespeare/antonio.htm>, descarga de 17.1.2014).

<sup>872</sup> Krippendorff 1992b, p. 331.

<sup>873</sup> *Ibidem*, p. 337.

<sup>874</sup> Tomo de <http://shakespeareobra.wordpress.com/julio-cesar/> (descarga de 20.2.2014) esta ficha sobre Julio César de Shakespeare escrita por Susanna Sacs:

“Los tribunos Flavio y Morelo pasean por las calles de Roma recriminando a la plebe que acudan al desfile victorioso de César en su batalla contra Pompeyo. César aparece con su séquito y un adivino le dice que se “guarde de los Idus de Marzo”. Sigue una conversación entre Casio y Bruto en la que se muestran disconformes por el creciente endiosamiento de César, a quien consideran tan humano como a ellos mismos y a quien temen por querer convertirse en un Rey. César confiesa a Antonio que no se fía de Casio. Casca cuenta a Casio y a Bruto el triple rechazo, cada vez menos firme, de una corona por parte de César. Bruto vuelve a casa convencido de la debilidad de César para ostentar el poder absoluto, el asesinato ya es inevitable.

En una noche de grandes vientos y malos presagios, los conspiradores se encuentran en casa de Bruto para planear la muerte de César. Casio pretende matar también a Antonio, pero Bruto le disuade. Porcia observa que su marido está inquieto y le pide que confíe en ella, pero Bruto, con dulcísimas palabras la aparta de sí.

También Calpurnia está preocupada por su marido, ha soñado que la estatua de César se bañaba de sangre y logra convencerlo de que se quede en casa. Pero Decio convence a César para que vaya al Senado, revelándole que aquel día le será concedida la corona de Roma. En su camino hacia el senado, tanto el adivino como Artemidoro intentan advertir a César del gran peligro que corre, pero él se niega a escucharlos y, efectivamente, cuando llega al senado sus asesinos le rodean y le apuñalan uno tras otro; entre ellos está Bruto, a quien César reconoce justo antes de morir. Los asesinos bañan sus manos y espadas en la sangre de César, tal y como Calpurnia había soñado. Antonio jura que vengará la muerte de César. Bruto se dirige a la multitud diciendo que él amaba a César pero lo mató porque su ambición acabaría con la libertad del pueblo romano. Seguidamente, aparece Antonio con el cadáver de César en los brazos y consigue convencer al pueblo de la gloria de Julio y su gran amor por los romanos. Casio y Bruto pasan a ser considerados traidores y deben huir de la ciudad.

Octavio, hijo adoptivo de Julio César, llega a Roma y forma un triunvirato con Marco Antonio y Lépido. Reúnen un ejército para marchar sobre Casio y Bruto que están en el exilio. Bruto ha perdido a su amada esposa Porcia, pero su filosofía estoica le hace resistir el dolor con dignidad; por la noche se le aparece el fantasma de César anunciándole que pronto se volverán a reunir en el campo de batalla. En el campo contrario, Octavio y Antonio discuten y se empieza a vislumbrar que el verdadero mando está en manos del joven Octavio. Casio observa cómo sus propios hombres huyen y los de Bruto están perdiendo el combate, entonces envía a Píndaro para que le informe de cómo van las cosas en el

posiblemente el actor más grande, por no darse cuenta él mismo de la insinceridad de toda la maquinaria. Los otros son imitadores, y la ficción seguirá durante siglos, hasta que el público despierte<sup>875</sup>.

La comedia del poder disgusta a Hamlet<sup>876</sup>, que quiere salir de la lógica de la venganza, guardando la libertad contra las reglas de la moral política. Por eso es considerado un melancólico, mientras que en realidad es el más humano de todos<sup>877</sup>. Hamlet se pregunta si la vida no es más que dormir y comer (IV, 4, 33-35), mientras que la lógica del poder persigue estultamente la conquista de un trozo de tierra: Fortinbras en Polonia, Kennedy en Cuba, Thatcher en las Malvinas y Saddam en Kuwait<sup>878</sup>. Cuando Hamlet cede a la idea de la venganza, la tragedia se cumple<sup>879</sup>. La venganza destruye el mundo, el perdón lo salva.

En *Macbeth*<sup>880</sup>, el rey Duncan hace matar al duque de Cawdor, en el que antes confiaba, y confía en Macbeth, que en cambio lo va a matar. La idea de Duncan de basar la paz en las estructuras de

campo contrario y Píndaro le informa que su mejor amigo, Titinio, ha sido capturado. Casio le pide a Píndaro que le clave la daga y muere tras proclamar que César ha sido vengado. Titinio regresa al campamento y al ver a Casio muerto, también él se quita la vida.

Bruto, enterado de las muertes de Casio y Titinio continúa la lucha con el corazón apenado y tras ser derrotado pide a sus hombres que sostengan firme su propia espada a la que el mismo se arroja y muere manifestando que César puede descansar tranquilo.

Octavio y Antonio llegan victoriosos al campamento de sus enemigos y Antonio proclama que Bruto había sido “el hombre más noble de Roma”, los otros conspiradores actuaron por envidia y ambición pero Bruto creía verdaderamente que lo hacía por el bien de Roma. Octavio da las órdenes para que el funeral de Bruto sea realizado con todos los honores.”

<sup>875</sup> Krippendorff 1992b, p. 295.

<sup>876</sup> El príncipe Hamlet se entera por el fantasma de su padre de que su muerte fue un asesinato, perpetrado por su hermano Claudio en complicidad con su mujer Gertrudis, madre del príncipe. Hamlet trama entonces su venganza y para descubrir la verdad se finge loco ante todos, incluso ante Ofelia a quien ama. Valiéndose de unos cómicos ambulantes, trata de desenmascarar a los asesinos del rey. Este los había aleccionado previamente para que representaran los hechos sucedidos sobre el asesinato de su padre. El príncipe y su amigo Horacio comprueban la verdad al observar las nerviosas reacciones del rey Claudio y la reina. Luego Hamlet mata al padre de Ofelia, Polonio, que lo estaba espionando. El rey pretexta la mayor violencia de Hamlet para mandarlo a Inglaterra acompañado por dos embajadores, Rosencrantz y Guildenstern, que Hamlet mata mientras duermen antes de que estos lo pudieran asesinar. Mientras tanto Ofelia, al ver que su amado príncipe ha matado a su padre, pierde la razón y termina ahogada en una charca. Su hermano Laertes, furioso, quiere vengarse. En la escena final Gertrudis bebe por accidente vino envenenado. Mientras tanto, Laertes corta a Hamlet con la espada envenenada y Hamlet con la misma espada lo hiere. Los tres caen al suelo. Antes de morir, Laertes grita, "¡Todo es culpa de Claudio!" Hamlet apuñala a Claudio con la espada envenenada y lo hace beber el vino ya tragado por Gertrudis. Mientras la mayoría de los personajes mueren, Fortinbras de Noruega, en su ruta de guerra hacia Polonia, aprovecha la situación y toma el trono. Hamlet le dice a Horacio, el único que todavía está respirando, que debe contar la historia de lo que acaba de suceder. (Resumen basado en <http://www.shmoop.com/hamlet-en-espanol/resumen.html> y en <http://www.diarioinca.com/2008/10/resumen-de-hamlet-william-shakespeare.html>, descarga de 17.1.2014).

<sup>877</sup> Krippendorff 1992b, p. 376 cita a René Girard, Hamlet's Dull Revenge, en: Stanford Literature Review, I/1984, p. 197 sig., que nos invita a imaginarnos a Hamlet dudando durante cuarenta años si pulsar el botón de lanzamiento de misiles nucleares, rodeado de psiquiatras que lo declaran enfermo y quieren sanarlo de su complejo de Edipo, para que al final se decida a pulsar el botón de hombre verdadero.

<sup>878</sup> Krippendorff 1992b, p. 379-380 y nota 22, p. 388.

<sup>879</sup> *Ibidem*, p. 383.

<sup>880</sup> Macbeth y Banco (Banquo) son generales de Duncan, rey de Escocia. Volviendo de una victoriosa campaña contra los rebeldes, encuentran en una llanura a tres brujas que profetizan que Macbeth será "thane" (título nobiliario escocés semejante a "barón", con el que se indica a los compañeros del rey) de Cawdor y luego rey, y que Banco engendrará

poder apaciguando a sus colaboradores es falaz, ya que la violencia intrínseca en ellas se despierta tarde o temprano<sup>881</sup>.

La humanidad de Macbeth en su tormento, que sin embargo no le impide continuar sus asesinatos, despierta nuestra simpatía en él y suscita la pregunta acerca de nuestra propia participación en el mal<sup>882</sup>. La falta de sentido de la búsqueda del poder a toda costa está representada magistralmente en los famosos versos (V,5, 33-37): “Life's but a walking shadow, a poor player /That struts and frets his hour upon the stage /And then is heard no more: it is a tale /Told by an idiot, full of sound and fury, /Signifying nothing” (“La vida no es más que una sombra que pasa, un pobre cómico que se pavonea y agita una hora sobre la escena, y después no se escucha más; un cuento narrado por un idiota con gran aparato, y que nada significa”)<sup>883</sup>.

En *El Rey Lear*<sup>884</sup> Shakespeare describe el carácter autodestructivo y patológico del poder. El viejo rey es ciego frente a la sociedad y a su entorno familiar, pensando en categorías aritméticas de

reyes, aunque él no esté destinado a serlo. Inmediatamente después llega la noticia de que Macbeth ha sido nombrado barón de Cawdor.

Tentado por el cumplimiento parcial de la profecía y por lady Macbeth, que excita en él la ambición, secando "la leche de la humana benevolencia", Macbeth asesina a Duncan, hospedado en su castillo, mientras duerme, pero en seguida es preso del remordimiento. Los hijos de Duncan, Malcolm y Donalbain, huyen, y Macbeth se apodera de la corona. Pero todavía queda un obstáculo en el camino de Macbeth: las brujas habían profetizado que el reino iría a parar a la dinastía de Banco, por lo cual Macbeth decide hacer desaparecer a éste y a su hijo Fleance, pero éste logra huir.

Perseguido por el espectro de Banco, que se le aparece durante un banquete, Macbeth consulta a las brujas, que le dicen que se guarde de Macduff, barón de Fife; que nadie nacido de mujer podrá hacerle daño; y que sólo será vencido cuando el bosque de Brinam vaya hasta Dunsinane.

Sabiendo que Macduff se ha unido a Malcolm, quien está reclutando un ejército en Inglaterra, Macbeth hace asesinar a lady Macduff y a sus hijos. Lady Macbeth pierde la razón e intenta en vano hacer desaparecer de sus manos la visión de la sangre; finalmente muere. El ejército de Macduff y de Malcolm ataca el castillo de Macbeth: pasando por el bosque de Birnam cada soldado corta una rama y detrás de esta cortina de follaje avanzan contra Dunsinane. Macduff, sacado del vientre materno antes de tiempo, da muerte a Macbeth. La profecía se ha cumplido y Malcolm sube al trono. (Resumen descargado el 18.1.2014 de <http://www.biografiasyvidas.com/monografia/shakespeare/macbeth.htm>).

<sup>881</sup> Krippendorff 1992b, p. 391 y 388-399.

<sup>882</sup> *Ibíd.*, p. 406.

<sup>883</sup> *Ibíd.*, p. 409.

<sup>884</sup> Lear, rey de Bretaña, viejo autoritario y mal aconsejado, tiene tres hijas: Goneril, mujer del duque de Albania; Regan, mujer del duque de Cornuailles, y Cordelia, a cuya mano aspiran el rey de Francia y el duque de Borgoña. Con la intención de dividir su reino entre las tres hijas según el afecto que ellas sientan por él, Lear pregunta a cada una cuánto le quiere. Goneril y Regan hacen muestras de sincero afecto y cada una recibe un tercio del reino; Cordelia, modesta y digna, dice que le ama como manda el deber. Airado por dicha respuesta, el rey divide su parte del reino entre las otras hermanas, con la condición de que él, con cien caballeros, sea mantenido por una de ellas turnándose.

Retirado el duque de Borgoña, el rey de Francia acepta a Cordelia sin dote. El conde de Kent, que se pone del lado de Cordelia, es desterrado, pero sigue al rey bajo vestiduras falsas. Goneril y Regan, apenas poseen el poder, desenmascaran su ánimo malvado, faltan al pacto estipulado por el padre negándole la escolta de caballeros, y cuando él, indignado, rechaza su odiosa hospitalidad, lo dejan que vague por el campo durante la tempestad. El conde de Gloucester siente piedad del viejo rey y, por una delación de su hijo ilegítimo Edmund, se hace sospechoso de complicidad con los franceses que desembarcan en Inglaterra a instancias de Cordelia, y es hecho cegar por el duque de Cornuailles.

Antes de procurar la ruina de su padre, Edmund había calumniado ante él a su hermano, el legítimo Edgard, obligándolo a huir de la ira paterna. Disfrazándose de mendigo loco, Edgard se ve reducido a vivir en una cabaña en el campo, y precisamente en dicha cabaña buscan refugio, durante la tempestad, Lear junto con el bufón de su corte y el fiel Kent. Lear, reducido al nivel de un mísero vagabundo, siente por primera vez en su corazón la angustia del sufrimiento humano; la prueba es demasiado ruda y pierde la razón. Kent lo lleva a Dover, y allí Cordelia lo recibe afectuosamente.

repartición del poder y olvidando que este se funda en la fuerza: sin ella, no hay respeto<sup>885</sup>. Lear cree que es un buen padre, pero tiene una concepción cuantitativa del amor y por eso pregunta a sus hijas cuánto lo quieren. Él busca la adulación y confunde las relaciones de poder con la realidad, mientras que ignora el aspecto humano de los vínculos. La sinceridad de Cordelia despierta sus sospechas; no está acostumbrado a la franqueza, porque en su mundo, donde los demás son funciones del afán individual, el sentido común aparece como locura<sup>886</sup>. Solo una vez que se ha vuelto totalmente loco, Lear comprende la insensatez del poder<sup>887</sup>. Cordelia sabe que no hay compromisos posibles entre la integridad y el poder, por eso renuncia a explicaciones verbales y le da al padre un ejemplo del verdadero amor. Lear a punto de morir finalmente entiende<sup>888</sup>.

Con los ejemplos tomados de la literatura Krippendorff entiende que nos proporciona una idea de la realidad del poder menos “científica”, pero más penetrante. Como siempre, su argumentación es elegante y contundente a la vez. Sin embargo, nos deja muchas preguntas y ahora es tiempo de enfrentarnos a ellas.

---

Entretanto, Goneril y Regan se han enamorado ambas de Edmund, que se ha convertido en conde de Gloucester. Goneril, para quitar de en medio a la rival, que, habiéndose quedado viuda, quiere casarse con Edmund, la envenena; pero su intención de desembarazarse de su propio marido es descubierta por una carta y Goneril se quita la vida. Edmund, acusado de traición, es muerto por Edgard en un juicio de Dios; pero, vencedor de los franceses, había dado ya orden de ahorcar a Cordelia, hecha prisionera junto con su padre; demasiado tarde, a punto de morir, revela su feroz orden.

Lear, que soñaba con estar siempre al lado de su hija, y por ello soportaba resignadamente la prisión, ve como la estrangulan ante sus propios ojos y muere vencido por el dolor. El duque de Albania, que no había aprobado la manera en la que Goneril trataba a su padre, le sucede en el reino. Edgard, que, sin ser reconocido, se había convertido en lazarillo de su padre ciego y le había quitado de la mente la idea del suicidio, es restaurado en el título y honores. (Resumen descargado el 18.1.2014 de <http://www.biografiasyvidas.com/monografia/shakespeare/lear.htm>)

<sup>885</sup> Krippendorff 1992b, p. 429-430.

<sup>886</sup> *Ibíd.*, p. 430-432.

<sup>887</sup> *Ibíd.*, p. 439 y 444.

<sup>888</sup> *Ibíd.*, p. 449-450.

## RESUMEN DEL CAPÍTULO II

Krippendorff considera la crítica el verdadero motor del pensamiento. Se declara y evidentemente es un pensador de izquierda, pero no convencional. Su idea de izquierda es más bien una tensión moral y un autorretrato, que algo que se haya realizado. Del propio Marx considera con atención la parte de la obra más humanista, la anterior al Manifiesto de 1848.

La crítica histórica del imperialismo capitalista de Krippendorff analiza la formación del sistema económico dominante, el colonialismo, la explotación por parte de Europa de gran parte del mundo y el rol del capital en la producción de las armas.

La estrategia de EE.UU. con vistas a acrecentar su poderío económico con la ayuda del poder militar, es el objeto de un largo y documentado ensayo, *Die amerikanische Strategie*, un verdadero tratado sobre cómo los EE.UU. han construido su dominio del mundo.

*Staat und Krieg*, el Estado y la guerra de 1985, es su trabajo teórico más importante. Su tesis, muy documentada con el aporte de varias disciplinas de las Ciencias Humanas, sobre todo la Historia, la Filosofía y la Literatura, es que el Estado y el Ejército forman una díada fatal en perjuicio de las personas. La razón de Estado justifica toda iniciativa en defensa del Moloch del Estado, que, nacido de la violencia, la institucionalizó en el Ejército. Las tropas que a comienzos de la era moderna eran reclutadas temporalmente por los señores en guerra entre ellos, con la formación de los Estados se convierten en una fuerza siempre a disposición del poder. Este se sirve del Ejército no solo contra las demás naciones, sino contra sus propios ciudadanos, si lo cree necesario para sobrevivir como Estado.

La estupidez y el juego son dos categorías explicativas para Krippendorff de la mentalidad de los poderosos que no se preocupan de los intereses de la colectividad, sino que se encierran en un mundo abstracto y producen ideas peligrosas que luego ponen en práctica sin escrúpulos.

La historia habría podido ser diferente, porque hubo momentos, por ejemplo en EE.UU. a finales del siglo XVIII, o en Francia en la misma época, en los que la colectividad habría podido organizarse sin una institución permanente que utilizara la fuerza por su propia naturaleza, estando compuesta de soldados armados y listos para intervenir. Sin embargo, lo que no se realizó siempre puede concretizarse. Las personas pueden decidir tener otra organización de convivencia, más libre y no institucionalmente basada en la fuerza.



La propuesta de *Staat und Krieg* ha sido debatida por los analistas prevalentemente con reservas. Sin embargo, el libro es un clásico de la Investigación para la Paz y ha llegado a su cuarta edición, lo que indica que todavía no ha agotado su fuerza.

Después de *Staat und Krieg* Krippendorff ha seguido escribiendo y haciendo ponencias sobre el tema del Ejército. Considera lo militar una cultura a la que se tiene que oponer y un método para solucionar conflictos, reduciéndolos a una dimensión física y de violencia. Es una institución peligrosa, de la que la sociedad podría prescindir y vivir mejor, una vez reconocido que su necesidad ha sido construida por el poder para mantenerse a sí mismo. La seguridad es una excusa según Krippendorff: se vive más seguro si no se amenaza a los demás países y si no se tiene en su casa propia una fuerza represiva.

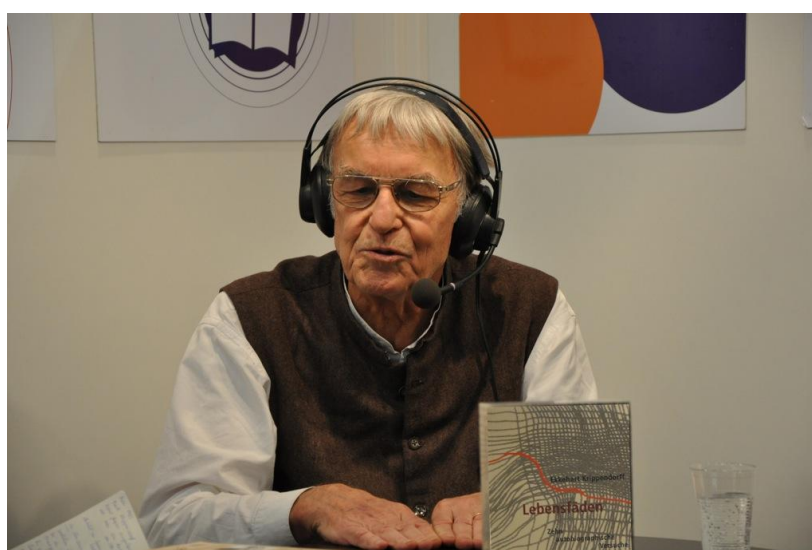
Rosa Luxemburg, persona sensible y socialista no dogmática, es un modelo de coherencia en su crítica al capitalismo como fuente de guerras. Además no concibe que el socialismo se pueda realizar desde arriba y expresa una crítica firme a la cultura patriarcal y machista presente también en la izquierda.

La crítica a lo militar es la crítica a una cultura arraigada en los Estados, que incluso después del fin de la Guerra Fría no han sabido salir de la lógica de las intervenciones militares. Es necesario no resignarse a la idea de que la violencia es inevitable.

La política exterior es un ejemplo de cinismo. Por detrás de las palabras de “seguridad”, “nuevo orden mundial”, “estabilidad”, el modelo de quien la practica sigue siendo Napoleón. Se trata del ejercicio del poder, no del servicio para el bien común. De la Guerra Fría, que acabó contra toda previsión de forma no violenta, no se ha aprendido nada: fueron décadas de tensión espantosa que hubieran podido evitarse si la lógica no fuese el poder a toda costa a través de la violencia. Nadie, ni los políticos, ni los comentaristas de la política internacional, se atreven a reconocer aquel error descomunal de dejar vivir a todo el mundo bajo el terror, justamente por una visión equivocada de las relaciones internacionales. Alemania no es ninguna excepción en este sentido: padece la misma ceguera y falta de ánimo para practicar una política exterior diferente.

Las preguntas fundamentales acerca del poder, quién lo ejerce y cómo, y por qué se obedece, quedan lamentablemente fuera de la investigación política, que además necesitaría del aporte de otras disciplinas de las Ciencias Humanas. Al contrario, el Arte y la Literatura han analizado de forma muy sutil el asunto. Kafka, Kraus y Shakespeare son ejemplos magistrales de cómo los escritores conocen el poder y sus perversiones.





## CAPÍTULO III

### REFLEXIONES SOBRE EL KRIPPENDORFF “CRÍTICO”

## De qué se va a hablar en este capítulo

La tesis de Krippendorff en *Staat und Krieg* es evidentemente filo-anarquista, de crítica muy dura al poder y al realismo político. Se analizan las ideas acerca del poder de otros autores destacados. Particularmente se intenta comprender qué es el realismo político contemporáneo. El gran adversario es sin embargo Max Weber. En el duelo con este gigante se da la razón a Krippendorff, cuya posición es análoga a la de Gandhi. Sin embargo, ¿se puede estar sin Ejército? ¿Hasta qué punto se puede y conviene hablar de la actitud patológica de los gobernantes?

### 1.-AFINIDADES DE KRIPPENDORFF CON EL ANARQUISMO Y EL ANARCO- PACIFISMO

Un rechazo tan decidido del poder, considerado siempre en su acepción más negativa, sugiere una actitud anarquista, a pesar de que en Krippendorff no haya ninguna referencia a autores históricos de esta ideología. No obstante, si seguimos la indicación de Daniel Guerin<sup>889</sup>, según el cual el anarquismo no es un sistema social fijo, sino una tendencia histórica con miras al despliegue libre de todas las fuerzas individuales y sociales, seguramente la obra de Krippendorff cabe en esta categoría. En la visión anarquista, el Estado impide con la fuerza y con una conducta amoral el desarrollo natural de las capacidades humanas<sup>890</sup>.

Según Rudolf Rocker<sup>891</sup> el problema de nuestro tiempo es la liberación del hombre de la explotación económica y de la esclavitud social y política, a través de la reconstrucción desde abajo de una sociedad basada en la cooperación en el trabajo y en la administración en el interés de la

---

<sup>889</sup> En Chomsky 2003 (1972), p. 370 sig. Chomsky cita de Rocker, Rudolf (1938) *Anarchosyndicalism*. London: Secker & Warburg.

<sup>890</sup> *Ibidem*. Es la idea particularmente de Bakunin (1814-1876), que rechazaba la idea del contrato social de Rousseau, afirmando que la libertad consiste en el desarrollo completo de todos los poderes materiales, intelectuales y morales latentes en cada persona.

<sup>891</sup> Cit. en Chomsky 2003 (1972), p. 376.

comunidad. Como veremos, la idea constructiva de sociedad de Krippendorff, más centrada en el aspecto político que en el económico, es de alguna forma similar. En los textos ya analizados, Krippendorff se propone desacreditar la autoridad del Estado a través de una crítica interdisciplinar, presentando la falta de paz y la amenaza latente del uso de la fuerza como limitaciones evidentes de la esfera de los ciudadanos. De esa forma entiende que ofrece una contribución para la libertad individual y social<sup>892</sup> que, aunque no sea en nombre del anarquismo, refleja su espíritu.

Naturalmente nos referimos al anarquismo no violento, lo que aleja a Krippendorff por ejemplo de Emma Goldman (1869-1940) que, desde otros puntos de vista, tendría ideas muy similares. Hay cercanía entre los dos en la definición de Goldman del anarquismo como “la filosofía de un orden social nuevo basado en la libertad”, también en su convicción de que todas las formas de gobierno se basan en la violencia y consecuentemente son falsas y dañinas y en su hacer hincapié en la conciencia individual<sup>893</sup>. La distancia está concretamente en cómo fomentar el cambio: el Krippendorff “visionario” escoge el camino de la cultura, Goldman aboga por la violencia hasta proyectar un asesinato<sup>894</sup>.

Volviendo más atrás en la historia del anarquismo, la obra de William Godwin (1756-1836) arraigada en la Ilustración<sup>895</sup>, propone la convicción de que cada individuo tiene que obedecer a su propia conciencia. A medida que lo hace, el fundamento del gobierno se erosiona. En lugar del Estado la convivencia se organiza en el interior de comunidades pequeñas, donde cada asunto conflictivo se analiza racionalmente hasta una solución compartida, sin uso de la fuerza coactiva. La revolución no es el camino correcto para el cambio, sino la educación, el debate y el progreso del conocimiento y de la comprensión. El Krippendorff “visionario” se acerca a esta concepción.

Posiblemente por razones análogas a su admiración por el joven Marx, es decir, por la ética social, respondiendo a una pregunta a propósito<sup>896</sup>, Krippendorff indica a Kropotkin (1842-1921) como el anarquista que más admira. Admiración no equivale a cercanía: Krippendorff es un teórico, coherente y comprometido políticamente, no un apóstol como fue Kropotkin, aristócrata que abandonó sus privilegios para entregarse a la elaboración de un pensamiento y de una forma de vida inspiradas por los principios de igualdad y solidaridad y, por supuesto, por la libertad.

En cambio los dos, Kropotkin y Krippendorff, están de acuerdo en la crítica al concepto hobbesiano del *homo homini lupus*<sup>897</sup> y en el rechazo de la violencia, cuyo uso indiscriminado Kropotkin

<sup>892</sup> Más en detalle la propuesta anarquista de Graeber, infra en el capítulo IV.

<sup>893</sup> Chomsky 2003 (1972), p. 229 sig.

<sup>894</sup> Joll 1968 (1964), p. 131.

<sup>895</sup> Shatz 2011, p. 725 sig.

<sup>896</sup> Mail a FP de 20.4.2012.

<sup>897</sup> La referencia para las ideas y el compromiso social de Kropotkin aquí es principalmente Cappelletti 1978.

reprochaba a Lenin y a los bolcheviques. Sin embargo, aunque con disgusto, llegaba hasta admitirla solo como medio para dar a luz una sociedad sin clases y sin Estado. Krippendorff aprende sobre todo de Gandhi el valor de la no violencia, pero son los tumultos de Bolonia de 1977 los que lo convencen de forma definitiva de que no es con la fuerza con lo que se puede mejorar la sociedad.

Obviamente, más que la condena de la violencia, es la crítica radical al Estado la que acerca Krippendorff a las ideas de Kropotkin. En una obra de 1897 encontramos una paráfrasis *ante litteram* del título *Staat und Krieg*: El Estado es la guerra<sup>898</sup>. El fin del Estado, Kropotkin lo imagina espontáneo y básicamente pacífico: no pasa nada, se elimina lo que impide la justa redistribución, que al final el pueblo se encarga de realizar<sup>899</sup>. Conceptualmente se trata de lo mismo que leemos en la larga cita de Tolstoi justamente al final de *Staat und Krieg*<sup>900</sup>.

Más distantes están los dos autores en la visión de la sociedad sin Estado. La aldea medieval, que según Kropotkin es el modelo de convivencia basada en la ayuda mutua y en la libertad, no encuentra correspondencia en Krippendorff, sino en la dimensión de la comunidad. Al contrario que Kropotkin, Krippendorff no elabora realmente su idea para una convivencia mejor.

Así que hay razones para no clasificar a Krippendorff como anarquista y otras para considerarlo anarquista<sup>901</sup>, a pesar de la falta de estructuración de su pensamiento “visionario”, que sí es alto, pero no permite vislumbrar qué forma tendría la sociedad en la que piensa. Básicamente Krippendorff es un autor que, tomando partido frente a la realidad política de forma muy decidida y personal, acaba por ser siempre algo diferente de modelos más o menos definidos. Sin embargo, merece la pena ver otros ejemplos históricos de afinidad con su punto de vista, que él mismo de alguna forma sugiere.

En 1986 Krippendorff encarga a sus estudiantes que investiguen el pacifismo estadounidense. El resultado es *Pazifismus in den USA*<sup>902</sup>, una antología comentada extremadamente interesante de los

---

<sup>898</sup> Kropotkin, *El Estado. Su rol histórico* (1923, ed. orig. 1897), Buenos Aires, Biblioteca de « La Potesta », cit. en Cappelletti, ob. cit., p. 45.

<sup>899</sup> Shatz 2011, p. 733.

<sup>900</sup> Krippendorff 1985a, p. 408-411.

<sup>901</sup> Cfr. infra capítulo IV, p.

<sup>902</sup> Krippendorff 1986b.

escritos pacifistas norteamericanos<sup>903</sup>. Destaca en ellos no tanto un esfuerzo sistemático de teorización, sino un impulso moral muy fuerte<sup>904</sup> y, a veces, marcados rasgos anarquistas.

Henry David Thoreau (1817-1862) -cuyo espíritu libre seguramente le encanta a Krippendorff que, sin embargo, no lo cita prácticamente nunca- anticipa la tesis de *Staat und Krieg* cuando escribe: “The standing army is only an arm of the standing government”<sup>905</sup> (El Ejército regular no es sino el brazo armado del gobierno permanente).

Sentimos la cercanía con Krippendorff cuando leemos en *Instead of a Book* de Benjamin Tucker (1854-1939):

“Llamamos ‘Estado’ a las instituciones que encarnan el absolutismo en su forma extrema y a instituciones que lo templan con menor o mayor liberalidad [...] los elementos en común en todas las instituciones a las que el nombre “Estado” ha sido aplicado [...]: primero, la agresión, segundo la pretensión de ser la sola autoridad sobre un área determinada y todo lo que hay dentro de ella, generalmente ejercida con la doble intención de oprimir a sus súbditos de forma más completa y de extender sus fronteras [...] ¿Qué es la agresión? La agresión es otro nombre para indicar el gobierno... la esencia del gobierno es el control, o el intento de controlar [...] Consideramos al Estado como antagonista de la sociedad...”<sup>906</sup>

Desde un punto de vista totalmente diferente, nos hace pensar en Krippendorff un pasaje de Jane Addams (1860-1935) donde se habla del emperador alemán y de su conversión al pacifismo, como hipótesis histórica teóricamente posible. En la misma óptica, como sabemos, Krippendorff reclama dignidad para lo que habría sido históricamente posible y no lo fue. Aunque se trate de una ficción literaria, el texto de Addams<sup>907</sup> es de enorme fuerza sugestiva y no hay duda de que su presencia en la antología ha encontrado la aprobación especial de nuestro autor.

<sup>903</sup> La antología contiene escritos de: William Penn, Samuel Smith, John Woolman, William Lloyd Garrison, Charles King Whipple, Adin Ballou, Henry David Thoreau, Elihu Burrit, Benjamin Tucker, Emma Goldman, Jane Addams, Eugene V. Debs, William James, Roger Baldwin, Richard Gregg, A.J. Muste, Thomas Merton, Dorothy Day, M.L. King jr., Barbara Deming, Donna Warnock, Ed Hedemann, Daniel Berrigan, Judge Spaeth, así como documentos colectivos: el Manifiesto de St. Louis del Partido Socialista de 1917, el texto “Speak Truth to Power” del American Friends Service Committee de 1955 y finalmente la “Declaración de Bilthoven/Holland” de 1921 y “Our Roots of Action” de 1984, ambos de los War Resisters International.

<sup>904</sup> Así el propio Krippendorff en el prefacio de la antología (Krippendorff 1986b), p. 10 y 11.

<sup>905</sup> Thoreau, H.D., *Civil Disobedience* (1849), cit. en Krippendorff 1986b, p. 147.

<sup>906</sup> Cit. en Krippendorff 1986b, p. 218-233.

<sup>907</sup> Cita de Addams, Jane (1915). *Newer Ideals of Peace*. London: Macmillan, capítulo VIII: “Imaginemos a este emperador atravesando una tan profunda mutación moral como le pasó al Conde Tolstói cuando eliminó su servicio militar en el Cáucaso y se puso a vivir con los campesinos de su finca, con la diferencia de que, en vez de sentirse responsable de una aldea de gente humilde se sintiera responsable de todos los problemas de la “patria” y de los efectos internacionales del ejército alemán. Imaginemos que en su rendirse al más humilde de su pueblo, paulatinamente crezcan en su conciencia fuerzas más ideales de las que lo poseían antes; que sus intereses y pensamientos poco a poco

Sin ninguna duda el anarquismo más cercano a la visión de Krippendorff es el de Tolstoi, citado en la conclusión de *Staat und Krieg*<sup>908</sup>. La idea de Tolstoi de que con la abolición del Estado y del Ejército no pasaría nada malo, mejor desaparecerían las fuentes de muchos males, es lo que Bobbio llama un “giro dialéctico”<sup>909</sup>. Es decir, es la propuesta de acabar con la fuente pretendida de un problema como forma de solucionarlo. Krippendorff no pide la abolición del Estado, ni cree que con ella se llegara a la paz<sup>910</sup>. Además, reconoce algunas funciones positivas del Estado: la existencia de la policía, el sistema jurídico, una moneda única, un sistema de transportes<sup>911</sup>. Sin embargo, quiere una superación de él.

El Estado es una institución creada por los seres humanos y, como todo, tendrá un final. La humanidad tarde o temprano llegará a otra forma de regular la convivencia. Si serán formas más o

pasen desde la guerra, las maniobras y la extensión del ejército, al esfuerzo incesante y a la paciencia permanente que están en el fondo de toda existencia nacional; que la vida de la gente común, que es tan infinita en su sugestión moral, se abra a nuevas regiones morales, le suscite nuevas energías dentro de él, hasta que sucedan aquellas raras alteraciones de la personalidad de las que hay registrados centenares de ejemplos. Inflamado por una indignación generosa, una magnanimidad, una fidelidad a su pueblo y por la pasión de rendirse a sus nuevos ideales, podemos imaginar que el temperamento imperial no desperdiciaría tiempo en menudencias y remordimientos, sino que, poniendo todas sus energías en un supremo deseo de liberar a su pueblo del peso del ejército, giraría con vigor en la dirección de sus nuevos ideales. Es imposible imaginarlo “pasivo” bajo esa conversión a los nuevos ideales de paz. No sería más pasivo que San Pablo después de su conversión. Él consideraría los cuatro millones de hombres encerrados en los cuarteles, alimentados en su ociosidad por campesinos que trabajan duramente, como un error y una verdadera forma de opresión. Todos aquellos hombres deberían ser liberados y reintegrados a la vida y a las ocupaciones normales, no a través del método relativamente fácil de las tropas de asalto, en el que él está entrenado, sino convenciendo a los gobernantes y a la gente del error y de la locura de la ociosidad de los cuarteles y del destello militar. La liberación de los cristianos de la opresión de los turcos, de los españoles del dominio musulmán habrían sido tareas más valientes, sin embargo este nuevo cambio tendría la dificultad añadida y la complicación de que debe ser en las personas un cambio moral, análogo al que ya habrá ocurrido dentro de sí mismo; el desembarazarse del uso de las armas, a las que su vida anterior estaba acostumbrada; una tarea alta, de proporciones enormes y aún más delicada en su carácter, porque es iniciada sin garantía de lo que precede y sin ninguna seguridad de éxito. “Seducido por la gran visión de la justicia social”, como muchos de sus contemporáneos, él no podría permitirse quedarse ofuscado o refugiarse en el destello de los generales. Al contrario, como San Pablo se levantó de su visión y marchó por su propio camino animado por una nueva determinación y sin volver atrás, del mismo modo él debería comprometerse en su misión, de verdad imperial por su magnitud, y más que imperial por sus consecuencias y la dificultad de su realización. Si se calculan todas las horas que el emperador pasó en los campamentos y en la corte, dominado por la pompa militar y la ambición, se llega a más de diez años dedicados al ambiente militar y mucho menos a su pueblo. No sería imposible imaginarse tal conversión como reacción al entorno y como interés. Una vez ocurrido este cambio, ¿lo consideraríamos de temperamento real o digno de las tradiciones de los caballeros errantes, si fuera bloqueado por consideraciones comerciales, si vacilara porque la compañía Krupp no pudiera vender más cañones y fuera expulsada de los negocios? Tendríamos que decir a este emperador qué hemos imaginado: Si su entusiasmo fuera bastante genuino, si su comprensión fuera auténtica, usted comprendería qué pequeñas consecuencias tienen esas cosas y cómo se pueden arreglar sencillamente. Solo es necesario que las fábricas Krupp con todos sus enormes recursos de maquinarias y personas se pongan a producir maquinas agrícolas para las tierras inutilizadas de Pomerania; estimulémoslas a nuevos inventos para aliviar la fatiga de los campesinos con mejoras agrícolas adaptadas a los recursos y a las posibilidades alemanas. Habrá bastantes necesidades para toda su capacidad de invención y habilidad productiva y comercial ahora empleadas. Es parte de su nueva vocación adaptar las industrias que ahora dependen de los ejércitos estables y de la organización bélica a ocupaciones útiles y benéficas; a transformar y readaptar todas las industrias de cañones, de naves de guerra y de condecoraciones e insignias militares. Es su misión reavivar y fomentar la agricultura, la industria y el comercio sustrayendo toda la energía que ahora está dirigida a nutrir, vestir y armar lo vago y orientándola hacia los canales legítimos y normales de la vida.” Cit. en p. 261-262 de Krippendorff 1986b.

<sup>908</sup> Cfr. supra en el capítulo II.

<sup>909</sup> Bobbio 2013, p. 966.

<sup>910</sup> Krippendorff 1987, p. 148 y 149.

<sup>911</sup> *Ibidem*, p. 146.



menos pacíficas evidentemente no es posible preverlo. Tampoco parece próxima una organización en unidades más pequeñas como le gustaría a Krippendorff<sup>912</sup>, aún menos en Europa. Sin embargo, las desventajas de vivir en una dimensión grande se están haciendo más y más evidentes. La toma de decisiones a un nivel en el que la abstracción, o sea, la distancia de la realidad de los individuos concretos, es máxima, -y más fuerte aún es el poder de lobbies sobre todo financieros- está llevando a problemas sociales enormes. Es una forma de violencia estructural y de falta de democracia. Las personas comunes sufren por los abusos del poder político y financiero y, si protestan, la *longa manus* del Ejército está lista para defender lo indefendible bajo el lema del orden. Por un lado está la concentración de la riqueza en las manos de un número más y más limitado de personas, por otro están las estructuras de control, mediático<sup>913</sup> y físico, directa o indirectamente al servicio de ellas. El poder financiero determina el poder político<sup>914</sup> y esto controla a los ciudadanos. Sustancialmente lo que denunciaba Rosa Luxemburg hace más de cien años<sup>915</sup>. El “sistema” está hecho para tutelar al poder, esto no es nada novedoso. Según Krippendorff estructuras de convivencia más pequeñas permitirían un control mayor por parte de las personas. A pesar del tiempo que requiere inevitablemente un hipotético cambio de dimensión, la pregunta es si la falta de paz, a nivel internacional e interno a cada sociedad, es un problema estructural o algo más complejo. Krippendorff reprocha al aparato militar reducir la complejidad de cada asunto a una cuestión de fuerza, evitando la dimensión más constructiva del diálogo. Pero no se puede decir lo mismo del Estado, que si es democrático llega a pactar sobre varios asuntos. La tesis de Krippendorff es que el Estado, cuando llega a pactar, lo hace para mantenerse a sí mismo, pero siempre tiene el uso de la fuerza como *extrema ratio*. Por eso, él desea que sea pronto superado como forma de organización de la convivencia.

Si históricamente es verdad lo que demuestra Krippendorff acerca de la formación de una estructura burocrática para mantener al Ejército, es verdad también, como reconoce el propio Krippendorff, que hay funciones del Estado que nadie quiere abolir. La pregunta podría ser: ¿cómo quedarse lo

<sup>912</sup> V. infra “Small is beautiful”, capítulo 4.

<sup>913</sup> V. el caso “Datagate”, el espionaje a escala mundial por parte de la National Security Agency (Nsa) estadounidense, por ejemplo en “La Repubblica” de 10.12.2013, p. 16-17.

<sup>914</sup> Piénsese por ejemplo en EE.UU., donde la campaña por la elección del Presidente cuesta millones de dólares puestos a disposición por quienes los poseen, pero no para nada, sino para poder influir en las decisiones del candidato al que apoyan. En consecuencia, el hombre más poderoso del mundo, elegido gracias al dinero de algunos, es uno de los menos libres: “’tis paltry to be Cesar” (v. supra...). Una excepción se esperaba que fuera Obama, cuya campaña, particularmente la de su primera elección, fue financiada con una cantidad de iniciativas y donaciones de gente común, interesada en el cambio y no en ventajas materiales directas. Desafortunadamente, Obama sigue estando mucho en la dimensión de sus predecesores, en temas de política internacional y de apoyo al poder financiero – v. las críticas de Galtung mencionadas en el capítulo II de practicar una política fascista de matanza de masas y la decisión de rescatar el sistema bancario con 700 mil millones de dólares, v. <http://www1.lastampa.it/redazione/cmsSezioni/esteri/200902articoli/41360girata.asp>, a pesar de que la crisis actual se debe a las especulaciones financieras, cuyo coste es así transferido a cargo de las personas comunes.

<sup>915</sup> Luxemburg y Bujarin 1975 (1912).

bueno, haciendo desaparecer lo malo? Krippendorff cree que no es posible separar las cosas, el Estado es una estructura ontológicamente violenta y a falta de alternativas inmediatas es necesario seguir investigando, mirando unidades más pequeñas. Esta es la única interpretación posible de sus varias intervenciones a propósito de esto, y particularmente la que indica en el prefacio de *Staat und Krieg*<sup>916</sup>. No sorprende que sus críticos<sup>917</sup> no estén satisfechos con ella.

Las funciones del Estado han crecido enormemente desde Westfalia, 1648. El Estado asistencial, ahora en dificultad por las políticas del liberalismo económico, es una de las funciones que nadie (los ciudadanos, no los grandes poderes económicos que están haciendo estragos) quiere abolir. El derecho no tiene ya solo una función represiva, propia de un Estado primitivo, sino más y más promotora, de aliento de comportamientos e iniciativas deseables<sup>918</sup>. Es decir, todo cambia, incluso el Estado y la forma de manifestar su voluntad, el derecho. Esto no quita que el Estado siga teniendo un lado oscuro, pero indica también que es un organismo complejo y en evolución. El reproche que Krippendorff hace a los políticos y sobre todo a los militares de no tener en cuenta la complejidad, en este caso se podría quizás referir a él. La visión del Estado de Krippendorff parece algo reductiva. Si lo es, es falsa<sup>919</sup>, aunque contenga mucha verdad.

---

<sup>916</sup> Krippendorff 1985a, p. 12-13.

<sup>917</sup> Particularmente Münkler y Krell, cfr. supra en el capítulo II.

<sup>918</sup> Bobbio 2007, p. 3 sig.

<sup>919</sup> *Ibíd.*, p. 5.

## 2. EL PODER, ¿SIEMPRE ALGO NEGATIVO?

La visión del poder de Krippendorff está bien sintetizada en la frase de Lord Acton “El poder tiende a corromper y el poder absoluto corrompe absolutamente”<sup>920</sup>, es decir, es siempre negativo, solo hay una cuestión de grado: más poder, más negatividad.

Desde otro punto de vista que, sin embargo, prepara para abusos potenciales, Max Weber afirma que el poder es

“la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad”<sup>921</sup>.

Y Raimond Aron, de forma análoga:

“El poder es la capacidad de un individuo para determinar la conducta de otros. En su sentido más general, el poder es la capacidad de hacer, producir o destruir”<sup>922</sup>.

Si el poder se concibe como algo unilateral, como la capacidad/posibilidad de una instancia de hacer o deshacer casi sin la concreta posibilidad de una oposición efectiva<sup>923</sup>, se comprende que un espíritu libre como Krippendorff no pueda aceptarlo. Espíritu libre, y radical, y además alemán: es casi inevitable que el resultado sea lo opuesto, desembocando en el anarquismo.

Sin embargo, en una sociedad de alguna forma anarquista, el poder no desaparece, solo está distribuido en su interior; todos lo poseen idealmente en la misma cantidad. ¿Se imagina Krippendorff una sociedad con esta distribución uniforme de poder o la considera una idea en perspectiva, que sirve para orientarse, pero que no debe ser tomada literalmente? En el prefacio de

<sup>920</sup> Carta de Lord Acton a Mandell Creighton de 5 de abril de 1887, cit. en Boulding 1993 (1989), p. 77.

<sup>921</sup> Weber, Max (1993). *Economía y Sociedad*, México DF: FCE, p. 43, cit. por Montbrun 2010, p. 371.

<sup>922</sup> Cit. en Montbrun 2010, p. 369.

<sup>923</sup> Más ejemplos en Arendt 1971, p. 36-39, que subraya también cómo para el propio Marx el Estado es un instrumento de represión en las manos de la clase dominante (lo que acerca su pensamiento al anarquismo, aunque las conclusiones sean diferentes, particularmente en el leninismo, que decidió servirse del Estado para preparar la sociedad socialista).

*Staat und Krieg* y en el debate sucesivo<sup>924</sup> resulta que él considera su investigación crítica sobre el Estado un primer paso de un largo trabajo, al que implícitamente invita a otros interesados. Krippendorff en realidad parece no imaginarse ni querer vislumbrar algo en concreto, sino presentar una crítica documentada y, en los años más recientes, proponer una visión ideal del mundo, siempre como perspectiva y no como modelo para una aplicación directa. Esta posición, desde el punto de vista teórico perfectamente legítima, no quita el hecho de que el tema del poder no se resuelva considerándolo algo unívocamente negativo en el que nunca se debe confiar.

Sin ninguna duda Krippendorff conoce otras posturas pacifistas acerca del poder, como las de Sharp, Boulding y Arendt, que vamos a presentar a continuación y que nos parecen más equilibradas. La pregunta podría ser entonces: ¿por qué no matiza su visión tan unilateral y negativa del poder? Aquí hay dos respuestas posibles y de alguna forma contradictorias.

La primera es que el hombre no es un animal tan racional, como oficialmente sabemos desde que Freud nos aclaró el rol de las pulsiones, pero prácticamente desde siempre: solo cabe leer algo de literatura, las tragedias griegas por ejemplo o Shakespeare. La inclinación del carácter de Krippendorff lo lleva a posiciones a veces extremas, como sin duda lo es el anarquismo, cuya esencia es justamente una idea negativa del poder institucionalizado en cualquier forma.

La segunda es que Krippendorff va a matizar de modo indirecto, en la fase más madura de su obra, sin renegar su visión negativa. Cuando cita a Gandhi como modelo por ejemplo<sup>925</sup>, evidentemente, se abre a una concepción de un anarquismo más articulado. La no violencia es mucho más que el rechazo de la violencia por parte del Estado<sup>926</sup>. Cuando elabora una estética de la paz<sup>927</sup>, se aleja de la polémica contra el poder e incluye su dinámica dentro de una visión en la que parece decir: si uno mira más arriba, a un mundo aparentemente ideal, que sin embargo puede inspirarnos, el poder se evapora ante nuestros ojos y acabamos con la obediencia, que es lo que lo alimenta.

Sin embargo, todo ello es una interpretación que esperamos poder justificar a lo largo de este trabajo. Ahora nos corresponde presentar otras interesantes y más matizadas visiones del poder.

---

<sup>924</sup> Por ejemplo, el día de la presentación de la traducción italiana de *Staat und Krieg*, 27 de marzo de 2009 en Zugliano (UD), Italia.

<sup>925</sup> Ver infra, capítulo IV.

<sup>926</sup> Cfr. López Martínez 2009.

<sup>927</sup> Ver el capítulo IV infra.

## 2.1. Gene Sharp y Kenneth Boulding

Hay evidentemente concepciones del poder más articuladas que quizás nos permiten marchar en la misma dirección de Krippendorff, sin el freno de considerarlo exclusivamente de forma negativa. La primera reflexión es que el poder es un elemento imprescindible de la dinámica socio-política, y además extremadamente móvil. En el ámbito propio de la cultura de paz hay por lo menos dos análisis que merecen ser recordados, el de Gene Sharp y el de Kenneth Boulding.

En su *Politics of Nonviolent Action*<sup>928</sup> Sharp toma una posición objetiva: el poder está presente en todas las relaciones sociales, es decir, no sirve considerarlo bueno o malo, es un elemento que existe, a pesar de que uno lo desee o lo desprecie. El poder social es la capacidad de controlar el comportamiento de los demás, y el poder político es aquel poder social que se utiliza para fines políticos. Esto puede ser utilizado por el gobierno o por los opositores, se manifiesta como autoridad, influencia, presión y coerción para obtener o contrastar la realización de las intenciones de los gobernantes. Hay dos escuelas de pensamiento del poder político, la que considera al pueblo subordinado a la buena voluntad, a las decisiones y al apoyo del gobierno y la que, al revés, como la teoría de la no violencia, considera al gobierno dependiente de la buena voluntad, de las decisiones y del apoyo del pueblo. Sharp cita a varios autores, particularmente a Etienne de la Boétie, con su *Discurso de la servidumbre voluntaria*, escrito en 1548 con solo 18 años, un texto extraordinariamente explícito al atribuir la culpa de la opresión al pueblo que se deja oprimir, sin rebelarse contra quien por su naturaleza no poseería ningún poder que no le sea concedido por el pueblo. Más en detalle, Sharp cree que el poder político deriva del conjunto de: a) autoridad, o sea, “el derecho de gobernar y mandar, de ser escuchado y obedecido por los demás”<sup>929</sup>; b) recursos humanos; c) capacidad y conocimiento (de sus colaboradores); d) factores psicológicos e ideológicos (costumbre de obedecer, fines compartidos); e) recursos materiales; f) sanciones. Todos esos factores existen de forma variable y dependen de la obediencia. Para obtenerla, cabe condicionar la mente<sup>930</sup>. Forma esencial de la obediencia es la colaboración. La capacidad de imponer sanciones depende también de la colaboración de algunos y su eficacia depende de la disponibilidad a la sumisión del pueblo. ¿Por qué los hombres obedecen? Simmel habla de influencia recíproca en la relación interpersonal<sup>931</sup>. Según de Jouvenel conocer las causas de la obediencia significa conocer la naturaleza del poder. Según Hobbes (*Leviatán*) la gente obedece por miedo. Sharp no está totalmente de acuerdo y hace una lista de las razones que considera

<sup>928</sup> Las referencias son a la edición italiana: Sharp 1985, p. 50 sig. El original data de 1973.

<sup>929</sup> Maritain 1953 (1951), *L'uomo e lo Stato*, Milano, Vita e Pensiero, p. 151, cit. en Sharp 1985, p. 54.

<sup>930</sup> De Jouvenel 1947 (1945), *Il Potere. Storia naturale del suo sviluppo*, Milano, Rizzoli, p. 336 sig., cit. en Sharp 1985, p. 56.

<sup>931</sup> Wolff 1950, *The Sociology of Georg Simmel*, New York, Simon and Schuster, p. 183, cit. en Sharp 1985, p. 62.

determinantes: a) por costumbre; b) por miedo a las sanciones; c) por obligación moral; d) por interés personal; e) por identificación psicológica con el gobernante; f) por indiferencia (pasividad); g) por falta de confianza de los súbditos en sí mismos. La colaboración es esencial para que las órdenes sean obedecidas, pero normalmente los súbditos no se dan cuenta de que el poder depende de su colaboración. En las sociedades modernas, incluso democráticas, la atomización social impide el ejercicio de la democracia y el ser humano se siente aislado y políticamente impotente (destrucción de los *loci* de poder, de otras instancias al poder central, o control de esos por parte de este).

Sharp nos ayuda entonces a integrar las ideas de Krippendorff con dos consideraciones fundamentales: 1) el poder no es a priori bueno o malo, sino sencillamente está y se tiene que manejarlo; 2) evidentemente es mejor si no lo manejan pocas personas, pero para que esto suceda, cabe comprender por qué la mayoría se deja manipular. Las razones son múltiples. El Krippendorff “visionario” aporta su contribución relativamente a los (pocos) que pueden entender su mensaje, pero hay muchos niveles de intervención. Para ser eficaz en los otros niveles, considerar el poder como negativo no sirve; sirve comprender cómo ensanchar la conciencia de la mayoría en el camino del empoderamiento<sup>932</sup>.

Kenneth Boulding nos dice cosas aún más interesantes. En *Las tres caras del poder*<sup>933</sup> distingue entre poder amenazador, poder económico (productivo, de intercambio) y poder integrador y se encarga de demostrar que el integrador es más fuerte que el económico y que este lo es más que el amenazador. El poder amenazador sería lo que Krippendorff llama el poder *tout court*. El poder integrador deriva, básicamente, del amor<sup>934</sup>. Históricamente Buda, Jesús y Mahoma han tenido más influencia que Napoleón y César, sin poseer ningún verdadero poder económico o amenazador. La tesis principal de la obra es que el poder integrador es la forma de poder más influyente y más importante. Si falta la legitimidad, que es uno de los aspectos más importantes del poder integrador, ni el poder amenazador ni el poder económico pueden conseguir gran cosa. Es un gran error, especialmente del pensamiento político, elevar el poder amenazador a la categoría de poder más influyente. No lo es<sup>935</sup>. Acercándose a las personas con la intención de comprenderlas y ayudarlas se obtiene más poder que dándoles miedo o subyugándolos con el poder del dinero. El verdadero realismo consiste en darse cuenta de que es así, en lugar de creer que el poder de destrucción es de algún modo el poder máximo, lo que lleva a consecuencias catastróficas. Si el género humano quiere sobrevivir y prosperar, tiene que aprender la lección de que se puede más con el poder

---

<sup>932</sup> Friedmann 2004 (1996).

<sup>933</sup> Boulding 1993 (1989).

<sup>934</sup> *Ibíd.*, p. 129 sig.

<sup>935</sup> *Ibíd.*, p. 22.

integrador que con el amenazador o con el económico<sup>936</sup>. El poder de los Estados nacionales es una mezcla compleja de poder político, militar, económico e integrador. Es un error garrafal dar la máxima importancia al poder destructivo y militar en detrimento de las otras formas de poder, como hacen los llamados realistas, “cuya visión del mundo con frecuencia es muy limitada e irreal”<sup>937</sup>. Irónicamente, esta crítica se puede aplicar al propio Krippendorff, el enemigo declarado del realismo político<sup>938</sup>.

## 2.2. Hannah Arendt y el poder

Krippendorff es un gran admirador de Arendt<sup>939</sup>, cuya reflexión política es un esfuerzo de comprensión. „Ich will verstehen“, quiero comprender, explica Arendt al periodista Günter Gaus en octubre de 1964<sup>940</sup>, y añade que no se considera una filósofa por la hostilidad de los filósofos contra la política, con la única excepción de Kant. Quiere considerar la política sin estar influida por el pensamiento filosófico. Además, explica que su esfuerzo de comprensión no tiene nada que ver con la ambición de influir. La escritura es parte del proceso de comprensión, luego puede pasar lo que sea<sup>941</sup>.

La historia se encargó de proporcionar a Arendt material suficiente para preguntarse sobre la política en su aspecto más terrible. Su famoso tratado sobre el totalitarismo<sup>942</sup>, presenta justamente un poder capaz de destruir la libertad, que es lo mismo que la política<sup>943</sup>.

Para reconstruir un sentido de la política que se ha perdido en los campos de exterminio, Arendt elabora una teoría compleja y original, sin miedo a criticar un monumento de la filosofía política occidental como lo es Platón<sup>944</sup>. A Platón le reprocha haber antepuesto a la acción política, la contemplación y haber provocado una jerarquización de la política con sus reyes filósofos. Se ha perdido así el sentido de participación de las personas. El poder cristalizado en el Estado es anti político. El poder verdaderamente político es la capacidad humana de actuar concertadamente e

<sup>936</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>937</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>938</sup> Ver *infra* en el capítulo IV las consideraciones sobre el Krippendorff “visionario”, que propone modelos de poder integrador, pero parece casi subestimar su impacto potencial por no considerarlos portadores de poder, sino de valor.

<sup>939</sup> Además de ser evidente en su obra, me lo confesó en una conversación en junio de 2010 en Berlín.

<sup>940</sup> Arendt 1996, p. 44-70.

<sup>941</sup> Cuánto hay de verdad en esta afirmación soberbia, se vio frente a la previsible reacción al apartado de *Eichmann en Jerusalén* en el que se acusaba a los jefes de las comunidades judías de haber, de alguna forma, colaborado con los nazis en la deportación o no haber sabido defender adecuadamente a sus correligionarios – cfr la posfación de Arendt 1964 p. 130 sig. Arendt defiende con argumentos correctos sus acusaciones, que originariamente no son tuyas, sino del propio tribunal que condenó a Eichmann. Efectivamente los jefes judíos fallaron, pero Arendt ni siquiera pensó en matizar sus afirmaciones de una forma que habría podido ahorrarle las reacciones tan pesadas a las que alude en el dicho epílogo.

<sup>942</sup> Arendt 2007 (1951).

<sup>943</sup> Young-Bruehl 2009 (2006), p. 39 y Arendt 2009 (1993), p. 61-62.

<sup>944</sup> Forti, Simona. “Arendt”, en Esposito y Galli 2005, p. 35-37.

incluye toda la comunidad<sup>945</sup>. Si se distingue entre términos que se han convertido en sinónimos, como poder, autoridad y fuerza, la acepción negativa se puede limitar a la fuerza o la violencia. La violencia deriva: 1) de la falta de poder, en el sentido de actuación compartida; 2) del fracaso de la autoridad, en el sentido de poder de unos pocos reconocido por los demás, que obedecen sin miedo ni coerción. La violencia nace cuando los que toman las decisiones no logran convencer a los gobernados de que están actuando en el interés de todos. La tiranía representa el grado máximo de violencia y el mínimo de poder.

Arendt reconoce una relación bipolar entre el poder y los gobernados. Es un primer paso hacia una visión del poder más dinámica, menos centrada en los que formalmente lo tienen, en el Estado, y más consciente del rol de actores diferentes. Aquí se hallan posiblemente las semillas para superar tanto la visión clásica del contrato social, que de hecho pone el poder en las manos de unos pocos (el contrato está idealmente en el origen, luego se acabó con la libertad de los gobernados), como de su opuesto especular, el anarquismo.

### 2.3. Las Ciencias de la Complejidad y el poder<sup>946</sup>

Retomamos aquí un tema que en la concepción del *mainstream* de la cultura roza el esoterismo, aunque tiene sus fundamentos en la ciencia: la idea, más bien el hecho científico, de la trama como metáfora de la vida biológica<sup>947</sup>, incluso social y política. Es una visión totalmente revolucionaria, un giro copernicano, que tarda en imponerse a pesar de su validez<sup>948</sup>. Conforme a esta nueva concepción<sup>949</sup>, el modelo de estructuración de la vida es holístico, es decir, no hay elementos separados o superpuestos. Se habla de SAC, Sistemas Adaptativos Complejos, redes de elementos estrictamente relacionados los unos con los otros, que se retroalimentan y cuya conducta es impredecible, dentro de umbrales de cierta estabilidad<sup>950</sup>. Si en los SAC cualquier proceso depende de una infinidad (o casi) de variables, la idea determinista, incluso en política, de un único actor causal que necesariamente produce determinados efectos, pierde toda su validez. El “jefe” es uno de los elementos que dependen de los demás – hasta se puede hacer la pregunta, no solo filosófica,

<sup>945</sup> Análogamente ya Locke en su *Segundo Tratado sobre Gobierno Civil*: el poder legítimo solo puede surgir de la voluntad libremente expresada de los miembros de la comunidad, cit. en Montbrun 2010, p. 373.

<sup>946</sup> Cfr. Montbrun 2010.

<sup>947</sup> Cfr. Dürr et al. 2005, cit. y Capra 2010 (1996).

<sup>948</sup> El excelente organizador del Congreso Internacional Platón 2013 de Marsella (29.11-1.12.2013), Fernand Schwarz, explicó en forma de conclusión de los trabajos, que la pregunta inicial en el momento de elaboración del proyecto congresual fue: “¿Cuánto tiempo tarda una idea (fundada) en afirmarse?” Y la respuesta que los organizadores de la iniciativa se dieron fue: alrededor de cien años (testimonio personal FP). Planck empezó en 1901 a elaborar la teoría cuántica, que revolucionó la física y la ciencia en general. Después de más de cien años, estamos quizás a punto de ver la afirmación del nuevo paradigma en la forma de concebir la vida y la sociedad.

<sup>949</sup> Nueva, pero también antigua, v. supra H.P. Dürr, en el capítulo I y las conclusiones de esta tesis doctoral. V. también infra en este mismo capítulo la idea de Cox acerca de la diferente orientación de las Relaciones Internacionales en caso de que tomasen nota de los cambios en las Ciencias de la Vida.

<sup>950</sup> Montbrun 2010, cit., p. 376-377.



sino incluso pragmática, acerca de su existencia independiente del resto<sup>951</sup>. Como todo está muy estrictamente vinculado, hablar de algo que existe en sí es contradictorio. Cada “unidad” existe dentro de la trama, es la trama, pero no toda la trama. El poder es entonces una parte (de una forma hasta “inexistente” sin las demás partes) de un todo del que él depende y con él, ni más ni menos, los gobernados. Si el poder ya no se puede concebir como jerárquico en sí (dentro de una trama hablar de jerarquía no tiene sentido), no hay linealidad entre sus mandos y la conducta a nivel social, es decir, el efecto de las iniciativas del poder son intrínsecamente impredecibles<sup>952</sup>, a no ser que – y dentro de muchos límites - el resto decida cooperar por la convicción de que, de todas formas, el poder va a triunfar<sup>953</sup>.

En palabras del biólogo Humberto Maturana, los seres humanos son sistemas autopoieticos, es decir, autogeneradores, influidos sí, pero no determinados por el exterior:

“como las propiedades y características de cada ser vivo están determinadas por su estructura, en la medida en que las estructuras de los seres vivos que integran un sistema social cambian, cambian sus propiedades y el sistema social que generan con sus conductas también cambia<sup>954</sup>.”

Un análisis de cualquier acontecimiento social inesperado puede alimentar la comprensión, ya intelectualmente no difícil, de esta tesis. Tomemos por ejemplo las protestas semanales en Leipzig en la segunda mitad de 1989 o el trágico 11/S, ambas iniciativas no del poder clásico, y consideremos el impacto que han tenido en relación a las fuerzas relativamente limitadas que se emplearon para realizarlas.

Estamos dentro del marco de la complejidad, donde cada elemento del subsistema tiene un rol. El poder no puede prescindir del resto, con el que tiene un intercambio constante y del que depende su propia existencia, no de la fuerza física, indirecta o sutil que puede ejercer, que como mucho llega a garantizarle una supervivencia limitada y de escasa calidad. El darse cuenta de esto es el verdadero contrapoder de los gobernados.

El trabajo del Krippendorff visionario se mueve en esta dirección, mientras que el Krippendorff crítico se queda retrasado en una visión estática y unilateral del poder.

Vamos ahora a tratar lo mejor del Krippendorff crítico, el tema de la falta de ética en política.

<sup>951</sup> Cfr. Ricard y Thuan 2001 (2000).

<sup>952</sup> Montbrun, cit., p. 377.

<sup>953</sup> Es la convicción de que el poder no puede verdaderamente actuar sin la cooperación de los gobernados que está en la base de la noviolencia – v. también supra en este capítulo a propósito de Sharp.

<sup>954</sup> Cit. ibídem, p. 378.

### 3.- ÉTICA Y POLÍTICA

El tema es antiguo y muy debatido. Sustancialmente hay dos partidos: el de la incompatibilidad (o irrelevancia, o no prioridad) de la ética en la política, y el de su necesidad. No es una exageración decir que toda la historia de la filosofía política se mueve dentro de este perímetro. Krippendorff no añade nada nuevo, sino su personal indignación y una serie de ejemplos históricos y de consideraciones de filósofos y literatos.

Nuestra civilización occidental empieza en la antigua Grecia. La polis griega era una sociedad ética:

“La πόλις era una sociedad ética y la ciencia política, en cuanto ciencia de esta sociedad, llegó a ser en las manos de los griegos particularmente y sobre todo ética<sup>955</sup>.”

Sócrates, Platón y Aristóteles concuerdan en que la política debe fundarse en la ética. En el *Gorgias*<sup>956</sup> Sócrates dialoga con dos alumnos, Polo y Calicles, del retórico sofista Gorgias. A Polo le explica que es mejor padecer una injusticia que hacerla, porque la felicidad es alcanzable solo por quien es virtuoso. Calicles piensa que es más feliz quien puede hacer lo que le da la gana. Sócrates contesta que la templanza, es decir, el control de uno mismo, es imprescindible, porque hay una ley universal de orden<sup>957</sup> que no se puede violar sin ser infeliz. Respetar esta ley significa mirar al bien, lo que supone conocer lo verdadero. Nadie se puede acercar a la verdad si busca el placer, lo que más le gusta. Entonces el factor necesario para alcanzar la felicidad es la virtud, el comportamiento correcto, conforme al orden universal. El deber de los políticos es educar al pueblo en la virtud. Desafortunadamente los políticos de Atenas no han sido ejemplos de virtud, dice Sócrates<sup>958</sup> - y evidentemente nosotros podríamos decir lo mismo de los nuestros.

La concepción del Estado en Platón y Aristóteles profundiza la idea de Sócrates sobre la virtud en política. Para ambos, la misión del Estado es inculcar el bien, quitando los obstáculos para la vida moral, incluso si eso implica algo de coerción:

<sup>955</sup> Barker 1959, p. 5. Sin embargo, v. infra la elaboración del realismo político en la misma Grecia del siglo V a.C.

<sup>956</sup> Platón 2004.

<sup>957</sup> Según Barker 1959, p. 20, nota 1, en *Gorgia* 507E – 508A se trata de un orden matemático de origen pitagórico. El mismo Barker (ob. cit., p. 22 sig.) indica qué elementos de un orden físico y moral del universo están presentes en varios filósofos presocráticos, y cita a Anaximandro, Heráclito, Archelao y también al dramaturgo Eurípides. Más consideraciones sobre la idea de una ley universal de orden, infra en el capítulo IV.

<sup>958</sup> En el *Gorgia*, cit. en Barker 1959, p. 76.

“El individuo y el Estado eran tan una unidad en su finalidad moral, que del Estado se esperaba que ejerciera una cantidad de coerción [...] que a nosotros nos parece rara. En ambos, Platón y Aristóteles, el inculcar con decisión la bondad es considerado la misión del Estado<sup>959</sup>.”

Premisa fundamental es que entre las varias componentes del Estado exista la concordia. Platón piensa que la armonía se puede alcanzar con la creación de una clase especializada de gobernantes<sup>960</sup>; Aristóteles, al contrario, confía en las leyes, que considera necesarias<sup>961</sup>. A pesar de las diferencias en cómo llegar a la constitución de un Estado ético, su necesidad queda clara en ambos, Platón y Aristóteles.

### 3.1. La negación de la ética por la supervivencia del Estado

Ya un contemporáneo de Sócrates, el historiador Tucídides, tenía otra visión de la política, como pronto veremos. A lo largo de la historia de la cultura hubo sin duda varios defensores de la prioridad de la moral en la política, pero el *mainstream* se ha orientado hacia la autonomía de lo político. La idea de un Estado desvinculado de las reglas morales tiene raíces profundas, como ilustra el historiador Meinecke, que Krippendorff critica tan severamente<sup>962</sup>. Meinecke se da cuenta de los abusos posibles de la razón de Estado, cuando “amenaza con convertirse en un fin en sí misma”, pero “la preocupación y el miedo por su seguridad” aconsejan conformarse con el dicho “à corsaire, corsaire et demi”<sup>963</sup>, es decir, todo vale si se trata de defender al Estado: guerras, represiones y violaciones de las leyes del propio Estado. La *Idea de la razón de Estado* de Meinecke es entonces el intento de justificar algo que se ve en su contradicción. Considerado desde otro punto de vista, es admitir que la praxis política debería ser diferente, pero no es posible si se quiere tutelar al Estado. Justamente es lo que reprocha Krippendorff: el Estado como *summum bonum*, no la vida de los ciudadanos.

Con menos remordimientos de conciencia (o menos hipocresía), Maquiavelo había sintetizado el tema en este pasaje famoso:

<sup>959</sup> Barker 1959, p. 7.

<sup>960</sup> La concepción de los reyes filósofos de la *República* y del *Gorgias* sería matizada por el propio Platón en *Las Leyes*, donde según la interpretación prevalente Platón se hace más realista y reconoce una función mayor a las leyes. Diferente es la opinión de Fernando Figares en AA.VV. 2013, p. 525 sigg., que ve una coherencia profunda de la enseñanza en las dos obras, y solo una diferencia de lenguaje en *Las Leyes*, para ser comprendido mejor.

<sup>961</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>962</sup> V. *supra* en el capítulo II.

<sup>963</sup> Meinecke 1983. Krippendorff cita de la edición original de 1925, p. 16 y 17.

“Nadie deja de comprender cuán digno de alabanza es el príncipe que cumple la palabra dada, que obra con rectitud y no con doblez; pero la experiencia nos demuestra, por lo que sucede en nuestros tiempos, que son precisamente los príncipes que han hecho menos caso de la fe jurada, han envuelto a los demás con su astucia y se han reído de los que han confiado en su lealtad, los únicos que han realizado grandes empresas<sup>964</sup>.”

Las “grandes empresas” son la Gran Política, que Krippendorff describe y critica de forma tajante en *Staat und Krieg*, como hemos visto.

Hobbes y Hegel habían continuado de alguna forma en la misma línea de Maquiavelo. Hobbes justifica la sumisión del particular a un poder superior por salir del estado de naturaleza, del *homo homini lupus*<sup>965</sup>. Así el problema se desplaza de nivel, de un estado de naturaleza a otro, ya que en la sociedad de Estados no existe una autoridad superior a la que apelar.

Hegel pone al Estado explícitamente por encima de la moral y corta así toda discusión<sup>966</sup>.

En realidad en la historia del pensamiento alemán el problema del conflicto entre la ética y el Estado es secundario. El marco de una visión que coloca al Estado como modelo indiscutible de estructuración de la convivencia se establece en la edad clásico-romántica, entre 1770 y 1830, cuando surge la voluntad de construir la nación alemana, entonces fragmentada en decenas de entidades pequeñas y constantemente en conflicto. Solo algunos ejemplos, tomados de Massimo Mori<sup>967</sup>, para dar una idea de un discurso muy largo:

- Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854) considera el Estado como el organismo objetivo de la libertad (Schelling, *Vorlesungen über das akademische Studium*, X, *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1856-61, Bd. 5, p. 312, 316) expresando desde su punto de vista la tesis de Fichte de los *Discursos a la nación alemana*, una incitación a los alemanes a creer en sí mismos y buscar la unidad.
- Para el propio Fichte (1762-1814) la totalidad del Estado-nación simboliza la Totalidad absoluta metafísica (Fichte, *Sämtliche Werke*, Bd. 7, p. 384 sig.).
- Friedrich Schlegel (1772-1829) ve en el Estado la finalidad de imponer la paz, incluso con la guerra en el exterior y en el interior, para que pueda triunfar el cristianismo, que llevará la

<sup>964</sup> Macchiavelli 2004 (1513), p. 103.

<sup>965</sup> Una palabra en favor de los lobos, animales nobles que entre ellos no se matan, ni se traicionan, sino que cooperan para sobrevivir. En su sociedad debe de existir el dicho: *Lupus lupus homo*, para indicar una aberración para ellos inconcebible. Víd., el relato analítico sobre la sociedad de los lobos en Javier Echeverría Ezponda (2007) *Ciencia del bien y del mal*. Barcelona: Herder.

<sup>966</sup> Bobbio 2013, p. 620-621.

<sup>967</sup> Mori 1989.

paz total, acabando con la necesidad del Estado (Schlegel, *Philosophie des Lebens* (1827) y *Philosophie der Geschichte* (1828));

- Adam Müller (1779-1829) considera el Estado como la totalidad de los asuntos humanos y el nexo entre estos y la Totalidad viviente (Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, Jena, 1922 (1809), Bd. 1, p. 48).

Dentro de esta tensión hacia el Estado que se considera, más allá de su connotación metafísica, como la premisa concreta para que Alemania pueda expresar su potencial, los demás aspectos tienen poca relevancia. Con esto evidentemente no se quiere decir que la ética no esté presente en la filosofía alemana después de Kant, sino que el problema del conflicto entre la ética y la razón de Estado, de forma más o menos explícita, se resuelve a favor del Estado.

Fuera del contexto de la cultura de élite el problema ni siquiera aparece. Alemania, como los demás países, persigue una política de poder desvinculada de preocupaciones morales.

### 3.2. La negación de la ética en la política exterior: el realismo político.

En la base del realismo político está la idea de que el Estado es el representante legítimo de la voluntad colectiva del pueblo. Los elementos comunes a los realistas son el estatismo y la supervivencia a toda costa del Estado. Para los Estados es fundamental sobrevivir: este es su mayor interés.

En la Grecia antigua se sitúa la elaboración tanto del Estado ético, como del llamado realismo político<sup>968</sup>. Tradicionalmente se individúa en la *Guerra del Peloponeso*<sup>969</sup> de Tucídides (460-406 a. C.), el primer texto de esta visión de la política: no solo para Krippendorff<sup>970</sup> la narración del prolongadísimo (desde 431 hasta 404 a.C.) conflicto entre Esparta y Atenas establece una pauta que sería seguida a lo largo del tiempo por muchos políticos - sin necesidad de leer al autor, escribe polémicamente Krippendorff. Tucídides atribuye la razón de la guerra del Peloponeso al crecimiento del poder de Atenas y al miedo que esto suscitaba en Esparta. Cita a Pericles que explicaba las tres motivaciones fundamentales de los seres humanos: la ambición, el miedo y el

---

<sup>968</sup> No puedo silenciar una idea que siempre alberga mi mente: la deformación de la realidad que provocan el eurocentrismo y nuestra ignorancia profunda del pasado, posiblemente más largo y rico en sucesos y en cultura de lo que pensamos. La civilización Indus-Sarasvati en la antigua India por ejemplo, según Feuerstein et al. (1995), p. XVIII, se remonta a 8.000 a.C. ¿Cuántas cosas habrán pasado allí antes de que se desarrollara la civilización griega? El realismo político y miles de otras ideas buenas y malas posiblemente han nacido fuera de nuestro mundo occidental, que con arbitrariedad hemos colocado en el centro de la humanidad. Cfr. también AA.VV. (2014) *El libro de la política*. Madrid, Akal, para comprobar hasta qué punto no todo comienza en Grecia.

<sup>969</sup> Tucídides 2003 (431-404 a.C.).

<sup>970</sup> Krippendorff 2009b, p. 29-34, pero también por ejemplo Baylis y Smith 2001, p. 167 sig.

interés<sup>971</sup>. Tucídides eleva estas motivaciones y la consecuente política de poder a norma general de la conducta humana, que del individuo se transfiere al Estado.

El diálogo de Melos<sup>972</sup> entre atenienses y melios es la ejemplificación de cómo funciona la política de poder. Los habitantes de la isla de Melos quieren permanecer neutrales en la guerra entre Atenas y Esparta; los atenienses no lo aceptan y argumentan descaradamente que las razones del derecho intervienen cuando hay igualdad de fuerzas, mientras que, en caso contrario, son los más fuertes los que deciden. Para Atenas es mejor tener enemigos que la odian que amigos, ya que la amistad de una isla se puede interpretar como una forma de debilidad de los señores del mar, los atenienses, y el odio, al contrario, como una prueba de su fuerza. Es una ley general de la naturaleza mandar siempre donde se pueda, afirman los atenienses, que también están seguros de que, contrariamente a lo que opinan los melios, Esparta no va a ayudarlos por el honor de no dejar solos a sus aliados. El camino del honor es peligroso; la seguridad está en doblegarse ante los que son más fuertes, resistir a los iguales y tratar con moderación a los más débiles. Esta es la moraleja que los atenienses imparten a los melios, un ejemplo de manual de realismo político<sup>973</sup>.

### 3.3.1. Análisis del realismo político

La característica más insidiosa del realismo político es que se presenta como una ley de la naturaleza humana: cada cual mira su propio interés y el interés del más fuerte prevalece. Para los críticos del realismo político se trata de una afirmación ideológica<sup>974</sup>: no hay ninguna “ley” que determine la persecución del interés propio y la identificación de este con ventajas a corto plazo. Más verosímil es la afirmación de que el realismo político explica la guerra mejor que otras teorías<sup>975</sup>. Aún más cierto es que el pacifismo debe confrontarse constantemente con el realismo, por dar este una visión que refleja comportamientos bastante comunes, pero al mismo tiempo primordiales. Tan primordiales, que desde siempre el derecho se funda en la voluntad de evitar que prevalezca la ley del más fuerte<sup>976</sup>.

En la tensión entre exigencias discordantes se sitúa la política, que debería ser sobre todo la forma de llegar a un derecho justo, que tenga en cuenta las razones y las necesidades de todos. Desvincular la política de la ética es entonces como desvincular la ética del derecho y afirmar la razón del más fuerte. Básicamente es este el discurso de quien reclama una política ética a todos los

<sup>971</sup> Baylis y Smith 2001, p. 167.

<sup>972</sup> Tucídides 2003, XVII año de guerra.

<sup>973</sup> Cfr. Walzer 2001 *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*. Barcelona: Paidós, p. 31-40 (el debate de los Melios) (1977).

<sup>974</sup> Baylis y Smith (2001), Part II, Introduction.

<sup>975</sup> Dunne, Tim y Schmidt, Brian C., “Realism”, en Baylis y Smith, ob. cit., p. 161.

<sup>976</sup> Pero, a menudo es el más fuerte el que establece el derecho y crea los Estados, que a su vez poseen un Ejército etc.

niveles, con muchas dificultades, si se considera la difusión de la pauta amoral y las justificaciones autorizadas de la *Realpolitik*.

El realismo político no es evidentemente una corriente uniforme, sobre todo si lo situamos en un periodo de tiempo de más de 2000 años, con su inicio en Tucídides y su desarrollo a través de Maquiavelo y Hobbes. Sin embargo, hay un elemento que no cambia: el escepticismo frente a la supuesta existencia de principios morales universales, como lo es el imperativo categórico de Kant<sup>977</sup>. Para los realistas sí puede haber principios éticos descriptivos, los que describen los distintos códigos imperantes en distintos individuos, pero no están convencidos de que los normativos, es decir, los propios de la filosofía moral, se puedan aplicar a la política hasta el punto de que merezca la pena para un Estado sacrificar sus intereses a un orden universal que aparentemente existe solo en la cabeza de algunos filósofos<sup>978</sup>. Cabe también tener en cuenta que quizá la mayoría de la gente no comparte una perspectiva moral normativa. Lo que parece claro es que los realistas ayudan a eliminar muchos escrúpulos de la conciencia normalmente ya flexible de los políticos. En el caso de los políticos estadounidenses, el efecto<sup>979</sup> ha sido que se centraran en los intereses, más que en la ideología, y buscaran la paz en la fuerza<sup>980</sup>.

### 3.3.2. El realismo político del siglo XX

Aunque Krippendorff en general se limite a nombrar solo los clásicos de la teoría del realismo político, como Maquiavelo, Hobbes y Meinecke, además de Max Weber, al que vamos a dedicar más abajo un apartado, su polémica se dirige también a sus contemporáneos. Para comprender mejor el discurso de Krippendorff y su actualidad, no es inoportuno pasar revista a los más destacados teóricos del realismo político del siglo XX, que siguen siendo, con los matices que vamos a indicar, los representantes del mainstream en las Ciencias Políticas.

#### a) Edward Hallett Carr (1892-1982)

Carr es un politólogo inglés considerado realista. Aunque sea un autor identificado con una corriente precisa, en su análisis se nota un esfuerzo por evitar formas de desequilibrio<sup>981</sup>. Él piensa que la ciencia política debe contener elementos realistas y utópicos. El realista mira más al pasado, el utópico más al futuro. El exceso de realismo lleva al determinismo e impide ver lo que puede mejorar la realidad; el exceso de utopía previene la comprensión de la realidad en la que nos hallamos y de los procesos que pueden producir el cambio deseado. Para él, la teoría política del

<sup>977</sup> V. Kant 2003 (1785).

<sup>978</sup> En este sentido Dunne y Schmidt, cit., p. 163.

<sup>979</sup> Se supone que la teoría tiene un efecto en la praxis, aunque sea difícil saber hasta qué punto.

<sup>980</sup> Dunne y Schmidt, cit., p. 163.

<sup>981</sup> Las ideas de Carr aquí expuestas son tomadas de Carr 1983 (1939).

realista consiste en la codificación de la praxis política; la teoría política del utópico es una norma a la que la realidad se tiene que conformar. Sin embargo, los procesos políticos no son ni deterministas, ni consecuencias de la aplicación de verdades teóricas. La ciencia política debe estar entre la teoría y la praxis, es decir, ser una combinación de realismo y utopía. Para el realista la moral no puede ser universal y la ética debe ser interpretada en términos de política.

Como haría Krippendorff, también Carr respalda su tesis con la cultura. Comparando puntos de vistas diferentes, nos recuerda que en la *Antígona* de Sófocles leemos que es la intuición la que nos señala lo justo. Por su lado, los filósofos estoicos nos indican la razón como medio para reconocer la ley moral natural. Esta idea es retomada en la Ilustración: Bentham dice que el bien se identifica con el bien de la mayoría. Kant cree que si decidiera el pueblo, como en una república, no habría guerras. La obra de Norman Angell *La gran ilusión*<sup>982</sup>, que por su tesis de que la guerra no conviene a nadie, tuvo un gran éxito antes de la I Guerra Mundial. Sin embargo las cosas se desarrollaron de manera opuesta a las evaluaciones de Angell. Esto según Carr demuestra que en política internacional no se puede confiar en la razón. De forma parecida, la Sociedad de las Naciones fracasó por su abstracción, ya que la realidad política no se dejó controlar por la racionalidad; como comentó Bertrand Russell, “los metafísicos como los salvajes tienen tendencia a creer que hay una conexión mágica entre las palabras y las cosas”<sup>983</sup>. El comentario sarcástico de Russell se podría aplicar muy bien entre otros a Sir Robert Cecil, galardonado con el Nobel de la Paz en 1937 después de afirmar en 1931 que la humanidad estaba viviendo una de las épocas más pacíficas de su historia<sup>984</sup>. Sarcástico es también el comentario del propio Carr sobre las explicaciones que según él los utópicos dan al fracaso de la racionalidad en la política internacional: la humanidad es demasiado estúpida o demasiado malvada, o una mezcla de ambas cosas. Se trata según Carr de explicaciones simplistas que no tienen en cuenta la complejidad de la política internacional.

No hay sociedad política, nacional o internacional, que pueda sobrevivir si sus miembros no se someten a reglas de comportamiento, razona Carr. Pero el punto debatido es por qué someterse, si por el bien de la comunidad (esto correspondería a la visión ética) o porque los gobernantes son más fuertes y no someterse conlleva consecuencias desagradables (visión realista, primacía de la política sobre la ética). Según la doctrina de la armonía de los intereses, se puede llegar a identificar el interés del particular con el interés de la comunidad (Burke). Pero si el interés común es el interés

---

<sup>982</sup> Angell, Norman 1909, *The Great Illusion*, London, Thomas Nelson and Sons.

<sup>983</sup> Carr, ob. cit., p. 30.

<sup>984</sup> Idem, p. 36.



de la mayoría, los más débiles quedan fuera<sup>985</sup>. De hecho la doctrina de la armonía de los intereses era conservadora, útil para mantener el *statu quo*.

Según Carr, Maquiavelo es el padre reconocido del realismo político moderno, porque consideraba preferible adaptarse a la realidad que a la idea imaginaria que se tiene de ella. En su doctrina, Carr ve tres principios cardinales: 1) la historia es una secuencia de causas y efectos, que se puede analizar y comprender intelectualmente, pero dejando de lado la idea de que las cosas están de forma diferente a cómo están; 2) no es la teoría la que crea la práctica, sino al revés: la práctica genera la teoría y 3) no es la política una función de la ética, sino al revés: la ética depende de la coerción, las personas se mantienen honradas solo si están obligadas a serlo. La moralidad es un producto del poder<sup>986</sup>.

Otra crítica de Carr a las doctrinas utópicas es que no se basan en principios morales a priori, sino en ideas de moral condicionadas históricamente<sup>987</sup>. Carr cita a Cecil Rhodes<sup>988</sup> declarando que los blancos son la primera raza del mundo y que para la humanidad es mejor que el mundo sea habitado lo más posible por los blancos. Otra referencia hace Carr al presidente Woodrow Wilson<sup>989</sup> identificando los principios norteamericanos con los principios de la humanidad, para justificar la decisión estadounidense de entrar en la I Guerra Mundial<sup>990</sup>.

Carr no es totalmente acrítico hacia el realismo político, ya que piensa que le falta un fin definido, un llamamiento emocional, un fundamento ético y un fundamento para actuar. La defensa del poder sin otros fines no se sostiene moralmente – parece evidente que Carr no considera la ética como una

---

<sup>985</sup> Por eso Gandhi asumía como referencia el punto de vista del más débil, lo mismo que Jesús: "... cuanto hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis." (Mateo, 25:40). Carr entonces llama utópica a una posición que es clasista – v. también más abajo otro uso impropio del término "utopista".

<sup>986</sup> Carr, ob. cit., p. 64.

<sup>987</sup> Estamos aquí en un terreno muy resbaladizo: seguro que hay una moral no universal basada en el tiempo o en la cultura, pero la ética pretende ser algo más, es decir, una base común, por lo menos en una época o dentro de una cultura determinada. Si por ejemplo concordamos en la idea ética de que la matanza de masas con fines políticos no es aceptable, las guerras del siglo XXI en Afganistán y en Iraq no tienen justificación alguna. El tema es diferente: a veces –o muy a menudo– los principios morales que concretamente se invocan en una situación dada sirven para justificar la defensa de intereses propios. Buscar palabras racionales para cubrir intenciones personales que no se quieren revelar, tal vez tampoco a uno mismo, es un proceso psicológicamente muy común. Se trata de una forma de hipocresía consciente o inconsciente, pero que Carr no debería llamar utopía, sino justamente hipocresía o razón de Estado, si la justificación "ética" sirve para disfrazar una política de poder revistiéndola de altos ideales. En palabras aún más claras: estamos aquí en el ámbito del realismo político y no de la utopía, y las críticas que Carr formula a este propósito, pretendiendo criticar lo que él define como utopía, las está dirigiendo justamente al realismo político.

<sup>988</sup> Ob. cit., p. 76.

<sup>989</sup> Idem, p. 79.

<sup>990</sup> La afirmación de Rhodes nos repugna más que la de Wilson, pero ambas no tienen nada que ver con la política utópica, sino mucho con el realismo político. En el excelente ensayo de Carr *The twenty years' crisis* hay evidentemente una cierta confusión terminológica con referencia a "utopía" contrapuesta a "realismo". En oposición a realismo político, utopía puede ser solo sinónimo de política no basada en la violencia.

opción irrelevante<sup>991</sup>, ni la utopía como solo dañina, sino como un impulso imprescindible para el cambio<sup>992</sup>. El realismo político revela sus límites también cuando intenta esconder sus intereses detrás de pretendidos principios morales. Si se toma el realismo al pie de la letra, en un mundo predeterminado y siempre igual, la acción resulta inútil. Entonces, la utopía tiene su función fundamental: impulsar el cambio. No se llega a comprender la política si se permanece en la dicotomía entre la utopía y las instituciones, ya que cada utopía debe encarnarse en una institución para realizarse y una vez encarnada, a su vez le hace falta otra utopía para seguir progresando. Así que el utopista/utópico que cree que la política puede limitarse a la moral está tan equivocado como el realista que opina que el altruismo es una ilusión y que cada acción política se fundamenta en un interés. La política y el poder son inseparables, pero ningún político puede basarse solo en el poder. El utópico que no quiere darse cuenta de que la democracia se basa también en la fuerza, de hecho está cerrando los ojos ante una verdad poco grata<sup>993</sup>. El poder es un elemento imprescindible de la política y no es posible moralizarlo, así que utopía y realidad nunca pueden coincidir<sup>994</sup>. La historia de los tratados de Versalles nos ha enseñado que no es así.

Hay tres formas de poder para Carr: militar, económico y sobre la opinión pública, o sea, el poder de la propaganda. Reconoce que el poder militar es un elemento esencial del Estado y que por eso se convierte en un fin en sí mismo<sup>995</sup>. El Ejército y la economía son instrumentos del poder<sup>996</sup>.

Carr afirma que la moralidad a nivel internacional consiste en un patrimonio común de ideas al que se puede hacer referencia<sup>997</sup>, por ejemplo que es inmoral infligir un sufrimiento gratuito a las personas<sup>998</sup>. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y Hegel excluyen que la moral común se pueda aplicar a los Estados; para Hegel el Estado es moral en sí. Aunque normalmente se piense que la moral pública no debe ser diferente de la individual, hay casos en los que eso no pasa, por ejemplo el espionaje. A nivel de las relaciones internacionales todo se complica, con respecto al nivel individual: el principio de igualdad entre las naciones es difícil de aplicar; a menudo no se acepta

---

<sup>991</sup> El *Oxford Handbook of International Relations* (Reus-Smit y Snidal 2008) evidencia siempre el aspecto ético de cada teoría de las relaciones internacionales que presenta. ¿Una señal de que la ética está ganando importancia en la teoría de las relaciones internacionales?

<sup>992</sup> Carr (ob. cit., p. 91) cita a Niebuhr: “Sin las esperanzas y las pasiones ultrarracionales de la religión, no habrá sociedad que pueda albergar jamás la esperanza de dominar la desesperación y tentar lo imposible; pues la visión de una sociedad justa es algo imposible, a la que pueden aproximarse tan solo aquellos que no la consideran imposible” (Niebuhr 1966, p. 86).

<sup>993</sup> Carr, ob. cit., p. 98-99. Carr considera la no violencia y el anarquismo como la antítesis de la política y se equivoca. La verdadera no violencia es política (o sea, diálogo entre actores con puntos de vista diferentes) al máximo nivel y el anarquismo no violento -Carr parece conocer solo el violento- es una visión noble de la política – piénsese en el ya mencionado Kropotkin.

<sup>994</sup> Carr ignora el poder de la no violencia, ya que identifica el poder siempre con la fuerza, pero reconoce que la moral no se puede dejar atrás, confiando en que el poder lo arregle solo y que la moral luego se conforme.

<sup>995</sup> Carr, ob. cit., p. 111.

<sup>996</sup> Idem, p. 119.

<sup>997</sup> Idem, p. 145.

<sup>998</sup> Idem, p. 154.

que las exigencias de la comunidad internacional primen sobre los intereses nacionales; el poder (la fuerza) es más importante que a nivel nacional, aunque no se pueda exagerar.

La ley expresa el punto de vista del poder, como dijo Lenin, por eso es una ilusión que sea más ética que la política. Sin una comunidad política la ley no puede funcionar.

En los tratados internacionales está implícita la cláusula *rebus sic stantibus* (estando así las cosas), sintetiza Carr para indicar la inestabilidad de las relaciones entre Estados.

El poder, o sea, la fuerza, lo puede casi todo y es necesario para el cambio político<sup>999</sup>.

La conclusión es que el poder como fuerza primará siempre, pero la esperanza es que el trabajo se vuelva más importante que la ganancia.

Carr representa una versión moderada del realismo político, pero su idea de *appeasement*, de reconocimiento parcial de las pretensiones del interlocutor, no tuvo mucha suerte en el caso de Hitler<sup>1000</sup>.

#### **b) Hans Morgenthau (1904-1980)**

Hans Morgenthau fue un docente de Relaciones Internacionales alemán que huyó de su país, con la llegada del nazismo, por ser judío. Su brillante carrera académica se desarrolló en EE.UU., donde en 1948 publicó su obra mayor, *Politics among Nations*<sup>1001</sup>. Fundamental para Morgenthau es reconocer que existen leyes objetivas de la naturaleza humana que no se pueden ignorar. La voluntad de poder es una de estas leyes, que Nietzsche identifica con la vida misma<sup>1002</sup>. Otra es la ética, en el sentido de defensa de los intereses de la comunidad a la que se pertenece. Considera toda la política, nacional e internacional, como lucha por el poder, a pesar de los objetivos, pero mientras el Estado tiene sus recursos para limitar las ambiciones de los particulares, en el ámbito internacional, que es de anarquía, esto es mucho más difícil. Una actividad que no tenga como finalidad el poder, para Morgenthau – en la línea de Maquiavelo y M. Weber - no es política. El poder es el control sobre la mente y las acciones de las personas, pero esto necesita el poder militar para ser efectivo. La voluntad de poder no se puede negar y si uno se libera de ella se convierte en víctima de los demás. El imperialismo no está causado solo por razones económicas – hay también un imperialismo militar y cultural, pero sí está siempre inspirado por la voluntad de poder. El prestigio y las exhibiciones de fuerza militar por razones de prestigio son también una expresión de

<sup>999</sup> Idem, p. 220. Aquí se ve otra vez que Carr ignora a Gandhi, igualmente cuando (misma página) dice que el fundamento de la política es encontrar un compromiso entre la fuerza y la moral.

<sup>1000</sup> A Chamberlain, que con la Conferencia de Múnich de 1938 intentó frenar las miras expansionistas del dictador alemán, se le reprocha haber actuado de forma inadecuada.

<sup>1001</sup> Morgenthau 1966 (1949).

<sup>1002</sup> Entre otros en Nietzsche 1980, Bd. 4, Zarathustra (1883), II.

la voluntad de poder. Los principios éticos y las necesidades biológicas, como por ejemplo un estándar adecuado de vida, son una excusa: el motivo es siempre la búsqueda del poder, que lleva a una contraposición a suma cero, ya que el poder está o de un lado o del otro – la idea de apostar por la cooperación queda excluida.

Sus ideas están sintetizadas en seis principios que considera vigentes en la política internacional<sup>1003</sup>:

Principio n.1: La política, como la sociedad en general, está gobernada por leyes objetivas arraigadas en la naturaleza humana, que no han cambiado a lo largo de la historia conocida; por lo tanto, sobre la base de los hechos es posible desarrollar una teoría racional que refleje estas leyes objetivas y que ayude al hombre de Estado a tomar decisiones.

Principio n. 2: El rasgo principal del realismo político es el concepto de *interés*, definido en términos de poder, lo que permite infundir orden racional a la acción del político. La política es una esfera de acción distinta de cualquier otra: ética, estética, religión, etc. El realismo político hace hincapié en lo racional, lo objetivo y lo no emocional. Tampoco tiene en cuenta los motivos subjetivos de cada gobernante en sus decisiones concretas. Los motivos pueden ser moralmente buenos y llevar a resultados pésimos y viceversa. Lo que cuenta es la capacidad de cada hombre de Estado de comprender las reglas esenciales de la política exterior.

Principio n. 3: El realismo asume que el interés definido como poder es una categoría objetiva universalmente válida, pero no con una definición fijada de una vez y para siempre. Lo importante es la identidad de interés entre las naciones, así como entre los individuos. Una constante de las sociedades pluralistas es el equilibrio de poderes. La división actual del mundo en Estados no es eterna: cambiará, pero según las leyes perennes que rigen el mundo, no según ideales abstractos que no tengan en cuenta estas leyes.

Principio n. 4: El realismo político es consciente del significado moral de la acción política. Es también consciente de la tensión ineluctable entre el control moral y las exigencias de la acción política eficaz. Los principios morales abstractos no pueden ser aplicados a la política de forma abstracta. Para el Estado lo más importante no es respetar la moral abstracta, sino ser eficaz en su acción política. La ética del Estado no es la de los principios, sino la de las consecuencias<sup>1004</sup>.

Principio n. 5: El realismo político rehúsa identificar las aspiraciones morales de una nación en particular con las leyes que gobiernan el universo. Distingue entre verdad y opinión y entre verdad e idolatría. Es el concepto de interés nacional lo que nos salva de los excesos morales y de la

---

<sup>1003</sup> Morgenthau ob. cit., introducción.

<sup>1004</sup> Clara referencia a M. Weber 1988 (1919), ética de la convicción (de los principios) y ética de la responsabilidad (de las consecuencias).

identificación de las aspiraciones propias con la voluntad de Dios. Mirando al interés particular de cada nación podemos respetarlo, tutelando y persiguiendo al mismo tiempo el nuestro.

**Principio n. 6:** El realista político sostiene la autonomía de la esfera política. Cada representante de una disciplina o de una visión del mundo tiene su punto de vista y su pregunta. El moralista quiere saber si la política está de acuerdo con determinados principios éticos. El político realista intenta comprender cómo afectará una política determinada al poder de la nación. El realismo político está basado en una concepción pluralista de la naturaleza humana. El político realista acepta que puedan existir otros puntos de vista y en cambio quiere aceptación del hecho de que el suyo es diferente al del moralista. Queda claro que un hombre pura y exclusivamente político no sería más que una bestia, pues carecería por completo de límites morales. Sin embargo, para desarrollar una teoría autónoma del comportamiento político, el "hombre político" debe abstraerse de los demás aspectos de la naturaleza humana. Esta es la ley de la política, pensar que hay otra es embellecer la verdad, no respetarla.

Las tesis de Morgenthau tienen el mérito de presentar el realismo político de una forma muy clara. Estamos dentro de lo que se puede definir como una antropología negativa: el ser humano reconoce primariamente su interés y lo mismo hace el Estado. Las cosas están así, quien piense lo contrario se hace ilusiones. Los políticos responsables no pueden permitírselo. Morgenthau se da cuenta de que llevada a los extremos esta teoría es inhumana, pero el político se debe fundar en ella.

### c) Reinhold Niebuhr (1892-1971)

El teólogo protestante estadounidense Niebuhr considera<sup>1005</sup> que los comportamientos egoístas son naturales en la política. Polemiza con los que él llama "moralistas" que creen que el desarrollo del raciocinio o el aumento de la buena voluntad son suficientes para establecer la armonía social. Según él, los conflictos con el poder solo se lidian con el poder. Cree que el moralismo no tiene en cuenta las limitaciones de la naturaleza humana, sobre todo a nivel colectivo, donde es más difícil decidir de forma altruista. Una cierta medida de coerción es un elemento imprescindible en toda forma de cooperación social. En política la coerción está siempre presente, también si a veces no se nota, si los conflictos no son muy agudos. La necesidad de la coerción deriva del hecho de que a menudo no somos capaces de reconocer las exigencias de los demás: hasta el hombre más desinteresado está sujeto a dar más importancia a sus intereses. La minoría se somete a la voluntad de la mayoría solo porque existe la coerción. Todo grupo y todo individuo albergan deseos

---

<sup>1005</sup> Niebuhr 1966 (1932).

expansionistas arraigados en el instinto de conservación, así que la voluntad de vivir se convierte en voluntad de poder. La paz, siempre parcial e incómoda, se logra con la fuerza. Cita el ejemplo de Europa, donde la paz “se mantiene gracias a la fuerza de las armas de Francia<sup>1006</sup>”. La sociedad está en estado de guerra permanente, ya que le faltan los recursos morales y racionales para vivir sin coerción. Como el veneno del poder no es eliminable, la paz depende de varias estrategias. El altruismo no se puede fundamentar sólidamente en la razón o en la compasión.<sup>1007</sup> Además, a menudo la razón justifica el egoísmo y lo refuerza:

“La razón puede no solo justificar prematuramente el egoísmo, sino darle también en realidad una fuerza que no posee en una naturaleza no racional<sup>1008</sup>.”

El imperialismo para Niebuhr deriva del miedo a la pérdida de poder: se piensa acrecentar su propia seguridad con la conquista. Otra raíz del imperialismo está en el deseo, no sublimado en lo religioso, de trascender su propia finitud. La voluntad de poder no desaparece tampoco si uno decide entregarse completamente a una causa.

Cree que la religión –¡no olvidemos que Niebuhr es teólogo, aunque parezca un general!- puede ejercer un papel fundamental en la moralización de la política. Es evidente que si las personas vivieran según la ley del amor de Cristo, las actitudes serían diferentes. Sin embargo, no se puede confiar en eso, así como no se puede esperar que todos se vuelvan racionales. Sin embargo, ni las personas verdaderamente religiosas, ni las verdaderamente racionales, llegan a ponerse en la piel de los demás, a comprender sus razones, así que al final el nacionalismo primaría en cualquier caso.

“... la nación es una unidad colectiva, que se mantiene unida mucho más por la fuerza y la emoción que por la mente. Dado que no puede existir acción ética sin autocrítica, y no puede haber autocrítica sin la capacidad racional de autotrascendencia, es natural que las actitudes racionales puedan apenas aproximarse a lo ético<sup>1009</sup>.”

A nivel interno, los ricos a menudo invocan la paz social para no cambiar las cosas: hablan de riesgo de anarquía y esta justificación claramente no puede ser aceptada por las clases menos acomodadas.

---

<sup>1006</sup> Niebuhr 1966, p. 36. La edición original de este libro data de 1932. Una anécdota personal divertida: leí esta consideración el 12 de octubre de 2012, el día en el que fue otorgado el Nobel de la Paz a la UE por pacificar el continente con medios pacíficos.

<sup>1007</sup> Idem, p. 44. Niebuhr era un teólogo protestante que evidentemente no conocía o no tenía bastante en cuenta el budismo, que centra su enseñanza en la compasión como medio imprescindible de elevación espiritual. Las técnicas budistas permiten cultivar la compasión de forma directa. Más difícil posiblemente es hacer lo mismo por ejemplo con el sentido de justicia, que Niebuhr reconoce como un producto de la mente, es decir, algo que toca menos los sentimientos.

<sup>1008</sup> Idem, p. 54.

<sup>1009</sup> Niebuhr 1966, p. 92.

“Nada es intrínsecamente malo salvo la malevolencia, nada es intrínsecamente bueno salvo la buena voluntad”<sup>1010</sup>. Entonces el bien y el mal están en las intenciones, pero no se pueden conocer con certidumbre, así que tienen poca relevancia en política. La violencia no es mala en sí. Son las consecuencias las que determinan (a posteriori) si algo es bueno o malo. La no violencia no es intrínsecamente buena, pero tiene varias ventajas: Niebuhr reconoce que Gandhi supo tratar al adversario con respeto y que cuando se fue al Lancashire, los obreros que habían sufrido por su boicot lo recibieron bien. Buscar lo absoluto en esta tierra es peligroso, porque puede llevar al fanatismo.

Niebuhr cree además que el moralista no ve los elementos de violencia intrínsecos al sistema<sup>1011</sup>.

Básicamente Niebuhr cree que la vida humana siempre será una proyección de la naturaleza y que la paz se deberá ganar por medio de la lucha –la misma idea de Gandhi, que sin embargo veía las cosas de una forma muy diferente. Repite Niebuhr que el egoísmo de las comunidades humanas es inevitable y que se debe contraponer algo de coerción, por eso el pacifismo de Tolstoi, que no contenía elementos de coerción, no llevó a nada. Concluye invitando a mantener ilusiones sanas (“una locura sublime” como la de la justicia), para poderse acercar a su realización, que nunca será perfecta.

La impresión es que en Niebuhr, como en la mayoría de los realistas, el hacer hincapié en los aspectos menos elevados del alma humana acaba por impedir el desarrollo de ideas y comportamientos diferentes. Es verdad que la idea de la justicia es una idea racional que hace complicada la autotrascendencia, pero el sentimiento de la justicia es un sentimiento. Niebuhr desvela su propia incapacidad de sentir la justicia y la extiende a norma general de comportamiento. Una norma que, nos dice Krippendorff, es efectivamente la dimensión propia del poder, pero no debería ser la de los politólogos. Niebuhr es el teórico perfecto para justificar cualquier abuso de poder, ya que el tema de la necesidad de la coacción se adapta magníficamente a las peores intenciones de los poderosos. Para ser un teólogo, las razones éticas tienen un lugar muy modesto en sus argumentaciones y la “locura sublime” de la justicia, que invita a guardar, no suaviza de ninguna forma el sentido de sus palabras.

#### **d) Kenneth Waltz (1924-2013). Teorías políticas y guerra<sup>1012</sup>**

Waltz es el teórico del neorrealismo político, evolución del realismo clásico con pretensiones de científicidad más marcadas. En las Relaciones Internacionales distingue entre teorías reduccionistas

---

<sup>1010</sup> Idem, p. 161.

<sup>1011</sup> Es una idea basada en el desconocimiento de la no violencia o de los Estudios de Paz.

<sup>1012</sup> Waltz 1970 (1959).

y sistémicas, es decir, que tienen en cuenta una globalidad de factores<sup>1013</sup> (como veremos, son los factores que los realistas reconocen, pero faltan algunos fundamentales).

Las teorías de Lenin y de Hobson<sup>1014</sup> para Waltz son reduccionistas, porque lo explican todo con el tema de la economía. No está de acuerdo con la idea de que el imperialismo deriva del capitalismo: si los bienes se pueden transportar y se está en condición de dominar a otro pueblo, esto para Waltz ya es imperialismo. Critica a Galtung, que habla de la interacción vertical y asimétrica entre el centro y la periferia que enriquece a los ricos y empobrece a los pobres. Waltz no ve el nexo y argumenta que hasta hace poco tiempo todos vivían en el estado de subsistencia y el capitalismo ha permitido a algunos salir de allí (pero no considera que el mismo capitalismo ha condenado a la mayoría a perderlo todo para adaptarse a sus principios). Niega que el imperialismo sea provechoso, como ya lo hacía Hobson, pero olvida que las multinacionales sí que ganan, incluso corrompiendo a los gobiernos de los países pobres. Niega además que el imperialismo sea responsable del empobrecimiento de la periferia. Hay consideraciones de Waltz que son reveladoras, por ejemplo que si las naciones ricas pararan de comprar a las pobres, estas serían aún más pobres: olvida que si son tan pobres es porque sus economías han sido aplastadas y orientadas hacia bienes que interesan a los occidentales, pero que a menudo no satisfacen las necesidades primarias de los pueblos indígenas.

La estructura internacional para Waltz se compone de tres elementos: anarquía, identidad funcional de los Estados y distribución del poder. Cuando cambia la estructura, se pasa de la anarquía a la jerarquía. Afirma que el mundo ha sido siempre anárquico y cada Estado intenta sobrevivir, por eso a toda transformación corresponde una diferente distribución de poder<sup>1015</sup>.

Los elementos fundamentales de la *Realpolitik* de Waltz<sup>1016</sup> se resumen en: el interés de quien manda determina el origen de la acción; la competencia sin reglas entre los Estados determina la política; el cálculo basado en las necesidades indica la política más adaptada al Estado; el éxito indica la validez de una política y consiste en mantener y reforzar el Estado.

Waltz reconstruye la relación entre el marxismo y la guerra de una forma históricamente correcta<sup>1017</sup>, explicando que en la teoría marxista originaria, las guerras son causadas por los Estados capitalistas y acabarán con el socialismo. Sobre socialismo y guerra recuerda que los socialistas europeos se pusieron todos al lado de su país respectivo por dos razones: defensa de la

---

<sup>1013</sup> Waltz 1979 y 1970 (1959).

<sup>1014</sup> Hobson creía que el imperialismo para una nación no es un buen negocio, solo lo es para algunos grupos que así ganan: en otras palabras, el capitalismo necesita al Estado para lucrarse por el trámite del imperialismo: Hobson 2009 (1902), p. 169 y *passim*.

<sup>1015</sup> Barnett, Michael, "Social Constructivism", en Baylis y Smith 2001, p. 254.

<sup>1016</sup> Waltz 1979, p. 117.

<sup>1017</sup> Cfr. Wette 1971, cit.



nación y voluntad de preservar la fuerza del partido en cuestiones políticas. Sin embargo, así ignoraron la decisión de la Internacional, que era para la paz, y al final todos echaron la culpa a los socialistas alemanes por no haber sabido oponerse al militarismo de su gobierno. Lenin no esperaba que los socialistas europeos apoyaran la guerra, luego dijo que los socialistas en cuestión se habían dejado corromper por los capitalistas. Pero, si era tan fácil comprar a los socialistas, ¿cómo se podía llegar a una revolución?, pregunta justamente Waltz. La conclusión que sacó Lenin fue que solo bajo una conducción férrea se podía lograr la unidad de las masas proletarias, cuyo destino era la revolución. Al final no se comprende si se debe abolir el capitalismo o el Estado o ambos. Lo que sí es cierto es que todo análisis político debe ser revisado después de un tiempo.

Mirando un poco atrás en la historia de las teorías políticas, menciona a Rousseau, que cree que las sanciones son necesarias para que una ley se respete<sup>1018</sup>. En palabras de Tucídides, citadas por Waltz “en los asuntos humanos solo se considera el problema de la justicia cuando existe un poder para aplicarla”<sup>1019</sup>. De todas formas, la libertad civil es superior a la natural, porque las leyes le son impuestas a ellos mismos. Según Rousseau, también la sociedad internacional es anárquica: los reyes quieren la guerra para ampliar su poder y los funcionarios los apoyan para hacer carrera. La finalidad del Estado para Rousseau es la prosperidad y la defensa de sus miembros. Una federación europea basada en la ley común y en el poder de coacción puede garantizar la paz, es la visión de Rousseau, que anticipa el Kant de *La paz perpetua*.

Para el tema del equilibrio del poder recuerda que de ello ya hablaba Tucídides, a propósito de Atenas y Esparta<sup>1020</sup>. El equilibrio del poder no es algo similar a un fenómeno físico, como dice Morgenthau, sino que depende del hecho de que no es posible fiarse de los demás Estados, así que es necesario aliarse contra una coalición contraria. Una alianza se fundamenta en el miedo recíproco: el equilibrio del poder es entonces una necesidad<sup>1021</sup>. Waltz incluso ve la política internacional como un gran juego fascinante, pero admite, que la política de poder se puede practicar para incrementar su bienestar económico o preservar un modo de vida<sup>1022</sup>. La “aparente somnolencia” de un Estado, según él, puede invitar a otros a la agresión. Waltz dice que los EE.UU.

---

<sup>1018</sup> Aquí Waltz toca indirectamente un punto débil de Krippendorff, que no habla prácticamente nunca de sanciones y no hace hincapié en ninguna forma de constricción.

<sup>1019</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>1020</sup> *Idem*, p. 219.

<sup>1021</sup> Sabemos (v. el capítulo II, a propósito de *Staat und Krieg*) que Krippendorff considera el equilibrio de poder una abstracción, nefasta en toda época y peligrosísima después del invento de la bomba atómica. Para quien considera la política como poder, se trata de una consecuencia inevitable: demasiado poder de alguien es un peligro para mi propio poder. El tema es: si hay algunos (o muchos) que consideran la política de este modo, ¿podemos prescindir de ello y vivir como si no fuese así?

<sup>1022</sup> Lo que se refiere no tanto a un pueblecito que defiende su independencia, sino a quien considera su estilo de vida no negociable, como se ve de forma más clara en la p. 229, donde se da por sentado que los EE.UU. tratarán de organizar el mundo de acuerdo con sus tradiciones, que se supone son las mejores imaginables.

han aprendido la lección de las dos Guerras Mundiales y han elaborado una doctrina oficial así sintetizada por Foster Dulles del Departamento de Estado:

“La paz requiere que se anticipe qué es lo que tienta al agresor y que se le haga saber por adelantado que, si no se auto controla, deberá enfrentar una dura lucha en la que quizá pierda<sup>1023</sup>.”

Llama la atención el hecho de que para los EE.UU., y Waltz, uno es agresor antes de agredir. Por el contrario parece que no lo es quien hace la guerra preventiva, que está evidentemente implicada dentro de las posibles reacciones a las supuestas intenciones agresivas de los demás. Es muy difícil no ver cómo esta forma de razonar es instrumental a la voluntad de poder, para utilizar una categoría central del realismo político.

#### e) Un ejemplo del realismo político del giro del siglo: Pier Paolo Portinaro<sup>1024</sup>

En tiempos más recientes, el realismo político no ha perdido su actualidad. El politólogo italiano Portinaro<sup>1025</sup> considera la situación global del mundo, no solo las guerras, sino la superpoblación y la mala distribución de la riqueza. No cree que haya alternativas al capitalismo, ni que se puedan modificar sustancialmente los gastos militares. Piensa que no hay programas de redistribución de la riqueza compatibles con el medio ambiente y que la única solución, desafortunadamente impracticable, sería una biomoratoria global, es decir, parar el crecimiento de la población. Frente a tres amenazas: 1) guerra civil mundial más o menos latente; 2) un nuevo ciclo autoritario, con inestabilidad y alternancia de democracias y dictaduras y 3) un cierre proteccionista y aislacionista de las democracias occidentales, invita a no dejarse ilusionar por visiones “irresponsables” (¿acoger más inmigración desde el sur del mundo?) y a trabajar con inteligencia para solucionar de forma práctica situaciones de emergencia. Cree que los Estados individualmente no pueden enfrentarse con los problemas globales, pero como durante décadas el sistema internacional no cambiará, el camino debe ser hacia una federación transnacional. Sustancialmente aboga por una mezcla de pragmatismo y utopía, una versión *soft* del realismo político.

La verdad parece ser que Portinaro – y posiblemente muchos como él - no ve, como admite, alguna alternativa al escenario actual (es decir, acepta casi toda forma de violencia directa, estructural y posiblemente cultural), pero se da cuenta de que hay algo profundamente injusto en ello y, como Carr y Niebuhr por ejemplo, gasta una palabra final a favor de la utopía.

<sup>1023</sup> Discurso ante la Convención de la American Legion, St. Louis, publicado en el “New York Times” el 3.9.1953, p. 4, cit. en Waltz 1970, p. 243.

<sup>1024</sup> Nacido en 1953, catedrático de Historia de la doctrina política en la Universidad de Turín.

<sup>1025</sup> Portinaro 1993.

### 3.3.3. Críticas recientes al realismo político

El realismo político desde hace tiempo ha dejado de ser una teoría indiscutible. No son solo los anarquistas y los idealistas los que lo critican, sino varios politólogos, que lo acusan de reivindicar una base científica que no posee, es decir, ser más una ideología<sup>1026</sup> que una teoría fundada. Por eso, por ejemplo, el fin de la Guerra Fría les ha pillado desprevenidos y no es capaz de darse cuenta de las nuevas evoluciones como la integración regional y las intervenciones humanitarias (cuando son reales, y no guerras disfrazadas, añadiríamos). Tampoco el realismo explica el rol de los actores no estatales, como las empresas multinacionales, las ONGs transnacionales, etc.<sup>1027</sup> Hay particularmente un asunto en el que se centran los críticos: ¿es cierto que el realismo se basa en verdades atemporales sobre la naturaleza humana? A pesar de que, como hemos visto, dentro del realismo político haya posiciones diferentes y matices, la concepción de fondo parece algo estática y como todo lo que no es capaz de modificarse, marcha hacia su extinción<sup>1028</sup>.

El tema de la seguridad, en el que insisten los realistas, puede implicar consecuencias imprevisibles, que proponen soluciones diversificadas, dentro de una concepción pesimista. Para Maquiavelo, en el caso de peligro para la comunidad los tratados se deben ignorar, mientras Carr y Morgenthau recomiendan ser menos drásticos, porque actuar solo en base a su propio interés puede ser contraproducente, como se vio en el caso de Atenas que fue derrotada por Esparta<sup>1029</sup>. Según Mearsheimer<sup>1030</sup> ningún Estado se siente seguro y por eso busca toda ocasión para ganar poder a expensas de los demás y ya que no es posible la hegemonía global, la lucha por el poder es perpetua<sup>1031</sup>.

Discutible es también la concepción realista del poder. Morgenthau lo define como “el control sobre las mentes y las acciones de los demás” y lo considera un concepto relacional y relativo al poder de los demás que, sin embargo, es muy difícil valorar<sup>1032</sup>.

Una objeción inmediata es: ¿cuánto poder quieren los Estados, el suficiente para defenderse o más, según pide la voluntad de poder intrínseca en cada uno, como presume Morgenthau?

Si la supervivencia del Estado es la precondition de todo, no está siempre claro adonde puede llevar esto: los “realistas defensivos” dicen que el Estado está interesado básicamente en su supervivencia, mientras que los realistas “ofensivos” opinan que el Estado quiere también expansionarse<sup>1033</sup>.

<sup>1026</sup> Dunne y Schmidt, cit., p. 161 sig.

<sup>1027</sup> Cfr. sobre nuevos actores y roles en López Martínez (ed.) (2008).

<sup>1028</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>1029</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>1030</sup> Nacido en 1947, considerado teórico del llamado “realismo ofensivo”, una definición, un programa.

<sup>1031</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>1032</sup> *Ibidem*, p. 173.

La ética de la responsabilidad<sup>1034</sup> puede llevar hasta Hiroshima y justificar cada exceso, ya que no explica cómo se deberían calcular las consecuencias, que según este tipo de ética justificaría la violencia por parte del Estado. Invocar la ética de la responsabilidad en muchos casos equivale a negar que pueda haber ética en la política internacional. La paradoja del realismo es que si no hay confianza recíproca entre los Estados, al final el resultado es la inseguridad global<sup>1035</sup>.

Más comentarios tajantes: el realismo político es una teoría conservadora e incapaz de imaginar un futuro diferente, como demostró la caída del muro de Berlín<sup>1036</sup>. El realismo lo puede explicar todo, pero preferiblemente después de los acontecimientos, más que antes<sup>1037</sup>. Para los realistas, el hecho de que los Estados sean interdependientes los hace vulnerables, pero hay casos en los que los Estados han preferido sistemas de seguridad colectivos<sup>1038</sup> – las alianzas<sup>1039</sup>.

### a) La crítica del constructivismo al realismo político

El constructivismo, que empezó a desarrollarse en los años ochenta del siglo XX, hace menos hincapié en la fuerza y en los intereses de los Estados que en la importancia de las ideas para modelar la política mundial. La visión de los neorrealistas parece muy árida: los Estados solo pueden cuidar su poder; los neorrealistas confían más en una posible convergencia de intereses entre los Estados.

Según Wendt<sup>1040</sup> la presencia de elementos diferentes que también influyen en la política internacional consiste incluso en normas, que pueden modificar el conjunto de las relaciones internacionales, aunque no siempre sea el caso. Un ejemplo muy evidente es el hecho de que los EE.UU. se sienten más amenazados por la existencia de 5 bombas atómicas de Corea del Norte que por las 500 inglesas<sup>1041</sup>. Esto se debe a las relaciones de amistad entre los anglosajones y es un ejemplo de la diferencia entre el realismo político, que considera el poder como valor máximo, y el constructivismo, que incluye la significación social de objetos y de prácticas, que además cambia en

<sup>1033</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>1034</sup> V. *infra* el apartado dedicado a Max Weber en este capítulo III,

<sup>1035</sup> Dunne y Schmidt, *cit.*, p. 175.

<sup>1036</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>1037</sup> *Ibidem*.

<sup>1038</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>1039</sup> Llama también la atención el hecho de que se considere la interdependencia como negativa, mientras que puede llevar a la cooperación (y debería hacerlo, si la mentalidad de los políticos no fuera tan psicopática, comentaría Krippendorff).

<sup>1040</sup> Wendt, A. (1999). *A Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, *cit.* por Barnett, Michael en *Social Constructivism*, que hemos extraído de Baylis y Smith 2001, p. 254-255.

<sup>1041</sup> Ejemplo citado por Hurd, en *Oxford Handbook of International Relations*, *cit.*, p. 298.

el tiempo. Las visiones neorrealistas y neoliberales<sup>1042</sup> son materialistas en el sentido de que hacen más hincapié en los objetos que en la idea que las personas se hacen de ellos.

La crítica constructivista al realismo político afirma básicamente que la realidad no es algo objetivo, sino una construcción histórico-cultural<sup>1043</sup>, que contiene símbolos, reglas, conceptos, categorías y significados, así que la elección racional depende de factores que no son la racionalidad estricta. La construcción social de la realidad depende de nuestra mirada al mundo, lo que consideramos que son nuestros intereses y lo que creemos que es una acción aceptable. Existe entonces no solo el nivel de la racionalidad materialista, sino también el dato normativo: ambos juegan un rol en la toma de decisiones. Además, los hechos sociales nunca son objetivos, su significado depende de nosotros, como enseña Max Weber<sup>1044</sup>.

El poder consiste así no solo en un dato material, sino en la capacidad de atribuir significados; por ejemplo, es diferente considerar el desarrollo con referencia al PIB que con referencia a la satisfacción de las necesidades básicas. La atribución de significados diferencia también las ciencias sociales de las naturales, donde lo que se busca son leyes independientes<sup>1045</sup>. En síntesis, el constructivismo de-construye lo que se da por sentado y niega el determinismo como criterio de referencia, así que siempre son posibles soluciones y evoluciones diferentes (en este sentido, Krippendorff se puede considerar constructivista, si consideramos la afirmación que repite a menudo: “Historia es lo que fue posible”<sup>1046</sup>, es decir, que siempre existe la posibilidad de que un proyecto que en el pasado no funcionó, se pueda realizar algún día, si se sigue trabajando con la perspectiva de llegar hasta su acontecimiento).

Según Ruggie<sup>1047</sup>, la concepción jerárquica de Waltz lo ciega frente a los cambios que no llegan desde arriba -pensemos por ejemplo, aunque no lo cite Ruggie, que escribe en 1983, en el cambio en la Europa del Este y particularmente en la caída del Muro de Berlín<sup>1048</sup>.

---

<sup>1042</sup> El liberalismo se propone también como una teoría alternativa al realismo político – cfr. Baylis y Smith, ob. cit., p. 184 sig. Frente a los desastres en el ámbito ecológico y humano provocados por las políticas del (neo)liberalismo económico, merecería más el nombre de realismo económico, como versión justamente económica del realismo político. De hecho se juega mucho con la ambigüedad entre liberalismo y libertad, como si promocionar el uno significara cosa diferente de apoyar los intereses de los poderosos en detrimento de los más débiles. La liberalización que más y más se está imponiendo presiona las economías ya pobres o con problemas y entra en conflicto con la democracia y los derechos humanos, perpetuando la desigualdad estructural, reduciendo el Estado de bienestar y dejando al mercado primar en los asuntos económicos.

<sup>1043</sup> Ibídem, p. 259.

<sup>1044</sup> Cit. ibídem, p. 260.

<sup>1045</sup> Sin embargo, esto ya no es siempre cierto: la física cuántica ha demostrado que el observador influye sobre determinados eventos a nivel de las partículas. Cfr. Rosenblum y Kuttner 2011, p. 87 sig.

<sup>1046</sup> Por ejemplo en *Staat und Krieg*, v. el capítulo II.

<sup>1047</sup> En Barnett, ob. cit.

<sup>1048</sup> Cfr. Altieri et al. 2009.

Para Robert Ashley<sup>1049</sup> el neorrealismo es un “horror de errores”, que reduce el realismo político al poder sin el contrapeso de cualquier control, configurando una racionalización de la política global dentro de una visión totalitaria. Con el neorrealismo, la realidad se encuentra, según Ashley, encerrada en una caja, donde se confirma la idea de que el poder crea el orden y el orden requiere el poder y el poder se encarna en el Estado, que axiomáticamente constituye la unidad básica del sistema internacional. La crítica de Waltz al “reduccionismo”, es decir, a las teorías que individuían una causa preeminente del sistema global (por ejemplo, el capitalismo, según Lenin y Hobson), serviría para salvar la política de poder, justificada por ser consecuencia necesaria de un sistema objetivo. El realismo se propone como inevitable dentro de una estructura que se defiende a sí misma.

El proceso según los neorrealistas sería el siguiente: la voluntad de poder ínsita en el ser humano conlleva que cada nación considere como preeminentes sus propios intereses. Voluntad de poder e interés nacional serían irreprimibles; quien lo niega, no se da cuenta de la realidad. El poder, por ser efectivo y generar el orden necesario, se estructura en el Estado. El conjunto de Estados diferentes compone el sistema internacional. Aquí las leyes naturales de la voluntad de poder y del interés nacional determinan una estructura basada en una jerarquía de fuerzas: el Estado –o la alianza de Estados más poderosos– manda, los demás intentan sobrevivir como pueden. El equilibrio de poderes es una herramienta de supervivencia, aunque inestable. Este es el edificio teórico del neorrealismo que Ashley se propone derribar por ser vacío. Ashley niega que el sistema internacional constituya una estructura en el sentido del estructuralismo, o sea, algo diferente y autónomo con respecto a la suma de sus partes. Los componentes del sistema internacional son los Estados, cuya legitimidad de actores únicos se da por sentada. De los Estados se espera un comportamiento racional, que según la idea del utilitarismo – otra corriente en la que se apoya el neorrealismo – actúan según criterios de utilidad recíproca. El estatismo utilitarista es el núcleo duro del programa científico neorrealista, en el que el poder consiste en las capacidades militares, económicas y tecnológicas; quedan ignorados otros elementos, toda forma de consenso, la moral pública y el liderazgo, e incluso lo que Carr llama poder sobre la opinión pública, que según Gilpin son factores psicológicos. En el orden internacional no existen reglas, normas, expectativas recíprocas o principios de práctica que prescindan de los fines de los Estados. La consecuencia es que, si todos tienen el mismo poder, el sistema está en el caos; por el contrario, cuanta más jerarquía hay, más orden está presente. Sin embargo, el utilitarismo neorrealista es otra teoría mal fundada, como el estructuralismo, por tres razones: 1) el orden internacional que se puede establecer entre sujetos racionales no es permanente, ya que los intereses cambian; 2) sujetos racionales que pueden

---

<sup>1049</sup> Ashley 1984.

cuidar sus intereses mejor quedándose fuera de las organizaciones internacionales, no entran en ellas, y por eso los demás países no tienen mucho interés en ser miembros; 3) un contrato se rige por la posibilidad que la clase dominante tiene, como dice Marx, de externalizar los gastos de mantenimiento de las promesas, haciendo que se encarguen de ellos otra clase que no tiene esa posibilidad, con la consecuencia de que la guerra utilitarista es una guerra de clase.

De todas formas, el argumento más fuerte de Ashley es que el neorrealismo traslada el discurso al nivel internacional, porque no puede sustentarlo en el nivel nacional, donde el discurso utilitarista y clasista no puede ser aceptado. La contradicción reside en que, siendo los Estados los actores únicos de un sistema internacional que es la suma de ellos, su lógica interior no puede ser diferente. Finalmente, hay un tercer elemento característico del neorrealismo: su fundamento positivista. El positivismo se basa en cuatro puntos: 1) la realidad exterior existe en base a relaciones estructurales o causales independientes de la actividad humana; 2) la ciencia intenta formular conocimiento técnicamente útil que permita previsiones, eficiencia en la acción y control según algunos valores humanos; 3) el conocimiento perseguido no se basa en valores; 4) los conceptos o las conclusiones elaboradas deben ser averiguables en base a reglas compartidas. Como en las ciencias sociales el subjetivismo humano está más presente, la aplicabilidad del positivismo se limita a la racionalidad instrumental o técnica, que Max Weber considera una fuerza progresiva necesaria en la historia. La acción humana se reduce así a la eficiencia con vistas a un fin determinado. La subjetividad se anula cuando la acción mira a un fin, o sea, tiene un significado preciso dentro de un sistema social que impone algunas restricciones no eliminables (presuntamente los diferentes intereses individuales). La ciencia no discute valores éticos, sino que declara si determinados medios son idóneos para un fin determinado. El neorrealismo asume estas premisas positivistas y excluye así del ámbito científico toda instancia que no sea el interés de los actores del sistema internacional, los Estados. Quien se aleja de esta concepción, es acusado de no ser científico. Sin embargo, si se cuestiona el Estado como único actor del sistema, todo el discurso desvela su fragilidad. El punto es justamente que actores hay muchos, fuerzas sociales que componen el cuadro global, no solo Estados con sus intereses. La realidad es mucho más compleja de como la propone el neorrealismo. El político, para gobernar, debe tenerlo en cuenta todo, y se trata evidentemente de conciliar posiciones a menudo opuestas. El neorrealismo, que básicamente niega la pluralidad y lo reduce todo a posibilidades limitadas, que son las posibilidades de los más poderosos, es una ideología totalitaria e infundada, concluye Ashley.

### b) La crítica de Cox al neorrealismo

Robert W. Cox (nacido en 1926), profesor emérito de la British School of International Political Economy, es autor de una de las críticas más completas e interesantes al neorrealismo<sup>1050</sup>. Él explica que una teoría se hace siempre para alguien y con alguna finalidad y el conocimiento no es neutro ni válido para siempre, como implican los realistas cuando hablan de la naturaleza humana y de la voluntad de poder. Es preferible considerar una teoría como una ideología y desvelar cuál es su perspectiva.

Además, Cox opina que la subdivisión del mundo social en esferas separadas es artificial y vale para un tiempo determinado, no para siempre. La teoría convencional de las relaciones internacionales toma como unidad de base el Estado. Immanuel Wallerstein<sup>1051</sup> corrige de alguna forma este enfoque y propone una teoría de los sistemas mundiales en términos de relaciones sociales, dentro de los cuales están los Estados, pero en posición no preeminente. Cox prefiere hablar de orden mundial, ya que en la historia no siempre hubo Estados. Para él hay dos tipos de teorías: la *problem-solving* que acepta la relación social y de poder prevalente y solo se propone solucionar problemas específicos, sin poner en tela de juicio el estado de cosas, y la teoría crítica, que estudia las instituciones y las relaciones sociales e indica los aspectos de cambio potencial. El primer tipo de teoría tiene la ventaja de ser clara, pero es fija, o sea, irreal ya que no considera el cambio. La segunda es histórica. El carácter fijo de la primera sirve para tutelar los intereses de un grupo particular, es entonces conservadora; su función es arreglar el terreno para que todo siga como está. Entonces su pretensión de objetividad es falsa: para ella el valor reside en la aceptación del orden preeminente como marco de referencia. La teoría crítica por su parte busca alternativas. Paradójicamente, Meinecke tuvo una posición crítica del sistema dominante de la iglesia. Carr está en esta línea, ya que intenta comprender las instituciones en su contexto histórico en periodos diferentes. Cox, por el contrario, considera a Morgenthau y Waltz representantes del neorrealismo estadounidense, pues según él se concentran en un concepto de naturaleza con tres aspectos: 1) la naturaleza humana, siempre en busca del poder; 2) la naturaleza de los Estados, que persiguen su propio interés; 3) la naturaleza del sistema interestatal, que obliga a buscar el equilibrio del poder. Bajo esta premisa, la historia para ellos es una cantera de la que sacan ejemplos que confirman su teoría, con la idea de que el futuro será como el pasado. Cuando los realistas dicen que describen el mundo tal y como es, ha sido y siempre será, en realidad están reforzando la hegemonía presente.

---

<sup>1050</sup> Cox 1981.

<sup>1051</sup> Cox (ibídem, p. 127) se refiere a Wallerstein, Immanuel (1974). *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.



Para los neorrealistas la moralidad puede funcionar solo si existe el poder, precisa Cox. La convicción es además que solo hay una lógica y no se comprende lo que está fuera de esta -por ejemplo, el integrismo islámico.

Más ideas saca Cox del marxismo, después de subrayar que el marxismo no es una corriente de pensamiento uniforme. Hay dos corrientes principales: el materialismo histórico de Marx, Gramsci y Hobsbawm y el materialismo como herramienta de interpretación (varios intelectuales de *Les Annales*), llamado marxismo estructural. Diferentemente del neorrealismo, el marxismo histórico hace hincapié en la posibilidad de cambio y en conflictos no solo horizontales (entre Estados), sino verticales (centro-periferia). El cambio posible incluye las relaciones de fuerza en la producción, que el neorrealismo da por sentados y por ende los hace inmutables.

En la teoría crítica, derivada del marxismo, hay algunas ideas fundamentales: 1) la acción nunca es totalmente libre, sino que ocurre en un contexto que cabe problematizar y analizar para llegar a una teoría; 2) la teoría y la acción se modelan ambas según la problemática y por eso no se pueden absolutizar; 3) es necesario comprender los cambios en el tiempo; 4) es también necesario situar el problema históricamente; 5) finalmente se deben mirar las cosas desde abajo y desde fuera, para comprender los conflictos que pueden surgir e intentar abrir caminos de transformación. Todo tiene lugar dentro de un marco de acción peculiar, donde hay fuerzas que no se pueden ignorar; se consigue el éxito cuando se llega a generar una estructura alternativa. Cox identifica tres categorías de fuerzas: las ideas, las posibilidades materiales y las instituciones que se interrelacionan recíprocamente. Si se reconoce el origen de una idea y sus puntos débiles se puede llegar al cambio<sup>1052</sup>. La institucionalización es un medio para estabilizar el orden existente, refleja las relaciones de poder y fomenta ideas coherentes con ellas. También son amalgamas de ideas y de poder material que a su vez influyen sobre el desarrollo de ideas y posibilidades. Finalmente las instituciones adquieren vida propia e impulsan la creación de instituciones rivales.

### ***b.1. Cox: el concepto de hegemonía de Gramsci***

Cox recuerda que según Gramsci las relaciones económicas constituyen la estructura y la esfera ético-política, la superestructura de la sociedad. Ambas son determinantes. Cuando una estructura de dominio –el Estado, o un grupo de Estados, o una combinación entre Estado y poder privado– obtiene el consenso en la ideología en la que se inspira, se establece la hegemonía. Las instituciones reflejan la hegemonía: ellas permiten gestionar los conflictos, ya que minimizan el uso de la fuerza cuando el débil acepta su rol hegemónico, es decir, entra en su marco lógico. La hegemonía se presenta como tutela de los intereses comunes y se refuerza si las instituciones se proponen como

---

<sup>1052</sup> Es también la idea que fundamenta las investigaciones de Krippendorff, que siempre tienen una base histórica.

representantes de intereses diversos. Si se llega a este nivel de aceptación, una política dada se universaliza. Cabe tener claro que una estructura es hegemónica si el poder en el que se fundamenta está disfrazado. Si no es así, la estructura no es hegemónica. A veces las instituciones no encarnan la hegemonía: eso pasa cuando no cumplen con su función de regulación de conflictos.

Cox transporta la idea de hegemonía de Gramsci a nivel internacional: la hegemonía tiene una función estabilizante y da continuidad al poder. Los dos países que se han subseguido en la dominancia, Inglaterra y EE.UU., han modelado un mundo a su imagen, conforme a sus intereses, con el libre comercio como idea hegemónica. Mientras que el neorrealismo reduce a los Estados a un tema de poder relativo y el orden mundial al equilibrio de poder, el análisis histórico muestra la dinámica de las fuerzas sociales internas a un Estado e internacionales que modifican la estructura estatal y como consecuencia el orden mundial, en una dinámica de hegemonía y contra-hegemonía. Se llega así a un esquema en el que hay tres elementos: formas de Estado, fuerzas sociales y órdenes del mundo, los tres interrelacionados, todo en el movimiento histórico que lleva al cambio.

Incluso el imperialismo para Cox ha cambiado a lo largo del tiempo: el primer imperialismo era fruto del liberalismo. Luego, con el proteccionismo, se introdujo el tema del *welfare*, del Estado de bienestar (en el centro): se trata del imperialismo colonial. Ahora (1981) según James Petras el nuevo imperialismo estadounidense tiene diferentes componentes: parte de la administración de EE.UU. está vinculada al FMI y al Banco Mundial, mientras que otra parte del gobierno estadounidense no colabora con la política imperialista; en la periferia se encuentran fuerzas paralelas. La consecuencia es que el Estado ya no es un monolito, como lo describe la teoría neorrealista. Según la definición que propone Cox, el imperialismo sería una estructura del orden mundial respaldada por un conjunto de fuerzas sociales nacionales y transnacionales, en el centro y en la periferia. Estas fuerzas son organizaciones formales e informales que ejercen presión sobre los Estados, pero sin usurpar el poder. La presión se ejerce directa e indirectamente, o sea, el sistema está estructurado de tal forma que prácticamente todos colaboran, ya que no ven alternativa. Sin embargo, la teoría crítica invita a no estimar excesivamente la estructura, porque siempre hay una contra-estructura lista para manifestarse. Para no confundir los tres imperialismos: el liberal, el colonial y el sistémico, mejor hablar de estructuras hegemónicas o no hegemónicas del orden mundial. La hegemonía de EE.UU. en la segunda posguerra se fundó sobre un control de las presiones sociales mediante el trámite del consenso. Se crearon el FMI y el Banco Mundial para armonizar la economía mundial con las exigencias sociales, pero las estructuras corporativas han perdido paulatinamente poder, mientras que lo han ganado las instituciones vinculadas con los grandes negocios.

Cox proporciona así una visión de gran envergadura de la sociedad mundial y una crítica muy seria al neorrealismo, basada incluso en el concepto de hegemonía de Gramsci, absolutamente fundamental<sup>1053</sup>. Gramsci explica que las clases subordinadas participan de una concepción del mundo impuesta por las clases dominantes, que así plasman la conciencia de toda la colectividad. La Iglesia por ejemplo con el catecismo imprime precozmente una determinada concepción del mundo. El manual del cabo sirve para forjar una mentalidad que se traslada a los soldados. Los periódicos, el cinematógrafo, lo que ahora llamamos medios de comunicación de masas, todo contribuye a esta violencia cultural, como la llama Galtung<sup>1054</sup>.

El rol de la sociedad civil, entendida como el conjunto de instituciones, grupos, medios, sistema educativo, iglesia, organizaciones de voluntariado, consiste en crear una cultura contra-hegemónica, permitiendo la construcción de una alternativa. Nótese que parte de la sociedad civil son las mismas entidades que contribuyen a difundir la cultura hegemónica. De ellas evidentemente Gramsci espera una forma de “conversión”. Queda claro que para Gramsci no cuentan solo las relaciones económicas, según la tradición marxista más estrecha, sino el conjunto de estas con la política y las ideas. Para él no hay solo coerción, también el consenso es importante (como para Maquiavelo, pero listo para obtenerlo con la astucia). Sin embargo, es un problema serio si los valores de la clase hegemónica son reconocidos por la sociedad.

El (neo)realismo político es la teoría que impone la visión hegemónica de los poderosos como si fuese una ley natural, basada en la voluntad de poder. En realidad, se trata de un punto de vista ideológico que oculta la tutela de intereses particulares.

Por el contrario, cuando Cox explica que el Estado no es un monolito, nos ayuda indirectamente a reflexionar sobre uno de los aspectos más criticados de Krippendorff, justamente su visión unilateral del Estado.

Igualmente importante es subrayar la rigidez del neorrealismo y oponerle una visión más articulada de las relaciones internacionales, donde hay varias fuerzas contrapuestas y en movimiento.

### ***b.2. Cox y el nuevo paradigma científico***

En “The point is not just to explain the world, but to change it”<sup>1055</sup> Cox propone una visión más articulada y culturalmente muy avanzada, basada en la filosofía y en las ciencias modernas. Su argumento es que los neorrealistas no se preguntan si su esquema vale para otros tiempos y otros lugares. La historia demuestra que todo cambia continuamente, como enseñan Heráclito y Lao-Tze.

<sup>1053</sup> Cfr. Gruppi 1978, p. 7-24 y 89-111.

<sup>1054</sup> Galtung 1990.

<sup>1055</sup> Cox en Reus-Smit y Snidal (Ed.) 2008, p. 84-93.

Por eso no es adecuada la teoría neorrealista, que supone leyes universales de comportamiento y una estructura a nivel internacional constantemente basada en los Estados. Cox invita a considerar a Henri Bergson, que diferencia entre el *homo faber* que hace cosas y actúa, y el *homo sapiens* que intenta comprender el significado del universo<sup>1056</sup>.

Tomando nota del desarrollo científico de la física y la biología<sup>1057</sup>, propone que las relaciones internacionales adopten un modelo no determinista. En lugar de buscar la certidumbre, la nueva ciencia acepta el desafío de la complejidad y renuncia a la dominación de la naturaleza, intentando más bien comprender la vida en su organización sistémica.

El nuevo paradigma científico, trasladado al ámbito de las ciencias sociales, debería según Cox llevar a modelos basados en: 1) el cambio del ser al devenir y 2) de la causalidad a la interrelación; 3) la apertura: el futuro puede ser diferente del pasado, ya que la tendencia hacia la entropía hace irreversibles los procesos; 4) el abandonar la pretensión de la certidumbre absoluta de las proposiciones científicas, sustituyendo las “leyes” con hipótesis; 5) el considerar que el observador y lo observado están ambos implicados en el cambio, así que la dicotomía sujeto/objeto debe ser superada. Consecuentemente, los temas serían: 1) la supervivencia de la biosfera; 2) evitar la guerra nuclear; 3) reducir la brecha entre los ricos y los pobres; 4) garantizar la protección de las personas más vulnerables y 5) alcanzar una negociación efectiva para la resolución de los conflictos.

Cox considera que actualmente en la escena internacional subsisten tres estructuras de poder: el imperio (los EE.UU.), el sistema de Estados de Westfalia y la sociedad civil, más redes internacionales de criminalidad y terrorismo. La *global governance*, un mundo más justo, más ecológico y menos violento, supone un equilibrio dinámico entre el poder y la legitimación, alcanzable, dentro del cambio perenne y por eso siempre de forma provisional, con la ética, la voluntad, la capacidad y finalmente la ayuda del destino.

De forma menos polémica que Ashley y el propio Krippendorff, Cox llega entonces a hacer hincapié en los límites de la estructura teórica del realismo, animando a la elaboración de una teoría de las Relaciones Internacionales anticonformista pero no desequilibrada, más abierta y constructiva.

El constructivismo social y la crítica neo-gramsciana de Cox parecen las dos tendencias contemporáneas<sup>1058</sup> en la disciplina de las Relaciones Internacionales que pueden integrar el

<sup>1056</sup> Bergson, Henri, (1944 – ed. Orig. 1907), *Creative Evolution*, p. 153-154, NY, Modern Library, en Cox, ob. cit., p. 87. La referencia a Bergson, más que un apoyo a su tesis, es posiblemente una forma elegante de decir que el realismo político le parece una teoría gruesa, donde falta un poco la reflexión.

<sup>1057</sup> La nueva ciencia no determinista, aunque tenga 100 años de vida, sigue siendo bastante marginada por el *mainstream* científico.

<sup>1058</sup> Para más orientaciones a comienzos del siglo XXI v. Baylis y Smith (Ed.) 2008, p. 271 sig.

pensamiento de Krippendorff de forma más eficaz. La patología de la razón de Estado que escribe Krippendorff<sup>1059</sup> es una forma unívoca de mirar al mundo que las aportaciones recientes de crítica al realismo político denuncian, proponiendo visiones alternativas basadas en la complejidad.

Tenemos entonces ya en perspectiva un camino en la dirección de alguna forma esperada por nuestro autor. Sin embargo, nuestro análisis quedaría incompleto sin un enfrentamiento crítico con las tesis del mayor adversario de Krippendorff: Max Weber.

## 4.- Reflexiones sobre Max Weber y el Bhagavad Guita

En realidad, Krippendorff no considera a los teóricos del realismo político contemporáneo, sino que tiene como referencia real a Max Weber, el Hobbes moderno<sup>1060</sup> en la línea de Maquiavelo. En *Staat und Krieg*<sup>1061</sup>, Krippendorff dedica a Max Weber un *excursus* en el que explica con ejemplos muy precisos y correctos lo que Weber pensaba en términos de política de poder, como vamos a demostrar detalladamente con referencia a varios autores que Krippendorff no menciona. La razón es probablemente que en Weber se encuentra ya lo esencial, expresado de una forma más convincente, y una crítica seria al realismo político tiene que medirse con él, antes de todo<sup>1062</sup>.

Así como Krippendorff ataca al Estado, Weber lo defiende<sup>1063</sup>. Su defensa es la de quien se siente a gusto con la institución en sí (menos con la actuación de sus funcionarios y de los políticos) y por eso no tiene reticencia alguna en definirlo de una forma que puede parecer desagradable. Encontramos su definición de Estado en la famosísima conferencia *Politik als Beruf*<sup>1064</sup> (La política

<sup>1059</sup> Krippendorff 1985a.

<sup>1060</sup> Bobbio (Bobbio 1985, p. 262) ve una conexión ideal entre Hobbes y Max Weber en lo que Weber llama el monopolio de la fuerza legítima. Cfr. también Bergstraesser 1957, p. 217.

<sup>1061</sup> Krippendorff 1985a, p. 200-205.

<sup>1062</sup> Es la fuerza de la argumentación de Max Weber y el respeto que merece su envergadura intelectual lo que induce a nuestros políticos contemporáneos a hablar con orgullo de ética de la responsabilidad para justificar sus decisiones, que implican el uso de la fuerza. Naturalmente ellos a menudo olvidan (o desconocen totalmente) el hecho de que el político ideal según Weber no es un aventurero, un oportunista o un comunicador demagógico, sino alguien que actúa con criterio, disciplina moral y abnegación en el más alto sentido del concepto, y además controla su vanidad – cfr. Weber 1988 (1919), p. 545-547.

<sup>1063</sup> Una anotación secundaria, pero no tanto: nuestras tesis, que se pretenden racionales, son a menudo el fruto de la racionalización, y justificación, de nuestras inclinaciones (“Cada cual maneja las ciencias según su propio carácter”: Goethe, en Krippendorff 1994, p. 19). El burgués Weber – no solo por extracción, sino aún más por sensibilidad, *ya a priori* muy difícilmente habría podido compartir las ideas sobre el Estado de Krippendorff, crítico por vocación y elección consecuente – y naturalmente al revés. Desde este punto de vista, el duelo que imaginamos entre Weber y Krippendorff es un combate de inteligencias cultas y de personas honradas defendiendo su sensibilidad respectiva.

<sup>1064</sup> *Beruf* es profesión, que es una palabra etimológicamente cercana a *Berufung*, vocación. El contenido de la conferencia autoriza dos traducciones: *La política como vocación* y *La política como profesión*. Donde no hay indicaciones diferentes, el comentario que sigue se basa en el texto alemán de Weber 1988 (1919), p. 505-561 y para la

como profesión) de 1919, frente a un público de jóvenes de varias tendencias preocupados por el presente y el futuro de Alemania, derrotada en la guerra, con problemas económicos y dividida políticamente. Weber afirma ya al comienzo lo que más molesta a Krippendorff: el medio específico del Estado es la violencia. Para Krippendorff esto es suficiente: siendo la violencia su medio específico, el Estado debe ser superado. No importa que, como dice Weber y como sustancialmente afirma Münkler<sup>1065</sup>, la violencia no sea ni el medio normal, ni el único empleado por el Estado. Para Krippendorff la violencia, históricamente en la génesis del Estado como demuestra en *Staat und Krieg*, es el medio que siempre se puede emplear, todo el resto es una concesión, debida a varios factores, pero revocable; un orden “hasta nuevo aviso”.

Es importante precisar que para Weber la violencia no tiene la connotación negativa que podríamos pensar. Él la considera algo elemental, primordial (*urwüchsig*) y perfectamente natural en una comunidad<sup>1066</sup> –otra herencia de Hobbes, pero también darwiniana, como pronto veremos. El monopolio del uso de la fuerza por parte del Estado, Weber lo explica a través de una evolución socio-histórica que incluye elementos religiosos y de economía de mercado<sup>1067</sup>. Es una descripción más compleja con respecto a cómo Krippendorff nos cuenta la formación del Estado, haciendo hincapié en la necesidad de disponer en todo momento de fuerzas armadas fiables.

Introducido el tema de la violencia desde arriba, Weber, que no tiene pelos en la lengua, carga la mano: política es la intención de participar del poder, o de influir en la distribución del poder, dentro del Estado y entre los Estados. Política tiene que ver con la distribución, la conservación o los desplazamientos del poder<sup>1068</sup>. Básicamente, se trata del pensamiento de Maquiavelo. Ya en los primeros minutos de la conferencia de aquel día memorable para la filosofía política occidental, el 28 de enero de 1919<sup>1069</sup>, Weber coloca el poder, que nuestro Krippendorff detesta tanto, en el centro del discurso. Para ser político uno debe aspirar al poder, que lo haga para ponerse al servicio de los demás o por ambición personal, es de alguna forma secundario. Llama la atención el hecho de que, incluso en la búsqueda y en el mantenimiento del poder, la ética está siempre presente en el espíritu de Max Weber, casi tanto como la falta de ilusiones. Es parte de su fascinación y de la dificultad de criticarlo. Si se piensa en los políticos como son, hay mucho en Weber que los describe con lucidez; si se piensa en cómo deberían- ser, también vemos que Weber lo sabe, lo dice y lo tiene en cuenta,

---

traducción en español en las expresiones utilizadas (siempre y cuando parezcan aceptables) en: [http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/Weber\\_Max/WeberPoliticaComoProfesion.htm](http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/Weber_Max/WeberPoliticaComoProfesion.htm), descarga de 11.2.2014.

<sup>1065</sup> V. supra en el capítulo II.

<sup>1066</sup> Ferber 1970, p. 56.

<sup>1067</sup> *Ibidem*.

<sup>1068</sup> Weber 1988 (1919), p. 506.

<sup>1069</sup> Karl Löwith describe con entusiasmo la impresión que le daba escuchar a Max Weber hablar sin interrumpirse y de forma tan clara y consecuente, que sus palabras pudieron publicarse sin corrección (el texto de verdad fue enriquecido en su versión definitiva publicada) – cfr. Löwith 2007 (1932), p. 21, Introducción de Esteban Vernik.

pero prevalece su realismo, como un peso que siempre se pone en las piernas de quien lucha por un mundo mejor o simplemente se pregunta si existe la posibilidad de que esto se realice.

El poder para Weber no es simplemente una relación de dominio de hombres sobre hombres, sino que tiene una legitimidad, sea la costumbre, el carisma personal del líder o la ley. Después de precisar que las tres formas de legitimidad que indica no son puras, sino variadamente diferentes en los contextos concretos, se detiene en el funcionamiento de la máquina estatal. Al lado del líder, que hipostasia posiblemente por simplificar su argumentación, hay una estructura de personas, funcionarios, que normalmente sin vocación particular ni vínculo personal con el dueño del poder, se ocupan de la administración – incluso de la administración de la fuerza - a cambio de un sueldo.

El análisis de Weber se mueve entre dos elementos paralelos, pero no completamente compatibles: una lucidez intelectual admirable, que hace su discurso extremadamente racional, y una conciencia ética; pero finalmente a las razones del corazón antepone las del cerebro y, sobre todo, la preeminencia del Estado de poder (*Machtstaat*).

Weber nos presenta la formación del Estado de forma bastante similar a Krippendorff, cuando escribe sobre la inestabilidad del vínculo entre el señor feudal y el vasallo que combate por él<sup>1070</sup>. Incluso para contrarrestar esta inestabilidad, el Estado moderno se desarrolla con la expropiación de los propietarios de medios de administración y de guerra, un fenómeno que Weber considera análogo al desarrollo de la empresa capitalista a través de la expropiación progresiva de los productores independientes<sup>1071</sup>. Es esto lo que ha llevado a lo que Weber llama el monopolio de la violencia física legítima. Krippendorff expresa en *Staat und Krieg* básicamente la misma idea, pero no está de acuerdo con la legitimidad de la violencia física y ve toda la construcción del Estado encauzada a la posibilidad de controlar y utilizar el medio de la violencia. Para Krippendorff las demás funciones del Estado son como una forma de compensación de la finalidad primaria, para él ilegítima, del uso de la violencia en el exterior y en el interior.

Vagamente idealista, además de hipostasiada, es la figura weberiana del profesional que vive *para* la política, diferente de quien vive *de* la política. Quien no considera los ingresos lo más interesante de su actividad, sino el servicio a la causa, vive para la política<sup>1072</sup>. Es una categoría de personas que existen en toda profesión, que haya algunos en la política no parece en sí contradictorio.

Krippendorff diría: potencialmente los hay también en la política, pero el poder corrompe. Estamos en un límite muy sutil: Weber sabe que el poder corrompe, y por eso recomienda al político, además

---

<sup>1070</sup> Weber 1988 (1919), p. 510.

<sup>1071</sup> *Ibidem*.

<sup>1072</sup> *Ibidem*, p. 513 sig.

de pasión, responsabilidad y criterio<sup>1073</sup>, pero piensa que un político que posea dichas cualidades puede obrar bien. Krippendorff cree que cuando el elemento del poder es central en la visión del político, y no el servicio de la causa<sup>1074</sup>, no hay salida al dilema. Max Weber acepta la idea de la lucha por el poder como algo normal en la política; Krippendorff la considera la raíz del error y concibe solo la lucha por la justicia, no por el poder en sí. Su visión del poder como algo exclusivamente negativo limita su concepción política a una visión radical con salidas todavía por encontrar.

Más fácil lo tiene Weber, que reconoce y fundamenta el sistema estatal: monopolio de la violencia legítima por parte del Estado, que posee una estructura de funcionarios (administrativos y de la violencia) que trabajan para vivir, y dos clases de políticos, como hemos indicado. Ambas clases están capacitadas en la lucha por el poder y en los métodos del poder. Es lo que los distingue de los funcionarios, que deben solo administrar, a menos que no se encuentren amenazados los intereses vitales del orden imperante, la llamada “razón de Estado”<sup>1075</sup>, el gran enemigo de Krippendorff. Los políticos por el contrario viven de *ira et studium*, el tomar partido, la lucha y la pasión<sup>1076</sup>. El sentido de la responsabilidad se halla entonces más en el funcionario, pero el político tampoco puede ignorarlo. La diferencia está en que el funcionario es responsable de obedecer, el político de tomar decisiones<sup>1077</sup>.

El político responsable, posiblemente el que vive para la política, lucha y toma decisiones a menudo difíciles. Lucha por el poder, pero también contra sí mismo, su vanidad, el enemigo mortal de toda entrega y de toda toma de distancia, primero de uno mismo<sup>1078</sup>. Krippendorff estaría aquí a punto de declararse de acuerdo, pero Weber sigue afirmando que el instinto de poder del político es una cualidad normal, que solo empieza a ser “un pecado contra el Espíritu Santo de su profesión” cuando el político se deja arrastrar por el instinto, en lugar de dedicarse únicamente al servicio de la “causa”<sup>1079</sup>. Es la primera clase de “pecado mortal” en la profesión: la persecución del poder en sí y no por las finalidades propias.

Cuáles son esas finalidades propias, Weber lo deja a la libre elección (él habla de una cuestión de convicciones - *Glaubenssache*<sup>1080</sup>). Pero, ¿cuál es la finalidad de las finalidades, es decir, ¿en qué consiste la causa última a la que el político sirve? La lectura de *La política como profesión* indica

<sup>1073</sup> *Ibidem*, p. 545.

<sup>1074</sup> V. infra la idea de Krippendorff que el yogui es el verdadero demócrata.

<sup>1075</sup> Weber 1988 (1919), p. 524.

<sup>1076</sup> *Ibidem*.

<sup>1077</sup> *Ibidem*.

<sup>1078</sup> *Ibidem*, p. 546.

<sup>1079</sup> *Ibidem*, p. 547.

<sup>1080</sup> *Ibidem*, p. 548.



claramente que es la conservación a toda costa del sistema vigente, es decir, del Estado, justamente lo que Krippendorff no puede aceptar. Weber critica la política de poder, pero solo en la medida en que se practica por vanidad, una “especie de enfermedad profesional“ para académicos y científicos, pero también presente y particularmente peligrosa en los políticos<sup>1081</sup>.

La vanidad lleva a la práctica de una política de poder pura, sin sentido, que Weber no puede aceptar, porque no tiene nada que ver con el drama que envuelve toda actividad humana y especialmente la política<sup>1082</sup>.

El drama de la política consiste particularmente en la dificultad, así parece decir Weber, de individuar la categoría ética en la acción política y actuar en consecuencia. Para llevar a cabo esta *vexata quaestio* Weber decide razonar de forma desapasionada (*Ethos der Politik als “Sache”*<sup>1083</sup>). Él nos pone en guardia contra la tendencia al juicio moral subjetivo en cuestiones que nos conciernen directamente, es decir, contra los cuentos que cada uno de nosotros se cuenta para justificar sus acciones que tienen causas a ras de tierra. Un amante que traiciona a su amor tiende a buscar justificaciones racionales, mientras que simplemente se ha cansado de una mujer y se siente atraído por otra. En el caso de una guerra perdida o vencida, no es digno discutir sobre quién tenía la razón o la culpa, sino sacar consecuencias no ofensivas para los derrotados, que es la tarea del vencedor. O sea, no son las pretendidas razones éticas las que pueden arreglar las cosas para el futuro (interpreto, por lo menos parcialmente: “he perdido, pero tenía la razón, así que tienes que tratarme bien” o, al revés “he vencido, porque tenía la razón, así que ahora decido yo y tú tienes que conformarte con mis decisiones, por duras que sean”), sino una actitud de respeto frente al derrotado y, por parte de este, de aceptación del hecho de que ha perdido y no puede esperar dictar las condiciones de paz.

Notamos que Weber aborda el tema ético con ejemplos de una ética pretendida, es decir, no basada en la sinceridad del actor, o fundada en una visión subjetiva, unilateral, que valora mucho más o exclusivamente su propio punto de vista, y que verdaderamente no lleva a nada. La Investigación para la Paz enseña ahora que un principio fundamental de resolución de los conflictos es el diálogo, es decir, asumir y respetar el punto de vista del interlocutor, por distante que sea del nuestro. Sin ello, no hay resolución posible<sup>1084</sup>.

De todas formas, Weber llega al punto más famoso de su argumentación: la ética, en este caso sorprendentemente una ética doble, lo que lógicamente ya causa problemas. Es de hecho un

---

<sup>1081</sup> Weber 1988 (1919), p. 546.

<sup>1082</sup> *Ibidem*, p. 547.

<sup>1083</sup> *Ibidem*, p. 548.

<sup>1084</sup> Cfr., entre muchos otros, Galtung 2008a.

virtuosismo argumentativo, el triunfo de la paradoja (que sin embargo creemos juega un papel en la vida, como veremos desde otro punto de vista<sup>1085</sup>). Lo que según Weber justifica la doble ética – de la convicción y de la responsabilidad – es el medio que es propio de la política, es decir, el poder. El poder y la coerción (*Gewaltsamkeit*) que lo acompaña (el uso monopolizado de la violencia) excluyen que la ética absoluta del Sermón de la Montaña se pueda adaptar a la política. La aplicación de los principios éticos no depende de las intenciones, buenas o malas, de los políticos. La ética del evangelio, escribe Weber, no es un carro que se detiene cuando uno quiere para que nosotros podamos subir o bajar cuando queramos. Todo o nada: “entrega toda tu riqueza y sígueme”; toda, no una parte, una orden que ningún político podría dar, porque le sería imposible obligar a todos a cumplir con ella<sup>1086</sup>.

Es necesario detenernos un momento: es una verdad incontrovertible el hecho de que sin una forma de coerción –evidentemente estamos hablando de una coerción no arbitraria, sino perfectamente legítima– por ejemplo, nadie en una comunidad pagaría las contribuciones necesarias para los servicios comunes. En el mundo de la llamada materia<sup>1087</sup>, la materialidad, es decir, el actuar materialmente, no se puede evitar. Hasta la noviolencia tiene un carácter de coerción, aunque moral, así que es un malentendido considerar la noviolencia como una forma de actuación meramente pasiva. Además, hay situaciones en las que el uso de la fuerza es inevitable, para parar a un criminal que está amenazando con matar a inocentes, por ejemplo. La noviolencia como método para contrarrestar el mal no es una receta que funcione siempre, pero tiene un poder todavía por explorar. Sobre todo cabe comprender qué es la noviolencia. Es importante comprender que la verdadera noviolencia está en las intenciones, e incluso en los pensamientos y en las palabras; en la práctica, cuando el deber moral lo impone, hace falta actuar con medios adecuados. La ineficacia de una ley sin sanciones es evidente. Esto implica que el legitimado para la coerción tenga los medios para actuar de forma consecuente. Hasta aquí no podemos disentir con Weber.

Nuestro desacuerdo empieza cuando él cita el evangelio como si fuese un texto para otro mundo y por tomarlo sin contextualización y al pie de la letra. Si la enseñanza de Jesús no se puede emplear en el mundo, es inútil, y más que una enseñanza es una barbaridad. Algunas afirmaciones evangélicas, como la de regalar todos tus bienes a los pobres, no son aplicables en una sociedad moderna compleja y en un clima diferente del palestino. Lo de dejar se refiere a la actitud interior, al desapego de los bienes materiales, que evidentemente faltaba en el joven que pretendía seguir a

---

<sup>1085</sup> V. infra en el capítulo IV algunas consideraciones a propósito del rol de la paradoja en la vida. La paradoja existe sí, incluso en el sentido en el que no todo se puede explicar, pero creemos que la doble ética nunca es ética, sino un sofisma.

<sup>1086</sup> Weber 1988 (1919), p. 550.

<sup>1087</sup> Sobre la “inmaterialidad de la materia” en la física cuántica cfr. Pistolato 2008, p. 193.

Jesús. Igualmente el poner la otra mejilla<sup>1088</sup> es una condena de la ley del talión<sup>1089</sup> y una invitación a dejar otra posibilidad al (pretendido) ofensor, incluso a averiguar si la ofensa es voluntaria o no.

Weber considera entonces la moral evangélica como irrealizable en el mundo. Uno debe ser un santo para vivir como Jesús y Francisco de Asís, dice Weber.

Desafortunadamente Krippendorff parece confirmar esta tesis, cuando nos propone como modelos de vida política a Goethe, Gandhi y justamente a Francisco de Asís<sup>1090</sup>. Con estos ejemplos es difícil socavar la argumentación de Max Weber acerca de la inaplicabilidad de la moral evangélica en el mundo. Sin embargo Krippendorff nos sugiere<sup>1091</sup> la lectura de un estudioso, Dieter Conrad, que nos da pistas interesantes justamente basándose en Gandhi, como veremos pronto.

Max Weber sigue con su exposición afirmando la imposibilidad para el político de decir la verdad, toda la verdad sin límites<sup>1092</sup>. Con ello fuerza su argumentación. Es evidente que hay cosas reservadas en el Estado, como en la familia. Ser sincero no equivale a revelar todos tus secretos. Se puede ser transparente y consecuente sin contar a todo el mundo cuestiones delicadas. Se puede admitir la propia culpa con actos reparadores, sin declarar cada detalle. El principio fundamental del Estado de derecho es la visibilidad del poder<sup>1093</sup>. Hay una línea quizás sutil entre visibilidad y ocultación, pero la distinción existe: guardarla es parte de la *ars política*.

Finalmente la distinción entre la ética de la convicción y de la responsabilidad. Se basa en la convicción de quien actúa ciegamente en base a un principio abstracto, sin tener en cuenta las consecuencias *previsibles*<sup>1094</sup>. Se funda en la ética de la responsabilidad quien, basándose en el promedio estadístico de los defectos humanos, no carga sobre las espaldas de otros las consecuencias *previsibles* de sus propias acciones.

Antes de todo cabe leer con mucha atención la tesis de Weber. He subrayado el adjetivo *previsible*, porque en la crítica a Weber de Conrad, que más abajo vamos a presentar, se le acusa de “individualismo metafísico” por querer ir más allá de sí mismo, haciéndose cargo de los comportamientos ajenos. Es decir, si Weber considera ético y responsable preguntarse cuáles pueden ser las consecuencias de sus propias decisiones, es como si se sintiera responsable de las reacciones de los demás. Pero Weber habla de las consecuencias previsibles, no de todas las consecuencias posibles. Si por ejemplo se adopta la ética consecuencialista para optar por la guerra,

---

<sup>1088</sup> Weber 1988 (1919), p. 550.

<sup>1089</sup> V. en Bartolf 2006 el tema de la no resistencia al mal en Tolstoi.

<sup>1090</sup> V. infra en el capítulo IV.

<sup>1091</sup> Krippendorff 2006a.

<sup>1092</sup> Weber 1988 (1919), p. 551.

<sup>1093</sup> Bobbio 2013, p. 612.

<sup>1094</sup> Aquí la referencia filosófica es a Kant 1986 (1797), donde bajo el título de *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía* se niega que se pueda mentir, incluso si eso sirviera para salvar la vida de una persona.

en realidad no se tienen en cuenta todas las consecuencias posibles, no sólo muchas muertes, sino también los traumas intangibles y muchos otros daños incalculables e imprevisibles.

Weber cita un ejemplo imaginario. Prefiero citar otro de una situación concreta, para averiguar si su tesis es correcta o tendenciosa. En febrero de 2007 hubo un debate en el gobierno italiano presidido por Romano Prodi acerca de la continuidad de los créditos para la guerra en Afganistán iniciada en 2001 después del atentado de las *Twin Towers* en Nueva York<sup>1095</sup>. Se trata de una invasión arbitraria de un territorio ajeno en el que Italia participaba con la finalidad, naturalmente no declarada, de no quedarse atrás en el Gran Juego, como diría Krippendorff, de la política y de los negocios internacionales. La aportación italiana a la guerra había sido decidida por el gobierno precedente liderado por Berlusconi, que ahora, en 2007, estaba en la oposición. La situación era tan clara como paradójica: los de Berlusconi, que habían decidido a favor de la guerra, votarían en contra de la nueva financiación, con el único interés de hacer caer el gobierno de Prodi que había pedido un voto de confianza. Una vez derrocado el gobierno, votarían a favor e Italia continuaría con su política de apoyo a las fuerzas militares ya presentes en aquel país desgraciado, y no solo eso: lo que era fácil de prever era una continuación de la participación en la guerra en Irak, iniciada en 2003, con la que Prodi quería acabar. En otras palabras: el resultado menos belicista consistía en votar a favor de los créditos a una guerra vergonzosa. Como Prodi tenía una mayoría limitada a pocos votos, determinante era la decisión de algunos pacifistas. El gobierno de Prodi se salvó por pocos votos, cuando una parte de los pacifistas votó a favor de la guerra (y los belicistas de la oposición, en contra). Fue – así parece - una demostración tangible de lo que escribe Max Weber: para ser éticos de forma responsable, se deben tener en cuenta las consecuencias previsibles de nuestras decisiones. De no hacerlo, el resultado es el peor posible y nos queda solo la satisfacción estéril de haber sido éticos según un principio abstracto. Que nos guste a nosotros los pacifistas, o que nos deprima, no cambia la realidad de los hechos. Desde este punto de vista la fortaleza de Max Weber parece resistir a la crítica.

Sin embargo, tenemos que ir más al fondo y ver si el ejemplo muy concreto de la historia italiana reciente cabe en la idea de la ética de la responsabilidad de Weber, referida a tener en cuenta las consecuencias previsibles de nuestras acciones, o si por el contrario es un caso de paradoja. En la primera hipótesis tenemos que rendirnos a la lógica de la ética de la responsabilidad, en la segunda detenernos sobre el rol que una situación paradójica o extrema puede jugar en el momento de decidir según la ética, o sea, sin anteponer un cálculo interesado.

---

<sup>1095</sup> Cfr. <http://www.cafebabel.it/societa/articolo/afghanistan-lo-stallo-che-fa-cadere-il-governo-prodi.html> descarga de 14.2.2014.

En otras palabras: la ética de la responsabilidad de Max Weber, ¿es lo que parece a primera vista, la ética de quien responsablemente se hace cargo de las consecuencias previsibles de su propia acción, o es algo diferente?

#### 4.1. La cara auténtica de la ética de la responsabilidad

El destacado historiador Wolfgang J. Mommsen nos informa de que, en sus apuntes para la ponencia *La política como profesión*, Weber había escrito, como alternativa a “política de la responsabilidad”, “política del poder”<sup>1096</sup>. Es una indicación reveladora: Max Weber defiende la razón de Estado y lo hace, esta vez, con una fórmula ambigua, que sería utilizada por los políticos para justificar de manera elegante su afán de participar en el “Gran Juego de la política internacional”<sup>1097</sup>.

Ya en su prelucción de 1895<sup>1098</sup> Max Weber había escandalizado a su audiencia hablando de forma muy clara del tema de los campesinos al este del Elba<sup>1099</sup>. En su opinión, no se debía dejar a los polacos ocupar demasiado territorio del que los alemanes abandonaban para buscar trabajo mejor remunerado en la industria. Para los polacos, el rendimiento de aquel territorio era bastante para vivir; para los alemanes, de expectativas, pero también de cultura superior, insuficiente. La situación era un ejemplo de la lucha económica para sobrevivir (*Ökonomischer Kampf ums Dasein*). Según Weber el criterio económico no debía primar sobre el nacional: era necesario favorecer la permanencia alemana. Weber estaba en contra de la política del sucesor de Bismarck, Caprivi, que según él en este caso no se preocupaba bastante de Alemania como Estado de poder, centrándose más en la economía, mientras que para Weber la tutela del ser (*Wesen*) alemán tiene la prioridad. De hecho, es lo que siempre está presente en el pensamiento de Weber, lo diga o no: en la política nacional el parámetro último es la razón de Estado<sup>1100</sup>. Las cosas se aclaran aún más cuando Weber invoca una educación política para los alemanes<sup>1101</sup>, justamente en la razón de Estado.

Para nuestro análisis tenemos aquí un dato evidente: de un lado está Weber, que pide que los alemanes sean educados en la política de poder y en la difusión de la cultura alemana como cultura superior, dentro del marco de la lucha para la existencia (*Dasein*); del otro Krippendorff, que aboga

<sup>1096</sup> Mommsen 1993 (1959), p. 104, nota 45. Estoy en deuda con Rocco Altieri por esta y otras indicaciones claves a propósito de Max Weber y su idea de la política de potencia.

<sup>1097</sup> Es la expresión que, como visto en el capítulo II, Krippendorff utiliza en sentido crítico.

<sup>1098</sup> Weber 1895.

<sup>1099</sup> A propósito de la prelucción de 1895, me apoyo particularmente en el comentario de Bergstraesser de 1957. Recordemos que Bergstraesser fue maestro de Krippendorff en Friburgo.

<sup>1100</sup> Bergstraesser, cit., p. 215.

<sup>1101</sup> *Ibidem*.

por una educación de la mente y del espíritu contra la política de poder y toma partido a favor de una cultura universal, como vehículo noble de diálogo y acercamiento recíproco<sup>1102</sup>.

Además Weber explica en su prelucción de 1895 que no es el bienestar lo que se quiere inculcar en el pueblo, sino lo “humanamente grande y lo noble de nuestra [de los alemanes, FP] naturaleza<sup>1103</sup>”.

Detengámonos un momento y pensemos por ejemplo en Aristóteles, que consideraba la finalidad de la asociación política llamada Estado el hacer posible el desenvolvimiento de cada ser, es decir, hacer la vida feliz<sup>1104</sup>. Es evidente la degradación espiritual de un pensamiento que ha absorbido la idea de la muerte de Dios de Nietzsche y el darwinismo social<sup>1105</sup>. A los alemanes se les ofrece no la felicidad, ni siquiera condiciones de vida más confortables, sino una abstracción basada en la política de poder, una presunción de grandeza y superioridad que unas décadas después alguien se encargaría de llevar a consecuencias antes inimaginables.

Con mucha elegancia Bergstraesser escribe que Weber se habría opuesto con toda su fuerza al nacionalsocialismo que de alguna forma presagiaba, pero “en su sociología del Estado no se encuentra ningún freno normativo contra la deshumanización de la política”<sup>1106</sup>. Además, de no prevenir un desarrollo espantoso de la idea de la superioridad alemana, la filosofía de vida de Max Weber parece poderse resumir en el lema de Dante que él repite a menudo<sup>1107</sup>: *lasciate ogni speranza*. Lo máximo que Weber puede ofrecer como perspectiva de vida, no solo en 1895, sino todavía al final de su vida, cuando concluye su brillantísima conferencia *La Ciencia como profesión*, es “estar a la altura de la ‘exigencia del día’” (*der Forderung des Tages gerecht werden*). La alternativa, entregarse a la doctrina de una iglesia, renunciando a la racionalidad. Un horizonte muy limitado, una declaración honesta, pero deprimente.

Es verdad que el pesimismo o el optimismo de una idea no tienen nada que ver con su cualidad intrínseca. Lo que parece legítimo notar es que al equilibrio formal del razonamiento de Weber corresponde una visión del mundo bastante unilateral, la idea de la lucha de todos contra todos. La consecuencia es la justificación de la política de poder, es decir, de la guerra. Mejor dicho, la política de poder se basa en la idea de la guerra como estado natural de las relaciones entre las naciones, con las consecuencias peores para la vida de la humanidad y la satisfacción fútil y bárbara de pocos.

---

<sup>1102</sup> V. infra el tema de la estética de la paz en el capítulo IV.

<sup>1103</sup> Bergstraesser, cit., p. 216.

<sup>1104</sup> Aristóteles 2004, p. 73.

<sup>1105</sup> Cfr. Aron en Stammer 1965 (Ed.), p. 111 y passim.

<sup>1106</sup> Bergstraesser, cit., p. 217.

<sup>1107</sup> Cfr. Weber 1895, p. 17 y 1988 (1917), p. 588.

Recapitulemos y añadamos información, para que se comprenda esta parte central de todo el presente trabajo: el Max Weber que en *La política como profesión* nos propone la “ética de la responsabilidad”, está en realidad hablando de ética de la política de poder. La política de poder es en él, como se puede averiguar con certidumbre absoluta, una idea prácticamente innata. Lo documenta no solo su prelucción de 1895, sino hasta una correspondencia citada en la biografía escrita por su mujer Marianne. Marianne nos cuenta<sup>1108</sup> que en 1884-1885, con 20 años, Max apreciaba mucho la filosofía de William Henry Channing (1810-1884), un cura estadounidense trascendentalista, pero no podía aceptar su pacifismo. La convicción del joven Weber ya era que el Estado prima sobre el individuo y que una guerra de expansión no es menos justificable que una guerra de defensa, la única que Channing estaba dispuesto a aceptar, en casos extremos. En otras palabras, desde siempre y hasta el final de su vida Weber ha sido un adepto al Estado de poder, con su corolario de la razón de Estado.

Lo que Weber con toda sinceridad ve en el mundo es la lucha eterna fundada en la voluntad de poder (*Wille zur Macht*), de ser humano contra ser humano y nación contra nación<sup>1109</sup>. Alemania para él es un pueblo dueño (*Herrenvolk*), con una voluntad de poder en el interior y en el exterior<sup>1110</sup>. Su *Weltanschauung* es la lucha por todas partes, como la veía Maquiavelo, con la primacía de la política exterior, para poder influir en el curso de la historia mundial<sup>1111</sup>.

Weber es un nacionalista y un pesimista de nacimiento<sup>1112</sup>. A falta de una religiosidad en sentido estricto, su dios (o demonio) es la grandeza de Alemania<sup>1113</sup>. El poder de su país es sin duda una finalidad, pero también la precondition para que la cultura pueda difundirse<sup>1114</sup>. Ni Dinamarca, ni Suiza, ni otro país pequeño, sino Alemania, por ser grande, tiene para Weber la responsabilidad de transmitir su propia cultura, diferente de la rusa y de la anglosajona e influida por la *raison* latina; si no lo hace, es culpable frente a las generaciones futuras<sup>1115</sup>.

La conexión que Weber establece entre la cultura y la política de poder es rara y contradictoria. Él mismo reconoce que el arte y la literatura no han nacido en Alemania en los centros de poder<sup>1116</sup>, sin embargo vincula la cultura alemana al poder como nación. Probablemente se trata de la versión en política de poder del *white man's burden*, la condena a demostrar su superioridad innata. Por cierto, Weber no ve alternativa al combate para estar a la altura del destino de la política de poder

<sup>1108</sup> Weber, Marianne 1995, p. 159-163.

<sup>1109</sup> Bergstraesser, cit., p. 216.

<sup>1110</sup> Aron, en Stammer 1965, cit., p. 105.

<sup>1111</sup> *Ibidem*, p. 105-106.

<sup>1112</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>1113</sup> *Ibidem*.

<sup>1114</sup> *Ibidem*.

<sup>1115</sup> Weber 1988 (1916), p. 143-144.

<sup>1116</sup> En Aron, cit., p. 108.

que corresponde a una gran nación. Al mismo tiempo las demás naciones consideran a Alemania un obstáculo para sus intereses de poder<sup>1117</sup>. El combate es por el poder, pero también por su identidad cultural, por la peculiaridad importante que Alemania encarna<sup>1118</sup>.

Sea como sea, la tarea del político responsable es hacer posible la persecución del fin de poder, que es también un fin cultural en el sentido descrito. Preguntas sobre la moral están fuera de lugar, no por no contar en sí, sino por honestidad intelectual:

“Porque todo lo que es parte de los bienes del Estado de poder, está vinculado a la ley pragmática del poder que manda sobre toda la historia de la política<sup>1119</sup>.”

Justamente la honestidad intelectual característica de Max Weber falló en el momento en el que decidió corregir su manuscrito de la *Política como profesión*, decidiendo hablar de ética de la responsabilidad en lugar de ética de la política de poder.

Sin duda hay pocos escritos de teoría política más influyentes que esta conferencia. Es impresionante cómo después de un siglo una denominación modificada sigue poniendo en las manos de políticos amoraless una justificación poderosa para sus ambiciones, dañinas para miles y hasta millones de personas.

El “hecho” que justifica la ética de la responsabilidad es, justamente, la lucha entre las naciones por todas partes, incluso cuando hay paz. A esta idea expresada en su prelación de 1895<sup>1120</sup> Weber permanece fiel durante toda su vida. Es el pesimismo el que colorea su pensamiento: la falta de ilusiones es a la vez un efecto de su capacidad de análisis y de su negra visión del mundo<sup>1121</sup>. Así que hay siempre una doble cara en él, y criticarlo no es fácil, porque no es la lógica y la lucidez lo que le falta, sino la positividad, la capacidad de concebir una realidad diferente de la lucha entre enemigos. Cuando por ejemplo critica a los pacifistas occidentales por ser hipócritas, ya que viven del sudor de otras personas<sup>1122</sup>, usa una lógica admirable y toca el centro de la contradicción. Según él los pacifistas deberían vivir como lo recomendaba Tolstoi<sup>1123</sup>, es decir, en la pobreza evangélica y directamente de su propio trabajo

“Por cada uno que recauda aunque solo sea un centavo de renta, hay otros que directa o indirectamente deben pagar; si alguien posee algún bien de uso o utiliza un bien de

<sup>1117</sup> Weber 1988 (1916), p. 143.

<sup>1118</sup> Aron observa justamente que a Weber parece importarle más la difusión (o el prestigio) que la calidad de la cultura. Cfr. Aron, cit., p. 108.

<sup>1119</sup> Weber 1988 (1916), p. 145, en Aron, cit., p. 110.

<sup>1120</sup> Weber 1895, en Aron, cit., p. 111.

<sup>1121</sup> Cfr. Aron, cit., p. 113.

<sup>1122</sup> Weber 1988 (1916), p. 144.

<sup>1123</sup> *Ibidem*.



consumo que trasuda todavía el trabajo de otros y no el propio, este individuo llena su propia existencia explotando el engranaje de la atroz y despiadada lucha económica por la existencia que la fraseología burguesa designa como “pacífico trabajo de la civilidad”: otro aspecto de la lucha del hombre contra el hombre, por el cual no ya millones, sino centenares de millones de hombres, de año en año, se atrofian física y psíquicamente, se embrutecen y arrastran, de todos modos, una existencia en la cual todo reconocible ‘sentido’ es en realidad todavía más extraño que el compromiso de todos nosotros (también de las mujeres, porque también ellas ‘hacen’ la guerra, si cumplen su propio deber) en defensa del honor, lo cual solo significa simplemente defensa de los deberes históricos del propio pueblo impuestos por el destino<sup>1124</sup>.”

Weber le tenía mucho respeto a Tolstoi<sup>1125</sup>, pero creía que el gran escritor esperaba “demasiado del poder del abstracto amor humano”<sup>1126</sup>.

Pues para Weber el amor es abstracto y la lucha concreta. Se trata básicamente de su visión del mundo, y confutar lógicamente una visión del mundo es prácticamente imposible, porque se basa en valores propios y por eso tiene una coherencia interna inatacable. El noviolento (que se basa en el principio de que el amor es lo más fuerte que hay) es lógico desde su punto de vista y el político “responsable” (que ve la lucha de todos contra todos como ley universal) no menos. Cada lógica es omnipotente dentro de sus confines.

¿Existe un parámetro para evaluar “desde fuera”? Correctamente Weber niega la posibilidad de parámetros de valor externos – en *La ciencia como profesión*, con referencia a los valores, habla de un conflicto de dioses que luchan entre sí para siempre<sup>1127</sup>. Cada valor es un dios diferente, no es posible decidir cuál es el más grande. Para el político responsable de Weber el valor fundamental es el Estado. Es diferente del Estado de Hegel, no es moral por definición, ni está envuelto en la niebla del misticismo, como en Meinecke<sup>1128</sup>, pero sigue siendo el valor último y único.

Para Weber la ética es un valor importante, pero secundario con respecto a la razón de Estado. Él aprecia los ideales éticos y espirituales (Channing y Tolstoi, por ejemplo) y nos describe un político

---

<sup>1124</sup> Weber 1988 (1916), p. 144-145. Weber conoce y reconoce la lógica del capitalismo y sus consecuencias, que no son diferentes de cómo las describe Rosa Luxemburg, como ya hemos visto. Ser pacifista y vivir en el capitalismo es efectivamente una contradicción. Vivir en el capitalismo y ser cínico o indiferente es menos contradictorio. El triunfo de la coherencia es estar contentos por explotar a los demás. Inevitablemente el discurso nos lleva a reflexiones sobre la inevitabilidad de la paradoja, de la que vamos a hablar en el capítulo IV.

<sup>1125</sup> Max Weber quería dedicar un libro a Tolstoi; cfr. Weber, Marianne 1995, p. 547.

<sup>1126</sup> Carta del 21.4.1908, cit. en Weber, Marianne 1995, p. 463. Sobre el tema del amor universal en Tolstoi cfr. Bori y Sofri 1985, p. 185 sig.

<sup>1127</sup> Weber 1988 (1917), p. 604.

<sup>1128</sup> Cfr. Supra en el capítulo II.

ideal, equilibrado y dotado de la pasión necesaria al servicio de la causa<sup>1129</sup>. Es un político que a Krippendorff y a nosotros los pacifistas casi nos gustaría ver al mando de una nación, más que los que concretamente tenemos, que aparte de ser no menos belicistas, están muy poco al servicio de la causa. Casi nos gustaría, porque con las tareas del político de Weber se puede cumplir solo con la violencia, además de con pasión y buen criterio.

## 4.2. El Bhagavad Gita

A propósito de la ética de la convicción y de la ética de la responsabilidad Weber cita el Bhagavad Gita<sup>1130</sup>, sublime texto sagrado de la India. Lo interesante es que también Krippendorff dedica un comentario a este libro de sabiduría inmortal<sup>1131</sup>. Tenemos entonces una oportunidad excepcional para confrontar el pensamiento de los dos en relación al punto más importante de todo el debate sobre la paz y la guerra.

Antes de todo, es necesario explicar por qué estamos aquí en el centro de la problemática. Nosotros los pacifistas, al fin y al cabo, conscientemente o no, con espíritu religioso o laico no importa, vivimos atormentados por la presencia del mal en el mundo, del que la guerra es una demostración manifiesta. Es el tema de la teodicea, la rama de la teología que intenta explicar lo inexplicable según nuestra lógica, la conciliación entre la bondad infinita de Dios y la existencia del mal, como recuerda justamente Weber<sup>1132</sup>. Desde el punto de vista laico la esencia no cambia: para quien mira el mundo con espíritu de fraternidad y se pregunta, el mal es un enigma. La doctrina india del *karma*, la predestinación, la idea del *deus absconditus*, escribe Weber<sup>1133</sup>, derivan todas del mismo dilema. No es cierto que del bien derive siempre el bien y del mal siempre el mal: el que no ve esto, entiende la política de un modo infantil<sup>1134</sup>. La ética religiosa ha buscado soluciones variadas a esta paradoja, sacrificando a dioses diferentes y en contraposición recíproca en el politeísmo helénico, dividiendo la sociedad en castas cada una con sus deberes, donde el deber de la casta de los soldados es combatir, en el hinduismo<sup>1135</sup>.

El Bhagavad Gita describe el dialogo entre el príncipe y guerrero Arjuna y el dios Krishna. Arjuna vive un dilema tremendo: combatir contra sus familiares, los usurpadores del reino o, para no

<sup>1129</sup> Weber 1988 (1919), p. 545 sig.

<sup>1130</sup> Weber 1988 (1919), p. 556.

<sup>1131</sup> Krippendorff 2009, p. 55-77.

<sup>1132</sup> Weber 1988 (1919), p. 554-555.

<sup>1133</sup> *Ibidem*.

<sup>1134</sup> *Ibidem*. V. también la *Fábula de las abejas* de Bernard Mandeville, donde se defiende que de los vicios privados pueden derivarse bienes públicos.

<sup>1135</sup> *Ibidem*.

derramar sangre, dejar que la injusticia triunfe. Antes de responder, Krishna sonríe<sup>1136</sup>. Luego inicia un discurso sobre el cosmos y el significado profundo de la vida, el yoga y la no violencia, que se halla primero en los pensamientos y en las palabras, antes que en las acciones y, para responder a la pregunta de Arjuna, explica lo siguiente. Como no es posible abstenerse de la acción, por penosa que sea esta, fundamental es cumplir lo obligatorio sin apego a los frutos. Cada cual posee su *karma*, su destino, y su *dharma*, su deber, y el destino/deber de los soldados es combatir. Lo importante es hacerlo de forma desapasionada, sin miras a interés alguno ni recompensa. “Nadie debe repudiar su congénito karma por vicioso que este sea<sup>1137</sup>” y, más directamente: “Si porfiado en tu egoísmo piensas diciendo: ‘no lucharé’, vana será tu determinación, porque a luchar te impelerá la naturaleza<sup>1138</sup>”.

El Bhagavad Gita es entonces unívoco: no es pecado luchar, incluso hacer la guerra, si es tu deber. Al mismo tiempo, es pecado –o sea, una violación de la ley que regula el mundo y la vida– hacer la guerra o incluso la paz, con miras a un interés cualquiera. Weber no entra en el debate acerca del pecado, se limita a señalar que desde hace miles de años ya se han dado respuestas al problema del mal.

Krippendorff interpreta el mensaje del Gita de forma diferente<sup>1139</sup>. Reconoce que la representación de una batalla en un texto sagrado aparentemente está en contradicción con su mensaje no violento. Sin embargo, argumenta, la finalidad es provocar –ante una escena de muerte– la pregunta acerca del sentido de la vida, que no nace con el nacimiento individual, ni cesa con el fallecimiento individual. La vida existe antes y después. Superar el miedo a la muerte lleva a la libertad, y esto se consigue con el desapego. Solo la acción sin interés personal es pura y no violenta. Combatir sin miras en el interés personal es actuar de forma no violenta. Obligar a las personas a combatir en nombre del monopolio del uso de la fuerza, como lo hace el Estado según Max Weber, para Krippendorff pertenece a una visión política y de la violencia demasiado estrecha desde el punto de vista del Gita. Violenta es toda acción provocada por el perseguimiento de intereses personales. El interés nos ciega ante la realidad efímera del mundo. Quien llega a actuar con desapego total del fruto de sus acciones, es el verdadero yogui para el Gita, y el verdadero demócrata para Krippendorff, que considera la visión política del Gita lo opuesto del concepto de Tucídides, de

---

<sup>1136</sup> Un recuerdo personal: en la época de mis estudios juveniles de Psicología, en los años setenta, estaba muy de moda, como uno de los resultados más innovadores de la investigación moderna, la teoría del refuerzo. Según esta teoría científicamente validada es una ayuda considerable para el paciente relacionarse con un psicoterapeuta que le sonríe y le anima, más que con un profesor seco que toma apuntes y al final dicta una sentencia. La cumbre de la psicología experimental de los años setenta estaba contenida en los primeros versos de un tratado filosófico-religioso de nivel incommensurable de la India de miles de años atrás. ¿Estamos seguros de la superioridad de la cultura occidental?

<sup>1137</sup> Bhagavad Gita, estancia XVIII, verso 48, v. Barrio Gutiérrez 1997.

<sup>1138</sup> *Ibidem*, verso 59.

<sup>1139</sup> Krippendorff 2009, p. 55-77, cit.

Maquiavelo y de Max Weber: en lugar de la voluntad de poder y de la ambición, el desinterés personal absoluto.

El sentido del deber que enseña Krishna es kantiano, dice Krippendorff, porque no depende del gusto personal, sino que es un principio a priori<sup>1140</sup>. Arjuna debe combatir porque es su deber, no parar porque los enemigos son miembros de su familia. Si no lo fuesen, combatiría. El hecho de que lo sean, no cambia el deber, que no depende de las circunstancias. Si es deber enfrentarse a los extraños, también lo es luchar contra su propia familia. La diferencia fundamental que Krippendorff ve entre el combate de Arjuna y el de los soldados comunes es que estos no lo hacen por reconocer que es su deber interior, sino por obedecer al Estado.

La ética de la responsabilidad de Max Weber, escribe Krippendorff, es una forma de ejercicio de poder que excluye a los interesados, les quita dignidad y los reduce a sujetos pasivos. Uno (o una elite) decide de forma interesada –solo puede ser así, si el poder corrompe- y los ciudadanos pagan las consecuencias.

#### **4.3. La clave del pensamiento de Krippendorff en su interpretación del Gita**

Con su análisis del Bhagavad Gita, Krippendorff nos revela el núcleo de su pensamiento. Las páginas que publica en 2009 son claves para entenderlo correctamente, más allá de todos los puntos controvertidos de su argumentación. Krippendorff no es un noviolento absoluto y apriorístico, pero no acepta que la violencia, en sí a veces necesaria, sea impuesta por la autoridad, es decir, el poder. La única autoridad que reconoce es la propia conciencia, el deber que promana desde el interior, no desde arriba. Weber aboga por la violencia de Estado, Krippendorff la aborrece. El yogui es el verdadero demócrata, escribe Krippendorff<sup>1141</sup>, es decir, el hombre libre que respeta la libertad de los demás y no los trata como instrumentos o víctimas de su propia ambición. La libertad de cada ser humano es lo más importante y no puede estar desvinculada de la ética kantiana, de la ley interior que implica el respeto a todos y no lo impone con la fuerza. La cultura, que hemos puesto como ulterior elemento de nuestro análisis de la idea de paz en Krippendorff, es el medio que nos propone para desvincularnos del apego y de la dependencia del poder.

El mensaje del Gita, la necesidad del desapego<sup>1142</sup>, la acción ética en sí, sin miras a los frutos, es lo que a Weber le falta comprender y que Krippendorff entiende, si no en todas sus implicaciones, por lo menos referido a la política. Así que mientras el político ideal de Weber tiene como principio

<sup>1140</sup> V. infra algunas consideraciones acerca de la relación entre Kant y Krippendorff.

<sup>1141</sup> Krippendorff 2009, p. 75.

<sup>1142</sup> El complejo mensaje del Gita es que los seres humanos, para llegar a su realización, deben tomar distancia de todos los placeres y los dolores y elevarse a la unión con la Fuente suprema. Ese desapego es la *conditio sine qua non* del progreso espiritual. Cfr. Yogananda 1996.

máximo la razón de Estado, ya que como hemos visto en ello consiste la ética de la responsabilidad, el político ideal de Krippendorff es alguien que entiende la política como servicio desinteresado a los demás, sin otras prioridades. Krippendorff nos propone algunos ejemplos que vamos a analizar en el capítulo IV del presente trabajo. Sobre uno de ellos, Gandhi, anticipamos ahora las tesis de Dieter Conrad (1932-2001)<sup>1143</sup>, profesor de Derecho Público y Constitucional, que el propio Krippendorff señala en una reseña<sup>1144</sup>.

#### 4.4. La crítica a Weber desde el punto de vista de Gandhi

Conrad es el primero que reconoce el papel de gran teórico político a Gandhi<sup>1145</sup>, además de práctico genial e innovador. La teoría política de Gandhi no es de inspiración oriental, ni occidental (recordemos que Gandhi se había educado en Gran Bretaña), sino que consiste en la aplicación de otro punto de vista, desde el que se pueden elaborar soluciones nuevas. Oriente y Occidente comparten un discurso universal, una dialéctica eminentemente política en la que cada cual tiene su dignidad y aporta una contribución imprescindible. Gandhi se basa en ambas tradiciones y al mismo tiempo introduce elementos revolucionarios, dos sobre todo. El primero es un giro total en la visión antropológica; el segundo la sustitución de la autoridad por la verdad.

Conrad reconstruye la historia de la justificación del uso de la fuerza por parte del poder, fundada tradicionalmente tanto en Occidente como en Oriente, en la presunta naturaleza malvada del ser humano. Se considera que el ser humano es malvado por naturaleza (antropología negativa), o por lo menos no tan bueno como para comportarse de forma respetuosa con las leyes sin coacción<sup>1146</sup>. En la cultura india de hace más de 2000 años se hablaba ya de la “ley de los peces”<sup>1147</sup>. El Estado se consideraba necesario para que el ser humano saliera de la esfera subhumana<sup>1148</sup>. La casta de los guerreros (kshatriya) existía para garantizar el orden en la convivencia. Análogamente, en la cultura del antiguo Egipto el apodo de la diosa de la justicia, Maat, era “la llameante”, como la serpiente en la insignia del faraón, el responsable de la justicia en el reino<sup>1149</sup>. En la visión occidental-cristiana

---

<sup>1143</sup> Conrad 2006.

<sup>1144</sup> Krippendorff 2006a.

<sup>1145</sup> Así Jan Assmann en su excelente introducción a Conrad 2006, p. 9.

<sup>1146</sup> Hay una tercera interpretación: que el tema no es la naturaleza buena o mala del ser humano, sino su grado de evolución. Como en el mundo hay de todo, personas que necesitan la coacción y otras que se comportan de forma socialmente correcta por su sentido de responsabilidad, cabe tener en cuenta a ambos. Otro tema es si los “buenos” son buenos siempre o si a veces les hace falta también a ellos alguna coacción. Por otro lado, es seguro que los “malos” no son siempre malos.

<sup>1147</sup> Matsya-nyaya, el pez más grande se come al más pequeño, cit. por Assmann, p. 14.

<sup>1148</sup> Es evidentemente la misma idea que expresaría Hobbes en Occidente, la de la necesidad del Estado para superar el estado de naturaleza. Una explicación particularmente clara del punto de vista de Hobbes en el contexto de las teorías del Estado se encuentra en Bobbio 1991.

<sup>1149</sup> Assmann, p. 15.

desde San Agustín y la doctrina del pecado original, el ser humano es básicamente malo<sup>1150</sup>, aunque redimible por la gracia de Dios. En la cultura contemporánea recordemos como ejemplo la posición unívoca de Carl Schmitt: el ser humano es peligroso<sup>1151</sup>. Por eso, Leo Strauss afirma que es necesario dominarlo<sup>1152</sup>.

Si el uso de la violencia por parte de la autoridad se justifica por evitar el caos generado por la maldad humana, Conrad recuerda que existe también un “caos desde arriba”<sup>1153</sup>, provocado por el dictador carismático. El siglo XX nos ha dado ejemplos clarísimos de la naturaleza de lobo<sup>1154</sup> no tanto del ser humano en sí, sino del Estado totalitario, o sea, de un producto cultural. Quien habla de la naturaleza mala del ser humano, a menudo olvida la naturaleza potencialmente maléfica de las instituciones<sup>1155</sup>. No todo depende del sentido de responsabilidad del detentor del poder, como pretende Max Weber. Como sabe cualquier administrador de una institución pública o privada, las mejores intenciones no son suficientes en el interior de una estructura que tiene su propia dinámica.

Al contrario de toda la tradición occidental y oriental, la política de Gandhi es una apuesta a favor de una antropología positiva. Para él, como para Krippendorff, lo que nunca ha pasado en la historia siempre puede pasar<sup>1156</sup>. En la formulación de Conrad<sup>1157</sup>, el tema no es si algunos pocos santos deben imponer una ley ideal, sino si algunos pocos lobos son suficientes para que todos se deban conformar con una ley para lobos<sup>1158</sup>.

El segundo elemento revolucionario en Gandhi, la sustitución de la autoridad por la verdad, propone fundar la justicia sobre una base verdaderamente sólida. Dudas serias sobre la fiabilidad de las leyes para el establecimiento de la justicia están presentes tanto en la experiencia cotidiana de cada cual como en la reflexión filosófica. En un pasaje famoso de sus *Pensamientos*, Blaise Pascal, antes de afirmar la necesidad de la fuerza para la realización de la justicia, reconoce que el fundamento más

<sup>1150</sup> Para Lutero los verdaderos cristianos son pocos (Conrad 2006, p. 145).

<sup>1151</sup> Cfr. Schmitt 2012 (1954), p. 21.

<sup>1152</sup> Leo Strauss, hrsg. von Heinrich Meier, Stuttgart 1988, p. 114 sig., cit. por Assmann, p. 16.

<sup>1153</sup> Assmann, p. 16.

<sup>1154</sup> Como ya hemos observado, toda metáfora que atribuye defectos humanos a los animales merecería una revisión profunda.

<sup>1155</sup> A este propósito, Ferber (Ferber 1970) critica a Max Weber, que se centra en el político de profesión y olvida el poder de las estructuras.

<sup>1156</sup> “To believe that what has not occurred in history will not occur at all is to argue disbelief in the dignity of man”. Gandhi, en *Hind Swaraj*”, *Collected Works* 19, cap. 14, cit. en Conrad 2006, p. 166.

<sup>1157</sup> Conrad 2006, p. 147.

<sup>1158</sup> En un estudio de cultura de paz no puedo dejar de llamar la atención sobre el hecho científico de que no hay bestias “malas”. En consecuencia, muchas de las expresiones relacionadas a animales que utilizamos deberían ser modificadas, devolviendo por ejemplo a lobos, serpientes y tiburones su dignidad de seres vivos con todas sus necesidades obvias, como comer y defenderse de los peligros. Por el contrario, los animales pueden ser excepcionales medios de paz, como ha demostrado por ejemplo la iniciativa “Los animales como vehículos de paz” de enero-febrero de 2013, organizada por la asociación “El gato blanco y el perro rubio” con la colaboración del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada.

estable de la propia justicia está en la costumbre<sup>1159</sup>, que es en sí evidentemente poco fiable, porque está en un cambio perpetuo. Análogamente Montaigne hablaba del “fundamento místico de la autoridad de las leyes”<sup>1160</sup>. A falta de un fundamento verdadero, las leyes no pueden garantizar la justicia, que se encuentra en constante peligro.

Consciente de eso y en contra de la opinión de Hobbes que “Auctoritas, non veritas facit legem”<sup>1161</sup>, Gandhi desafía la autoridad que no está en sintonía con la verdad, o sea según él, con el único fundamento real de la justicia.

El esfuerzo de Conrad es mostrar cómo un enfoque tan poco jurídico y convencional puede situarse teóricamente con plena dignidad y fuerza<sup>1162</sup>. El análisis se desarrolla basándose en los *Collected Works* de Gandhi<sup>1163</sup>, una mezcla entre crónica y comentario de sus experimentos con la verdad<sup>1164</sup>, sin ninguna pretensión teórica. Sin embargo, a pesar de todas sus contradicciones<sup>1165</sup>, la teoría política de Gandhi resulta ser más avanzada que las de Max Weber y Carl Schmitt<sup>1166</sup>.

Naturalmente cabe entender el sentido de una afirmación tan fuerte. Desde el punto de vista académico y formal los dos alemanes son inmejorables. La supremacía de Gandhi deriva de un desplazamiento de perspectiva, desde la lógica de la antropología negativa a un horizonte de lucha por la justicia y la dignidad de los últimos, para que ellos también puedan contribuir al bienestar de todos. Nada que ver con el poder sobre las personas y la acción en lugar de otros, tampoco con la dicotomía amigo-enemigo<sup>1167</sup>.

La importancia de la verdad en política tiene connotaciones evidentemente religiosas, pero en un sentido muy peculiar, nada extremista y básicamente laico<sup>1168</sup>. La afirmación famosa “those who

<sup>1159</sup> Pascal 1999 (1670), p. 39: «... el uno dice que la esencia de la justicia es la autoridad del legislador; el otro, la comodidad del soberano; el otro, la costumbre presente, y es lo más seguro: nada es justo en sí según la sola razón; todo vacila con el tiempo.»

<sup>1160</sup> Montaigne – Montaigne 2001 (1595) - p. 1669, que además añade que las leyes a menudo están hechas por idiotas, más a menudo por personas que desprecian la igualdad, y siempre por seres humanos, que somos todos fútiles y falaces.

<sup>1161</sup> Cit. por Assmann, p. 13.

<sup>1162</sup> Para la explicación de la dificultad y la justificación de la legitimidad del trabajo de extrapolación de una teoría política desde el corpus gandhiano v. Conrad, ob. cit., p. 26-27.

<sup>1163</sup> Gandhi, *Collected Works*, 1956 sig.

<sup>1164</sup> El título de La autobiografía de Gandhi - Gandhi 2008 (1925-1928) es justamente *Historia de mis experiencias con la verdad*.

<sup>1165</sup> Las contradicciones no eran un problema para Gandhi. Su intento de toda la vida no fue tener la razón, sino acercarse a una verdad en sí inalcanzable, que sin embargo es el único faro que puede guiarnos. En su dimensión más cotidiana la verdad sigue mutando, según el tiempo, las circunstancias o el punto de vista de cada cual. Si se tiene en cuenta todo ello y se guarda una actitud abierta, las contradicciones son inevitables, pero marcan un camino hacia adelante.

<sup>1166</sup> Assmann, ibídem.

<sup>1167</sup> Krippendorff 2006a.

<sup>1168</sup> Sobre la religiosidad no confesional de Gandhi v. Conrad 2006, p. 51-63.

say that religion has nothing to do with politics do not know what religion means<sup>1169</sup>” confunde e irrita, así como molestaba todo el comportamiento anti convencional de Gandhi<sup>1170</sup>. La asociación entre política y religión se percibe en Occidente como intolerable particularmente ahora, en una época en la que el fundamentalismo se mezcla con el terrorismo y aparece como uno de los peligros mayores a nivel planetario.

La fusión entre las esferas política y religiosa estaba presente en India ya antes de Gandhi de una forma aún menos aceptable para la sensibilidad occidental<sup>1171</sup>. Sin embargo, para Gandhi religión y política están conectadas en el interior de una filosofía práctica en la que no hay separación de ámbitos<sup>1172</sup>. Su visión holística no admite “watertight compartments”, compartimentos estancos entre aspectos diferentes de la vida o disciplinas diferentes, y menos aún disconformidades entre comportamientos públicos y privados<sup>1173</sup>. La religión para Gandhi purifica y conecta con la verdad, que es un elemento permanente en la naturaleza humana<sup>1174</sup>. Por eso no puede existir nada que esté desconectado de la religión, tampoco la política, que es tan importante para la vida de las personas. Sin embargo, la religión no puede estar en conflicto con la razón y el sentido moral<sup>1175</sup>. No hay entonces una preeminencia de la religión como listado de reglas fijas que obedecer. Gandhi considera religiosa la actitud de una persona recta, no dividida, razonable, flexible donde y cuando la razón lo requiere, firme en su tensión hacia la Verdad. En su visión no cabe el político de profesión en el sentido de Max Weber, sino la persona íntegra en todas sus manifestaciones, que no desatiende sus deberes, que aplica criterios morales, o sea, religiosos, de verdad, a todo. Tampoco existen dos morales, así como no existen dos actitudes religiosas o dos verdades. Sin embargo, la correcta actitud religiosa no es fanática, es consciente de la falibilidad humana y en consecuencia es noviolenta. ¿Cómo podría quien es consciente de la posibilidad de equivocarse, decidir actuar con violencia contra los demás? El amor a la verdad (“devotion to truth”<sup>1176</sup>), la actitud religiosa, conllevan la noviolencia. Para llegar a ser noviolento<sup>1177</sup> cabe despegarse de la obstinación y de las ambiciones personales. Solo así se abre el camino hacia la verdad. Ser noviolento significa no poner obstáculos entre sí y la verdad. La noviolencia es el medio para acercarse a la verdad, que es el único objetivo que merece ser perseguido.

<sup>1169</sup> Gandhi, cit. en Conrad 2006, p. 29.

<sup>1170</sup> Recordemos a Churchill, que definió a Gandhi como “un ex abogado, ahora faquir instigador”, cit. en Krippendorff 1999, p. 153.

<sup>1171</sup> Conrad 2006, p. 36 sig. recuerda a dos líderes extremistas: Tilak y Aurobindo.

<sup>1172</sup> Esto también es inaceptable para la visión especialista occidental.

<sup>1173</sup> Conrad 2006, p. 30.

<sup>1174</sup> Gandhi CW 17, p. 405, cit. en Conrad 2006, p. 52.

<sup>1175</sup> Conrad 2006, p. 59.

<sup>1176</sup> Conrad 2006, p. 61.

<sup>1177</sup> Cfr. Pontara 1996.



Se aclara así el nexo entre religión y política. Una política conforme a la actitud religiosa se centra en la persecución de la verdad (espiritualización de la política<sup>1178</sup>). La no violencia confiere carácter religioso a la política, o sea, transforma la política en una forma de persecución de la verdad. La mentira es la madre de todas las violencias<sup>1179</sup>, así como la verdad supone la no violencia.

#### 4.5. La visión occidental del poder y del uso de la fuerza<sup>1180</sup>

Conrad considera<sup>1181</sup> que en Occidente el concepto de la política a lo largo del tiempo se ha modificado desde el objeto (por ejemplo: política para el bienestar del ser humano<sup>1182</sup>) a la forma de acción: política cultural, de empresa etc. Por otro lado, de los que según Maquiavelo eran los elementos característicos de la política, la astucia y fuerza, la astucia ha perdido importancia en favor de la fuerza. Político es un contexto en el que el uso de la fuerza no se considera criminal.

Conrad recuerda los antecedentes históricos del uso de la fuerza y de su monopolio por parte del Estado en Max Weber: Lutero y San Agustín. Como en San Agustín<sup>1183</sup> había dos ciudades, la de los seres humanos, simbolizada por Roma, y la de Dios, simbolizada por Jerusalén, así en Lutero se encuentran dos reinos, el de los creyentes y santos, bajo la autoridad de Dios, y el de los no creyentes, bajo la autoridad secular<sup>1184</sup>. Es un claro intento de conciliar el precepto del amor universal con el uso del poder. En la vida privada las personas deben practicar el amor recíproco. A nivel público, la obediencia a la autoridad es un deber casi absoluto. El único límite es la participación en una guerra injusta, que se debe rechazar. En caso de duda, es oportuno conformarse con la decisión de la autoridad<sup>1185</sup>. De todas formas, para Lutero el mundo no puede ser gobernado con el Evangelio<sup>1186</sup>, sino que justamente pertenece al otro reino, donde el amor divino<sup>1187</sup> se

<sup>1178</sup> Ibidem, p. 64.

<sup>1179</sup> CW 30: 462, cit. en Conrad 2006, p. 70, nota 189.

<sup>1180</sup> Las consideraciones siguientes en Conrad 2006, p. 71 sigg.

<sup>1181</sup> Conrad 2006, p. 72, nota 197.

<sup>1182</sup> Aristóteles *Política*, cit.

<sup>1183</sup> San Agustín, *De Civitate Dei*.

<sup>1184</sup> Lutero, *Sobre la autoridad secular*, 1523.

<sup>1185</sup> Conrad 2006, nota 371 en la p. 125, en la que se rechaza la afirmación de Max Weber en *La política como profesión*: “Lutero le quitó al individuo la responsabilidad por la guerra y la transfirió a la autoridad. Según él, la obediencia a esta autoridad, en asuntos que no fuesen cuestiones de fe, no podía ser nunca pecaminoso.” Un poco de responsabilidad le queda al individuo, que sin embargo si confía en la autoridad, raramente falla. Sobre todo, por el principio de no resistencia al mal, no se admite la rebelión a una autoridad criminal (Conrad 2006, p. 142). Lutero parece fluctuar entre los dos principios evangélicos del amor a los demás y de la no resistencia al mal, pero su punto de referencia mayor es la obediencia a la autoridad de la Carta a los Romanos 13, 1, aquí citada. Desafortunadamente es una actitud que influiría en una actitud de sumisión y obediencia con consecuencias nefastas sobre todo en el siglo XX. Justamente Gandhi primero, luego la cultura de paz en general y Krippendorff en particular identifican el centro del problema de los súbditos en una actitud de aceptación de los mandos y del comportamiento de la autoridad.

<sup>1186</sup> Conrad 2006, p. 121.

<sup>1187</sup> En la idea de que el amor lo justifica todo verosíblemente la influencia de San Agustín, Homilía 8: “Ama y haz lo que quieras” y de la Carta a los Romanos 13, 8 de San Pablo: “No tengáis con nadie otra deuda que la del amor mutuo,

manifiesta también a través de la espada<sup>1188</sup>, para mantener el orden de la creación<sup>1189</sup>. Mientras que en el reino de Dios cada cual es responsable de sus acciones, la política pertenece al reino del mundo y consiste en la acción en representación de los demás<sup>1190</sup>.

El peligro de la concepción de los dos reinos de Lutero es evidente. Se utilizó bajo el III Reich y para justificar el rearme en la posguerra, armas atómicas incluidas<sup>1191</sup>. La reflexión en Lutero, y en general en alemán, se complica por la doble acepción de la palabra *Gewalt*, que significa poder y uso de la fuerza o violencia. Los dos significados se superponen a menudo, con el resultado de la asimilación, o sea, de la identificación de las dos, que se convierten en sinónimos: poder = fuerza (violencia). Además, Lutero añade otro elemento en su traducción de la Carta a los Romanos de San Pablo, 13,1: “Toda alma se somete a las potestades superiores; porque no hay potestad sino de Dios; y las que son, de Dios son ordenadas.” En la versión alemana la palabra *Gewalt* aparece dos veces con ambigüedad, reforzando el significado de “potestad” con una connotación que implica el uso de la fuerza<sup>1192</sup>. Es un doble significado que se perpetúa en alemán hasta hoy. La reiteración de un concepto a través de las palabras lo consolida, a pesar de que sea correcto o no. Hablar de *Gewalt* indiferentemente en el sentido de “potestad” o de “violencia” arraiga el elemento de la fuerza presente en el poder. Además en Lutero, que recordemos es el padre del Protestantismo y tiene un rol destacado en la génesis de la lengua alemana con su traducción de la Biblia<sup>1193</sup>, la connotación de “fuerza” es prevalente<sup>1194</sup>, como en la afirmación tan explícita: “El burro quiere recibir patadas y el pueblo ser gobernado con la fuerza”<sup>1195</sup>. Análogamente, el príncipe es “el verdugo de Dios”<sup>1196</sup>, aunque el abuso de poder debe ser limitado. Pasando de la palabra a los hechos, en la histórica revuelta de los campesinos de 1524-1525, Lutero finalmente tomó partido a favor de los príncipes<sup>1197</sup>. Si a esto añadimos que el amor evangélico según él no es debido a los enemigos<sup>1198</sup>,

---

porque el que ama al prójimo, ha cumplido toda la ley.” Otra cuestión es el riesgo de ser voluntaria o involuntariamente hipócrita, escondiéndose detrás del precepto cristiano del amor.

<sup>1188</sup> Ibidem, p. 127.

<sup>1189</sup> Ibidem, p. 128. Es esta según Conrad la raíz de la intervención en lugar de los demás en la ética de la responsabilidad de Max Weber.

<sup>1190</sup> Conrad 2006, p. 131. Aquí también la conexión con Max Weber – v. la nota precedente.

<sup>1191</sup> Ibidem.

<sup>1192</sup> “Jedermann sey unterthan der Oberkeit und Gewalt, denn es ist keine Gewalt ohn’ von Gott”, (Cada cual sea súbdito de la autoridad y del poder, porque no hay poder sin Dios) cit. en Conrad 2006, p. 73.

<sup>1193</sup> Cfr. entre otros: <http://www.welt.de/kultur/history/article1590611/Wie-Martin-Luthers-Bibel-unsere-Sprache-praegt.html>, descarga de 1.8.2014.

<sup>1194</sup> Conrad 2006, p. 73.

<sup>1195</sup> Idem, p. 74.

<sup>1196</sup> Idem, p. 76.

<sup>1197</sup> Los campesinos pedían la abolición de la servidumbre y Lutero contesta que es imposible mezclar el reino de Dios con el reino mundano, en el que la desigualdad es necesaria (cit. en Conrad 2006, nota 419, p. 141).

<sup>1198</sup> Conrad 2006, p. 132, con referencia a Luther, Weimarer Ausgabe 32: 400: se puede odiar al enemigo en cuanto enemigo.

podemos concluir que la violencia encuentra ya en las raíces de la cultura protestante más de una justificación<sup>1199</sup>.

Inconciliables son las esferas de Dios y la mundana. Como acabamos de ver, el laico Max Weber retoma esta idea de Lutero en su obra *La política como profesión*, en la contraposición entre el santo y el político. El santo representa la ética de la convicción, hacer lo justo en sí, sin pensar en las consecuencias. El político representa la ética de la responsabilidad, ya que asume la responsabilidad por las consecuencias de sus acciones. En otras palabras, para Max Weber el fin, que debe ser ético, justifica los medios que pueden no ser moralmente puros. La impureza se encuentra ya en la propia naturaleza de la política, que es inseparable del uso de la fuerza. Por eso, Weber afirma que quien tiene la vocación del santo y quiere aplicar los principios del Sermón de la Montaña, mejor que no se ocupe de la política, lo que equivaldría a pactar con el diablo.

Conrad reconoce que Weber tiene una preocupación moral. La ética de la responsabilidad, comenta, se puede considerar el equivalente ético de la actitud religiosa<sup>1200</sup>. Justamente Max Weber se pregunta cuál es el sitio ético de la política<sup>1201</sup> y su político “responsable” sirve a una “causa”, algo similar a la devoción a la verdad de Gandhi<sup>1202</sup>. Queda excluida una posición amoral, maquiavélica, y se expresa un escrúpulo que sinceramente quiere evitar una posición hipócrita o impracticable. Para Max Weber la violencia es inseparable de la política, pero no es parte de una relación elemental, como lo es en Schmitt, a nivel público, la diferenciación entre amigo y enemigo<sup>1203</sup>.

Sin embargo, tampoco se puede subestimar la violencia en política como si fuese un recurso extremo, como lo hace Weber<sup>1204</sup>. Sobre todo, no se puede subestimar la guerra en la era atómica, o considerarla un evento extremo<sup>1205</sup>. Así que se podría volver al revés la afirmación de que la ética del Sermón de la Montaña no es “un carro que se detiene cuando uno quiere y al cual nos subimos o del cual nos bajamos cuando se nos antoja”<sup>1206</sup>. Tampoco la violencia es este carro, y sustituir lo extremo de la guerra con un cálculo es una ilusión muy peligrosa, como ya avisaba Clausewitz<sup>1207</sup>.

---

<sup>1199</sup> Los resultados están delante de las narices: EE.UU. y Gran Bretaña, el imperio de hoy y de ayer, siguen asociados y primeros en toda intervención “humanitaria” o “en nombre de la democracia”.

<sup>1200</sup> La crítica de Conrad es quizás demasiado generosa con Weber. Sin embargo, es interesante mencionarla, porque arroja luz sobre los límites de la ética de la responsabilidad, incluso entendida fuera de su identificación con la política de poder.

<sup>1201</sup> Weber 1988 (1919).

<sup>1202</sup> Conrad 2006, p. 78.

<sup>1203</sup> *Ibidem*.

<sup>1204</sup> Ferber 1970, p. 66 cit. por Conrad 2006, p. 81.

<sup>1205</sup> Conrad 2006, p. 82. En la página web <http://www.guerrenelmondo.it/?page=static1258218333> leemos que a día 23 de agosto de 2013 hay guerra en 60 Estados, con 441 entre milicias-guerrilleros y grupos separatistas implicados (descarga de 30.8.2013).

<sup>1206</sup> Weber 1988 (1919), cit. por Conrad 2006, p. 82.

<sup>1207</sup> Clausewitz 1984, cit. por Conrad 2006, p. 82, nota 247.

O sea, si el pacifismo extremo implica la renuncia total al recurso a la violencia, la aceptación de la violencia implica su manifestación mucho más frecuente de lo que el político ético de Max Weber quisiera, como un carro sin conductor y sin frenos aparcado en una pendiente. Además, el recurso a la violencia es una posibilidad siempre abierta para la autoridad<sup>1208</sup>. Dentro de la metáfora, el carro en este caso tiene un conductor, pero extremadamente poco fiable para los peatones.

Gandhi expresa de forma muy fuerte su idea de la relación entre el Estado y la violencia: “The state represents violence in a concentrated and organized form”<sup>1209</sup>. A la idea de su inspirador Tolstoi<sup>1210</sup>, que hace hincapié en la naturaleza violenta del Estado, Gandhi añade que las instituciones estatales desarrollan una dinámica propia que modifica el fin de la política y les subordina los medios<sup>1211</sup>. O sea, en concreto todo vale para fines que ya no están en el interés de todos, sino de quienes dirigen las instituciones del Estado. Para contrarrestar esta tendencia, que lleva a la falta de ética en la praxis política, Gandhi afirma la necesidad de una identidad absoluta entre medios y fines. El medio es el árbol y el fin su fruto. A medios éticos corresponden frutos éticos y de un medio amoral surge un fruto amoral<sup>1212</sup>. *Nota bene*: el acento está puesto en la moralidad o amoralidad del medio, no en su legalidad, ya que un medio legal puede no ser ético. Tampoco el fin puede purificar las instituciones, como se pretende por ejemplo en el caso de la muerte de un soldado. El propio Max Weber reconoce que el poder político siempre intenta dar un alto sentido al sacrificio de la vida provocado por su iniciativa<sup>1213</sup>. Como sabemos, nuestro Krippendorff afirma lo mismo, pero con una vehemencia crítica<sup>1214</sup>.

La identidad necesaria de los medios con los fines desmonta la contraposición entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad<sup>1215</sup>. Justamente por sentido de responsabilidad el político ético no debe practicar la ética de la responsabilidad, cuyas consecuencias son diabólicas, ya que están ínsitas en el pacto con el diablo que su práctica supone<sup>1216</sup>. Responsabilidad para Gandhi es cuidar de que los medios sean conformes a los fines. Actuar de forma diferente es sumamente irresponsable, porque se siembran las semillas del desastre futuro.

<sup>1208</sup> Conrad 2006, p. 84, en evidente sintonía total con Krippendorff – cfr. particularmente Krippendorff 1987.

<sup>1209</sup> CW 59: 318, cit. por Conrad 2006, p. 84.

<sup>1210</sup> Cfr. Bori y Sofri 1985, cit.

<sup>1211</sup> Conrad 2006, p. 84.

<sup>1212</sup> Passim en la obra de Gandhi, como recuerda Conrad 2006, p. 82.

<sup>1213</sup> Weber 1963, I, p. 548 sig. (Ges. Aufsätze zur Religion etc.), cit. en Conrad 2006, p. 87.

<sup>1214</sup> Krippendorff 1985a, passim.

<sup>1215</sup> Conrad 2006, p. 88. Weber en realidad consideraba las dos éticas no solo como contrapuestas, sino también complementarias - Weber 1988 (1919), p. 551 sig.

<sup>1216</sup> Conrad 2006, p. 88.

Además, en Max Weber el político ético debe prever las consecuencias de sus acciones, o sea, de cómo los demás responden a su intervención o falta de intervención. Esto equivale a asumir la responsabilidad también de comportamientos ajenos, por una forma de “individualismo metafísico”<sup>1217</sup>, exaltación de sí mismo, asunción de un rol más allá de su competencia. Se trata también de una forma de ejercicio de poder, según una propensión que Weber considera necesaria en el político<sup>1218</sup>, ya que la esencia de la política según él es “la distribución, la conservación o los desplazamientos del poder”<sup>1219</sup>. Conrad observa que Weber no llega a justificar la voluntad de poder y la pretensión de asumir la responsabilidad de las acciones ajenas, que de hecho excluye la libertad de decidir de los demás<sup>1220</sup>.

#### 4.6. La superación de la ética de la responsabilidad en Gandhi

En la visión de Gandhi, si la violencia en el plano digamos espiritual, metapolítico, impide el acercamiento a la verdad, en el plano político interrumpe la comunicación, o sea, la dinámica relacional que puede llevar a la superación del conflicto<sup>1221</sup>. No hay salida de un problema sin la participación activa de los implicados. Por eso, también la intervención en favor de los demás, sin que los interesados puedan decidir ellos mismos sobre su propia suerte, es una injerencia intolerable. Es lo que pasa en la ética de la responsabilidad, en la que el político pretende dirigir las consecuencias de sus acciones, entrando en el ámbito ajeno, tomando decisiones por otras personas para defenderlas, o contra otras personas consideradas dañinas. En un caso y en otro, se trata de una forma de violencia más o menos evidente. Solo el diálogo, la comunicación que lleva a decisiones compartidas, permite evitar soluciones violentas.

La violencia menos evidente, la intervención en favor de alguien con la pretensión de defenderlo, crea un vínculo de dependencia y favorece una actitud de obediencia hacia el defensor<sup>1222</sup>. Gandhi consideraba la confrontación entre hindúes y musulmanes asunto propio de los indios y no toleraba el rol de árbitro del poder colonial<sup>1223</sup>. Pero la idea de Gandhi iba más allá, hasta una visión anarquista. Él cuestionaba el rol de “tercio neutral” del Estado en varias situaciones específicas,

<sup>1217</sup> Conrad 2006, p. 118.

<sup>1218</sup> Weber 1988 (1919), p. 507: “El que hace política aspira al poder; ya sea al poder como medio al servicio de otros objetivos – sean éstos idealistas o egoístas – o bien al poder “por el poder mismo”, para gozar de la sensación de prestigio que el poder confiere.”

<sup>1219</sup> *Ibidem*.

<sup>1220</sup> Conrad 2006, p. 116-117.

<sup>1221</sup> *Ibidem*, p. 132-133.

<sup>1222</sup> Ejemplos actuales no faltan: el autonombrado guardián del mundo, los EE.UU., influye en la política y con eso en la vida de las naciones en las que intervienen “para defender la democracia”, o “exportarla”, lo que da lo mismo. Su presencia militar en muchísimos países del mundo, incluso occidentales desde el fin de la II Guerra Mundial, limita la autonomía interior de los “protegidos”.

<sup>1223</sup> *Ibidem*, p. 134.

concretamente en la complejidad de la India con todas sus diferentes tradiciones y religiones<sup>1224</sup>. Se trata siempre del mismo principio: los problemas se resuelven con el diálogo, no hay soluciones desde el exterior. El dialogo solo es posible en el respeto, mejor dicho en la identificación con el prójimo, ya sea contrincante o amigo. El bien del individuo está en el bien de la generalidad<sup>1225</sup>. Entonces la correcta actitud individual es el servicio. Incluso los ascetas tienen que implicarse en el mundo; seguir siendo ascetas, pero al servicio del mundo. La fusión entre la ética de la fraternidad universal y la acción práctica supera la imposibilidad de la conciliación entre ética y política. O sea, ética y política son irreconciliables dentro de una actitud egoísta, pero no si se actúa según el espíritu de la fraternidad, si la acción es servicio puro, en lugar de ser intento de realizar ambiciones personales de dominio. En ese sentido Gandhi supera a Max Weber, en la sustitución del egoísmo por el servicio a los demás. Un esfuerzo de toda la vida de Gandhi fue impulsar a los que se quiere servir, para que aprendan a actuar solos, por propia iniciativa, y de tal forma que se ayuden a sí mismos, que no dependan del exterior. La mayor dificultad era hacerlo de forma no coactiva, o sea, no violenta<sup>1226</sup>, despertando su conciencia, no coartando su acción.

El tema en Gandhi es: la persona está en el centro de todo, no el orden, no el Estado, no la comunidad como abstracción, sino las personas concretas en su condición concreta. La verdad (no la autoridad) es Dios<sup>1227</sup>. Es un deber de todos buscarla. Cada cual participa de ella<sup>1228</sup> y a nadie se puede imponer un comportamiento determinado. La ética de la responsabilidad reduce a las personas a medios<sup>1229</sup>.

#### 4.7. El rol de la paradoja en política, y no solo en ella

Creemos haber demostrado que la visión de Max Weber y particularmente su ética de la responsabilidad pueden ser criticadas por ser formas de entender las relaciones humanas que llevan a la violencia. Nos referimos a una violencia por razones de poder, es decir, perfectamente evitable si se comparte una antropología más positiva que la de Hobbes. Sin embargo, las cosas no son siempre tan claras que se pueda explicar el porqué de algo y tomar decididamente partido. El tema de la existencia del mal, del que la violencia es una manifestación, es y seguirá siendo un asunto pendiente. ¿Podemos evitar siempre la violencia? ¿Podemos comer sin matar animales o plantas?

<sup>1224</sup> *Ibidem*.

<sup>1225</sup> “The good of the individual is contained in the good of all”, cit. en Conrad, ob. cit., p. 135.

<sup>1226</sup> Conrad 2006, p. 139-140, que también indica como Gandhi no quería banalizar el problema de la difícil conciliación entre “el Evangelio y el deber del día”, en palabras de Max Weber. Aplicar el principio del Satyagraha, de la lucha no violenta en servicio y en busca de la verdad, significa confrontarse con situaciones concretas que requieren una solución.

<sup>1227</sup> Discurso de 16.2.1916 en Madras, cit. en Conrad, p. 149.

<sup>1228</sup> “Every human being has some truth in him”, CW 14: 431, cit. en Conrad 2006, p. 149.

<sup>1229</sup> Conrad 2006, p. 150, con evidente referencia al imperativo categórico de Kant, del que vamos a hablar pronto.

¿Podemos respirar sin matar a millones de seres vivos, aunque sean pequeñísimos? ¿Si un día llegamos a producir armas que no matan, sino que paran criminales que quieren matar, no estaremos de alguna forma practicando una violencia? ¿Quién estará legitimado a decidir cuándo utilizar dichas armas y quién podrá utilizarlas? ¿Un Estado? ¿Una comunidad pequeña? ¿Cómo de pequeña? ¿Una autoridad *super partes*? ¿Quién y cómo será elegida?

Krippendorff nunca afirma que la violencia es siempre evitable. Su tesis es que una cultura de paz excluye el recurso a la guerra, aunque quede claro que la guerra seguirá existiendo<sup>1230</sup>, pero en su crítica al Estado y al Ejército parece no tener mucho en cuenta el rol de la paradoja en la vida. El ejemplo que hemos citado del gobierno liderado por Prodi en 2007<sup>1231</sup> podemos ahora decir que no tiene nada que ver con la ética de la responsabilidad, cuya naturaleza hemos explicado detenidamente. Fue paradójico - o si se quiere, fue una ironía de la historia - que para evitar más guerra se tuviera que votar a favor de los créditos para la guerra.

La paradoja sigue sorprendiéndonos, pero la reflexión filosófica la conoce desde siempre. El ejemplo clásico para nosotros es el de Zenón, la imposibilidad para Aquiles “el de los pies ligeros” de atrapar la tortuga por tener que recorrer un espacio infinitamente divisible<sup>1232</sup>. En la filosofía Zen el *koan*, el problema que no tiene solución lógica, sirve para abrir la mente del discípulo<sup>1233</sup>. Los sabios que compusieron los *Vedas*, los textos sagrados hindúes, consideraban inevitables las paradojas en el conocimiento científico, por ser la realidad mucho más vasta que los lenguajes con los que intentamos describirla<sup>1234</sup>.

Paradójico es el hecho de que este trabajo sobre Krippendorff, un autor básicamente anarquista, haya sido posible gracias al Estado italiano, que ha seguido pagándome la nómina de profesor para investigar. Si pensamos en Hitler y en su política, paradójico es el hecho de que Berlín sea hoy en día una de las ciudades más tolerantes del mundo y con no menos de cien confesiones religiosas representadas. Paradójico es el hecho, ya mencionado e infinitamente más relevante, de que la vida no sea posible sin la muerte. Millones de seres mueren cada instante, para que otros seres vivan, hasta que ellos mismos mueren y dejan espacio a otros, en una concatenación perpetua. Paradójico es el mundo, dual en su esencia: no hay blanco sin negro, alto sin bajo, paz sin guerra. Tenemos que dar la razón a Max Weber en un punto que no hemos mencionado de *La política como profesión*: cuando explica que la guerra es parte de la totalidad del orden del mundo y por eso las diferentes

---

<sup>1230</sup> Krippendorff 2011.

<sup>1231</sup> V. supra en este capítulo.

<sup>1232</sup> AA.VV. 1981, p. 295-296.

<sup>1233</sup> Cfr. Suzuki 1968 (1958).

<sup>1234</sup> Feuerstein et al. 1995, p. 217.

religiones del mundo<sup>1235</sup> han buscado la forma de integrarla en él. Justamente entre otras cosas Weber menciona el *Bhagavad Gita* y el *dharma*, el deber de la casta de los *Kshatríyas*, los guerreros, que es combatir.

Una vez admitido que el mundo parece organizado de forma ilógica, o que nuestra lógica no lo explica todo, ¡cuidado con las consecuencias! Reconocer que la guerra es parte de un orden que no comprendemos no implica la aceptación de la política de poder, de la prepotencia, del atropello o de la violencia. Si tenemos que conformarnos con la idea de que este mundo (puede haber otros, ¡esperemos que los haya!) no es como nos gusta, sino bastante peor, nuestro deber, por lo menos por coherencia, es trabajar para que exprese su mejor potencial, no resignarnos y seguir la corriente.

La comparación de la guerra con una enfermedad -más abajo vamos a debatir el tema de la patología- es legítima. Nadie ridiculiza a los doctores que combaten las enfermedades porque siempre habrá patologías y la muerte no se puede evitar. Del mismo modo la Investigación para la Paz tiene una función esencial, es un esfuerzo de civilización, no un intento utópico. Criticar la razón de Estado es una tarea necesaria, una de las muchas, pero no secundaria en un mundo dividido en Estados y con armas espantosas.

Demos las gracias a personas como Krippendorff, cuyo trabajo y postura existencial le han proporcionado más problemas e incomprensiones (¿será este trabajo uno más?) que honores. Estas personas son la sal de la tierra. No podemos comer solo sal, pero sin ella morimos.

#### **4.8. ¿Sin Ejército y sin defensa?**

En lo que concierne a la tesis de Krippendorff sobre el Estado y el Ejército, su rechazo total de la forma del Estado y del Ejército no llega a convencernos. El potencial de violencia de ambas instituciones sin ninguna duda es preocupante, pero las instituciones están formadas por personas. La reforma evidentemente tiene que concernir a ambas. Según Krippendorff, *El Estado y la guerra* es el inicio de una investigación, entendemos para una reforma institucional. La parte de su obra que todavía tenemos que presentar, el Krippendorff visionario, trata de una reforma de las personas basada en la cultura.

Los dos elementos, personas e instituciones, entonces están presentes a nivel teórico – Krippendorff, como sabemos, no propone modelos de aplicación práctica. En la radicalidad de su posición lo que falta es posiblemente la idea de que la vida (de la que la política es una parte) no encaja en ninguna forma de razonamiento. Detrás de cada esquina hay una contradicción. La paradoja está en el orden del mundo, como acabamos de ver.

---

<sup>1235</sup> Weber 1988 (1919), p. 554-555.



No queremos abogar por un relativismo del tipo del pensamiento débil. No vale todo. Admiramos la integridad de Krippendorff, pero no llegamos a ver cómo contrarrestar la violencia de los Estados, que todavía existen, *solo* con medios que no estén incorporados en una estructura organizada y capaz de defender, que de una forma es lo mismo que pretender contrarrestar la violencia criminal sin policía. Es necesario reforzar –mejor sería decir constituir– una defensa civil noviolenta. Muchas situaciones se podrían resolver o mejorar si esta forma de defensa existiera. Formar a la población para defenderse de forma noviolenta cuando el propio país sea invadido por extranjeros militarmente más fuertes, es otro asunto pendiente, mejor dicho ignorado, de la defensa nacional<sup>1236</sup>. En el desarrollo de formas de defensa noviolenta el trabajo todavía no ha empezado. Las razones están en una cultura de la defensa militar que Krippendorff y otros justamente critican. Todo lo negativo que Krippendorff escribe sobre los militares tiene su justificación. La paradoja es que olvidarnos de ellos sigue siendo problemático, más allá de la resistencia que manifiesta el sistema, sin duda represivo y basado en la culpable ignorancia de alternativas, como las que propone la Investigación para la Paz.

En 1984 Galtung propuso entre varias alternativas al enfrentamiento este-oeste el transarme<sup>1237</sup>, es decir, la elección de dotarse solo de armas defensivas, además de organizar una defensa noviolenta y, sobre todo, de tener una actitud general no agresiva en las relaciones internacionales. Es una propuesta que implícitamente reconoce la imposibilidad de abrogar los Ejércitos, ahora mismo y durante un tiempo previsiblemente muy largo. Algunos años después, en el prefacio a *Militärkritik*, el propio Galtung expresó su duda de que la abrogación de lo militar sea asunto actual<sup>1238</sup>.

Platón, al que Krippendorff menciona de forma positiva a propósito de la idea de los reyes filósofos<sup>1239</sup>, preveía en su República ideal un Ejército, ya que los seres humanos no son todos de oro, ni de plata, sino que hay también de hierro<sup>1240</sup>. Entre la antropología negativa y la positiva, es decir, entre la idea de que la naturaleza humana es mala y la opuesta, que es buena y solo cabe manifestar amor y comprensión para generar un mundo sin guerras, hay una tercera opción: hay gente de todo tipo, y posiblemente a menudo los peores están arriba y tienen el poder de hacer estragos. Desconfiar de ellos es necesario, nos enseña Krippendorff, cuidar de que sean lo menos dañinos posibles incluso con medidas estructurales (todavía por encontrar), también. Contrarrestar a los hombres de hierro de arriba y de abajo no siempre es posible con medios noviolentos. La organización de medios que utilizan la fuerza a escala más que local configura inevitablemente

<sup>1236</sup> Para la defensa civil noviolenta v. Drago 2006.

<sup>1237</sup> Galtung 1984. V. también Arias Bonet, Gonzalo en López Martínez (dir.) 2004, p. 1111-1113.

<sup>1238</sup> Krippendorff 1993b, p. 8.

<sup>1239</sup> Krippendorff 1999b, p. 62 sig.

<sup>1240</sup> Platón, *República*, III, XXI.

estructuras que podemos llamar de forma diferente, pero que se asemejan mucho a los Ejércitos regulares, con todos los problemas de mantenimiento y especialización de las tropas.

Estamos en un callejón sin salida inmediata. La Investigación para la Paz existe para buscar alternativas a corto, medio y largo plazo. Es indispensable continuar con ella, refinar los métodos, las ideas y las prácticas. Sin embargo, la solución definitiva llegará el día en que todos seamos hombres de oro, ya que los de plata y aún más los de hierro no siempre se dejan convencer con métodos gentiles. No podemos excluir que ese día llegue y por supuesto tenemos que trabajar para prepararlo, llegue o no. Ontológicamente no nos sentimos tan seguros de que alguno de nuestros sucesores vea el amanecer de un día tal. Nuestro razonamiento sobre la paradoja y el carácter dual del mundo nos parece bastante fundado. Pero quién sabe, siempre podemos esperar una paradoja tan paradójica que haga posible lo impensable (*¡spes ultima dea!*).

#### 4.9. Reflexiones sobre la actitud patológica de los gobernantes

Bajando ahora de las cumbres de la filosofía, parece útil dedicar algunas consideraciones al tema, central en *Staat und Krieg*, de la patología de la razón de Estado y en general de la actitud de los gobernantes que practican la política de poder. Lo que nos interesa averiguar es el grado en el que esta opinión de Krippendorff es compartida dentro del debate sobre paz y guerra.

No tenemos críticas personales a la definición de patológico. Pensamos que todo el discurso de Krippendorff en materia de patología de la forma de razonar de los gobernantes es un medio retórico, y a la vez sincero, de expresar su pensamiento, y evidentemente no una opinión científica sobre una enfermedad de la mente. Él argumenta de forma extensa y documentada por qué utiliza el término patológico. Además, en su réplica a Münkler<sup>1241</sup>, precisa que por patología de la política entiende su insensatez, su insensibilidad a las necesidades humanas, una forma incluso de estupidez que, como dice Brecht, no se ve por ser demasiado grande.

Krippendorff no es el único investigador para la paz que habla de patología en relación a lo militar. Kenneth Boulding hace lo mismo:

“Una causa muy importante de patologías [del poder] es la creación de organizaciones que necesitan un enemigo para justificar su existencia. Es precisamente lo que ocurre con las fuerzas armadas de las naciones [...] no cabe la menor duda de que el poder militar es la más patológica de todas las formas de poder, por la sencilla razón de que se autojustifica<sup>1242</sup>.”

<sup>1241</sup> Krippendorff 1987a.

<sup>1242</sup> Boulding 1993 (1989), p. 82 y 83.

Dieter Senghaas se expresa de forma análoga a propósito del gran despliegue de misiles atómicos durante la Guerra Fría<sup>1243</sup>. Patológico para Senghaas es en general el conjunto de prioridades políticas, orientaciones y estructuras que en vez de suavizar los conflictos internacionales, los agudizan<sup>1244</sup>.

En el ámbito de la Medicina encontramos algunas opiniones interesantes. El doctor Edward Bach<sup>1245</sup> considera la avidez, como causa del deseo de poder, una verdadera enfermedad. Si entonces la ambición del político<sup>1246</sup>, por ser excesiva ya no permite una mirada suficientemente objetiva a las necesidades del momento, según Bach estamos ante una manifestación patológica. Es evidentemente la posición de Krippendorff: puesto que la ambición de la mayoría de los políticos – o la preocupación por su carrera personal – no pocas veces es más fuerte que su interés por el bienestar público, sus consecuencias para el asunto de la guerra son muy preocupantes.

Según Franco Fornari<sup>1247</sup> la guerra fue interpretada por el psicoanálisis inicialmente “como la periódica liberación de los impulsos criminales desencadenados: una periódica vuelta a la barbarie”, y luego como “una verdadera y propia paranoia”, una defensa del enemigo interno y absoluto, “mediante una operación que transforme tal entidad aterradora, que es definitiva, inafrentable e invulnerable... en un enemigo externo de carne y hueso que pueda ser realmente afrontado y golpeado”<sup>1248</sup>. Las investigaciones psicoanalíticas, explica Fornari, hacen pensar que no es tanto la existencia real del enemigo la que provoca la guerra como legítima defensa, sino que es la recíproca postura paranoide la que induce a los Estados a percibirse y a ponerse uno a otro como enemigos verdaderos<sup>1249</sup>.

De interés psicoanalítico es para Fornari la llamada “doctrina MacNamara”, o doctrina de la *escalation*, muy debatida en los años setenta. Según su inventor, sucesivas intervenciones punitivas de violencia creciente disuaden al enemigo de realizar eventuales agresiones, por considerarlas contraproducentes. Fornari afirma que se trata de una doctrina psicológica fundada en la premisa de sentirse tutores de la paz en el mundo entero<sup>1250</sup>. A su juicio, la afirmación que enorgullece tanto a los estadounidenses, “*Peace is our profession*”

“se basa en notables deformaciones de la realidad y una notable falta de información de los singulares mecanismos que operan en el fenómeno de la guerra [...] De hecho una

---

<sup>1243</sup> Senghaas 1970.

<sup>1244</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>1245</sup> Bach 1931, p. 9.

<sup>1246</sup> Weber 1988 (1919), como hemos visto, considera la ambición necesaria para un hombre político, pero recomienda que sea moderada.

<sup>1247</sup> Fornari 1972.

<sup>1248</sup> *Ibidem*, p. 9-11.

<sup>1249</sup> Fornari 1992, p. 96.

<sup>1250</sup> V. supra mi comentario al discurso de Eisenhower sobre la paz en el capítulo II.

doctrina que parte de la idea de que un pueblo pueda tener una función de *defensor pacis*, en virtud de la posibilidad de emprender progresivas y cada vez más mortíferas represalias con finalidad intimidatoria, *es simplemente una falta de sentido*, porque los pueblos a los que tal disuasión se dirige la sienten como una provocación a la guerra<sup>1251</sup>.”

Fornari aparece aquí como un precursor de Krippendorff, describiendo la patología (la guerra) y la estupidez (la doctrina MacNamara).

Una reflexión articulada y diferente en temas de patología la encontramos en el análisis de la agresividad humana<sup>1252</sup> de Eibl-Eibesfeldt. Irenäus Eibl-Eibesfeldt (Viena 1928), alumno de Konrad Lorenz, ha sido el primero que ha extendido a los seres humanos el estudio del comportamiento animal, así fundando la etología humana. En *Guerra y Paz*<sup>1253</sup>, obra que consideramos fundamental para los Estudios de Paz (pero dentro de este ámbito a menudo ignorada o quizá incomprendida) el autor desmiente ante todo una equivocación con respecto a Konrad Lorenz. Lorenz había escrito en 1963 “que la agresividad contribuía a la conservación de la especie y que venía determinada por adaptaciones filogenéticas, lo cual implicaba la existencia de un instinto de agresión innato que inducía a los animales a luchar con sus congéneres.” Lorenz justificaba estas hipótesis aduciendo abundantes observaciones recogidas del mundo animal, y por último señalaba algunas analogías realmente sorprendentes que abonaban la creencia de que sus teorías eran aplicables al hombre. Lorenz jamás ha hablado de “una pulsión irrefrenable hacia la agresión”, sino que se ha limitado a precisar que, en su opinión, el comportamiento agresivo del hombre supone el mayor peligro de nuestra época, y que no solucionaremos el problema aceptando el fenómeno como algo inevitable y metafísico, sino investigando sus causas desde una óptica científico-natural: “Dada la actual situación histórica, cultural y tecnológica de la humanidad, tenemos sobradas razones para considerar la agresión intraespecífica el más grave de todos los peligros. No obstante, nuestras perspectivas de hacerle frente no mejorarán, con toda seguridad, aceptándolo como algo inevitable y metafísico, sino siguiendo de cerca la cadena de su producción natural.” Es decir, la agresividad es un instinto innato y hay fundadas razones como para suponer que también en el caso de los seres humanos podría ser un comportamiento innato. Pero eso no conlleva –Lorenz nunca lo afirmó y Eibl-Eibesfeldt lo niega decididamente– que los seres humanos no estén capacitados para controlar su agresividad innata, como lo interpretaron muchos que atacaron a Lorenz por extrapolar

<sup>1251</sup> Fornari 1972, p. 9.

<sup>1252</sup> Krippendorff niega que su tesis de la patología de la política que lleva a la guerra tenga algo que ver con la agresividad humana como instinto o pulsión (Krippendorff 1985a, p. 72 sig.). Según Eibl-Eibesfeldt nuestra herencia evolutiva no ha sido completamente reemplazada por la cultura, pero esta debe primar. Para las teorías más conocidas sobre la agresividad humana cfr. Sapio 2004, p. 45-55.

<sup>1253</sup> Eibl-Eibesfeldt 1987 (1975).

indebidamente del animal al hombre. La preocupación de Lorenz, al contrario, era encontrar la forma para contrastar la agresividad intraespecífica humana, del hombre contra el hombre, y creía que no era posible hacerlo sin comprender su naturaleza biológica, para después tomar medidas en el ámbito cultural. Ese es el punto crítico: el ser humano, en cuanto ser social, siempre controla su agresividad de forma culturalmente diferente: “Un esquimal, por ejemplo, necesita ritualizar el control de la agresividad de una manera radicalmente distinta a un massai o al habitante de una gran urbe centroeuropea.” La cultura es una apetencia natural en el hombre, y al mismo tiempo cabe tener en cuenta las características innatas.

Al comienzo de *Guerra y Paz* Eibl-Eibesfeldt informa de que va a hablar de agresividad en el sentido de comportamiento agresivo *tout court*. Después de examinar unos casos de agresividad dentro de una misma especie animal, que muy raramente van más allá de las amenazas, Eibl-Eibesfeldt empieza a considerar la agresividad presente en el niño y en el adulto, enumerando las situaciones que la desencadenan: a) La ocupación y defensa de zonas espaciales (Territorialidad individual y distancia individual); b) Lucha por objetos; c) Influencia de la rivalidad y de la cooperación en la estructura y en las relaciones del grupo; d) Competencia por la vinculación con el compañero (rivalidad); e) Ayuda (defensa del compañero social); f) Aspiración a la jerarquía; g) Agresión exploratoria (para averiguar la reacción del otro); h) Agresión pedagógica; i) Reacción contra los miembros discrepantes (agresión conservadora de la norma). A esta primera clasificación el autor añade a lo largo de la obra la agresividad causada por el dolor físico y la desencadenada por la frustración. Sin embargo, a la agresividad contra otros seres humanos corresponden una serie de comportamientos innatos que ejercen un eficaz control sobre la agresión. El entrenamiento militar, el exagerar el peligro que correría el propio grupo y la demonización del enemigo, sirven para vencer la inhibición de matar a otros seres humanos. Más allá de esta inhibición natural, de forma similar a muchas especies de vertebrados, el hombre ha desarrollado varios rituales que tienen la función de frenar la agresividad, desde las señales de inhibición como la sonrisa, el propio enfado sin consecuencias serias, hasta comportamientos activos como el regalar, el invitar a cenar y las nombradas costumbres-válvula (deportes, bromas, fiestas). Sin embargo, la guerra no es solo una manifestación de agresividad, sino una forma de evolución cultural del comportamiento agresivo dentro de la especie humana. Para comprender el fenómeno de la guerra cabe ante de todo refutar el mito de Rousseau de que el hombre primitivo ha sido más pacífico, lo que es falso; dibujos rupestres y estudios etnológicos demuestran lo contrario: la guerra es parte de esas civilizaciones. Otra cosa que es necesario aclarar –esto es lo que más nos interesa–, es que la guerra no se entiende si se la considera un fenómeno patológico, porque tiene varias funciones fundamentales para la evolución (defensa territorial, abastecimiento de bienes de importancia vital, provisión de fuerza

viva). Sin embargo, eso no significa que las mismas funciones no se puedan desempeñar de otra forma, evitando la guerra. El autor atribuye un papel fundamental a la educación, a la socialización de la agresividad. Desde el punto de vista de la etología, la agresividad intraespecífica es mucho más rara que la agresividad contra otras especies; así pues, para evitar la guerra habría que extender lo más posible la percepción de pertenecer a su propio grupo, hasta incluir a todo el mundo. Esta esperanza, que Eibl-Eibesfeldt vislumbra, pero no profundiza en detalle, siendo ajena a su ámbito de investigación, puede tener un fundamento en el sentido de la etología si se contesta de forma positiva a dos preguntas: 1. ¿Está preparada la estructura motivacional humana para la convivencia pacífica dentro de sociedades integradas por millones de individuos? 2. ¿Es capaz el hombre de cumplir las funciones de la guerra sin guerras? Eibl-Eibesfeldt se inclina por una respuesta positiva a la segunda pregunta, mientras que señala que su maestro Konrad Lorenz era bastante pesimista con respecto a la primera, ya que opinaba que el corazón no estaba a la altura de la razón, que evidentemente nos dice que la paz es mejor que la guerra. Eibl-Eibesfeldt opina diferente, ya que cree que la norma biológica que se opone al asesinato puede prevalecer por encima de las normas culturales que la imponen. La guerra, insiste Eibl-Eibesfeldt, es una institución cultural, no un fruto inevitable de la biología humana. Entonces, lo que será el mundo depende de nosotros, la responsabilidad es nuestra, no podemos desatenderla.

Varios autores entonces parecen confirmar el sentido de los estudios de paz, es decir, la problematización de la guerra, en lugar de su aceptación pasiva como de algo que se manifiesta por razones del todo incontrolables o que incluso se pretenden superiores –la razón de Estado. Todo, en caso de guerra -véase también el Manifiesto de Sevilla difundido por la Unesco<sup>1254</sup>- apunta a la responsabilidad humana, con rasgos posiblemente malsanos.

El uso científicamente aproximado que Krippendorff hace del término patológico, no cambia nada de lo que él quiere decir: es tiempo de despertarnos y combatir contra formas de pensamiento y prácticas humanas tan dañinas y desprovistas de dignidad.

---

<sup>1254</sup> <http://unesdoc.unesco.org/images/0009/000943/094314so.pdf>, descarga de 2.6.2015.

## RESUMEN DEL CAPÍTULO III

Krippendorff es un autor evidentemente filo-anarquista, sin pretender pertenecer a esta corriente de pensamiento. De todos los anarquistas, a quien más admira es a Kropotkin, que sin embargo tenía un programa social definido que en Krippendorff no se encuentra.

Por su inclinación anarquista, la visión del poder de Krippendorff es totalmente negativa. Otros, particularmente Hannah Arendt, a quien él admira enormemente, tienen una idea más matizada. Las Ciencias de la complejidad nos ofrecen una visión del poder que no puede prescindir de los demás elementos que pertenecen al sistema. Krippendorff no llega explícitamente a esta idea, pero en su madurez elabora una estética de la paz que supera la rigidez de la contraposición entre gobernantes y gobernados en una dimensión de libertad.

La ética en política es un tema del mundo clásico griego que Krippendorff retoma y comparte. La razón de Estado es la negación de la ética en política. Krippendorff se pone en contra de una larguísima tradición cuyos representantes mayores son Maquiavelo, Hobbes y Max Weber. Este último es su gran adversario; los demás teóricos en esta línea del siglo XX no están a su altura. Un examen de la argumentación de M. Weber y de la historia de la elaboración de su ética de la responsabilidad permiten aclarar que él hablaba desde el punto de vista de la política de poder. Hay una salida del laberinto teórico del gigante de la sociología política alemana: es la ética superior de Gandhi, que se podría llamar “ética de la responsabilidad de todos los implicados”. Krippendorff es un abogado de la participación consciente de los ciudadanos en la política.

Sin embargo, no todo queda resuelto. Incluso en la visión superior de Gandhi no se puede ignorar que la violencia a veces debe ser contrarrestada con métodos directos y sobre todo rápidos.

El capítulo acaba con un breve análisis del término “patológico” con el que Krippendorff califica la actitud de los gobernantes y que se encuentra incluso en algunos científicos.







## **CAPÍTULO IV**

### **EL VISIONARIO**

## De qué se va a hablar en este capítulo

La ética que inspira la postura de Krippendorff tiene una larguísima tradición y varios modelos, que se presentan sintéticamente. En su edad más madura Krippendorff elabora una estética de la paz, o sea, eleva el discurso de la teoría a una visión que a través de la cultura llega al umbral de lo sublime y de lo religioso. Ante lo sagrado Krippendorff se detiene. Su obra puede continuar atravesando este limen. Ya hay un vehículo parado en medio: las sugerencias de la física cuántica a propósito de una dimensión que no se queda en lo material.

Si alguien me preguntara cuál de los tres elementos indicados en el título de este trabajo, la cultura, la ética o la libertad, es el que más caracteriza la idea de paz en Krippendorff, no tendría una respuesta. Sin embargo, mientras que la cultura y la ética son factores evidentemente cultivados y desarrollados, la libertad parece más una pulsión, algo casi primordial, que él justifica a posteriori con elaboradas racionalizaciones. Por eso su anarquismo no deriva de los pensadores anarquistas, ni llega a justificarse totalmente después de las 400 páginas de *Staat und Krieg*. La erudición impresionante y las fundadas razones éticas con las que critica la razón de Estado, dan la impresión de ser formas racionales de un sentido muy fuerte, su rebeldía frente a la estúpida arrogancia del poder. En otras palabras: el afán de libertad es el látigo; la cultura y la ética, los músculos del caballo de pura sangre Krippendorff. Los músculos son tan fuertes o el latigazo tan insoportable, que el caballo a veces corre más de la cuenta; pero, ¡qué espectáculo mirarlo!

En esta parte final del análisis de la obra de Krippendorff vamos a examinar las formas que toma su tensión hacia una convivencia más pacífica y justa. Su intento constructivo lo lleva a buscar ejemplos históricos y modelos culturales de política ética en ámbitos variados. Su esfuerzo visionario está presente en varias obras desde finales de los años noventa, particularmente, pero no solo, en *Die Kunst, nicht regiert zu werden* (El arte de no ser gobernados)<sup>1255</sup>. Como hemos visto, la cumbre de su concepción libertaria es la figura del yogui. Krippendorff define al ser humano liberado del apego al fruto de sus acciones como “el verdadero demócrata”. Lo que entiende, con esta calificación un poco reductiva, es que la libertad de todos se alcanza con el desinterés: el

---

<sup>1255</sup> Krippendorff 1999b.

político que no persigue su interés personal, sino que trabaja exclusivamente por la causa, se libera a sí mismo y a los ciudadanos.

## 1.- La ética en Krippendorff

Si la libertad en Krippendorff es una pulsión primaria, la ética y la cultura son su identidad. Krippendorff está impregnado de cultura y considera la ética como la actitud existencial imprescindible.

En el capítulo III hemos confrontado la postura de Krippendorff a las ideas de los representantes del realismo político. Ahora cabe profundizar la reflexión sobre su enfoque ético. Cuando hablamos de ética en Krippendorff no nos estamos refiriendo a una forma particular de elaboración filosófica de nuestro autor. Él no tiene la ambición de construir un sistema moral preciso. Ética para Krippendorff es sinónimo de respeto real a las personas y la naturaleza. La razón de Estado y toda forma de violencia contra la naturaleza son formas de falta de ética, con intolerables consecuencias dañinas.

### 1.1. Krippendorff y Kant

Sin llegar a una definición propia de ética, Krippendorff recuerda que ética y política en la antigua Grecia estaban vinculadas<sup>1256</sup>.

Sin embargo, su referencia filosófica privilegiada es Immanuel Kant, cuya ubicación de la moral en el *a priori*, en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*<sup>1257</sup> y en la *Crítica de la razón*

---

<sup>1256</sup> Krippendorff 1999b, p. 306-308. Cfr. también supra en el capítulo III las citas tomadas de Barker 1959.

<sup>1257</sup> Kant 2003 (1785).













### c) La paz perpetua y los reyes filósofos

A propósito de la idea platónica de los reyes filósofos, Kant es muy explícito<sup>1288</sup>: escuchar a los filósofos es distinto a convertirse los filósofos en reyes o los reyes en filósofos. Primero, los filósofos son súbditos y por eso los gobernantes no se dejan asesorar por ellos, ya que lo consideran vergonzoso; segundo, el poder corrompe, así que cualquiera que lo tenga no puede mantenerse lúcido. Entonces, no es ni de esperar, ni de desear, que los filósofos lleguen a ser reyes.

En *Die Kunst...* leemos que cuando Platón habla de reyes filósofos<sup>1289</sup>, entiende que los gobernantes deben saber de filosofía, para perseguir fines correctos, por ejemplo la educación del pueblo, y no otros de conquista o enriquecimiento material. Escuchar a los filósofos – o saber razonar como ellos – es entonces un requisito que tanto Kant como Krippendorff considerarían deseable, sin hacerse muchas ilusiones. Ambos piensan ya que el poder trastoca las facultades intelectuales<sup>1290</sup>, y esto deja muy pocas posibilidades: quien no posee la lucidez mental (el rey, por nacer en el poder) o la pierde (el filósofo, por llegar al poder), nunca podrá inspirarse en principios sanos.

### d) ¿Qué es la Ilustración? y otros ensayos de Kant

La invitación a salir de la minoría de edad de *Qué es la Ilustración*<sup>1291</sup>, está presente en la obra de madurez de Krippendorff. Como explica sin ambigüedad el mismo título de *Die Kunst...*, para no vivir bajo conducción ajena, se tiene que cultivar la propia independencia intelectual.

Observemos que también el discurso de Kant en *Qué es la Ilustración* es eminentemente político: libertad en el hacer uso público de su propia razón, rechazo de la obediencia ciega a la autoridad, crítica del servicio militar y del Ejército en sí como garante del orden público. Kant vivía bajo Federico II de Prusia, un rey tan ilustrado<sup>1292</sup> como tirano. Cuando el filósofo escribe que el poder puede permitir pensar, pero pretende la obediencia y que el ser humano es más que una máquina, ya que posee una dignidad, está hablando de los gobernantes y a todos ellos, incluso el suyo. Sin embargo, de Federico, Kant ensalza el mérito de no prescribir nada en materia de religión y de dejar la libertad de servirse de su propia razón en las cuestiones de conciencia moral<sup>1293</sup>. Más allá de un

<sup>1288</sup> Kant 2002 (1795), p. 43-44.

<sup>1289</sup> Platón, *República* 80.

<sup>1290</sup> Cfr. por Krippendorff las paginas sobre la estupidez de los poderosos en *Staat und Krieg*, supra, capítulo II y por Kant la conclusión de *La paz perpetua*: "... la posesión del poder daña inevitablemente el libre juicio de la razón".

<sup>1291</sup> Kant 2004 (1784).

<sup>1292</sup> Famosa entre otras cosas es la relación privilegiada de Federico II con Voltaire. Después de tenerlo en su corte durante dos años y medio, se cansó de él y lo despidió, "después de exprimirlo como un limón", según Voltaire - Voltaire 1980 (1759), p. 58, en realidad posiblemente por negocios dudosos a los que se había arriesgado el filósofo francés, que por cierto no practicaba la moderación como estilo de vida.

<sup>1293</sup> ¿Alabanza o prudencia por parte de Kant? Verosímilmente una gestión inteligente de su autoridad bajo condiciones difíciles. Sin embargo las consideraciones sobre la importancia de la libertad de razonar públicamente, que citamos hoy todavía, no eran de poco peso en una sociedad absolutista.

cierto equilibrismo diplomático, inequívoca y memorable es la incitación a servirse de la razón para salir de la minoría de edad, fórmula que con mérito ha sobrevivido a más de 200 años de historia.

El hecho de que no se haya conseguido todavía, que el hombre siga sin razonar –¡y cuánto, en la sociedad mediática!– es precisamente el motivo por el que el compromiso para la ilustración se mantiene necesario en todas las épocas, como por su parte nos confirma el trabajo intelectual de Krippendorff. Particularmente esto lo vemos en el hacer hincapié en la cultura como medio para el desarrollo humano<sup>1294</sup>, lo que Kant llama la capacidad pragmática de civilizarse por medio de la cultura, un “progresar en que el fin seguirá siendo siempre algo en perspectiva<sup>1295</sup>”.

Como medio a largo plazo e ideal, la cultura es eficaz en sentido instrumental y de orientación<sup>1296</sup>. Sus efectos concretos – cuando la cultura funciona como instrumento de cambio social - se manifiestan con el tiempo, modificando la vida y el comportamiento de las personas. Sin embargo, la cultura es aún más importante como medio de orientación, de brújula, en las múltiples situaciones en las que no aparecen salidas inmediatas, o las personas ni se plantean el problema ético.

Kant no difiere de San Agustín<sup>1297</sup> en considerar hasta a los niños como propensos a actuar de forma prepotente y ve en la educación moral el medio para el progreso humano<sup>1298</sup>. Krippendorff busca en sus innumerables referencias culturales una ayuda para contrarrestar un pensamiento autoritario que lleva a comportamientos violentos. Hasta su trabajo más polémico, *Staat und Krieg* se propone como una investigación a través de varias disciplinas como forma de búsqueda, de orientación.

A la invitación a la madurez de *¿Qué es la Ilustración?* corresponden en otras obras varias incitaciones a asumir la responsabilidad de nuestro propio comportamiento. Así, en la *Antropología en sentido pragmático*, el carácter de una persona se define como “la propiedad de la voluntad en virtud de la cual el sujeto se vincula a sí mismo a determinados principios prácticos que se ha prescrito por medio de su propia razón. No se trata de lo que la naturaleza hace del hombre, sino lo que el hombre hace de sí mismo”<sup>1299</sup>.

---

<sup>1294</sup> La obra más importante en este sentido es sin duda Krippendorff 1999, su largo recorrido sobre cultura y política ética. Sin embargo, es todo el conjunto de sus estudios multidisciplinarios el que se funda en la convicción del papel que la cultura puede jugar para una vida más justa y equilibrada.

<sup>1295</sup> Cit. por Jesús Conill, El ideal de la paz en el Humanismo ético de Kant, en Guzmán 1997, p. 53 sig.

<sup>1296</sup> En la tradición filosófica alemana se distingue entre *Verfügungswissen* (saber instrumental) y *Orientierungswissen* (saber para la orientación).

<sup>1297</sup> San Agustín, *Confesiones*, cap. VII: “Escúchame, ¡oh Dios! [...] nadie está delante de ti limpio de pecado, ni aun el niño cuya vida es de un solo día sobre la tierra”.

<sup>1298</sup> Cit. por Jesús Conill en Guzmán 1997, ob. cit.

<sup>1299</sup> Ibid., p. 59.

En la *Fundamentación*<sup>1300</sup> se distingue entre necesidades naturales y libertad, dejando muy claro que hay una libertad de la voluntad que se funda en la independencia de la razón de causas subjetivas (humor, sensibilidad personal etc.). El hombre no es cautivo de la naturaleza, sino que posee un margen muy amplio de libertad (dentro de la que, evidentemente, asume o desatiende su responsabilidad). Todo depende de cómo cada persona se vea: si se considera una inteligencia dotada de voluntad, es libre; si se ve como un fenómeno en el mundo sensible, es esclava de la naturaleza. Elegir cómo mirar al mundo y a uno mismo, actuando en consecuencia, es entonces una forma de asumir responsabilidad. En esta misma línea se mueve una parte significativa de la inteligencia alemana de la posguerra. Por todo lo que estamos viendo, Krippendorff evidentemente no es una excepción.

En una ponencia muy brillante sobre el armamentismo<sup>1301</sup>, Krippendorff se refiere a *En torno al tópico. Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica*<sup>1302</sup> de Kant, para defender la idea de que incluso en la política, y particularmente la política internacional en tema de guerra, no se pueden dejar de lado algunas consideraciones básicas de moral, por ser buenas en teoría, pero inadecuadas para la praxis. Esta contraposición entre teoría y praxis es un lugar común, basado en un defecto en las premisas: el argumento de Kant es que una buena teoría se basa en la praxis y que una mala teoría en realidad está incompleta, o sea, le faltan ensayos y experiencias todavía por hacer. Más importante aún: el basarse solo en la práctica, en las experiencias hechas, sin extrapolar criterios generales para saber cómo obrar en concreto, es de ignorantes que no piensan su tarea como un todo, sino que prefieren actuar a tientas.

Krippendorff tampoco cree en la prioridad de una praxis ciega, que entiende como la afirmación de un determinismo que él se esfuerza en combatir, convencido de que sirve para confirmar la peor cara del ser humano, sin abrirse a la posibilidad de cambiar las cosas. No puede uno basarse solo en la experiencia, como si esto fuera ser “racional”. El propio Kant explica por qué: el hombre persigue su fin natural, que es mejorar a través de la cultura. Se trata de un fin natural y a la vez moral del ser humano, algo que le calienta el corazón: la esperanza de tiempos mejores es una categoría antropológica (así Ernst Bloch en *El principio esperanza*, nos recuerda Krippendorff).

Siguiendo con la referencia a Kant, en la misma ponencia Krippendorff cita *La paz perpetua*, que se inicia con una observación irónica: el político práctico, que suele desdeñar al teórico por decir cosas inútiles, no puede de pronto tomarlo en serio y acusarlo de poner en peligro al Estado. De la misma manera, el teórico Krippendorff pide a sus oyentes clemencia por argumentar en favor del desarme

---

<sup>1300</sup> Ob. cit.

<sup>1301</sup> Krippendorff 1984.

<sup>1302</sup> Kant 1986 (1797).

total de una nación, Austria, cuya capacidad defensiva, frente a un ataque de los países socialistas, es en cualquier caso inexistente.

Aparte de las mencionadas convergencias de ideas, hay un punto muy importante en el que Krippendorff se aleja de Kant: en su concepción del Estado. Mientras nuestro autor se sitúa muy cerca del anarquismo, Kant comparte la idea de Rousseau del contrato social y la visión de Hobbes del estado de naturaleza en el que vive el hombre sin leyes, así que el Estado es una necesidad<sup>1303</sup>. El egoísmo humano según Kant obliga a la coacción para contrarrestar los abusos<sup>1304</sup>, pero la única coacción admisible por parte del Estado es la que hace falta para garantizar la libertad<sup>1305</sup>. Por otro lado, Kant no acepta la desobediencia de los súbditos en ningún caso, ni tampoco la rebelión, que derrumbaría el Estado nacido del contrato original<sup>1306</sup>. Estamos entonces lejos del planteamiento de Krippendorff.

### e) Kant y Krippendorff según Wight

Martin Wight (1913-1972), destacado estudioso británico de Relaciones Internacionales, distingue tres grupos de pensadores políticos<sup>1307</sup>: 1) los maquiavélicos o realistas (ej.: Hobbes, Hegel, Carr y Morgenthau); 2) los grotianos o racionalistas (ej.; los juristas de Relaciones Internacionales, junto a personalidades como Locke y Churchill); 3) los kantianos o revolucionarios (ej.: los reformadores protestantes y los comunistas).

Según esta clasificación, Krippendorff sería un kantiano (o revolucionario) por considerar como realidad última no las relaciones entre Estados, sino entre seres humanos. La comunidad humana existe para los kantianos potencialmente y todas las personas deben trabajar para la fraternidad universal, alcanzable a través de una forma de revolución (que, según se comprende, no tiene que ser violenta).

Otra característica de los kantianos es considerar el poder como algo que no se justifica solo<sup>1308</sup>. La justificación del poder está en algo fuera de él, es decir, en la finalidad humana (gobernar en el interés de los ciudadanos), el derecho al juicio moral (la política debe ser ética) y el deber de actuar adecuadamente (no solo filosofar, sino cambiar el mundo, según decía Marx).

---

<sup>1303</sup> Cfr. Sullivan 1997, p. 9 y 86.

<sup>1304</sup> Ibid., p. 19.

<sup>1305</sup> Ibid., p. 20.

<sup>1306</sup> Kant 1986 (1797).

<sup>1307</sup> Wight 1996 (1991), p. xiii sig. y 8 sig.

<sup>1308</sup> Ibidem, p. 105: "Revolutionists [...] do not find power self-justifying".

## **2.- Modelos para la construcción de una política ética**

A la manera kantiana, la política debe rendir pleitesía a la moral, nos recuerda Krippendorff. Para hacerlo, debe ser desinteresada, es decir, debe centrarse en el interés de la colectividad y no de personas individuales.

Originariamente, en la polis ateniense, la política era autogobierno, autodeterminación sobre los métodos y la finalidad de la convivencia, recíproca convicción a través del debate, y finalmente asunción de responsabilidad con un cargo político temporal<sup>1309</sup>.

La política verdadera, basada en el diálogo, no solo es ética, sino que permite la consecución de la libertad. En palabras de Hannah Arendt, filósofa muy admirada por Krippendorff:

“Solamente en la libertad de nuestro hablar los unos con los otros emerge el mundo, como eso sobre lo cual hablamos, en su objetividad y visibilidad desde todos los ángulos [...] La libertad para independizarse y emprender algo nuevo [...] para interactuar con el medio del discurso con otros muchos [...]: este era, y ciertamente ya no es, el propósito final de la política [...]. Es más bien la sustancia y el significado de todo lo político. En este sentido, la política y la libertad<sup>1310</sup>.”

En este sentido, la política para Arendt llega a ser un milagro, el milagro de un nuevo comienzo, que al mismo tiempo representa la libertad<sup>1311</sup>: la libertad humana de determinar las cosas, gracias al libre albedrío y al diálogo.

Krippendorff comenta<sup>1312</sup>: todo el contexto de nuestra existencia se basa en una forma de milagro, nuestra individualidad, la vida orgánica, la aportación “política” de cada cual, por pequeña que sea. Es la tarea de cada uno de nosotros practicar la crítica y llamar a la responsabilidad a los políticos por sus abusos, ya que ellos siempre están listos a dedicarse alces, galardonarse y dejarse mencionar en los libros de historia. Justamente en los regímenes parlamentarios, donde hay un cambio relativamente frecuente de representantes, es preciso que también a los dimitidos se les

---

<sup>1309</sup> Krippendorff 2001, p. 28.

<sup>1310</sup> Arendt 2008, p. 34-35.

<sup>1311</sup> Arendt 2009, p. 65-66.

<sup>1312</sup> Krippendorff 1999b, p. 18.

exija que respondan de sus actos. A cada cual su responsabilidad: a los políticos por sus decisiones, a los ciudadanos por vigilar y exigir.

### **2.1. ¿Por qué son importantes los ejemplos? De Sócrates a Gandhi**

Krippendorff<sup>1313</sup> está convencido de que reflexionar sobre modelos es esencial para orientarse en la búsqueda de parámetros para una política ética. Observa que los fundadores de religiones, Buda, Jesús, Mahoma y demás son necesariamente también modelos de comportamiento. Tener ejemplos concretos parece ser una necesidad antropológica para todos los que quieren seguir un camino. Así es en política, donde tradicionalmente el modelo es *Las vidas paralelas* (fines del siglo I y principios del siglo II) de Plutarco, biografías de hombres que practicaban las cualidades de dominio.

Los monarcas absolutos dedicaban estatuas y alabanzas a sus predecesores, para proponerse como herederos de ellos. La tradición continúa; por ejemplo los papas cuidan la elección de su nombre para indicar qué pauta quieren seguir.

¿Por qué necesitamos héroes? Brecht nos ha dejado una paradoja: “Feliz el país que tiene héroes. Feliz el país que no necesita héroes<sup>1314</sup>.” O sea, está muy bien tener ejemplos imitables, por lo menos para orientarnos. Si nos acercamos a ellos, podemos vivir bien; si nos quedamos demasiado lejos, vivimos mal. El contexto al que alude Brecht es evidentemente político, y la actitud indicada como ejemplar es ética. En palabras de Kant: “Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza.<sup>1315</sup>” Ser un modelo, no solo en política, sino siempre, es lo que recomendaba el gran filósofo.

Fuera de la filosofía, es interesante ver cómo se construye un modelo concretamente. El ejemplo quizás más interesante y concreto de la historia contemporánea ha sido John Fitzgerald Kennedy. Fascinante, rico, valiente, deportista, patriótico, su padre *self-made man* inmigrado: todo parecía perfecto; mucho era mentira<sup>1316</sup>. ¿Qué pasó? El modelo funcionó durante una época, proporcionó energía al país; luego su efecto positivo, también por ser sin fundamento real, se perdió y la mala política hizo de EE.UU. una nación infeliz<sup>1317</sup>. Naciones felices de verdad no hay<sup>1318</sup>, pero esto no significa que no pueda haberlas, justamente con una política orientada a ejemplos concretos.

---

<sup>1313</sup> Este apartado resume la argumentación de Krippendorff 1999, p. 388 sig.

<sup>1314</sup> Bertolt Brecht 1943, *Leben des Galilei*, Scena 13.

<sup>1315</sup> Kant 2003 (1785), capítulo II.

<sup>1316</sup> Cfr. Hersh 1997.

<sup>1317</sup> Krippendorff no justifica esta afirmación, que necesitaría no solo datos precisos, sino todo un tratado de filosofía para fundamentarse. No obstante, a la luz del pensamiento de nuestro autor podemos interpretarla y aceptarla



excepcionalidad, haciendo hincapié en sus aspectos más humanos y criticables<sup>1320</sup>. El resultado de la banalización de un modelo es que se pierde la oportunidad de ir más allá de nuestro nivel, hecho posible si se adoptan y practican ideas más elevadas. Sin la disponibilidad a cambiarnos a nosotros mismos, no se llega a vivir de forma más estimulante.

Una semilla de lo que admiramos en los verdaderamente grandes está en nosotros mismos, nos enseña Goethe, o sea, lo que apreciamos en ellos podemos y debemos intentar imitarlo para llegar a desarrollarnos dentro de nuestras posibilidades.

Grandes hay, sin embargo, que se revelan en circunstancias extraordinariamente malas, como fueron en Europa por ejemplo las décadas de los años treinta y cuarenta del siglo XX. Personas aparentemente comunes exhibieron comportamientos de generosidad y coraje absolutos. Mujeres y hombres llegaron a ser “grandes”, exponiéndose a riesgos enormes para ayudar a los demás, a menudo desconocidos. Son personas que encarnan una “Banalidad de lo Bueno<sup>1321</sup>”, que es aplicación del imperativo categórico kantiano digna de tornarse ley universal de la naturaleza, según ya hemos recordado. En su banalidad muestran un camino al alcance de todos. Puede que no sea siempre necesaria una tragedia histórica para sacar de nosotros mismos cualidades ejemplares.

Si nos alejamos de los sucesos y nos elevamos a nivel de la actitud, podemos orientarnos al ejemplo de los grandes en nuestra cotidianidad, en el sentido gandhiano de “el objetivo es el camino”. Si lo que cuenta, más que el resultado, es el método, el estilo de vida, nadie puede impedirnos elegir el estilo mejor.

Elegir modelos no es entonces un acto inútil. Lincoln, Gollwitzer<sup>1322</sup> y Goethe son los tres modelos de Krippendorff, además de Rosa Luxemburg, otra grande, que en una carta alaba la armonía interior de Goethe, el universalismo de sus intereses, su visión de la vida en mitad de una época revuelta, la de la Revolución Francesa y de Napoleón.

Lincoln fue un presidente de una honestidad absoluta, preparado para ayudar a los débiles de la sociedad, desinteresado y modesto. Según Krippendorff, todos los historiadores concuerdan también en su decisión de combatir las injusticias y en su disponibilidad a perdonar a los demás,

<sup>1320</sup> Así por ejemplo un congreso dedicado a Mozart escribiendo palabrotas, cfr. <http://lettura.corriere.it/la-sindrome-di-mozart/>, descarga de 4.6.2015. Puede que la intención de los organizadores fuese científica, sin duda son aspectos que no tienen nada que ver con lo incommensurable que Mozart ha dejado a la humanidad.

<sup>1321</sup> De *Eichmann en Jerusalén*, Arendt 1999 (1963), el libro dedicado al proceso al muy banal y muy criminal Eichmann, encargado de organizar los transportes de la “solución final”. A uno de los banalmente buenos, el italiano Giorgio Perlasca, que rescató a miles de personas proporcionando pasaportes falsos en Budapest durante la Segunda Guerra Mundial, está dedicado el libro con el título justamente de *La banalità del bene. Storia di Giorgio Perlasca*, realizado por el historiador Enrico Deaglio y publicado en Milano, editorial Feltrinelli en 1991. Víd, también, El monumento de los ‘Justos entre las Naciones’ en el parque Raoul Wallenberg (Budapest).

<sup>1322</sup> Helmut Gollwitzer (1908-1993) fue un teólogo protestante alemán opositor al nacionalsocialismo, pacifista e izquierdista que Krippendorff conoció personalmente.



siendo muy exigente consigo mismo. No conocía ni la vanidad, ni la arrogancia del poder. La declaración del Gettysburg ARDAess<sup>1323</sup> no contiene ninguna afirmación hipócrita. Fue el ejemplo del filósofo y del demócrata en el poder. Su ejemplo fue la demostración de que la ética común se puede aplicar también en la política. Nadie después de él puede justificar su conducta inmoral como político afirmando que en aquel ámbito la moral es un elemento ajeno.

En la dimensión inconmensurable de la pregunta “¿Por qué he sobrevivido a Auschwitz?”, Helmut Gollwitzer indica el sentido de una ética política en la segunda mitad del siglo XX<sup>1324</sup>.

#### **a) Sócrates como modelo ético de diálogo<sup>1325</sup>**

La filosofía de Sócrates era un ejercicio público de debate en un contexto agonal, donde la lucha social se basaba incluso en la retórica enseñada por los sofistas. Como se sabe, esta otra forma de enfrentamiento verbal carecía de las intenciones éticas de Sócrates. La falta de ética política causaba mucho desorden en la polis. La mayéutica de Sócrates quería llegar a la verdad, que es la condición del orden, desarrollando el espíritu crítico de sus interlocutores. Estos creían saber qué es virtud, justicia o coraje, y él demuestra que lo ignoran. Sócrates no se deja impresionar por la tradición ni por la autoridad. Practica y enseña a practicar una actitud ilustrada, de autonomía de pensamiento y de autocrítica. Cada cual debe conocerse a sí mismo, comprender sus intenciones reales. En política esto significa ser conscientes de si se quiere actuar en el interés de la comunidad o en el propio. La actitud política de honradez y sinceridad con uno mismo debe pertenecer incluso al educador y, evidentemente, al filósofo. Sócrates acepta su condena capital no por considerarla justa, sino por aceptar el método que llevó al juicio. Siempre había aceptado el método de reglamentar la sociedad en Atenas, o sea, las leyes, y no podía desmentirse por miedo a la muerte. En Sócrates las preguntas constantes sobre la verdad coexistían con la fe en el superior orden divino. Esto debía reflejarse en los asuntos humanos y primeramente en una política ética.

#### **b) La ética en política necesita la memoria histórica de los grandes derrotados**

Sócrates es el modelo de los grandes derrotados de la historia, que sin embargo son los vencedores morales. Krippendorff cita a Rosa Luxemburg, Giordano Bruno y Galileo y nos dice que privilegiar la memoria histórica es una decisión política para el presente y el futuro, contra la fuerza bruta del poder<sup>1326</sup>. Alimentarse de la resistencia, de la crítica al poder y de las luchas para la emancipación del ser humano, y recordar a los que eligieron el camino noble, infunde mucha más fuerza moral

<sup>1323</sup> Texto en español del Discurso de Gettysburg en [http://es.wikipedia.org/wiki/Discurso\\_de\\_Gettysburg](http://es.wikipedia.org/wiki/Discurso_de_Gettysburg), descarga de 28.4.2014.

<sup>1324</sup> Posiblemente un sentido demasiado alto que requeriría al poder no solo un filósofo, sino un teólogo, como lo era Gollwitzer.

<sup>1325</sup> Krippendorff 1999b, p. 42 sig.

<sup>1326</sup> La argumentación propuesta en este apartado se encuentra prevalentemente en Krippendorff 1999b, p. 268-278.

que solo protestar por una razón particular. Hans Magnus Enzensberger describe en su libro sobre la Guerra Civil española<sup>1327</sup> la dignidad que expresan los viejos anarquistas por haber luchado por una causa justa, a pesar de haber sido derrotados.

A la perpetuación de la historiografía del poder, donde la dominación de unos pocos sobre muchos supone la dinámica normal de las relaciones humanas, corresponde la destrucción de la identidad de masas enteras, recuerda justamente Krippendorff. Ese fue el destino tanto de los esclavos de África como de los indígenas de América Latina<sup>1328</sup>. Matar su memoria es una forma de prevenir la rebelión, de hacerles aceptar como inevitable el presente y preparar para ellos un futuro análogo. El pasado de esclavos de muchos norteamericanos se traduce hoy en un sentimiento de inferioridad, que se puede vencer solo identificándose con otra historia, la de Martin Luther King<sup>1329</sup> o del extremismo islámico.

La institución que más ha contribuido a matar la memoria, según Krippendorff, ha sido la Iglesia católica. Combatió contra las herejías no solo quemando personas, sino destruyendo sistemáticamente toda forma de escritos que interpretaban de manera diferente la doctrina de Jesús y de sus discípulos<sup>1330</sup>. Borrando la memoria, se reprimió la resistencia potencial contra el poder del Vaticano.

El creyente que quiere identificarse con una fe diferente, puede adherirse a otro grupo religioso, crítico de la versión oficial y subversivo en su forma. Más difícil es salir de la estructura autoritaria del Estado, sin entrar en otra análoga. Sin embargo, razona Krippendorff, nacer ciudadano de un Estado no significa deber identificarse con su historia de poder. Los alemanes conocen este dilema, sobre todo el peso de ser el pueblo que persiguió a los judíos y a otros grupos o nacionalidades considerados “inferiores”. Salir de su piel y sentirse por ejemplo europeo es un intento que no lleva a un éxito total. En la historia alemana, sin embargo, hay pautas de una historia diferente. Los 15.000 desertores que pagaron con la muerte su rechazo a servir a Hitler, o los 600.000 perseguidos políticos encerrados en los campos de concentración, que fueron ejecutados por criticar a Hitler, o escuchar Radio Londres, o ayudar a judíos, no son nada inferiores a los resistentes de otros países<sup>1331</sup>. Identificarse con ellos significa elegir una línea de dignidad y coraje, aunque sin éxito.

---

<sup>1327</sup> Henzensberger, H.M., 1970, *Der kurze Sommer der Anarchie*, Frankfurt/M., Suhrkamp [trad. esp. *El corto verano de la anarquía. Vida y muerte de Durruti*. Barcelona: Anagrama, 1998 ]

<sup>1328</sup> Cfr. Chomsky 1993.

<sup>1329</sup> La elección de Obama como presidente ha dado un giro a la autoestima de muchos negros de América (conversación personal en Washington, octubre de 2009).

<sup>1330</sup> V. Werner, Thomas, *Bücherverbrennungen im Mittelalter*, in: Otto Gerhard Oexle (Ed.), 1996 *Memoria als Kultur*, Göttingen, cit. en Krippendorff 1999b, p. 274, nota 13.

<sup>1331</sup> La bibliografía sobre la resistencia alemana al nazismo es muy vasta, cfr. <http://resistanceallemande.online.fr/biblioall.htm> (descarga de 4.6.2015). Mucho más escasos los textos sobre la

Durante décadas, en Alemania se ocultó la memoria de la minoría de valientes que se opusieron a Hitler<sup>1332</sup>. Era la mala conciencia de la mayoría que se había conformado con el régimen y que no podía aceptar que otra conducta hubiera sido posible. El proceso de recuperación de la mejor parte de la historia alemana entre 1933 y 1945 sigue con dificultades. Particularmente los militares se oponen a la rehabilitación de los desertores, que desmentiría el dogma de la obediencia a las órdenes, incluso cuando son funcionales a la aplicación de una política criminal.

Coherentemente con su lema “historia es lo que ha sido posible”<sup>1333</sup>, Krippendorff subraya que orientarse históricamente significa pensar en posibilidades que no se han realizado, mantener una actitud subversiva hacia el presente y confiar en (parciales) victorias futuras de la verdad. La existencia del pueblo judío es un ejemplo concreto de esta posibilidad. Agarrados a su historia entre realidad y mito, considerando Jerusalén su patria a lo largo de una diáspora milenaria, han conseguido mantener su identidad, indefinible más allá de todo prejuicio y verdaderamente conocida solo por ellos mismos. Solo después de la II Guerra Mundial han podido radicar en el territorio, lo que, increíblemente, había resistido y existido solo en su conciencia.

### **c) Platón: la política ética y el rol de la educación**

Sócrates y Platón medían la política con el metro de lo Verdadero, lo Bueno y lo Bello, nos recuerda Krippendorff<sup>1334</sup>. El político debía primero conocerse a sí mismo y luego educar al pueblo en la virtud, como forma de alcanzar la felicidad individual y colectiva. Fue su insatisfacción con los políticos de su tiempo el elemento que impulsó a Sócrates a operar como instancia crítica dentro de su sociedad. Lo mismo pasó con Platón.

No sabemos si la política para Platón fue un interés espontáneo o de alguna forma decidió ocuparse de los asuntos de la colectividad por no estar satisfecho de cómo los gestionaban sus compatriotas, como escribe Krippendorff<sup>1335</sup>. Fue seguramente la muerte tan injusta de Sócrates a manos de la autoridad política el suceso que cambió la vida de Platón. En la *República* Platón escribe que el

---

resistencia de los austriacos – Austria fue incorporada en marzo de 1938 al Reich alemán. Bibliografía en Pistolato 2007 (Ed.), p. 153.

<sup>1332</sup> En Austria pasó lo mismo y el proceso de recuperación de la memoria de los oponentes empezó, lentamente, solo a comienzos del siglo XXI (en Alemania 20 años antes). Cfr. Pistolato 2007 (Ed.).

<sup>1333</sup> V. supra en el capítulo II.

<sup>1334</sup> Estas consideraciones preliminares sobre Platón y la política en Krippendorff 1999, p. 307.

<sup>1335</sup> Arendt escribe que “La mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo” (cit. p. 29 de Arendt 2009). Wilamowitz parece creer lo contrario, es decir, que la política fue la preocupación de toda la vida de Platón (Colli 2007, p. 25-26). Más significativos son los juicios sobre la importancia del Platón político. Negativa es Arendt, que considera violenta la actitud de Platón, que quería imponer su propia opinión, además la de alguien que, en cuanto filósofo encerrado en su mundo es incapaz de relacionarse con la sociedad (Arendt 2009, p. 51 y 72-75). Opiniones opuestas en AA.VV 2013, donde la enseñanza de Platón se considera todavía actual y hasta necesaria incluso en política.

filósofo debe bajar a la caverna para sacar a los demás que todavía están en la ignorancia, pero solo debe hacerlo si hay posibilidades concretas de éxito, sino es mejor limitarse a la teoría<sup>1336</sup>.

A pesar de las diferentes interpretaciones, lo que nos interesa ver ahora es cómo en la filosofía política de Platón se encuentran dos elementos claves de Krippendorff: la ética y la cultura.

Platón consideraba la política como filosofía aplicada al gobierno del Estado. El verdadero político, o sea, el filósofo-rey, vive fijándose en el Ser y actúa solo para el Bien, que concretamente en política es el bienestar y la felicidad de los súbditos. Fundamental es la templanza, la capacidad de mantenerse en el justo medio. Poco importa si el filósofo-rey actúa en pro o en contra de la voluntad general o basándose en leyes escritas o no escritas, escribe Platón en el *Político*. Él, que posee esta ciencia que también se puede llamar arte, puede pasar de las leyes, ya que prescribirá siempre lo que le conviene más al individuo. Las leyes se hacen para la generalidad y siempre se quedan cortas.

Sin embargo, ya no estamos en el tiempo en el que los dioses mandaban en la tierra y la vida era mucho más bella y fácil. Desde que los dioses se retiraron, cabe organizarse solos y también poner leyes. Platón anticipa en el *Político* la impostación de las *Leyes*, pasando del optimismo utópico de *La República* a una idea de gobernante competente, sí, pero de alguna forma ya no “ilustrado”.

Toda la producción política de Platón nos deja con muchas preguntas. Ya su discípulo más brillante, Aristóteles, empezó a criticar varios aspectos de la filosofía política de su maestro. Para Krippendorff, que lo considera una referencia importante, lo verdaderamente interesante del discurso político de Platón, y también de Aristóteles, es la impostación, o sea, los principios que ambos comparten. Básicamente el principio es uno: política significa ética. El Estado es una asociación ética para alcanzar la virtud. ¿Por qué la virtud? Porque la virtud nos hace felices.

Si la felicidad depende de la práctica de la virtud, el Estado tiene una misión: inculcar el Bien. En Atenas no había escuelas públicas, en Esparta sí, pero no se enseñaba a leer y a escribir, sino a prepararse para la guerra. Platón toma la idea de Esparta de educación pública y la adapta a la educación del alma. Incluye ejercicios físicos, pero sobre todo ejercicios para desarrollar armonía: canto, música y danza, para así realizar el ideal griego de *καλὸς καὶγαθός*, bello y bueno. Un rol importante lo tiene el estudio de la Matemática, una evidente herencia pitagórica que Platón, el iniciado, no podía ignorar. Sin embargo, la educación no es solo entrenamiento del físico y de la mente, sino también de los sentimientos, que particularmente en la juventud priman sobre la racionalidad. El desarrollo del coraje, de la sensibilidad y del autocontrol es fundamental. El entrenamiento militar precede a la práctica política, dentro del pasaje paulatino desde las emociones

<sup>1336</sup> Así Margherita Isnardi Parente en <http://www.donatoromano.it/interviste/54.htm>, descarga de 8.11.13.

al uso de la razón, más propio de la edad adulta. La sensibilidad se desarrolla particularmente con el arte, no solo la música, sino también las artes plásticas y la literatura. La educación incluye entonces aspectos prácticos y teóricos. La mente no puede conformarse con nociones abstractas. Ella necesita comprender el por qué, o sea, la finalidad de las cosas, no solo de cada cosa, sino de todo el conjunto. La mente tiene el sentido del mundo como su postulado. En la ausencia de sentido el hombre puede volverse loco, por lo menos seguro que vive mal. Algo en él le sugiere que un sentido sí hay, que el mundo tiene una finalidad, lo que se llama tener una concepción teleológica del mundo, aunque con dudas y falta de claridad muy humanas. La coherencia dentro del programa educativo platónico, que supone una visión filosófica profunda, se encuentra en la Idea del Bien, al que el rey-filósofo tiene que orientar a los súbditos desde la niñez. El Estado mismo es un producto de la mente. Para que haya justicia, la mente tiene que adquirir los hábitos correctos, conformes al Bien. La asimilación de la verdad moral ínsita en la Idea del Bien se facilita a través del arte, ya que la mente no solo busca un sentido, sino que es sensible a lo Bello, que es inseparable del Bien. El arte verdadero es un reflejo (μίμησις) de la vida y tiene como objetivo realizar la Idea del Bien. Una sociedad moral practica la virtud por definición y así alcanza la felicidad, cumpliendo con la finalidad de la política.

Revolucionaria es la idea platónica del Estado como educador global; lo sería también en nuestra época, no solo por las amenazas actuales a la educación pública, sino porque para Platón la educación no es una de las funciones del Estado, sino la función primaria, o sea, la premisa indispensable para que el Estado pueda cumplir su misión de fomento de la felicidad pública. Rousseau, el gran filósofo suizo del siglo XVIII, consideraba *La República* como el mejor tratado de educación jamás escrito. Además, la educación debe ser algo permanente, desde la niñez hasta el último momento de la vida. El alma nunca se jubila. Educación es, repetimos, educación en la virtud. Es interesante observar que en griego una única palabra designa virtud y excelencia: ἀρετή. Platón siempre está en contra de la mediocridad. Es una actitud en parte aristocrática, pero más que justificada. Lo que veía en Atenas eran políticos mediocres, incompetentes y ávidos. Según él, diletantes y egoístas hacen de la política una guerra civil permanente. El interés de Platón en la política nace de la necesidad de hacer algo en contra de situaciones inaceptables. La dimensión propia del filósofo no es la política, sino la contemplación. Sin embargo, por las razones dichas, se siente obligado a tomar parte en la vida del Estado. Cuando lo hace, no puede conformarse con una competencia aproximativa; debe ser más que competente, genial, transformar una tarea en una obra de arte, ya que esta era la idea de Sócrates: con inteligencia y dedicación a la causa pública cuidar máximamente su trabajo. Así se practica la virtud, que es excelencia, y la única que lleva a la felicidad.

*La República* es también un intento de demostrar lo que en Sócrates era un axioma, o sea, que conviene practicar la virtud, por el interés de todos, no solo de los demás, sino primero de los que la practican. Ser honrado es preferible a ser listo. Aprovechar las situaciones contingentes no lleva a la felicidad. Por el contrario, cumplir nuestro deber sí que brinda serenidad. El alma humana requiere justicia. El rey-filósofo debe conocer la idea (o sea, la esencia) de la justicia, de la belleza y de la templanza.

Como dice Margherita Isnardi Parente<sup>1337</sup>, Platón - y el intelectual antiguo en general - no quiere integrarse en la ciudad, sino llevar la ciudad a él mismo. Es el retrato de Krippendorff: en su orgullo, en su complacencia con “llevar siempre razón”<sup>1338</sup> y en sus tesis extremas reconocemos al heredero de una tradición intelectual que se remonta a la antigüedad. A Krippendorff le interesa posiblemente aún menos que a Platón convencer a los demás. No es que no le gustaría tener un impacto mayor, evidentemente le encantaría, pero prefiere quedarse solo con sus argumentaciones elegantes y fundadas, que buscar la forma de suavizarlas para ser más convincente. Hemos visto su deuda con Kant. Típico de la actitud de Krippendorff es el ejemplo que menciona del hombre perseguido por un asesino. Según Kant no se puede mentir ni al asesino que pregunta por el escondite de su víctima<sup>1339</sup>. Ética pura sin compromisos, esta es la idea de política de Krippendorff.

#### **d) Gandhi**

Bajo la premisa de una integridad absoluta, sorprende el hecho de que Krippendorff haya descubierto a Gandhi relativamente tarde<sup>1340</sup>, cuando ya estaba investigando para la paz y buscaba modelos de una política diferente.

Naturalmente Gandhi es el modelo perfecto para una política alternativa. Krippendorff lo presenta<sup>1341</sup> en su imagen más representativa: la visita a Londres en 1931. Con su ropa india simplicísima, solo un paño de algodón blanco, en medio de los representantes ingleses con traje muy formal, trataba las condiciones de la retirada del ejército poderoso al que había derrotado sin hacer uso de la fuerza.

Tiene razón Krippendorff cuando escribe que la lucha sin violencia de Gandhi no fue solo contra los ingleses, sino contra una forma, antigua y moderna, de practicar la política. Sin hacer uso de la fuerza física, pero combatiendo con la fuerza moral y arriesgando su vida: la noviolencia no es pasividad, sino la estrategia de los fuertes de espíritu. Los que no tienen esa fuerza, enseña Gandhi,

<sup>1337</sup> Cit. la nota precedente.

<sup>1338</sup> Cfr. *supra* en el capítulo II.

<sup>1339</sup> Cit. en Krippendorff 2009, p. 64.

<sup>1340</sup> Entrevista de Luigi Reitano a Krippendorff, “Messaggero Veneto”, 2.10.2007.

<sup>1341</sup> Krippendorff 1999b, p. 153-172.

deben luchar usando la violencia. Lo peor es no pelear, no es usar la violencia, siempre y cuando se trate de defenderse uno mismo o a su familia. Sin embargo, mejor es ser capaz de practicar la no violencia, y el perdón.

Para Krippendorff es extremadamente significativa la revolución en la política practicada por Gandhi. Como sabemos, la tesis de Krippendorff es que en todos los ordenamientos políticos la violencia es inmanente en las relaciones exteriores e interiores. El Estado tiene el monopolio de la violencia en el interior y posee un ejército como última ratio. Por eso le encanta a Krippendorff el hecho de que el punto de vista de Gandhi vuelque la lógica común: quien usa la fuerza es culpable, quien replica a la fuerza con la fuerza se pone en el territorio de su adversario.

Krippendorff comparte la idea de Gandhi de que la vida es el bien supremo y lo más importante es defenderla y fomentar su potencial. Ve en Gandhi un modelo por considerar la solidaridad como elemento esencial en política, incluso la solidaridad hacia el adversario político sea quien sea, hasta el propio Hitler.

En la actitud de Gandhi hay evidentemente aspectos admirables, pero muy difíciles de practicar. Krippendorff sabe que el principio de reconocer en el otro al ser humano, buscándolo si no es tan evidente, no es para todos, y tampoco la capacidad de padecer injusticias, replicando de forma no violenta, con respeto hacia el adversario. Es peor ser injusto que víctima de una injusticia, ya Sócrates lo decía<sup>1342</sup>, y Gandhi lo practica con éxito.

Uno de los mensajes de *Die Kunst...* y de toda la obra de la madurez de Krippendorff, *Staat und Krieg* incluido, es que lo que ha sido posible una vez, a pesar de la dificultad de realizarlo, es posible. No hay ejemplo más explícito de demostración de la posibilidad de lo impensable que Gandhi. Podemos hasta decir que la teoría política de Krippendorff, como de toda la Investigación para la Paz, sin Gandhi sería mucho más débil. Gracias a Gandhi la política se convierte en un medio para descubrir al otro como persona, reconociendo que es parte del proceso dialéctico de conocimiento y autoconocimiento.

Naturalmente el giro copernicano realizado por Gandhi, Krippendorff lo dice claramente, no es una estrategia que se pueda aplicar como cualquier otra. Es una praxis política opuesta que supone un giro radical de actitud y que debe adaptarse a cada situación concreta.

Hay una *vexata quaestio*: ¿la no violencia habría funcionado con Hitler? Krippendorff se enfrenta con esta cuestión afirmando que es posible expresar suposiciones a partir del propio Gandhi que, en 1938, aconsejó a los judíos la resistencia contra la discriminación. Rechazar con dignidad las

---

<sup>1342</sup> Platón, *Gorgia*, 474b-475b.





mundial por su *Die Leiden des jungen Werthers* (Las desventuras del joven Werther), decidió aceptar la invitación del duque Carlo Augusto, Weimar era una pequeña e insignificante ciudad en el centro de Alemania. En pocos años se convirtió en el centro cultural de Alemania, atrayendo a personalidades como Schiller, Herder, Wieland, que se establecieron allí de forma definitiva. Muchos otros la visitaban por el intercambio cultural de nivel extraordinario que era parte de la vida cotidiana de la Atenas alemana, como se la consideraba<sup>1351</sup>.

La personalidad extraordinaria de Goethe al mismo tiempo estaba llena de humanidad en su forma de desarrollarse<sup>1352</sup>. Cada ser humano puede tomar ejemplo de él, ya que cada cual puede intentar mejorar según sus capacidades, como lo hizo Goethe. Uno de los secretos de su fascinación es el respeto que tenía a los demás y su convicción de la igualdad de todos los seres. Cuando se fue a Weimar en 1775 lo hizo para servir a la sociedad, para ser útil, incluso descuidando su actividad literaria por la cual ya era tan famoso. Sus amigos no podían comprender por qué un ilustre joven de Frankfurt había escogido un lugar pequeño y desconocido -para hacer felices a las personas, como él decía, y donde concretamente iba a poner en práctica sus ideas<sup>1353</sup>. Fue esta su enseñanza mayor, el servicio desinteresado de la comunidad. Ser un intelectual no era bastante para él, le interesaba gobernar. Llegado oficialmente como preceptor del duque Carlo Augusto, en los diez primeros años de su estancia en Weimar<sup>1354</sup> se ocupó de casi toda la administración, incluida la construcción de carreteras y de canales. Sin embargo, su objetivo principal fue encontrar recursos para la universidad, la academia de arte, el teatro y las colecciones científicas. Así, comenta Krippendorff, la pequeñísima Weimar alcanzó gloria mundial, mientras que políticos de otros sitios, buscando la fama guerrera, llevaron a ellos mismos y sobre todo a sus pueblos a la catástrofe. Cuando Napoleón conquistó el territorio alemán, borró decenas de Estados, pero mantuvo Weimar, aunque su príncipe se le hubiera opuesto militarmente. Weimar, la época de Goethe, es uno de los momentos clave, un nudo en el que la cultura y la política viven una fase de oro<sup>1355</sup>, como pasó en la Grecia clásica o en la China de Lao Tze y Confucio. Krippendorff considera Weimar como una mina de potencialidades para un proyecto no violento de buen gobierno, un modelo alternativo al capitalismo industrial, al Estado nacional unitario y a la ciencia asimilada a los intereses del poder político y económico.

---

<sup>1351</sup> Weimar sigue siendo todavía hoy un centro reconocido (aunque museístico para Krippendorff): en 1999 fue capital europea de la cultura.

<sup>1352</sup> Georg Simmel, cit. en Krippendorff 1999a, p. 9.

<sup>1353</sup> Krippendorff 1999a, p 10-12.

<sup>1354</sup> En 1786 Goethe dejó Weimar y se fue a Italia. Después de dos años regresó y desde entonces su actividad política fue reducida, pero con el mismo espíritu de servicio y renuncia personal de siempre.

<sup>1355</sup> Cfr. Krippendorff 1999a.

“... Weimar se convirtió en un proyecto alternativo al Estado nacional belicoso [...] El Goethe hombre de Estado actuaba en el silencio, de forma útil a los menesterosos, consideraba tarea suya y de todo gobernante administrar bien, sentar las bases necesarias para el hombre trabajador, activo, entendía la política sobre todo como moral vivida (y no como ejercicio del poder sobre los seres humanos para acrecentar su propio yo)<sup>1356</sup>”

Nombrado ya en 1776 consejero delegado con varias funciones, Goethe se ocupó de la resolución de problemas prácticos de artesanado, agricultura, comercio y minas. Sus prioridades políticas en los primeros años se centraron en las actividades de desarrollo de las habilidades propias de los trabajadores locales.

En 1779 fue responsable de la Comisión de la guerra, cargo que ejerció intentando oponerse a las aventuras bélicas del duque.

Después de su regreso de Italia, la experiencia de la Revolución Francesa reforzó su escepticismo acerca de la praxis política y se concentró más en el desarrollo de la cultura, como forma de modelo político alternativo. Sin embargo, un valor político importante se encuentra ya en las obras públicas realizadas por iniciativa de Goethe.

### *Ilmenau*

Ejemplar fue el proyecto de recuperación de la mina de Ilmenau. Después de décadas de abandono, Goethe propuso reactivar la extracción del cobre, no para hacer guerras, sino con fines pacíficos. Llevar a cabo el proyecto le costó muchísimo trabajo. Fue una experiencia no solo de entrega social, sino de observación de la naturaleza. Goethe era un gran observador. Cuando desarrollaba un proyecto social, su preocupación no era solo obtener los resultados esperados, sino cuidar que los métodos fuesen de respeto a las personas y al medio ambiente. La mina implicaba trabajo manual y tecnológico, además de financiación pública y privada. Goethe se encargó de cuidar la realización de todo. En 1784, el día de la inauguración dio un discurso en el que indicaba que la obra, tecnológicamente a la altura de los estándares de la época, requería tanto de parte de los autores como de los beneficiarios del trabajo una actitud general de modestia, de cuidado y de respeto a la naturaleza. Además, el éxito depende, dijo Goethe, de la colaboración de todos, del esfuerzo colectivo de eliminar los obstáculos y de aclarar malentendidos, en espíritu de armonía.

Desafortunadamente, la recuperación de la mina de Ilmenau fue un fracaso, porque una filtración masiva de agua lo destruyó todo. Considerando retrospectivamente el intento, Goethe no se

---

<sup>1356</sup> *Ibidem*, p. 13 y 28.

desanimó, reconociendo su inexperiencia y permaneciendo fiel a la idea de que seres humanos y naturaleza deben trabajar buscando la armonía, en una visión global que excluye toda idea de supremacía del hombre sobre el resto de lo existente.

### *El método es todo*

A primera vista sorprende el hecho de que Krippendorff dedique una de sus investigaciones a una selección de apartados sobre el método de investigación científica<sup>1357</sup> de Goethe. La crítica ha descuidado y hasta descartado como no interesante la producción goethiana dedicada a las ciencias naturales que, por el contrario, él consideraba más importante que su trabajo literario. Krippendorff investiga este aspecto desconocido en un intento de sacar de ello deducciones políticas.

La ciencia despierta nuestra capacidad de maravillarnos<sup>1358</sup> y hacernos más atentos a las consecuencias de nuestras acciones. En cuanto aprendamos a eliminar lo nocivo y a introducir lo útil a través de la observación científica, nos dotaremos de un criterio socialmente beneficioso.

El conjunto de los estudios científicos de Goethe nos presenta una visión revolucionaria con respecto a las convenciones tanto de la ciencia, como de la praxis política. No se puede considerar obvia, por ejemplo, la convicción de que el hombre es la máquina más perfeccionada, pero lo ignora y cada vez recurre a instrumentos artificiales para ayudarse. Así, sin darse cuenta, se niega la facultad de servirse de medios sutiles y más eficaces que ya son suyos. El resultado paradójico de esta falta de fe en su propia capacidad, es que el ser humano se cree más fuerte por disponer de medios artificiales, mientras que el uso de estos, de hecho, disminuye sus facultades naturales<sup>1359</sup>. Goethe aconseja por el contrario mantenerse despiertos, no centrarse solo en una cosa, sino mirar el contexto, tomarse tiempo para sacar conclusiones, trabajando con analogías y no tanto con inducciones.

Son principios que indican una visión global y evidencian que Goethe creía en una coherencia, mejor dicho en una correspondencia entre el micro y macrocosmos, que tiene su antecedente por ejemplo en Giordano Bruno<sup>1360</sup> y que se opone radicalmente a las praxis analíticas modernas. La idea de Goethe es que un organismo viviente no puede comprenderse descomponiéndolo en sus partes. La globalidad es más importante que el detalle.

Por otro lado, tener prisa en formular una teoría lleva a consecuencias muy dañinas. Hasta un genio se equivoca si se mantiene pegado a la intención de confirmar a toda costa una teoría suya, negando

---

<sup>1357</sup> Krippendorff 1994.

<sup>1358</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>1359</sup> Krippendorff 1999a, p. 174 y Krippendorff 1994, *passim*.

<sup>1360</sup> Cfr. Schwarz, Fernand, Giordano Bruno, l'actualité de sa vision, en AA.VV 2013, p. 473 sig.

lo que la contradice. Un error de una persona muy dotada no se borra tan pronto y bloquea el progreso durante un tiempo muy largo.

Una de estas ideas equivocadas según Goethe es el principio de causalidad lineal, derivada de un racionalismo estricto, que se ocupa de la extensión de la naturaleza, pero no de su profundidad<sup>1361</sup>. El hombre se halla en medio de efectos y no puede dejar de buscar la causa. Desafortunadamente se conforma sin problemas con la primera que encuentra<sup>1362</sup>, no dedica suficiente tiempo y atención al objeto de su investigación. Concentrado en la utilidad material que puede sacar de sus esfuerzos, quiere llegar a una conclusión tangible. El sabio al contrario mira las cosas en sí, no la utilidad que pueden proporcionarle<sup>1363</sup>.

Hay cuatro categorías de científicos para Goethe: 1) los utilitaristas, que buscan solo el aspecto práctico y por eso delimitan el ámbito de interés, lo que les proporciona seguridad; 2) los que quieren aprender, que miran los objetos de forma más desinteresada y tranquila, permaneciendo siempre en relación con él y buscando la claridad del juicio; 3) los contemplativos (*die Anschauenden*), que aprenden más y más, pero deben tener cuidado para no dejarse influir por su imaginación; 4) los globales (*die Umfassenden*), que parten de la idea de la globalidad, a la que la naturaleza de alguna forma se adapta desvelando aspectos nuevos<sup>1364</sup>.

La interpretación de Krippendorff es que Goethe comprendió el peligro de la actitud utilitarista de la ciencia moderna. Una relación utilitarista con la naturaleza lleva a la autodestrucción<sup>1365</sup>. Por eso Goethe escogió una postura que le permitiera un análisis sin finalidades inmediatas de utilización práctica. Se trataba también de una forma de respeto profundo a la naturaleza, que no existe para servir al hombre, como este cree<sup>1366</sup>. La pregunta más útil, nos dice Goethe, no es *¿por qué?*, sino *¿cómo?*<sup>1367</sup>, es decir, observar es constructivo, pensar que cada detalle de la naturaleza expresa una finalidad, por el contrario es limitador, ya que se pierde el sentido de la riqueza de la creación<sup>1368</sup>. Acercarnos a la naturaleza de forma serena y hasta humorística nos ayuda a comprenderla<sup>1369</sup>. Las disputas entre los científicos dependen a menudo del hecho de que los investigadores no tienen

---

<sup>1361</sup> Krippendorff 1994, p. 103-104. En realidad esta afirmación contra la causalidad lineal se encuentra en una carta de Schiller a Goethe, que concuerda con él.

<sup>1362</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>1363</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>1364</sup> *Ibidem*, p. 13-14.

<sup>1365</sup> Krippendorff 1999a, p. 156.

<sup>1366</sup> *Ibidem*, p. 144-145.

<sup>1367</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>1368</sup> *Ibidem*. Nótese que Goethe utiliza la palabra “creación” con una evidente referencia a Dios – más sobre la importancia de su religiosidad infra en este capítulo.

<sup>1369</sup> *Ibidem*, p. 17.

claras sus propias premisas, que chocan con las de los interlocutores. Aclarar y declarar su propia idea de la naturaleza y la forma de tratar con ella ahorra muchas tensiones<sup>1370</sup>.

Notamos que Goethe cuida no solo el discurso, sino el metadiscurso, es decir, se da cuenta de que no es “normal” tener una actitud por ejemplo de explotación de la naturaleza, ni es “normal” creer que todo tenga una finalidad en el interior de una relación universal de causa y efecto. Preguntarse el cómo y no el por qué supone una visión del mundo completamente diferente y pone de manifiesto la limitación de nuestra actitud materialista y pragmática. Suponer que todo funciona según pensamos, según nuestros esquemas mentales lineales, es el comienzo de una autolimitación funesta, que nos impide ver los muchos caminos alternativos que existen. En este sentido el método científico de Goethe es un precursor de los procedimientos de las ciencias de la paz, del mismo modo que su insistencia en el propio método anticipa la preeminencia gandhiana del medio sobre el fin. Mirando no al fin con actitud utilitarista, sino a la globalidad con espíritu abierto y confianza, se construye un mundo totalmente diferente.

Es esta la razón por la que Krippendorff nos propone al Goethe científico tan incomprendido, añadiendo que el método cuantitativo de las ciencias naturales, que las ciencias sociales han imitado con la esperanza de obtener más crédito, expresa una actitud imperialista de monopolio sobre lo orgánico y lo inorgánico<sup>1371</sup>, donde todos acaban por ser menos libres.

### *Naturaleza animada*

Cuando el científico se impone respetar los derechos de la naturaleza, llega a la libertad; donde se impone la fuerza a doblegarse a principios humanos, se encuentra atado<sup>1372</sup>. El estudio de la naturaleza para Goethe no era solo una actividad científica, aunque original en su método. Nada en lo que Goethe centraba su atención estaba desconectado de una visión global. Todo era parte de un orden que él reconocía como intrínseco al mundo.

Con ocasión de la muerte de su amigo Wieland<sup>1373</sup> en enero de 1813, Goethe confía a un amigo su visión cosmológica<sup>1374</sup>. Goethe inicia sus reflexiones afirmando que la naturaleza nunca disipa fuerzas del alma tan altas (así define a Wieland). La supervivencia después de la llamada muerte, continua Goethe, no está en ninguna contradicción con sus experiencias científicas. La idea es que las más pequeñas de las mónadas que componen lo existente son absorbidas por las mónadas más grandes que quieren convertirse en una planta, en un animal o hasta en un planeta. A las mónadas

---

<sup>1370</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>1371</sup> Krippendorff 1999a, p. 173.

<sup>1372</sup> Krippendorff 1999a, p. 40.

<sup>1373</sup> Nacido en 1733, Christoph Martin Wieland era un ilustre poeta y filósofo residente en Weimar.

<sup>1374</sup> Krippendorff et al. 2006, p. 82 sig.

más grandes Goethe las llama almas, así que hay mónadas del mundo, o sea, almas del mundo, y por ejemplo mónadas de las hormigas, o sea, almas de las hormigas, y las dos están emparentadas en su esencia originaria. Cada sol, cada planeta, lleva una intención superior que se desarrolla según las mismas reglas que gobiernan el brote de una rosa. La intención precede al fenómeno natural. Las mónadas más pequeñas se conforman con la voluntad de las grandes. En el momento de la muerte, la mónada principal despide a las demás mónadas de su servicio. Ninguna mónada acaba de existir, sino que sigue organizándose de forma diferente, pero según su propia naturaleza: la mónada de un pez se va en el agua, la de un pájaro en el aire, la de un alma elevada en la compañía que le corresponde, y lo mismo la de un alma común. El propio Wieland posiblemente no tenga nada más que ver con este planeta mediocre, y su mónada esté buscando un lugar más apropiado, o incluso se esté convirtiendo en un alma de un mundo, en una estrella grandísima o en un cometa para gozar de la alegría de los dioses. Ignoramos muchas cosas, primero lo que somos. No hay ningún motivo para no tener fe, solo cabe no mezclar la fe con la razón, no intentar demostrar lo que no se puede demostrar. Donde el saber es suficiente, no necesitamos la fe, pero donde no lo es, debemos no cerrar el espacio que corresponde a la fe.

Todo este discurso, que parece la fantasía de un poeta, es parte de una peculiar actitud religiosa de Goethe, de la que pronto vamos a hablar.

### ***Un cuento metafórico sobre la guerra***

La compleja y sutil visión de la vida de Goethe la encontramos incluso en su producción literaria, que en el análisis que estamos llevando a cabo se queda un poco al margen. Krippendorff individúa particularmente en la *Novelle*<sup>1375</sup> una metáfora del tema que más le interesa: la relación entre la política, la paz y la guerra. Estamos aquí ante el Krippendorff más sofisticado, que es capaz de sacar de un cuento aparentemente libre de otras intenciones que las meramente literarias, un significado político oculto, sin que el valor artístico de la obra quede mermado.

El cuento narra un día de otoño, en el que se prepara una partida de caza. La caza simboliza la Revolución Francesa, para Goethe un modelo de falsa política, donde en lugar de la tutela desinteresada de los ciudadanos, el poder se consagra a la violencia y a la persecución de intereses personales detrás del pretexto revolucionario. El príncipe que guía la partida tiene escrúpulos, pero su dedicación a la caza para exhibir su masculinidad contiene la semilla de un descuido de los asuntos propios de un gobernante, comenta Krippendorff. Concretamente, en un día de mercado como lo es la fecha escogida para la partida, su tarea sería cuidar la seguridad pública. Años atrás se había producido un incendio en la misma ocasión.

---

<sup>1375</sup> Goethe 1982 (1826), vol. 6, p. 490-513.

Esta vez el incidente se repite, justamente mientras el príncipe está cazando. Un tigre y un león se escapan de la jaula donde estaban encerrados. El entretenimiento que ofrecían a los visitantes del mercado se transforma en una amenaza. En realidad, ambos animales son mansos, pero alguien reacciona de forma impulsiva y mata el tigre con una pistola. Afortunadamente, el león se salva: seducido por la música de un niño, se pone a sus pies.

Es el propio Goethe quien se encarga de explicar el significado metafórico del cuento a su secretario Eckermann: mostrar cómo lo imparible y lo insuperable a menudo se domina con el amor y la devoción<sup>1376</sup>. Un mensaje de no violencia coherente con su rechazo de la guerra que, como Krippendorff, considera una patología, aunque sea parte de un orden cósmico<sup>1377</sup>.

### *La religiosidad de Goethe (a través de Bergstraesser)*

La teoría *ante litteram*<sup>1378</sup> de los conflictos de Goethe la encontramos en sus apuntes científicos: los conflictos viejos y nuevos resultan de que el ser humano separa lo que Dios ha creado unido. El ser humano conoce el mundo a través de sí mismo. Siendo imperfecto, llega a verlo de forma parcial e imagina que es conforme a su capacidad de entenderlo. Por la misma razón, cada uno se pone por encima de todo y rechaza las cualidades que menos posee: el sensual abomina la racionalidad, el fantasioso desprecia el intelecto<sup>1379</sup>.

Ver la causa de los desacuerdos entre las personas en la fragmentación de un orden intrínseco equivale a reconocer un origen metafísico a los conflictos terrenales. Es un tema inmenso y sin embargo central en Goethe, además de ser una explicación sutil de los vanos litigios entre temperamentos diferentes.

Reconocer el orden intrínseco que no vemos por nuestros límites, para Goethe es un postulado de investigación científica y una referencia para una correcta actitud moral.

Todo esto denota una actitud religiosa que el maestro de Krippendorff en Friburgo, Bergstraesser, describe de forma excelente<sup>1380</sup>. Para Bergstraesser la religiosidad es parte esencial de la visión goethiana de un mundo sano, donde el poeta ve una conexión entre lo bello y lo sagrado, contemplando la naturaleza y el ser humano con la conciencia del origen místico-espiritual de ambos. Goethe respeta religiosamente el secreto insondable que indica los límites de la humanidad

<sup>1376</sup> Krippendorff 1999a, p. 87.

<sup>1377</sup> No se puede subestimar o considerar solo poética la visión del mundo de Goethe, que deriva al mismo tiempo de una sensibilidad extraordinaria, de un interés científico sincero y de una cultura que no descarta fuentes que para nuestra concepción, muy influida por el positivismo y el materialismo, pueden parecer demasiado místicas y esotéricas. V. infra el apartado sobre la religiosidad de Goethe.

<sup>1378</sup> En relación evidentemente a los Estudios de Paz, de que este trabajo es un ejemplo.

<sup>1379</sup> Krippendorff 1994, p. 159.

<sup>1380</sup> Bergstraesser 1967, p. 87 sig.

y vislumbra una totalidad más allá de nuestro conocimiento fragmentario. La percepción de un vínculo entre lo sensible y lo divino permite para él la comprensión de la historia y de sus paradojas<sup>1381</sup>.

En la alegoría poética de Goethe la guerra aparece como elemento demoníaco destructivo, que es parte del ser humano, pero contradice la naturaleza propia del hombre, que al contrario se realiza en la paz, alegóricamente presentada como genio. Bergstraesser nos invita a considerar la tensión entre el genio y el demonio en Goethe, desde lo político hasta lo humano y lo religioso. Ni la paz ni la guerra se pueden considerar aisladamente, ambas son partes de una unidad cósmica. El universo se compone de partes que se combaten recíprocamente y que solo en Dios encuentran su armonía<sup>1382</sup>. La paz posee una energía curadora<sup>1383</sup>. Es el afán de paz el que da sentido a la vida. Quien quiere la guerra, aniquila la esperanza<sup>1384</sup>. La esperanza es la puerta hacia la libertad, la vía de escape de lo demoníaco<sup>1385</sup>. A pesar de que paz y guerra son parte de la ley de la creación, el ser humano puede determinar ambas<sup>1386</sup>.

La vida necesita la polaridad dentro de una ley universal que se esconde<sup>1387</sup>. En el movimiento cósmico y en la alternancia de los ciclos se funda la esperanza de paz, que no es un estado, sino una fuerza y un cumplimiento<sup>1388</sup>. La naturaleza y el espíritu obedecen a la misma ley y corresponde al ser humano conectar lo eterno a lo temporal<sup>1389</sup>. Cuando el hombre piensa según la justicia, su espíritu se mueve hacia el “fenómeno originario”, es decir, percibe lo eterno en su metáfora temporal y reconoce su propia vocación<sup>1390</sup>.

El político que advierte el significado trascendente de su acción puede conseguir la esperanza humana en medio de los momentos más oscuros. Su sentido interior lo ayuda a sobrepasar la idea de la justicia, con la que puede identificarse: en ello consiste la grandeza y la belleza del ser humano<sup>1391</sup>.

La investigación científica en Goethe está en armonía con sus poemas religiosos. La verdadera religión la considera algo interior, apartado de la vida activa en la sociedad<sup>1392</sup>. Las fuentes de la religiosidad de Goethe son variadas: Böhme, el pietismo, Herder, Giordano Bruno, Plotino,

<sup>1381</sup> *Ibidem*, p. 95-97.

<sup>1382</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>1383</sup> *Ibidem*, p. 99-100.

<sup>1384</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>1385</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>1386</sup> *Ibidem*, p. 106 y 107.

<sup>1387</sup> Bergstraesser 1967, p. 115.

<sup>1388</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>1389</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>1390</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>1391</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>1392</sup> *Ibidem*, p. 139 y 148.



Paracelso, Swedenborg y Spinoza<sup>1393</sup>. Le repugna la visión del ser humano como pecaminoso<sup>1394</sup>. Considera a Cristo como uno de los inspirados, pero no el único<sup>1395</sup>.

Para algunos críticos, su religiosidad es pagana, dentro de un evidente respeto a lo sagrado<sup>1396</sup>. Ciertamente la actitud de Goethe está totalmente fuera del contexto dogmático; en él, la inmanencia y la trascendencia se componen rítmicamente<sup>1397</sup>. Su observación de la naturaleza le desvela la unidad morfológica (*Gestalt*), la entelequia activa en la que la forma primigenia (*Urform*) se despliega a través del proceso vital y lo divino se manifiesta en espíritu y naturaleza desde el reino mineral hasta el ser humano<sup>1398</sup>. La cumbre de la capacidad del hombre está en su capacidad de reconocer – por lo menos heurísticamente, de forma intuitiva - la Totalidad en la pluralidad de las manifestaciones<sup>1399</sup>. Dentro de la Totalidad, el macro y el microcosmos se refieren el uno al otro y constituyen, en la reflexión de Goethe, la raíz de la física y la metafísica dentro del marco de la filosofía de la religión y natural del Renacimiento<sup>1400</sup>. El realismo de la observación se une a la especulación filosófica<sup>1401</sup>. Goethe percibe que la creatividad<sup>1402</sup> es su tarea como ser humano: en la alternancia de pensamiento y acción, de actividad interior y exterior, en la inmanencia y en la trascendencia, el hombre refleja la totalidad dialéctica del universo<sup>1403</sup>.

De la tradición espiritualista fuera de cualquier iglesia<sup>1404</sup> Goethe toma y acepta la idea de una divinidad infinita y absoluta, manifiesta en la polaridad de Espíritu y Naturaleza, además de la correspondencia entre micro y macrocosmos y el amor como vínculo dinámico entre el ser humano y Dios, que está presente en el interior del ser humano como luz de llama viva, según dicen los místicos<sup>1405</sup>. Fausto, el protagonista de la obra homónima, interpreta el *logos* como acción (*Tat*) creativa. El Dios de Goethe, manifiesto a través del Espíritu y de la Naturaleza, es un Dios de la vida y de la ley espiritual que gobierna el universo<sup>1406</sup>.

---

<sup>1393</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>1394</sup> *Ibidem*.

<sup>1395</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>1396</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>1397</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>1398</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>1399</sup> *Ibidem*.

<sup>1400</sup> *Ibidem*.

<sup>1401</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>1402</sup> Goethe considera el espíritu humano como un espejo creativo del universo. Cfr. la nota 53, p. 283 de Bergstraesser 1967.

<sup>1403</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>1404</sup> El espiritualismo protestante creía posible un contacto directo del espíritu con Dios: la *ecclesia spiritualis*, en lugar de la jerárquica. Cfr. la nota 34 en p. 282-283 de Bergstraesser 1967.

<sup>1405</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>1406</sup> *Ibidem*, p. 153.

Cristo representa la unidad de Espíritu y Naturaleza<sup>1407</sup>. La decisión de la Iglesia de hacer de Cristo un dios ha reforzado el despotismo<sup>1408</sup>, mientras que el “Cristo puro”, “la manifestación divina del principio moral” está en discrepancia con toda la historia de la Iglesia, que es “una mezcla de errores y violencia”<sup>1409</sup>.

Goethe está de acuerdo con Schiller cuando este le escribe que el cristianismo ha remplazado la ley, el imperativo categórico kantiano, con el albedrío (*freie Neigung*). La fuerza de la fe, del amor y de la acción inspirada por la sabiduría son las características más nobles de Cristo, en quien, según Goethe, Dios era visible<sup>1410</sup>. Es el amor el que une lo humano con lo divino<sup>1411</sup>.

En Goethe la política, a pesar de ser concretamente practicable en una dimensión pequeña, se inspira en principios universales. El modelo que nos presenta es un ciudadano del mundo, que se orienta con devoción a la totalidad. La devoción es fundamental en la relación con la idea de humanidad; sin el amor del mundo, de la naturaleza y del arte, la fe no se manifiesta en la acción<sup>1412</sup>.

La visión religiosa de Goethe ensancha la perspectiva: la paz fomenta la vida, pero la guerra depende de la misma ley universal que establece la paz. Desde otra perspectiva y sensibilidad, ya encontramos lo mismo en el *Bhagavad Gita*. En ambos casos una concepción filosófica y religiosa que apuesta por la paz y la no violencia, y al mismo tiempo incluye la presencia ineluctable de la guerra en la vida humana, dentro de la dinámica cósmica.

### *Goethe, el Confucio de Weimar*

Goethe es para todos los eruditos una mina de inspiración y para Krippendorff no podía ser diferente. En los últimos años nuestro autor consigue situar al Goethe político en la línea de Confucio, el gran sabio chino, y de la diosa egipcia del buen gobierno, Ma'at<sup>1413</sup>.

Como Confucio, Goethe se consideraba un afortunado que tenía que entregarse a favor de los menos privilegiados. No tener prisa en decidir, seguir aprendiendo, hablar con prudencia, ser empáticos, equilibrar las exigencias individuales con las sociales son principios de Confucio que, en gran medida, Goethe practicaba. Como la naturaleza no permite saltos, Goethe pensaba que la sociedad humana tenía que desarrollarse progresivamente, tomándose los hombres el tiempo para debatir y superando el odio, la rabia y la venganza, en un intento de reducir lo malo y acrecentar lo

---

<sup>1407</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>1408</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>1409</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>1410</sup> *Ibidem*.

<sup>1411</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>1412</sup> Bergstraesser 1967, p. 162.

<sup>1413</sup> Krippendorff et al. 2006b.

bueno, según lo que comprendemos de la voluntad de Dios, por misterioso que él sea para nosotros<sup>1414</sup>.

El principio de autocontrol del gobernante y la necesidad de cumplir con su propio deber es posiblemente el trato que más acerca a Goethe a Confucio. Hay afirmaciones del chino que podrían ser del alemán: “Quien es honrado, no necesita mandar y ya funciona. Quien no lo es, aunque mande, nadie le obedece”; “Donde hay orden, no hay pobreza; donde hay tranquilidad, no hay revolución”<sup>1415</sup>

Hay también afirmaciones de Goethe que podrían ser de Confucio: “Es fácil aprender a mandar, difícil aprender a gobernar”; “Gobernar y gozar no van juntos”<sup>1416</sup>; “Entbehren sollst du, sollst entbehren! / Das ist der ewige Gesang“ (“¡Renunciar, debes renunciar! Es este el canto eterno”)<sup>1417</sup>; “Que cada cual barra delante de su puerta / Y todo el barrio estará limpio”<sup>1418</sup>.

Así como Conrad explica por qué la idea política de Gandhi representa una respuesta concreta a la ética de la responsabilidad de Max Weber, Krippendorff afirma lo mismo a propósito del sentido de responsabilidad que Goethe (y Confucio) consideran indispensable para el gobernante. Naturalmente, escribe Krippendorff, Goethe piensa que los políticos son particularmente responsables de sus acciones, pero se trata de más responsabilidad, no de menos criterios éticos: parámetros más estrictos, escrúpulos más grandes y más sensibilidad ante las tentaciones del poder<sup>1419</sup>.

#### **f) Ma’at y Confucio, dos ejemplos de la sabiduría política de la antigüedad<sup>1420</sup>**

A la máxima “La política es el arte de lo posible”, que deja abierta la posibilidad a cualquier solución, a pesar de su moralidad, se opone “La convivencia es un arte”<sup>1421</sup>. A lo largo de la experiencia humana hubo momentos en los que los “valores” que los políticos siempre nombran y nunca practican fundaron concretamente la convivencia. Este fue el caso del antiguo Egipto, donde la diosa Ma’at representaba la exigencia humana de justicia y de orden. Del mismo modo Confucio en China y Goethe en Weimar, como hemos visto, consideraban a las personas no como unidades

<sup>1414</sup> La referencia religiosa aquí es de Wieland, cfr. Krippendorff et al. 2006, p. 107. V. infra en este capítulo el tema de la religiosidad del propio Goethe.

<sup>1415</sup> Krippendorff et al., 2006b, p. 83.

<sup>1416</sup> Krippendorff 1999a, cit. p. 46.

<sup>1417</sup> Faust, Goethe 1982, vol. 3, p. 53.

<sup>1418</sup> Krippendorff et al. 2006b, p. 165.

<sup>1419</sup> Krippendorff 1999a, p. 190.

<sup>1420</sup> Krippendorff et. al. 2006b.

<sup>1421</sup> *Ibidem*, p. 8.

aisladas, sino como parte de un todo, junto con la naturaleza y hasta los muertos<sup>1422</sup>, e invitaban a obrar en conformidad.

La visión egipcia no contemplaba la independencia como dimensión propia del individuo, sino el altruismo y la conexión<sup>1423</sup>. Se consideraba fundamental educar el corazón, no solo el intelecto<sup>1424</sup>, en el marco de una educación incluso social. Del mismo modo la idea de justicia era conectiva, en el intento de acercar uno a otro en lugar de dividir entre quien tiene la razón y quien no la tiene. La ética del antiguo Egipto se basaba en la relación, no en la persecución de la felicidad individual, como en la tradición aristotélica. La función del Estado era realizar Ma'at en la tierra, tutelando a los débiles frente a los fuertes. Ma'at se concebía como algo dinámico y dependiente de los seres humanos, no como una serie de prescripciones fijas, donde la tarea del juez no era castigar a los culpables, sino restablecer la armonía.

Sin el Estado no gobernaría Ma'at, sino Isfet, el caos, la injusticia y la violencia. De hecho a menudo es así, porque la naturaleza del ser humano es mala. Esta idea, que nosotros los occidentales conocemos por la línea de pensamiento que se inicia con Maquiavelo, encuentra un balance en los tres principios éticos de Ma'at: 1) la solidaridad comunicativa (escuchar, hablar y callarse); 2) la solidaridad activa (actuar para quien actúa); y 3) el no tener deseos de posesión. La violación de los principios éticos con la inacción, el no escuchar y el egoísmo, es un pecado contra la comunidad.

La idea de justicia se encuentra también en Confucio, junto al amor hacia los seres humanos<sup>1425</sup>. La moralidad se centra en el ideal del orden en la comunidad. El gobernante debe poseer una cultura literaria y una fuerte moralidad. Es necesario cuidar las cosas públicas, con una entrega constante que continúe poniendo orden en un mundo que tiende al desorden.

Confucio recomienda evitar los extremos y respetar el orden cósmico. El orden terrenal se mantiene si el gobernante posee autocontrol, ahorra en su vida privada y gasta para el pueblo. La ética de Confucio se aplica tanto a los políticos como a las personas comunes, pero de modo particular a quien tiene responsabilidades públicas.

El intento de Confucio fue la legitimación con una base ética del Estado, el establecimiento de la confianza en el gobierno por parte del pueblo. Solo el gobernante desinteresado, siempre al servicio del deber, es digno de representar el orden cósmico. Su virtud convierte al pueblo en bueno. La actualidad política de Confucio consiste en la idea de que solo puede gobernar a los demás quien es

---

<sup>1422</sup> Aldo Capitini, el Gandhi italiano, hablaba de la copresencia de fallecidos y vivos, cfr. Capitini 1966.

<sup>1423</sup> La presentación de Ma'at en Krippendorff et al. 2006b, p. 26 sig.

<sup>1424</sup> En el budismo se insiste en la importancia de la compasión, en el cristianismo como sabemos, del amor.

<sup>1425</sup> La presentación de Confucio en Krippendorff et al. 2006b, p. 71 sig. y en Krippendorff 1999b, p. 374 sig.

capaz de gobernarse a sí mismo. Es un criterio de selección del político del que casi nadie puede estar a la altura. Al contrario, la búsqueda del poder es propia normalmente de una personalidad con problemas<sup>1426</sup>. La política ética de Confucio se basa en las “cinco relaciones”: entre padre e hijo, hombre y mujer, hermano mayor y menor, príncipe y funcionario, y amigo con amigo. Todas se fundamentan en el amor, la justicia y la ayuda recíproca. Si funcionan estas relaciones, funciona todo a nivel del Estado. La enseñanza de Confucio no es teórica. Su método recuerda a Sócrates: pregunta e invita a sus interlocutores a aclarar sus ideas, para encontrar respuestas acerca del justo orden social. Los preceptos derivan de situaciones concretas. La finalidad de la política es hacer felices a las personas en lo concreto, no con abstracciones. El rigorismo ético de Confucio según Krippendorff se podría paragonar a Kant y también el compromiso “ilustrado” de ambos, que en Confucio se concretó en la fundación de la primera escuela pública en China.

### **g) San Francisco**

En su búsqueda de modelos éticos y en un intento de reflexionar sobre la religión, Krippendorff decide acercarse a la personalidad inquietante de Francisco de Asís. En el semestre invernal 2000-2001 imparte una serie de lecciones interdisciplinarias en la *Freie Universität* de Berlín con sus dos colegas y amigos de toda la vida, Wolf-Dieter Narr y Peter Kammerer, justamente dedicadas al santo. De estas clases deriva un libro, *Franz von Assisi – Zeitgenosse für eine andere Politik*<sup>1427</sup>, cuyo subtítulo “Un contemporáneo para una política diferente” ya expresa el intento típico de Krippendorff de interpretar todo en una clave política.

Los tres autores se dan naturalmente cuenta de que la figura extraordinaria de Francisco no es de ninguna manera política en el sentido común de la palabra. Sin embargo, nos dicen que de Francisco podemos sacar una orientación política, porque la felicidad que propone es tanto para las personas individuales como para las comunidades<sup>1428</sup>.

Consideran su ejemplo como absolutamente actual, práctico e imprescindible en una época en que la humanidad ha llegado a un límite peligrosísimo. La explotación extrema del medio ambiente y el terrorismo evidentemente no existían en tiempos de Francisco, pero en su vida hay antídotos para ambos<sup>1429</sup>. Él siembra el amor entre los seres humanos, intentando restablecer una armonía entre ellos y la naturaleza. Su humildad es su mensaje de paz<sup>1430</sup>.

<sup>1426</sup> Krippendorff cita aquí una opinión de Harold D. Lasswell (1948), *Power and Personality*, New York 1963, p. 39.

<sup>1427</sup> Krippendorff et al., 2008.

<sup>1428</sup> *Ibidem*.

<sup>1429</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>1430</sup> *Ibidem*, p. 59.

Hoy en día sabemos, así comentan los autores, que desvincularnos de la creación lleva a la destrucción del mundo. Orientarnos a San Francisco puede salvarnos, piensan, ya que él nos guía hacia el origen<sup>1431</sup>. No obstante, su mensaje es accesible solo para quienes se acercan a él con empatía<sup>1432</sup> y entienden por qué Francisco llamaba a todo elemento de la naturaleza “hermano” o “hermana”.

Él veía un alma en todo ser vivo y coherentemente lo trataba<sup>1433</sup>. En su famoso encuentro con el lobo, se dirige al “réprobo” como a un hermano, sin arrogancia ni superioridad, reconociendo sus motivos, o sea, el hambre. Despierta su conciencia, y así convierte a la bondad no solo al animal, sino a toda la comunidad, que viviría con él sin más problemas<sup>1434</sup>.

La renuncia de Francisco a la modernidad, encarnada en el dinero y en la posesión, es una propuesta de una vida alternativa, fraterna y alejada de los conflictos por el poder<sup>1435</sup>. Como “loco de Dios”, el santo cuestiona la racionalidad humana<sup>1436</sup>.

No hay nada nuevo en San Francisco, afirman los autores, ni la pobreza evangélica, ni el seguir a Cristo, ni la fraternidad universal, pero su praxis de vida fue extrema (lo que, particularmente para Narr y Krippendorff es una señal positiva). Francisco y Cristo son como el *Idiota* de Dostoevskij, un marginado que salva al mundo<sup>1437</sup>.

Desafortunadamente, los seguidores de ambos, Francisco y Cristo, falsifican el mensaje, así que los dos de una forma fracasan, pero dejan a la humanidad un modelo de resistencia de los últimos y los humildes<sup>1438</sup>.

La falsificación en el caso de Francisco ya consiste en el hecho de nombrarlo santo y dedicarle una gran iglesia, además de esconder y manipular la fuerza revolucionaria de su ejemplo<sup>1439</sup>. La biografía escrita por Buenaventura, aprobada en 1263 (Francisco falleció en 1226) lo pone en el marco de la jerarquía cristiana<sup>1440</sup>. Las historias de su vida ya existentes fueron censuradas<sup>1441</sup>.

---

<sup>1431</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>1432</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>1433</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>1434</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>1435</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>1436</sup> *Ibidem*, p. 12. Desde un punto de vista por supuesto muy diferente recordemos las consideraciones de Adorno y Horkheimer sobre la razón instrumental – cfr. supra en el capítulo I la parte dedicada a la Escuela de Frankfurt.

<sup>1437</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>1438</sup> *Ibidem*.

<sup>1439</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>1440</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>1441</sup> *Ibidem*, p. 20.

Quizás la peor manipulación de Francisco, un verdadero asesinato de la memoria, es la indulgencia plenaria otorgada a quien visite la Porciúncula<sup>1442</sup>. Los autores la consideran no diferente de la venta de las indulgencias que provocó la rebelión de Lutero.

El libro sobre San Francisco concluye la serie de ejemplos históricos y simbólicos de política alternativa de Krippendorff. Significativo es el hecho de que se trata de un sujeto explícitamente religioso. La religión es el último de los “hilos de una vida” (*Lebensfäden*) que componen su autobiografía<sup>1443</sup>. Krippendorff habla de ella con algo de reticencia y con pudor: es como un umbral que no se decide verdaderamente a pasar. Parece indicarnos la próxima etapa de un camino que, según piensa su mentor Goethe<sup>1444</sup>, no se acaba.

---

<sup>1442</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>1443</sup> Krippendorff 2012a.

<sup>1444</sup> Cfr. *supra* en este capítulo.

### 3. La paz a través de la cultura. La concepción estética de Krippendorff

El tema de la paz a través de la cultura es transversal en la obra de Krippendorff y más evidente en los trabajos dedicados a autores de literatura no solo alemana<sup>1445</sup>. La síntesis más completa de su visión estética, política y moral se encuentra en *Die Kunst, nicht regiert zu werden*<sup>1446</sup> (El arte de no ser gobernados). Además de muy pocos ejemplos de la historia, Krippendorff considera que las mejores propuestas para una política ética se encuentran en los grandes textos de la cultura. La cultura es también un medio para alcanzar la paz, nos eleva espiritualmente hasta un nivel en el que la guerra desaparece en su brutalidad, incultura y estupidez.

En la madurez, mientras que el crítico se queda con sus ideas – no hay cambio real en las convicciones de Krippendorff sobre el Estado, el aparato militar y la política internacional – el visionario se centra más en la cultura como medio de progreso, incluso en el sentido de la paz.

El Krippendorff “visionario” cree que el arte vive de la verdad estética, no de abstracciones que al fin y al cabo son formas de mentira. Las palabras “patria”, “pueblo”, “Estado”, repite<sup>1447</sup>, en la boca de los políticos son pretextos para ocultar fines o ambiciones personales. El arte es concreto, ya que su verificación estética es muy severa, basándose en la ética. Ético significa que el parámetro de toda acción es el ser humano concreto. El difícil camino hacia una política ética pasa por la estética<sup>1448</sup>.

Según Peter Hacks, nos dice Krippendorff, el arte es una oferta de una actitud estética de la que surge un comportamiento con notables consecuencias políticas<sup>1449</sup>. La actitud que nos ofrece el arte, argumenta Krippendorff<sup>1450</sup>, es hacia la realidad social, económica y política, pero también hacia la naturaleza.

El arte puede ser un medio de orientación política. Un ejemplo fueron los artistas que frente a la I Guerra Mundial tomaron distancia de las partes, intentando restablecer una relación de diálogo entre los pueblos contrapuestos. Otra vez Krippendorff declara que para él no es el éxito lo que cuenta, sino la postura moralmente correcta. Evidentemente el mundo no llegó a ser más razonable y a evitar otra catástrofe, pero esos artistas indicaron una alternativa.

---

<sup>1445</sup> Cfr. Particularmente Krippendorff 1990, 1992 y 2007a.

<sup>1446</sup> Krippendorff 1999b.

<sup>1447</sup> Ibídem.

<sup>1448</sup> Cfr. supra en este capítulo la herencia kantiana de la concepción del arte de Krippendorff.

<sup>1449</sup> Krippendorff 1999b, p. 226.

<sup>1450</sup> Krippendorff 1999b, p. 226 sig.



Descubrimos aquí al Krippendorff de alguna forma más íntimo. El “crítico” atacaba mentalidades y comportamientos de prevaricación; el “visionario” nos habla, a propósito del arte, de una dimensión contemplativa. Para escuchar la música, leer la poesía, observar el arte plástico o pictórico estamos obligados a pararnos, nos dice. Esto requiere tiempo y paciencia, una pausa, pero incluso una reacción activa, una contemplación activa para escuchar, leer y observar. En esta reacción activa se cumple un acto de justicia hacia la obra de arte e incluso se consigue un beneficio personal. El arte nos propone algo inesperado, diferente de lo habitual; nos permite dar un paso atrás, desde el mundo cotidiano en una dimensión aparentemente sin consecuencias prácticas, pero no sin ninguna finalidad. Si consideramos como finalidad del arte el desarrollo de una actitud diferente hacia el mundo, decimos que él tiene el objetivo de formarnos estéticamente; o sea, hacernos más sensibles, en el sentido de afinar nuestros sentidos y educarnos en lo Bello.

Krippendorff llega hasta afirmar que lo Bello en la naturaleza significa percepción de la presencia de un espíritu en ella<sup>1451</sup>. Ya sabemos por ejemplo que un árbol reacciona a nuestros estímulos y transmite energía. La caza del hombre prehistórico implicaba una relación mágica con el animal, cuya energía se quería absorber comiéndolo. Esto se ha perdido en el mundo tecnológico. En general, la modernidad nos ha quitado la relación con la vida natural (y todo el ámbito ecológico intenta recuperarla).

Hay una afinidad entre arte y naturaleza, afirma Krippendorff. La naturaleza puede transmitirnos su verdad espiritual, por ejemplo cuando el arte nos facilita su percepción, convirtiéndose en la visible u oíble verdad de la naturaleza, del mundo y del cosmos. A través de la producción y reproducción de estructuras, imágenes, conexiones, sonidos y formas que manifiestan y expresan las leyes de la naturaleza, el arte consigue desvelárnoslas; hace visible lo invisible<sup>1452</sup>. Lo que no significa que siempre lleguemos a percibir las, sino que esta percepción es posible y se realiza particularmente a través del arte.

La preciosidad de la naturaleza surge en el momento de la contemplación estética por parte del hombre; en sí no existe, afirma Krippendorff, casi un eco del *esse est percipi* de Berkeley. Gracias al arte el ser humano trasciende al animal. No se limita a construirse un cubil para protegerse, sino que edifica casas, villas y palacios que no solo cumplen con las exigencias funcionales. No come cualquier cosa, sino que se prepara algo que satisfaga su paladar. El arte suaviza el peso de la necesidad biológica y pone al hombre en una dimensión existencial, histórica y finalmente política. Es memoria de nuestra historia y conciencia de nosotros mismos.

---

<sup>1451</sup> V. infra Krippendorff 2008.

<sup>1452</sup> Cfr. Kandinski 1989 (1912).

Las consideraciones más consoladoras de Krippendorff están en su capacidad de poner en su sitio la relación entre los políticos y los artistas. La política determina la construcción de monumentos, que a su vez recuerdan a la política, la vida y los personajes que los hicieron construir. Sin embargo, subraya Krippendorff, son esos personajes los que necesitan a los artistas para “eternizarse”. Sin la excepcional producción artística del antiguo Egipto casi nadie tendría interés en aquella civilización.

Es un gran consuelo para un italiano leer a Krippendorff cuando escribe que la identidad colectiva del pueblo italiano sigue fundándose en el arte del Renacimiento; como nación moderna, Italia no es el producto del rebelde Garibaldi o del mediocre rey Vittorio Emanuele II, sino de la música inmortal de Verdi.

¿Cómo no dar la razón a Krippendorff cuando escribe que los políticos deberían servir al pueblo y pensar que no están en su función para hacer historia, ya que la grandeza en la política está en el servicio humilde y en la renuncia a los privilegios del poder? Un criterio de medición de una buena política, añade Krippendorff, es su compromiso con la educación, o sea, el porcentaje de gasto público que se destina a las actividades culturales. Hace falta, dice, una educación estética como forma de educación política y la conciencia de que, dentro de los pocos años del mandato político, los éxitos culturales son aquellos que más posibilidades tienen de ser duraderos.

Aquí Krippendorff triunfa sobre el Max Weber que abogaba por una educación en la política de poder y sobre todos los politólogos que no ven el nexo entre una visión de la política como estrategias y tácticas alrededor del poder y los muchos problemas sociales.

Una perspectiva histórico-cultural es el medio que una vez más Krippendorff escoge para afirmar que la política no es el monopolio de nadie, tampoco de los políticos. Según Krippendorff la *Orestíada*, trilogía de Esquilo estrenada en el 458 a.C., puede simbolizar el inicio de la política<sup>1453</sup>. Las series de venganzas de Orestes, que mata al usurpador y asesino de su padre Agamemnon Hegisto y a su propia madre Clitemnestra, se interrumpe con el juicio final en el ágora, en la plaza del mercado. Allí se decide, con un acto político, o sea, derivado de un debate público y sin la intervención de ningún Dios, cómo se deben arreglar las cosas humanas.

Krippendorff comenta<sup>1454</sup>: Esquilo había entendido sus leyes intrínsecas mejor que los profesionales de la gestión de la cosa pública. El hecho de que los políticos no suelen hacer caso a las admoniciones de los poetas, muchas veces no les beneficia. No es que los artistas trabajen para los políticos, es que la naturaleza del arte es construir un discurso público. Incluso las obras realizadas

<sup>1453</sup> Krippendorff (Krippendorff 1999b, nota 5, p. 29) basa estas reflexiones en el material histórico reunido en Christian Meier (1995), *Athen*, München.

<sup>1454</sup> Krippendorff 1999b, p. 234 sig.

para un comisionista privado desvelan su finalidad cuando son accesibles para la sociedad. Esto es particularmente evidente en arquitectura, una forma de arte que incide en las personas porque es tangible. Una iglesia gótica hace sentir al fiel su impotencia; la catedral de San Pedro en Roma representa todo el poder de la monarquía absoluta. Análogamente para la arquitectura civil: un palacio aristocrático y una residencia burguesa generan contextos diferentes. Si la política es lo que debe ser, una actividad pública entre personas que toman sus propias responsabilidades, la arquitectura crea el espacio público en el que se actúa políticamente.

Sin embargo, todas las artes suponen observadores u oyentes, considera Krippendorff. A veces una obra suscita tanta admiración que se transforma en un fenómeno social, como pasó a Benvenuto Cellini cuando, después de mucho trabajo y de muchísimas dificultades, pudo acabar su Perseo<sup>1455</sup>. Nada más exponerlo, toda la ciudad de Florencia, incluso sus colegas artistas, empezó a componer poemas para alabarlo<sup>1456</sup>. Justamente en la Florencia de los Médici el arte y la política se entrelazaron. No solo mecenazgo, sino instrumentalización del arte con fines de poder, pero también un contexto en el que los ciudadanos estaban acostumbrados a debatir el tema del arte y mirar las cosas públicas con una dimensión estética. La vida social estaba sometida a criterios estéticos por el interés de la sociedad, donde el juicio sobre los gobernantes dependía de su aportación al fomento de la belleza de la ciudad. Hoy en día los Medici, que reinaron durante tres siglos, están casi olvidados, pero no su herencia, una ciudad que es una obra de arte total. Incluso el arte culinario florentino, exportado a Francia a través de matrimonios dinásticos y desde allí hecho famoso en todo el mundo, ha proporcionado y sigue proporcionando más alegría y bienestar a la humanidad que la suma de todas las batallas, victorias y triunfos políticos, afirma Krippendorff. ¿Podemos no darle la razón?

La actitud que el arte ofrece, escribe Krippendorff<sup>1457</sup> llegando al punto más importante de su argumentación, es alternativa a la tríada maquiavélica de conquista, mantenimiento y pérdida de poder. La política se concibe como algo público, todo lo contrario de la impostación típica del político de carrera, centrada en el poder. El arte requiere la dimensión pública y por eso determina las condiciones de las relaciones sociales entre las personas. En el espacio público el arte encuentra su hábitat natural para la persecución de fines que no son unilaterales como en la política de poder, sino abiertos. El dialogo consigo misma y con el público es esencial para la obra de arte, que se

---

<sup>1455</sup> Toda la historia de la realización del Perseo en Krippendorff 1983, p. 105-123.

<sup>1456</sup> Un fenómeno social de alguna forma análogo pasó cuando en 1980 se expusieron las estatuas de los Bronces de Riace en Florencia después de sacarlos del agua del mar donde habían permanecido durante siglos. El entusiasmo popular convirtió las dos figuras estupendas en un mito y desde allí empezó la moda de visitar exposiciones temporales de arte, casi más que las permanentes en un país tan rico en obras maestras como Italia (recuerdos personales FP).

<sup>1457</sup> Krippendorff 1999b, p. 239 sig.

expresa y contesta. Una música, una pintura, una escultura, un poema, cada uno con su propio lenguaje y con la escucha o la mirada de quien recibe su “ofrenda”, pulsa, vive y se renueva.

Krippendorff está convencido de que una política que tomara inspiración del modelo y aceptara el desafío del arte, que se hiciera dialogante, atenta y reactiva después de escuchar y observar, sería muy diferente. Por el contrario, afirma, el poder concibe la dimensión pública como el ámbito en el que manifestarse dando órdenes y recibiendo aplausos. El arte, que vive de contrastes, no aclama; si lo hace, se degrada y se convierte en propaganda. En consecuencia, el arte verdadero es crítica incesante al poder, afirma Krippendorff, en línea con Schiller, que en las *Cartas sobre la educación estética del hombre* había escrito que el artista es hijo de su tiempo, sí, pero no su discípulo o su favorito<sup>1458</sup>. Sin embargo, crítico es el arte incluso hacia los que critican el poder, si se equivocan. La unilateralidad no es la dimensión del arte, sino la equidistancia. El poeta que Krippendorff considera como el supremo conocedor del poder, William Shakespeare, representa en Ricardo II un monarca que en el momento de su desgracia y a punto de ser ejecutado, reconoce que una vida sin arte, sin imaginación, no merece ser vivida. Krippendorff comenta: el hombre Ricardo se manifiesta después de vivir toda su existencia en la ceguera del poder.

Durante el asedio de Leningrado, que duró 900 días, de 1941 a 1944, recuerda Krippendorff<sup>1459</sup>, murieron entre 600 y 800.000 habitantes por el frío y el hambre, 3000 o 4000 al día en el primer invierno, el más duro. Sin embargo, la ciudad nunca pensó en rendirse y se agarró a su cultura como a un medio noble de orgullosa supervivencia. Las academias de arte continuaron su trabajo, las bibliotecas quedaron abiertas, poetas leyeron sus obras en la radio incitando a la resistencia<sup>1460</sup>. El 500 aniversario del poeta uzbeko Navoi fue celebrado con toda oficialidad en diciembre de 1941. El 9 de agosto de 1942 se estrenó la séptima sinfonía de Shostakovic con retransmisión radiofónica en toda la URSS: fotografías impresionantes muestran a los músicos hambrientos tocando y la gente acercándose a los altavoces. Leningrado se elevó en el asedio a metáfora del triunfo de la cultura sobre el físico, del espíritu sobre la materia y del arte sobre la biología. Si hay una prueba del poder de la cultura para dar y mantener la vida, esa la proporcionan aquellos heroicos 900 días.

---

<sup>1458</sup> V. infra en este capítulo un análisis más profundo de esta obra de Schiller.

<sup>1459</sup> Krippendorff 1999b, p. 244-245.

<sup>1460</sup> Olga Berggolz: “Sabe, tú escuchando las piedras, nadie está olvidado, nada está olvidado” (cit. en Krippendorff 1999, p. 246).

### 3.1. Arte y memoria

La actitud que el arte ofrece, continúa Krippendorff<sup>1461</sup>, consiste también en identidad y memoria histórica. Las obras de arte son el gran museo de la memoria de la humanidad. Los museos son el espejo de la identidad y de la política.

Los antiguos romanos intentaron construir su identidad histórico-estética basándose en el modelo alejandrino de museo (“sitio de las musas”). El Renacimiento recuperó la idea de la colección de obras de arte y los monarcas absolutistas la continuaron, naturalmente incluso como evidencia de su poder. Después de la Revolución Francesa, por todas partes las colecciones privadas fueron paulatinamente transformadas en museos que se convirtieron en el emblema de la *política* cultural de un país. Qué museos existen, dónde y por qué, para Krippendorff es una pregunta política. ¿Por qué hay tres museos del holocausto en EE.UU. y ninguno en Alemania<sup>1462</sup>? Siempre con relación al nacionalsocialismo: una exposición permanente del arte degenerado<sup>1463</sup> contribuiría a la memoria histórica; integrado por ejemplos comparativos del arte del régimen nazi y del arte entonces contemporáneo en los demás países, el proyecto evidenciaría la dimensión política de la expresión artística, incluso más allá del infausto periodo entre 1933 y 1945.

### 3.2. Arqueología y arquitectura<sup>1464</sup>

Las páginas que Krippendorff dedica al rol político del arte y de la cultura están entre las más agradables de su obra y, en gran medida, se pueden encontrar en *El arte de no ser gobernados*. El Krippendorff crítico es a veces amargo y naturalmente tajante. Cuando su ánimo contempla la dimensión artística, se apacigua y nos conforta con reflexiones sobre el valor inestimable de la educación del espíritu en las formas más altas de la creatividad humana.

Él considera la arqueología cómo el testigo de la memoria colectiva de civilizaciones desaparecidas, en sus formas altas y en las cotidianas. La impresionante variedad de formas de vivir que el trabajo arqueológico nos evidencia, el respeto que se nos despierta hacia pueblos que muy temprano han

<sup>1461</sup> Krippendorff 1999b, p. 246 sig.

<sup>1462</sup> En la actualidad sí hay uno, espectacular, en Berlín. Sin embargo, esto confirma la tesis de EK: algo ha cambiado en la política cultural alemana, o sea, en la política. El tema del holocausto ya no era un tabú, pero tampoco una memoria que se había llegado a poner tan de manifiesto como con un monumento arquitectónico. Hermoso y atrevido, el museo surge en el centro histórico recuperado de Berlín, cerca de Potsdamer Platz, en una zona muy céntrica que en la Guerra Fría de hecho era un desierto, por la presencia del muro que dividía la ciudad. El museo del holocausto evidencia como, con el trascurso del tiempo, el sentimiento de culpabilidad y vergüenza alemán se ha convertido en una actitud madura de asunción de responsabilidad.

<sup>1463</sup> Hitler consideraba “arte degenerado” todo el arte que desde su punto de vista no estaba en línea con el nacionalsocialismo, o sea, que expresaba, en su lenguaje respectivo, una forma de crítica al régimen. En 1937 fue organizada una exposición itinerante de obras de artistas degenerados, con nombres incluso muy importantes, como Dix, Ernst, Liebermann, Kokoschka, Kandinsky, Klee, Chagall y Grosz. La finalidad de la exposición era mostrar al pueblo ejemplos de arte que no debían ser imitados por ser contrarios al espíritu de la Alemania hitleriana. Las obras habían sido sacadas de los museos públicos.

<sup>1464</sup> Krippendorff 1999b, p. 250 sig.

llegado a conocimientos que hemos perdido o todavía no recuperado, nos infunde una sana humildad, pero también confianza en lo que hemos alcanzado y podemos alcanzar en el futuro.

Según Goethe, sigue Krippendorff, la arquitectura es música sin voz. Las piedras reunidas de forma artística crean un ambiente que modela a las personas conforme a sus mejores cualidades. Sin darse cuenta, los ojos y los oídos nutren el espíritu y favorecen un estado de ánimo ideal, hasta en el día más tenebroso. Por el contrario, la fealdad hace que un sitio parezca como un desierto desolador, en el que solo se puede esperar ver espectáculos degradantes<sup>1465</sup>.

Las grandes revoluciones modernas se han esforzado en destruir no solo el orden social, político y económico precedente, sino la historia, recuerda Krippendorff. El arte fue y sigue siendo una de las primeras víctimas. Así pasó en China con la revolución cultural de Mao, antes y durante la II Guerra Mundial (ej.: la destrucción de las iglesias de la época de Pedro el Grande en URSS por parte alemana), minaretes, iglesias y bibliotecas en la guerra en Yugoslavia. En la novela *Fahrenheit 451*<sup>1466</sup>, lejos de la ciudad en la que se queman sistemáticamente todos los libros, personas aisladas vagando por los bosques recitan cada uno un libro de un gran autor que ha aprendido de memoria, para que la historia común de la civilización no se pierda, hasta que llegue una época diferente. No es solo fantasía: bajo la dictadura de Stalin hubo no pocas personas memorizando poemas, como los de Anna Achmatova, para que no cayeran en el olvido.

Por el contrario, en el olvido caerían muchos eventos si los poderosos no se preocuparan de fijarlos, ordenando la construcción de monumentos. Así por ejemplo hacía Napoleón, mientras que él no conseguía inspirar al arte y a los artistas<sup>1467</sup>. Mientras los políticos y los generales sueñan con su propia gloria, las personas comunes sueñan con un mundo pacífico, sin las pesadillas causadas por los poderosos. La única obra maestra occidental inspirada por la política<sup>1468</sup> es posiblemente la

---

<sup>1465</sup> Hay crímenes que es difícil perseguir. La destrucción del medio ambiente y de los lugares de cultura por motivos comerciales y de razón de Estado (guerras) producen daños inconmensurables en cantidad y en duración. De niño jugaba en un contexto arqueológico, el mismo que se ve en un famoso retrato de Goethe en el campo romano por Tischbein. Es una imagen que resume mi formación, que ha sido curiosamente romano-alemana (romana por nacimiento, alemana por elección). Recuerdo con gratitud inmensa a Antonio Cederna, que luchó con éxito para mantener el sitio de mi infancia (y no solo de la mía, ¡por supuesto!) fuera de la especulación urbana que ha destruido mucho de lo mejor de la ciudad. Ahora, gracias a Cederna, el centro de Roma está conectado a través de la Via Appia directamente con el campo en dirección sur, un milagro de conservación ambiental. La fealdad que se ve en la periferia de Roma, en la que Cederna no pudo intervenir, es una tortura para el alma, un elemento de mala educación para generaciones enteras, que siembra infelicidad y facilita la violencia por frustración. Para el tema del deterioro urbano y sus efectos sobre los habitantes, cfr. Mitscherlich 1969.

<sup>1466</sup> Bradbury 1986 (1951).

<sup>1467</sup> Krippendorff parece aquí olvidar que por lo menos la Sinfonía Heroica de Beethoven y el poema “Cinque maggio” de Alessandro Manzoni se inspiran en Napoleón. A veces sucede, pero normalmente es verdad que las aspiraciones de los poderosos y sus luchas no son materiales fértiles para el arte. Las representaciones de personajes históricos, de burgueses ricos y hasta de episodios tomados de la Biblia no viven de lo que describen, sino del espíritu del artista capaz de dar forma material a su propia visión. Por eso es verdad, como escribe Krippendorff, que sin el arte que los toma como sujeto de una representación que va mucho más allá de ellos, de casi todos los “grandes”, no quedaría nada.

<sup>1468</sup> V. nota precedente.

*Eneida*, que quiere alabar la *pax augusta* y poner los fundamentos del imperio romano en la mitología griega. Donde el arte se calla, desaparecen épocas enteras en la nada.

Justamente Krippendorff afirma que es un crimen contra la humanidad la destrucción del patrimonio cultural, sea voluntaria, como en el caso de la biblioteca de Sarajevo, sea por descuido o robo – una forma de “privatización” que para la comunidad equivale a destrucción. El arte y la cultura requieren mucho cuidado. Su valor se revela a través del esfuerzo, del mantenimiento y del estudio. Una política que no asume la responsabilidad de cuidar el arte y la cultura, comete un delito. Quien al contrario reconoce que la máxima realización de la existencia humana está en la creación y en la estética, preocupándose activamente de ella, merece ser honrado por los contemporáneos y los venideros. Desafortunadamente, son casos rarísimos. Goethe era uno.

### 3.3. Friedrich Schiller

El humanismo de Friedrich Schiller es una de las referencias mayores de Krippendorff. Él nos recuerda<sup>1469</sup> que, como muchos otros intelectuales europeos, Friedrich Schiller quedó muy ilusionado por la Revolución Francesa, pero su entusiasmo duró poco. Los cambios enormes de la revolución no innovaron la práctica de la política, o sea, el desprecio de los poderosos por la gente común y los juegos de poder. Ya en 1793-1794 Schiller se había convencido de que la República no iba a durar, de que la anarquía sería la próxima etapa y que solo la aparición de un hombre fuerte rescataría a Francia<sup>1470</sup>. No se llega muy lejos sin una crítica sustancial de la política y de las técnicas de poder, afirma Krippendorff. La visión de Schiller, presentada ya en su lección inaugural en mayo de 1789, era de una política de pequeñas acciones en su propio ámbito, para contribuir a un cambio histórico sin hacer historia individualmente. Los “grandes” pueden cambiar las instituciones o variar las técnicas de poder, pero el verdadero progreso ocurre en el microcosmos de la cultura y de la educación.

La crítica de la Revolución Francesa está en el origen del manifiesto de estética que posiblemente más justifica e inspira el esfuerzo cultural de Krippendorff para la paz<sup>1471</sup>: *Die Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*<sup>1472</sup> (*Las Cartas sobre la educación estética del hombre*). En ellas Schiller escribe que sus reflexiones en muchas partes han sido inspiradas por Kant, que sabemos que es un modelo también para Krippendorff.

La primera pregunta de Schiller es sobre la oportunidad de hablar de estética y no de ética, tan necesaria en aquellos tiempos revueltos. El arte es hijo de la libertad, que falta, y la orientación

<sup>1469</sup> Krippendorff 1999b, p. 10-11.

<sup>1470</sup> Conversación con F.W. von Hoven, cit. en *Die Kunst...*, p. 11 nota 2.

<sup>1471</sup> Cfr. Krippendorff 1999b, p. 243.

<sup>1472</sup> Schiller 1860 (1795), p. 1-118.

general es hacia el utilitarismo. Sin embargo, reconoce que se tiene que ser ciudadano de su época, no solo de su país. ¿No es una censurable indiferencia hacia el bien de la sociedad hablar de estética y no de la actualidad política, de la que depende la vida de todos? Schiller está convencido de lo contrario, es decir, de que la belleza precede a la libertad, e intenta demostrarlo con estas *Cartas*. El análisis empieza con una reflexión kantiana: el hombre posee la razón, que le permite cambiar las condiciones de su vida. Cuando nace, se encuentra súbdito de un Estado que no es ético, que él no ha elegido, pero no está condenado a vivir para siempre en una condición que no le gusta. Gracias a su razón puede elevar una necesidad a nivel de la moral.

La presencia de Kant es tangible sobre todo en las primeras cartas. Schiller imagina un pueblo maduro (*¡Sapere aude!*), capaz de renunciar a la seguridad del estado puramente físico y animal para buscar el ideal ético y con ello su propia dignidad. Es además exactamente la propuesta de Krippendorff. Schiller parece muy concreto, cuando escribe que el reloj del Estado debe seguir marchando y que hace falta cambiar la rueda mientras está en funcionamiento. El problema está en que el hombre físico es demasiado violento para una operación tan delicada y el hombre moral no se ve, es decir, el legislador no reconoce su existencia como algo para tenerse en cuenta, y no puede decidirse a cambiar las leyes conforme al diferente nivel ético supuestamente alcanzado. Hace falta una tercera vía, un puente entre el dominio de la fuerza y el dominio de las leyes, y al mismo tiempo una solución que respete la realidad múltiple del ser humano, que no es solo moralmente superior, sino sujeto a los instintos. En otras palabras, en un Estado hay gente de todo tipo y la misma persona puede oscilar de lo más a lo menos elevado. Schiller llega a imaginar un político pedagogo – como decía Platón – que forme al ser humano y respete el material con que individualmente está hecho. En una relación dialéctica y de contra-alimentación, el Estado forma al pueblo y el pueblo desarrolla una idea de Estado humano, no déspota. Así se llega al Estado libre, cuyo modelo Schiller, evidentemente influido por la idealización clasicista de su época, ve en la Grecia antigua, donde el espíritu y los sentidos no estaban en conflicto. El hombre moderno ha perdido la sincronía entre la capacidad intuitiva y la racionalidad, y por eso vive en el exceso y en la fragmentación, entre la sutilidad vacía del idealismo y la limitación del materialismo pesado. El pensador abstracto a menudo tiene un corazón frío; el hombre de negocios lo tiene estrecho, encerrado en el círculo de su profesión, y no ve más allá de ella. La recuperación del equilibrio es necesaria para fundar la convivencia en la razón y en la ética. Sin una reforma del ser humano, toda estructura política fracasa.

Schiller se pregunta cómo puede triunfar la verdad en la situación presente de desequilibrio y considera que es necesario un motor que la impulse. Se dice que estamos viviendo una época ilustrada, en la que la razón ha eliminado los prejuicios y las supersticiones. ¿Cómo se explica



entonces el hecho de que seamos todavía bárbaros? *Sapere aude* repite Schiller, para vencer la indolencia de la naturaleza y la vileza del corazón. Dejar pensar a los demás es cómodo; luego cuando la necesidad impone alguna pregunta, están la Iglesia y el Estado preparados con sus respuestas (es también la idea de Krippendorff, como sabemos). Están incluso los que piensan, pero de forma oscura, elaborando ideas según se les antoja, para no cambiar su visión del mundo. Sin una sensibilidad, sin un camino abierto que llegue a la cabeza a través del corazón, nada puede cambiar. La necesidad más grande de la época es el desarrollo de la capacidad de sentir, que permite también razonar de forma más lúcida.

Con esta observación actualísima incluso después de dos siglos, Schiller concluye la carta octava e inicia la novena preguntándose cuál es la llave que puede abrir el corazón y al mismo tiempo mantener intacta la lucidez de la razón. Su respuesta: el arte, que es inmune de los abusos políticos. El legislador puede prohibirla, pero no someterla. Sin embargo, el artista debe tener un carácter fuerte, hijo de su tiempo sí, pero no su discípulo o su favorito. Su tarea es purificar su época, no deleitarla. Si el ser humano a lo largo del tiempo había perdido su dignidad, el arte la salvó y conservó en piedras cargadas de significado. El artista debe vivir con su tiempo, tolerar los insultos, obrar según necesidad, no según las expectativas de los contemporáneos (¡siempre Kant, y no solo, también Platón y todos los filósofos éticos verdaderos!). Que deje al entendimiento la esfera de lo real y que aspire a lo ideal, para preservarse de las corrupciones del tiempo.

Si trasladamos a la actitud política estas recomendaciones de Schiller, vemos que es justamente lo que Krippendorff hace en su dominio: no aceptar compromisos, no pervertir su trabajo para buscar el consenso de los contemporáneos, y finalmente indagar las posibilidades del arte para una educación en la ética.

Evidentemente el ámbito político es diferente del artístico: en la política se deben tomar decisiones concretas, mientras que el artista puede mantenerse con más facilidad en un contexto “puro”, aunque no falten las tentaciones de facilitarse la vida y buscar ventajas materiales. Mojarse en política a veces es necesario y no siempre una intervención en el mundo es conforme al ideal.

La comparación entre la idea del arte puro, elevado, en Schiller y la intransigencia moral de Krippendorff nos indica, primero, el origen kantiano de ambas posturas. Más allá de esto, nos confirma que Krippendorff es un teórico convencido de que la praxis se puede mejorar solo si se orienta hacia lo ético. En las *Cartas* de Schiller, Krippendorff encuentra un hermano del alma, que comparte con él la preocupación política y que ve en el arte no una vía de escape, sino un medio para una cultura diferente.

Como lo explica Schiller, el arte tiene una ventaja educativa más: puede acercar a personas que se quedarían lejos si el medio cultural fuese demasiado serio. Rodear las diversiones de la gente de formas nobles para ahuyentar la arbitrariedad, la frivolidad y la grosería, esta es la receta de Schiller para hacer del arte un medio educativo que enganche a quienes no se sentirían atraídos por los preceptos morales.

En la Carta X, Schiller se pregunta cómo puede el arte redimir si, incluso en las épocas en las que ha florecido, las costumbres no han sido ejemplares y lo bello y la libertad no han marchado juntos. El problema es que en el mundo de la manifestación las cosas son siempre decepcionantes y que la belleza intrínseca al ser humano se encuentra a nivel trascendente.

Nótese que Schiller se refiere varias veces a la divinidad. Toda su teoría estética no tendría base sin un fundamento religioso, evidentemente no confesional, sino de herencia platónica o neoplatónica, posiblemente. Es un aspecto muy importante, ya que, como vamos a ver como conclusión de este trabajo, Krippendorff mantiene el tema religioso fuera de su pensamiento político, pero de algún modo se siente atraído por personalidades que, cada una a su manera, viven básicamente de esto, lo declaren a menudo o no. Como en Krippendorff no ha madurado la sensibilidad religiosa hasta el punto de buscar integrarla en su teoría, el resultado es que la teoría queda mermada, ya que los ejemplos de política ética que propone son inviables fuera de su fundamento religioso. La herejía de Krippendorff se queda a la mitad. Rehuido por sus colegas académicos, demasiado conformistas para proponer alternativas a una política internacional basada en la ley del más fuerte, no llega a la otra orilla, la religiosa, posiblemente la única que puede justificar los ejemplos altísimos de política ética que él propone.

El hombre, es esto lo que Schiller quiere explicar sobre todo, se halla entre la inmutabilidad del espíritu y la ley de transformación perenne de la naturaleza. Por eso vive entre dos impulsos, uno que requiere la variación, el otro la invariabilidad. Sin embargo, el impulso sensible, que exige variación, no se extiende hasta los principios, que deben permanecer, y el impulso formal, que aspira a la unidad, no pretende la identidad de sensación. La tarea de la cultura es vigilar y mantener los dos impulsos dentro de los límites propios, protegiendo la sensibilidad de los ataques a la libertad y asegurando la personalidad frente al poder de las sensaciones.

Schiller se acerca al método del Goethe científico<sup>1473</sup> y anticipa en parte uno de los temas centrales de la Escuela de Frankfurt, el de la crítica de la razón instrumental<sup>1474</sup>, cuando explica que una de las causas del progreso lento de la ciencia es su actitud teleológica.

---

<sup>1473</sup> V. supra en este capítulo.

<sup>1474</sup> V. supra en el capítulo I.

Diferentemente de lo que afirmarían la Escuela de Frankfurt, cuyo análisis es fundamentalmente materialista, Schiller cree que la variedad riquísima de la naturaleza no se puede explicar con la finalidad que nosotros imaginamos racionalmente, pero sin intentar establecer un contacto íntimo con la naturaleza en la que, entendemos, hay una presencia espiritual. Tenemos prisa en llegar a conclusiones. El pensamiento se entromete de forma violenta en un dominio que no es el suyo, por un prematuro anhelo de armonía, escribe Schiller, y lo mismo vale para nuestra filantropía, infructuosa por el egoísmo de nuestros sentidos y de nuestra razón. Este curioso parangón entre la investigación científica y nuestro pretendido amor por el mundo, Schiller lo explica afirmando que no es posible ser hombres sociables, caritativos y útiles si no somos capaces de acoger una naturaleza que sentimos ajena. La naturaleza aquí es tanto el medio ambiente, como la sensibilidad de los demás. Para ser receptivos frente a nuestro entorno social y natural, y equilibrados en sentimiento y carácter, uno tiene que formarse exterior e interiormente.

No hay entonces una separación entre lo humano y lo natural, y tampoco hay una cesura entre lo humano y lo divino. La conciencia de sí mismo, que supone la superación del nivel ordinario, se alcanza cuando el hombre llega a percibirse como materia y a conocerse como espíritu. La cultura, el arte, el trabajo sobre sí mismo, es lo que permite la elevación del espíritu hacia su dimensión verdadera, sin que se olvide la forma, que es elemento esencial de la vida. La unión entre aspectos aparentemente incompatibles, lo que tiene una forma y lo que la trasciende, es posible en la libertad del instinto lúdico (el arte es libre y goza esta libertad suya), cuyo producto es la belleza. El hombre solo juega cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra y es enteramente hombre solo cuando juega. Sin embargo, su juego debe ser exclusivamente con la belleza, que sola es capaz de elevar, de reunir el mundo humano del afán, con el mundo divino del ocio sin preocupaciones, equilibrando la Realidad con la forma, lo divino con lo humano.

Platónica es la afirmación de Schiller de que las variadas bellezas de este mundo sirven para permitir reconocer la Idea de lo Bello. La tarea de la estética es justamente esta, ayudar a elevarse hasta lo Bello inmaterial.

La belleza puede tener un efecto energético sobre el hombre flácido, y calmante sobre el tenso, de todas formas un resultado equilibrador. Desafortunadamente el material humano está tan corrompido, que la belleza a veces induce al hombre a errores. En lugar de reconocer que el fallo está en el ser humano, se hace a la belleza responsable, y no se aprovecha su potencial que ennoblece.

La función equilibradora de la belleza está en que el ser humano sensual es llevado a reflexionar y el espiritual a regresar a la materia. Sensibilidad y pensamiento se encuentran así conectados, a falta de un tercer elemento intermedio que unifique las tendencias opuestas del hombre.

La belleza obra en absoluta libertad y no compele a nadie, sino que estimula las fuerzas sensibles y racionales. El ser humano desarrolla antes sus percepciones materiales, y luego su capacidad reflexiva. Es la belleza la que facilita el paso de la materia al intelecto, pero se tiene que educar a uno mismo estéticamente, para no confundir el gusto con el albedrío y pensar que en nombre de la belleza todo está permitido. No hay en ella contradicción con las leyes de la lógica del razonamiento, ni con la necesidad moral de control de sus impulsos naturales, sino su realización de forma espontánea, libre, así que el cumplimiento de esas leyes no se nota, pero está.

La gran cualidad de la belleza está en que nos devuelve la libertad que la observancia voluntaria de las leyes mencionadas nos había quitado. Hay más: lo estético, que no tiene ninguna función específica en sí, sino estimuladora de otras facultades, puede llevarnos hasta lo ilimitado. Esto pasa, cuando ante una obra de arte nos sentimos completamente libres, sin preferencias o disgustos particulares. La belleza sublime nos libera de las pasiones. El hombre, antes de que la belleza suscite en él el libre placer y la serena forma calme su existencia salvaje, es “un ser siempre uniforme en sus fines, y eternamente variable en sus juicios, egoísta sin ser él mismo, desatado sin llegar a ser libre, esclavo sin servir a ninguna regla<sup>1475</sup>”. Se relaciona con el mundo de forma desordenada, intentando apoderarse de los elementos y siendo víctima de ellos, en el afán de satisfacer necesidades siempre nuevas. La belleza lo redime y el aspecto lúdico en ella lo libera.

Así correctamente sintetiza Krippendorff la conclusión de las *Cartas*<sup>1476</sup>: Schiller imagina un “Estado estético”, libre, que se puede alcanzar a través de la belleza. La educación estética es el aprendizaje de las posibilidades que se abren cuando la fantasía puede desplegarse libremente en formas, sonidos, imágenes y palabras. Los sentidos participan de la belleza que se realiza en el espíritu. El arte es la escuela de la libertad más sutil, pero también la más seria y sólida.

---

<sup>1475</sup> Schiller 1860 (1795), Carta XXIV.

<sup>1476</sup> Krippendorff 1999, p. 243.

## 4. El reino de la libertad en el arte. Desde Shakespeare hasta la música como vehículo universal

### 4.1. Las comedias de Shakespeare y el teatro musical de Mozart

El juego eleva el alma y la comedia se encarga de expresar y transmitir su libertad (*Freiheit des Gemüts*): la idea del juego que Schiller propone en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* inspira la obra que Krippendorff dedica a las comedias de Shakespeare<sup>1477</sup>.

Si la comedia llegara a alcanzar completamente su objetivo de liberarnos de las pasiones, guardando siempre la claridad de nuestra mente, las tragedias serían inútiles, nos dice Schiller<sup>1478</sup>.

La comedia posee un potencial revolucionario, afirma Krippendorff, porque permite reírse de los poderosos y quien se ríe, se libera<sup>1479</sup>. Hasta un filósofo tan serio y monumental como Hegel sitúa la comedia (muy diferente de la farsa, que es vulgar) al final del camino con el que el Espíritu llega a ser consciente de sí mismo<sup>1480</sup>. Mientras el héroe de la tragedia acaba fracasando por la ceguera que le provoca su hybris, es decir, la idea de ser un grande, en la comedia el destino trágico se convierte en libertad. Pasa algo inesperado y la vida puede continuar. El héroe trágico muere en soledad, mientras que en la comedia cada protagonista aprende su lección y todo sigue en la compañía de amigos y vecinos. Nada llega a ser perfecto en la comedia, pero hay soluciones creativas y prácticas que siempre implican una tolerancia recíproca<sup>1481</sup>.

Las comedias de Shakespeare presentan una sociedad cuya estructura muy sencilla se basa en la pareja. Si las cosas funcionan entre mujer y hombre, la sociedad está en armonía, y al revés<sup>1482</sup>. Sin embargo, todo equilibrio dura un tiempo limitado; luego, es necesario restablecerlo<sup>1483</sup>. Es el arte de la vida en la comunidad lo que se representa en las comedias de Shakespeare<sup>1484</sup>.

“En la tragedia el ser humano, a pesar de sus ilusiones, no tiene ningún control sobre el curso del mundo y los sucesos en que se encuentra. Sus planes fracasan o se le escapan.

<sup>1477</sup> Krippendorff 2007a.

<sup>1478</sup> *Ibidem*, p. 12-13.

<sup>1479</sup> *Ibidem*, p. 15-16.

<sup>1480</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>1481</sup> *Ibidem*, p. 18-19.

<sup>1482</sup> Krippendorff 2009, p. 175.

<sup>1483</sup> *Ibidem*.

<sup>1484</sup> *Ibidem*, p. 175 sig.

En la comedia triunfan la fantasía humana y la imaginación, la creatividad al plantearse nuevas estrategias y sistemas, la libertad del pensamiento práctico. La comedia no celebra al gran hombre o al héroe, sino la comunidad entre mujeres y hombres, que siempre está en peligro y por eso siempre se debe reinventar. El gran personaje y todo individualismo consecuente fracasa trágicamente; la comedia indica la necesidad, pero también la necesidad y la posibilidad, de que las personas, a pesar de sus defectos y peculiaridades, de sus manías, sus idiosincrasias e incluso de sus pasiones y conflictos, vivan juntas.<sup>1485</sup>,

Lo mismo pasa en el teatro musical de Mozart, incluso en el *Don Giovanni*, donde al final triunfan las personas normales y la ópera termina con un sexteto alegre, después de la desaparición del héroe diabólico<sup>1486</sup>.

Krippendorff subraya el hecho de que el teatro de Mozart reúne a todas las personas de todas las capas<sup>1487</sup> sociales. Sus temas son dinámicas humanas universales: el amor, la mentira, la hipocresía, pero nunca hay una condena. Con el perdón terminan *Las bodas de Fígaro*<sup>1488</sup> y *El rapto en el serrallo*<sup>1489</sup>. Mozart manda sus mensajes de forma sutil y aparentemente jocosa, pero clara. En el momento en el que en *La flauta mágica*<sup>1490</sup> Sarastro está a punto de atrapar a Pamina que se había

<sup>1485</sup> Krippendorff 2007a, p. 19-20.

<sup>1486</sup> *Ibidem*, p. 21. Al final de la ópera, el libertino Don Giovanni es arrastrado al infierno por la estatua del Comendador a quien había matado algún tiempo atrás, después de entrar en su casa para seducir a su hija doña Anna. Nótese también que *Don Giovanni*, solo aparentemente, es una condena del malvado seductor. Ya Molière con su *Don Juan* tuvo el problema de la censura tardía y mojigata de la corte del Rey Sol, llena de celosos mediocres. El libertino en realidad es una figura clave de la época anterior a la Ilustración, un precursor de ella en el estilo de vida, cfr. Macchia 1978, p. 34 sig. Libertino era también Da Ponte, el autor de los textos de las operas italianas de Mozart: *Le nozze di Figaro*, *Così fan tutte*, *Don Giovanni*. Interesante su autobiografía: Da Ponte 1976 (1807).

<sup>1487</sup> Las consideraciones sobre Mozart en Krippendorff 1999b, p. 429 sig.

<sup>1488</sup> En el castillo del conde de Almaviva, en Sevilla, Fígaro y Susana preparan su boda, pero su señor, el conde de Almaviva, no está dispuesto a renunciar al tradicional derecho de pernada. El conde se ha encaprichado de Susana, camarera de la condesa y esta a su vez está dolida y decepcionada por las escapadas del incorregible marido. Los dolidos celos de la condesa y las imprudentes artimañas de Fígaro y Susana para esquivar los anhelos del conde dan lugar a una serie complicadísima de intrigas, durante las cuales Fígaro se descubre hijo del decrepito don Bartolo y de la no menos vieja Marcelina y la condesa se ve cada vez más envuelta en una peligrosa desviación, delicadamente insinuada, debida a la simulada pasión de Fígaro y al ardor amoroso del precoz paje Cherubino, doncel ansioso de amor, siempre inocente y siempre destinado a dejarse sorprender por los maridos celosos en las situaciones más comprometedoras. Todo se arregla, naturalmente, y la ópera termina con abundantes matrimonios y reconciliaciones - resumen descargado el 1.5.2014 de: <http://mcarmenfer.wordpress.com/2010/03/05/las-bodas-de-figaro/>.

<sup>1489</sup> Unos piratas atacan un barco y raptan a Constanza, prometida de Belmonte, y a sus criados. Es vendida como esclava al pachá Selím. Belmonte, disfrazado de arquitecto, consigue llegar al palacio de Selím e intenta liberar a su prometida. Le ayudará el criado Pedrillo. Ella, durante su cautiverio, se ha enamorado en cierto modo del Pachá Selim. Hay un tal Osmín que es intendente del Pachá y que intenta desbaratar los planes de rescate. Son sorprendidos y condenados a muerte. El Pachá se da cuenta de que Belmonte es el hijo de un enemigo suyo, pero lo perdona porque es un hombre generoso y les permite marcharse. (Resumen descargado el 1.5.2014 de <http://www.enriquegracia.net/secc/libros/septiembre.htm>). También *Così fan tutte* termina con el perdón, después de que los dos protagonistas se den cuenta de que, como había previsto su amigo Don Alfonso, sus novias no son un ejemplo de fidelidad.

<sup>1490</sup> El príncipe Tamino, perseguido por una serpiente gigante, se adentra en el bosque tratando de huir, pero entra en el reino de la reina de la Noche sin saberlo. Allí llegará a un acuerdo con la reina con el fin de conseguir la mano de su hija Pamina a cambio de que la libere del secuestro a la que la tiene sometida Sarastro. Tamino, acompañado del

escapado, a la pregunta del muy miedoso Papageno sobre qué podrían decir para justificarse, Pamina contesta: “¡La verdad, la verdad, aunque sea un crimen!”. En otro dueto los dos, socialmente tan diferentes, cantan juntos “El esposo y la esposa, la esposa y el esposo alcanzan la esfera de la divinidad”, un himno clarísimo a la paridad entre los sexos. Mozart condena la actitud machista de Fígaro y Don Giovanni.

*Cosí fan tutte* en realidad es “cosí fan tutti<sup>1491</sup>”: el amor es frágil, potencialmente trágico, pero permite el milagro de la trascendencia del propio punto de vista. Ambos, el hombre y la mujer, están sujetos a las mismas tentaciones, no hay diferencia. Una vez reconocido esto con la ayuda de la razón, se puede restaurar el orden. Como en la pareja, así en la sociedad y en la política, la comprensión y realización de la dialéctica entre el orden y la razón llevan a la libertad<sup>1492</sup>.

## 4.2. La música como vehículo de libertad

Krippendorff cree en la función política de la música, en el sentido de una educación del alma en una época en la que los sentimientos han quedado atrasados respecto al pensamiento<sup>1493</sup>. Recuerda que ya Nietzsche había escrito que no tiene ningún sentido educar en el correcto razonamiento si antes no se educa en el correcto sentir. El laudable intento de la Ilustración de mejorar a las personas a través del razonamiento no funcionó. El ser humano es racional, pero sin los sentimientos no se anima a actuar, afirma Krippendorff. Solo cuando se activan ambos, cabeza y corazón, somos una unidad y llegamos a expresarnos de la mejor forma. Sentir y razonar son complementarios: comprendemos verdaderamente solo si sentimos<sup>1494</sup>.

De forma algo restrictiva, Krippendorff escribe que es la música la que habla el lenguaje del sentimiento<sup>1495</sup>. Krippendorff contrapone la razón al sentimiento, según un esquema bastante convencional y ortodoxo, dentro del intento original de buscar una dimensión política de la

---

pajarero Papageno, se dispondrá a salvar a su amada. Sin embargo, una vez llegado al reino de Sarastro, se da cuenta de que la realidad es otra, que Sarastro es un sabio y la reina de la Noche es malvada. Así decide quedarse allí al lado de su amada y lejos de la reina. Para quedarse y pertenecer al templo de los sabios, habrá de pasar una serie de pruebas que logrará superar. Finalmente los dos amantes se unirán para siempre mientras que la malvada madre de Pamina será derrotada definitivamente. (Resumen descargado el 1.5.2014 de <http://sinalefa2.wordpress.com/musica/la-flauta-magica-w-a-mozart/>).

<sup>1491</sup> Es decir, no solo las mujeres, sino también los hombres.

<sup>1492</sup> V. lo dicho a propósito de forma y contenido musical.

<sup>1493</sup> Krippendorff 1999b, p. 404.

<sup>1494</sup> Sobre la importancia de la percepción, en el sentido de la sensibilidad, la cultura occidental se ha quedado atrasada. Por el contrario, el budismo tiene una larga tradición. En las dos últimas décadas el Dalai Lama ha fomentado un intercambio muy fértil con la neurociencia. Gracias a la iniciativa entre otros del biólogo chileno Francisco Varela (1946-2001) se constituyó en 1987 un grupo de estudio y experimentación todavía activísimo. Bajo la denominación de *Mind and Life* cualificados investigadores occidentales y monjes tibetanos se encuentran regularmente para debatir los efectos neurológicos de la práctica del budismo. Entre los temas principales: meditación, compasión e inteligencia emocional. V. [www.mindandlife.org](http://www.mindandlife.org), Goleman 1996, Dalai Lama y Goleman 2003 y Dalai Lama y Ekman 2008.

<sup>1495</sup> Krippendorff 1999, p. 405.

música<sup>1496</sup>. De todas formas, la elaboración de una estética de la paz, y sobre todo el énfasis en el rol de la música, es un intento quizá no completamente consciente de salir de esta contraposición estricta entre mente y corazón, vislumbrando una imagen del ser humano ennoblecida más allá de sus propias expectativas. Con ello, acabamos otra vez en el umbral de lo sagrado, según la tesis con la que voy a concluir este ensayo.

Volviendo a la música, lo que más le interesa a Krippendorff es, como siempre, el aspecto político. Cita algunos ejemplos de músicas con relevancia política: Beethoven, Wagner, Verdi y finalmente Mozart.

Interpretar la música políticamente es muy subjetivo, pero no es nuevo. Krippendorff recuerda que Platón fue el primero en establecer la relación entre música y política. En *Las leyes*, Platón explica que los seres humanos han heredado de los dioses la sensibilidad para la armonía. La música forma el espíritu y es parte fundamental del programa de educación política, o sea, de educación en la virtud, que Platón consideraba necesario en un Estado<sup>1497</sup>.

Daniel Barenboim, entrevistado por Krippendorff y Kammerer<sup>1498</sup>, cree que la relación entre los sonidos es como la relación entre las personas en la sociedad y que la música transmite experiencia de vida. Sin embargo, en todo ello Barenboim ve una ambigüedad doble: la música es la mejor forma de olvidar la realidad y al mismo tiempo enseña cómo va el mundo. Posiblemente esto tenga que ver con la naturaleza del sonido, que es una mezcla sorprendente de algo muy real que enseguida se eclipsa. Uno toca una nota, ella aparece, luego se va. Es algo muy físico y metafísico a la vez.

### **Wagner contra Verdi**

Un maestro de la ambigüedad fue Richard Wagner. Su música es de una riqueza infinita, dice Barenboim<sup>1499</sup>. En ella no hay nada antisemita, mientras que algunas de sus declaraciones personales en este sentido son totalmente inaceptables. Sin embargo, cree Barenboim, no se le puede inculpar por el hecho de que el público de Bayreuth<sup>1500</sup> apoyara a Hitler.

---

<sup>1496</sup> Para una idea aún menos ortodoxa de la música y sobre todo más amplia del potencial del ser humano, cfr. Steiner 1980 (1969).

<sup>1497</sup> *Ibidem*, p. 438.

<sup>1498</sup> Freitag, 12.5.2006. Sobre Barenboim v. también *infra* en este capítulo.

<sup>1499</sup> *Ibidem*.

<sup>1500</sup> Barenboim piensa que más que una manipulación de la obra de Wagner por parte de Hitler, se trató de una adhesión espontánea al nacionalsocialismo de los admiradores de Wagner. Seguro que hay en el carácter de la música de Wagner algo que permitió su perversión a fines que él no podía ni imaginar.



Krippendorff considera a Wagner el músico “político” más destacado del siglo XIX, junto a Verdi<sup>1501</sup>. En 1848 había participado en la revolución en Dresde. Su trabajo, nos dice Krippendorff, se orienta al pueblo, al que quiere liberar de las barreras de clase y de los políticos egoístas. El modelo es la polis griega<sup>1502</sup> y su teatro con finalidad política se inspira particularmente en Esquilo. La unión griega entre lengua, música y teatro, Wagner la reproduce en la obra de arte total<sup>1503</sup>. Es una de las muchas contradicciones de la figura de Wagner: el que su música fuese pensada no para concienciar al público, sino para hechizarlo, llevándolo acriticamente a una conciencia revolucionaria<sup>1504</sup>, opina Krippendorff. Aunque los textos sean revolucionarios, críticos del poder, del patriarcado y del capitalismo, su obra fue adoptada por los nazis, acabando con un ocaso de los dioses que Wagner no había imaginado, o sea, la destrucción de Alemania<sup>1505</sup>.

En las antípodas de Wagner, para Krippendorff, está Verdi<sup>1506</sup>, no solo en la música, sino en la actitud cívica y política. Mientras que el revolucionario frustrado Wagner movilizaba a los príncipes alemanes para la realización de sus ambiciones de artista – sobre todo el teatro de Bayreuth, pero también un estilo de vida lujurioso - Verdi financiaba iniciativas de solidaridad, hospitales y asilos, explica Krippendorff. La diferente actitud existencial se convirtió en una música que quería ser cantada y sigue siéndolo hoy en día en Italia<sup>1507</sup>. Cuando en 1859 en Turín una masa entusiasta por la declaración de la guerra de liberación contra Austria se reunió delante del palacio del conde de Cavour<sup>1508</sup>, este no habló, sino que se puso a cantar un aria belicosa del *Trovatore* “Di quella pira

<sup>1501</sup> Ibídem, p. 411 sig.

<sup>1502</sup> Krippendorff toma esta idea de Udo Bembach: *Der Wahn des Gesamtkunstwerks. Richard Wagners politisch-ästhetische Utopie*, Frankfurt/M. 1994, p. 146-167, cit. en Krippendorff 1999, p. 413.

<sup>1503</sup> Wagner escribía no solo la música, sino los textos y dejó construir el teatro de Bayreuth como el único en el que quería que se representara su *Anillo del nibelungo*.

<sup>1504</sup> Fue entonces una operación estética 100%, conceptualmente lo contrario de lo que sería el teatro político de Bertolt Brecht, donde todo, incluso la música (de Eisler o Weill) serviría para despertar la conciencia política de los espectadores, en contraposición declarada al teatro aristotélico.

<sup>1505</sup> Para la relación oscura entre Wagner e Hitler, Krippendorff señala a Joachim Köhler, *Wagners Hitler. Der Prophet und sein Vollstrecker*, München 1997. Ya Nietzsche se había dado cuenta de la gran ambigüedad del músico que inicialmente admiraba y apoyaba: después de dedicarle *El nacimiento de la tragedia* en 1872, había tomado distancia de él, v. *Nietzsche contra Wagner* – cfr. ambas obras en Nietzsche 1980.

<sup>1506</sup> La contraposición entre Wagner y Verdi desde el punto de vista musical es naturalmente antigua. Entre los contemporáneos ya había partidarios del uno y del otro, dos formas diferentes de concebir la ópera y sobre todo, la percepción de dos culturas, más bien, de dos sensibilidades diferentes. En mi familia de pequeña burguesía y de cultura modesta todavía en los años sesenta del siglo XX se hablaba de esta contraposición.

<sup>1507</sup> Una confirmación impresionante y conmovedora hubo el 12.3.2011 en el Teatro dell’Opera de Roma. El Director Riccardo Muti interrumpió la representación de *Nabucco* después del aria famosa “Va’ pensiero”, para hablar de los recortes a la cultura. En presencia del Presidente del Gobierno Berlusconi, explicó el mal que causaban a Italia (además de su vergonzosa política y conducta personal – no lo dijo, pero todos lo entendieron). Era el peor momento de la historia del país después del fascismo. Toda persona políticamente consciente percibía el abismo. Cuando Muti dejó al coro repetir el aria, símbolo del Risorgimento (la lucha por la independencia de Italia), pidió al público que se levantara y que cantara también. Muchos lloraban. Documentación video en <http://www.youtube.com/watch?v=SkijuuLaE98>.

<sup>1508</sup> Cavour era Presidente del Gobierno de Piamonte (norte-oeste de Italia) y estratega del Risorgimento. “Viva Verdi” decían los italianos y entendían ambos, el músico y su acrónimo: Vittorio Emanuele Re D’Italia. Vittorio Emanuele di Savoia era rey de Piamonte y se convertiría efectivamente en el rey de Italia. Su dinastía duró en el poder hasta 1946, cuando un referéndum popular se decidió por la República.

l'orrendo foco", que todo el mundo conocía desde su estreno en 1853. La capacidad de Verdi de expresar sentimientos y estados mentales humanísimos, el odio, el amor, la arrogancia, la amistad, los celos, la locura y otros más, habla directamente al alma, despertando su energía. El gran poder incluso político de la música de Verdi contribuyó anímicamente, pero también concretamente, a echar a los ocupantes del país, escribe Krippendorff. La censura política en Italia vigilaba, pero poco podía contra óperas que no tenían casi nunca contenido político. Era la música la que transmitía las ganas de libertad. Dentro de una política que se entiende como lucha para conquistar, gestionar y defender el poder, Verdi introdujo la dimensión humanísima de los sentimientos alcanzando su efecto concreto, concluye Krippendorff<sup>1509</sup>.

### Beethoven, Haydn y Mozart

Según el musicólogo Wolfgang Hildesheimer –tal y como cita Krippendorff–, Mozart es “un don innecesario para la humanidad”<sup>1510</sup>. Analizar su obra desde el punto de vista de la ética política puede ser un intento de empezar a merecer este don, reflexiona Krippendorff, apoyándose entre otros en un ensayo de Bertram Schmidt<sup>1511</sup>. El carácter apolíneo de la música de la Primera Escuela de Viena – la triada Haydn-Mozart-Beethoven – según la interpretación de Schmidt, aleja la música de su propensión dionisiaca<sup>1512</sup> y le confiere un orden, que es ético, sin quitarle la libertad<sup>1513</sup>. En la música se cumple la unidad de cuerpo y espíritu, o sea, se armoniza la razón con los impulsos<sup>1514</sup>. La escucha de la estructura musical de Mozart o Haydn es una actividad a la vez intelectual y contemplativa que desarrolla una actitud de libertad fundada en la reflexión<sup>1515</sup>.

La estructura musical es la forma y la forma en música es fundamental, ya que donde se conecta y se sintoniza con los sentidos<sup>1516</sup>, se consigue la libertad, mientras que cuando está desvinculada de la forma, la música pierde su estética, pero mantiene su poder e inclina hacia la violencia. Según

<sup>1509</sup> Krippendorff señala por honestidad que el crítico musical italiano Luigi Rognoni supone un efecto de alienación de la ópera, o sea, de alejamiento de la política, que finalmente llevó a Italia al fascismo. Es el tema, en sí sin solución unívoca, del poder y de la fascinación del arte. Brecht por ejemplo utilizaba su arte para despertar al proletariado, pero el arte al revés puede alienar, o sea, alejar a las personas de la participación en la política, que en su dimensión cotidiana es más fea que atractiva. El equilibrio es probablemente todo, pero el equilibrio no es estático y nunca se sabe dónde se halla. Lo que no parece muy verosímil en una reconstrucción histórico-cultural, es poder dibujar una línea recta entre una concausa presumida y una consecuencia de enorme alcance.

<sup>1510</sup> Cit. en Krippendorff 1999b, p. 430.

<sup>1511</sup> Schmidt 1991.

<sup>1512</sup> La famosa distinción en *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche entre apolíneo y dionisiaco fue interpretada de forma posiblemente más correcta por Jung, que definía lo apolíneo como “la percepción de las imágenes interiores de la belleza, de la templanza y de los sentimientos armónicamente disciplinados” y el dionisiaco como “la liberación del instinto intolerante de todo límite, el desencadenamiento de la desenfrenada *hybris*, la ruptura del *principium individuationis* y al mismo tiempo el éxtasis delirante, por ser quebrado”, cit. en Galimberti 1992, palabra “Tipología”.

<sup>1513</sup> Schmidt 1991, particularmente p. 102 y 105.

<sup>1514</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>1515</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>1516</sup> El término “sentidos” designa aquí (Krippendorff 1999b, p. 441) la percepción de los contenidos de la música, contrapuestos a su estructura formal.

Schiller, recuerda Krippendorff<sup>1517</sup>, el poder de la música deriva de una parte material, corporal y de una formal, que produce el efecto estético y educativo. La relación entre las dos partes es de tipo ético-estética o estético-política. Del equilibrio entre las dos partes surge la libertad. Justamente hacer audible la libertad humana es la gran tarea de la música.

A propósito del equilibrio formal en la tríada de la Primera Escuela de Viena, Krippendorff tiene algunas dudas sobre Beethoven, cuya potente expresión personal supera los límites formales y recuerda que Brecht no amaba sus sinfonías, porque le parecía oír en cada una de ellas el sonido de una batalla de Napoleón<sup>1518</sup>. Krippendorff reconoce los intentos ético-políticos de Beethoven, afirmando que su IX Sinfonía ha alcanzado posiblemente a más personas que los ensayos de ética de Kant<sup>1519</sup>. Sin embargo, no está convencido de que la música de Beethoven sea verdaderamente representativa de la libertad, justamente por un desequilibrio formal, un énfasis, que nunca se percibe en Mozart, donde el equilibrio entre forma y contenido es perfecto. La consecuencia según Krippendorff es que la música de Mozart habla a las emociones y al intelecto, al alma y al espíritu, al cuerpo y a la mente, y el resultado es un monumento a la libertad.

El mundo musical de Mozart expresa sensibilidad y pensamientos que se traducen en actitudes y parámetros de valor<sup>1520</sup>. Se trata de una forma de Ilustración en el ámbito musical, la transmisión de un orden social que se fundamenta en el orden cósmico, como pueden comprender hasta los no expertos<sup>1521</sup>.

Reducir a Mozart a la política no se puede, reconoce Krippendorff, ni a un programa particular. Su música lo trasciende todo. Mozart ha percibido el cosmos y lo ha dejado cantar, escribe el teólogo Karl Barth<sup>1522</sup>. Es la dimensión más allá de nuestro mundo material de la que nos habla la música de Mozart, que según Goethe lleva la profundidad a la superficie<sup>1523</sup>.

<sup>1517</sup> Krippendorff cita un texto poco conocido de Schiller, en Jörg Heininger (Ed.), *Friedrich Schiller. Ein Lesebuch für unsere Zeit*, Berlín 1993, p. 205-208.

<sup>1518</sup> Sin embargo, el énfasis de Beethoven que molestaba a Brecht desaparece completamente en los últimos cuartetos y las últimas sonatas para piano. Como es natural, estamos en el ámbito de las interpretaciones estéticas, tan sofisticadas como subjetivas. Una prueba de ello está en una correspondencia añadida a Kunst, donde Krippendorff pregunta al violinista Yehudi Menuhin por qué en 1946 había tocado en Berlín justamente a Beethoven y no a Mozart, cuya música no podía ser pervertida. Menuhin replica que según él no había perversión posible para la música de Beethoven (p. 464-467 de Krippendorff 1999). Daniel Barenboim, en la entrevista citada en "Freitag", dice que no hay compromiso posible en la música de Beethoven y que Mozart al contrario no se tomaba muy en serio, así que en él no se puede acentuar ni una nota. ¿Una confirmación del mensaje de libertad de Mozart del que habla Krippendorff?

<sup>1519</sup> *Si parva licet componere magnis*, si es lícito comparar cosas pequeñas con grandes: la ejecución de *The Wall* de los Pink Floyd cerca del muro de Berlín en julio de 1990, fue una celebración muy significativa de la lucha que había llevado a la caída de la inhumana barrera algunos meses antes. Nótese que el texto de la canción de los Pink Floyd no tiene que ver con Berlín, sino con la educación escolar conformista, pero la música transmite muy bien su mensaje revolucionario y el título cabe perfectamente en el contexto político de la Alemania dividida.

<sup>1520</sup> Georg Knepler, *Wolfgang Amadé Mozart* 1991 Berlín, p. 28 sig., cit. en Krippendorff 1990, p. 430.

<sup>1521</sup> Anthony Burgess, "The day the music died", en *The Times*, 29.12.1981, cit. en Krippendorff 1999, p. 431.

<sup>1522</sup> Krippendorff 2009b, p. 209.

<sup>1523</sup> *Ibidem*, p. 205.

No obstante, su anhelo de fraternidad está evidente en su adhesión a la masonería, de la que se encuentran ecos significativos en la música<sup>1524</sup>. Velado como en su estilo, pero indiscutible, es también su antimilitarismo – véase el aria de Fígaro tomando el pelo a Cherubino que debe irse a la guerra, al final del acto I de las *Bodas de Fígaro*<sup>1525</sup>. El mensaje fue muy bien comprendido por el público de Praga, que pidió cuatro bises - un hecho indicador, por haber prohibido la censura imperial en Viena repetir el aria por su contenido subversivo<sup>1526</sup>.

La música de Mozart es un ejemplo extraordinario de cómo el arte puede recordarnos la dimensión racional, humana y espiritual, que es intrínsecamente ética, en un mundo sometido al mercado y a la violencia, comenta Krippendorff<sup>1527</sup>, expresando una idea que cada cual puede considerar, sin necesitar ninguna competencia musical particular.

### 4.3. La inteligencia de la música y la estupidez de la política<sup>1528</sup>

Lo que Krippendorff expresa en teoría sobre la capacidad ética y pacificadora de la música encuentra una demostración práctica en la West-Eastern Divan Orchestra (*Orquesta del Diván de Oriente y Occidente*), constituida en 1999 por el orientalista Edward Said y el director de orquesta Daniel Barenboim. La orquesta, cuyo nombre se inspira en el *West-östlicher Divan* de Goethe, desde 2002 tiene su sede en Sevilla. El proyecto consiste en unir a jóvenes israelíes y palestinos en la práctica común de la música, permitiendo así compartir una experiencia y conocerse a través de ella, más allá de los prejuicios<sup>1529</sup>. Solo el contacto entre las partes en conflicto puede llevar a una solución, no el dinero o fronteras decididas políticamente. Es esta la convicción de los inventores del proyecto<sup>1530</sup>. Su lógica inteligente contrasta con la estupidez del poder que sigue apostando por la astucia y la violencia, rechazando toda alternativa ajena a una visión del mundo basada en la fuerza. El conflicto entre israelíes y palestinos, escribe Krippendorff<sup>1531</sup>, es el ejemplo perfecto del fracaso de la lógica de la política de poder practicada por los Estados, enseñada en las universidades

<sup>1524</sup> *Ibíd.*, p. 208. Recordemos que la masonería de finales del siglo XVIII era una institución verdaderamente filantrópica, no un grupo de personas que ejerce secretamente el poder con métodos ilegales como ha llegado a ser por ejemplo en Italia.

<sup>1525</sup> No irás más, mariposón amoroso / día y noche rondando alrededor / de las bellas, turbándoles el reposo, / Narcisito, pequeño Adonis del amor. / No tendrás ya estos bellos penachos, / ese sombrero ligero y galante, / esa cabellera, ese aire brillante, / ese sonrosado color femenino. / Entre guerreros ¡voto a Baco! / Grandes mostachos, ajustada casaca, / el fusil a la espalda, el sable al flanco, / cuello erguido, gesto franco, / un gran casco, un gran turbante, / mucho honor, poco dinero, / Y en vez del fandango / una marcha por el fango, / por montañas, por valles, / con las nieves y los grandes calores / al concierto de trombones, / de bombardas, de cañones, / que las balas en todos los tonos / al oído hacen silbar. / Cherubino a la victoria, / a la gloria militar. (Traducción al castellano del original italiano de Da Ponte, descargada el 5.5.2014 de <http://kareol.es/obras/lasbodasdefigar/acto1.htm>).

<sup>1526</sup> Krippendorff 2009b, p. 206.

<sup>1527</sup> *Ibíd.*, p. 210.

<sup>1528</sup> Es el título del ensayo conclusivo de Krippendorff 2009b, p. 215-220.

<sup>1529</sup> V. también Barenboim 2007.

<sup>1530</sup> Said falleció en 2003.

<sup>1531</sup> Krippendorff 2009b, p. 219.

y difundida por los medios de información como la única realmente posible. Por el contrario, la orquesta intercultural de Barenboim es un ejemplo vivo de una orientación política diferente. La perspectiva de solución que indica se funda en el espíritu dialogante de la música, que reconoce la complejidad de la situación y deja oír el sonido de una utopía realista<sup>1532</sup>.

---

<sup>1532</sup> Ibídem, p. 220. Recordemos también dos ejemplos más del poder pacificador de la música concretados por directores de orquesta famosos: la actividad en Cuba y en Venezuela de Claudio Abbado - <http://www.giannimina-latinoamerica.it/2342-claudio-abbado-cuba-e-venezuela/>, descarga de 5.5.2014, y *Rhythm is it!*, un proyecto pedagógico con jóvenes desfavorecidos de 25 países diferentes; de Simon Rattle y la Philharmonia de Berlín – cfr. [http://www.rhythmisit.com/en/php/index\\_flash.php](http://www.rhythmisit.com/en/php/index_flash.php), descarga de 5.5.2014. Sobre la paz (y la guerra) en la música v. también Senghaas 2001.

## 5. Caminos alternativos

Terminamos esta presentación del pensamiento de Krippendorff con algunos ejemplos alternativos más de la política basada en la ceguera y en la estupidez del poder. Se trata en general de ideas coherentes, pero asistemáticas y todavía por elaborar. Sobre todo la pregunta que a menudo plantean es acerca de la forma de concretarlas. Ya sabemos que Krippendorff no se propone realmente ir más allá de la formulación de una perspectiva ética y libertaria. Conscientemente entiende su trabajo como de crítica perenne, que es constructiva en la medida en que estimula la capacidad humana de concebir modos diferentes de actuar en la comunidad. El paso desde la concepción – es decir, desde la premisa necesaria de toda iniciativa – a la actuación, parece ser *not his cup of tea*, de alguna forma no la tarea que siente más adecuada a sus cualidades, que evidentemente son excelentes, pero muy focalizadas. Un teórico no es un experimentador.

Krippendorff, debemos comprenderlo para sacar lo muy bueno que hay en sus escritos, es un inspirador, no un realizador. Además, es un inspirador para quienes ya buscan la inspiración, no para todos. En otras palabras, no convierte a los escépticos y no atrae a los vagos, sino que inspira a los ya convencidos y estimula a quien hace el esfuerzo de acercarse a él. Son solamente estos los que llegan a interrogarse sobre las formas de guardar la esencia del principio moral en el momento de llegar a la praxis. No hay posibilidades evidentes e inmediatas de trasladar a una realización concreta por ejemplo su crítica al Estado y al Ejército, y la idea - expuesta a continuación - de la comunidad pequeña frente a la Unión Europea y a los demás gigantes de la escena mundial. Sin embargo, la sal es para aliñar, no para comerla.

### 5.1. Pequeñas comunidades en lugar del Estado

Hemos visto ya que la crítica al Estado supone una organización social diferente, básicamente de dimensiones pequeñas. La dimensión de la aldea de Gandhi le parece a Krippendorff ideal para la práctica de una política ética, por el control que las personas pueden ejercer sobre los administradores, y por el hecho de que estos comprenden mejor las exigencias de los ciudadanos.

La versión moderna de la aldea de Gandhi es *Small is beautiful* de Ernst F. Schumacher<sup>1533</sup>. Schumacher trata el tema en clave económica; Krippendorff escribe sus consideraciones desde una

---

<sup>1533</sup> Schumacher 1978 (1973) había descrito los problemas de desequilibrio económico que surgen de la producción capitalista que no tiene en cuenta las exigencias de vida económica y humanamente sostenible de la mayoría de las personas de nuestro planeta. La dimensión de la megalópolis con sus *slums* es un producto monstruoso que simboliza un desequilibrio, cuyas consecuencias son mala salud, desempleo y conflictos, es decir, falta de armonía y de paz. Un llamamiento a una nueva forma de organización económica todavía por realizarse y más y más urgente.

óptica política. Él nos explica<sup>1534</sup> que la abstracción del dominio no es solo una categoría psicológica o sociológica, sino también “fisiológica”, o sea, depende de las dimensiones del territorio y de la población. Cuanto más grande es el Estado, más distancia hay entre gobernantes y gobernados. Las modernas telecomunicaciones no cambian en realidad el asunto, ya que los Grandes se limitan a darnos la impresión de hablar con nosotros, mientras que el diálogo verdadero es otra cosa<sup>1535</sup>, es dialéctico, no unilateral. El poder vive de la distancia. Si se consigue reducir, tendremos más democracia.

Como siempre, la argumentación de Krippendorff tiene un fundamento en la historia. Él nos recuerda que en la Grecia de los siglos VI y V a.C. la estructuración política en pequeñas unidades, incluso de las muchas colonias en Asia Menor y en el sur de Italia, permitía una gestión controlada del poder. Además, la participación activa de los ciudadanos generaba identidad en el interior de las varias *poléis*. La lengua y la cultura común mantenían el sentido de conexión con la madre patria. Gracias a esto fue posible derrotar al poderosísimo ejército persa, oponiendo a su rígida potencia militar la determinación de soldados que luchaban para defender su propia tierra. Con la decadencia de Grecia el tema de la correcta dimensión de una unidad política<sup>1536</sup> desaparece. Solamente en el siglo XVIII encontramos una reflexión en Rousseau: no en el Estado grande, sino en la ciudad-Estado con población relativamente homogénea, es posible practicar la fraternidad, el consenso y la participación activa de todos los ciudadanos. Las unidades territoriales pequeñas son incluso más estables. Sin embargo, si no es posible disolver un Estado grande, Rousseau afirma que por lo menos es recomendable cambiar la capital de vez en cuando<sup>1537</sup>.

De forma similar, Montesquieu creía que la fidelidad, el sentido de la comunidad, la modestia y la igualdad eran posibles en una república con un territorio pequeño. En una república grande se hacen grandes negocios y se acumulan capitales enormes en manos de una sola persona. Las personas se vuelven más egoístas y subordinan el interés común al propio<sup>1538</sup>.

<sup>1534</sup> Krippendorff 1999b, p. 112-131.

<sup>1535</sup> La democracia de la web parece realizarse de vez en cuando. La primavera árabe había despertado muchas esperanzas, pero una sociedad no se cambia solo con la comunicación virtual. En Italia el Movimento 5 Stelle, que basa prácticamente toda su comunicación en la web y que obtuvo un éxito enorme en las elecciones nacionales de 2013, está decepcionando por su inmadurez política y la falta de democracia en su interior. Los que deciden en el MS5 son los comunicadores a través de la red (Grillo y Casaleggio, personas no elegidas en el Parlamento), los demás tienen que callarse o dejar el movimiento. No hay asunción de responsabilidad política. La propuesta de participar en el gobierno de izquierda fue rechazada con insultos, que siguen siendo la forma primaria de participación en el debate político. Amplia documentación en la prensa italiana desde 2013.

<sup>1536</sup> Krippendorff recuerda que Platón había indicado en 5040 familias la cantidad (exotéricamente calculada) justa para un Estado, cfr. Krippendorff 1999b, p. 60-61, nota 2.

<sup>1537</sup> Rousseau 2007 (1762), III, 13, cit. en Krippendorff 1999b, p. 114. Se trata de una consideración aparentemente marginal en el *Contrato Social* de Rousseau, que básicamente se adhiere a la idea de la necesidad del Estado.

<sup>1538</sup> Montesquieu, *Esprit des lois*, I, 8, cit. en Krippendorff 1999b, p. 114-115.

En las dos grandes revoluciones del siglo XVIII, la americana y la francesa, cuya consecuencia fue en un caso la constitución de un gran Estado, en el otro el nacionalismo, también hubo momentos de reflexión y propuestas políticas que hubieran podido llevar a alternativas al Estado nacional<sup>1539</sup>. Según la historiadora Hedwig Hintze, el federalismo entre los pueblos era una idea corriente en el siglo XVIII, debatida en los círculos intelectuales, el sueño de una patria común de la humanidad<sup>1540</sup>. Se trataba de ideas desarrolladas en Francia que en Alemania encontraron algunos calificadísimos partidarios. Friedrich Schiller era contrario al Estado nacional, ya que consideraba que la grandeza de los alemanes estaba en la cultura y en el carácter de la nación<sup>1541</sup>. Wilhelm von Humboldt temía que la unidad alemana generaría un Estado conquistador<sup>1542</sup>. Goethe compartía esa preocupación y pensaba que la primacía de la cultura y el servicio a favor del pueblo eran posibles solo en unidades políticas pequeñas<sup>1543</sup>.

En los EE.UU., a finales del siglo XVIII, el debate en los *Federalist Papers*, los 85 artículos y ensayos políticos escritos por Alexander Hamilton, James Madison y John Jay, llevó a introducir en la constitución dos elementos que moderan el centralismo del Estado: el federalismo y el principio de representación. Alexis de Tocqueville, después de una estancia de dos años en EE.UU., se había convencido de que en los países pequeños hay más libertad política. En ellos los ciudadanos están centrados en lo que pasa dentro, en temas concretos y cercanos, mientras que en los grandes la ambición crece más que la virtud. Si hubiera solo naciones pequeñas, los seres humanos serían más libres y felices<sup>1544</sup>. Thomas Jefferson, el tercer Presidente de EE.UU. y autor de la declaración de independencia, había estudiado a los indígenas de Virginia, que vivían en pequeñas comunidades, conscientes de que en las grandes se necesita un gobierno, con sus leyes y coacciones, justamente lo que ellos no deseaban<sup>1545</sup>. Jefferson no llegó a poner en práctica este modelo y solo con retraso, después de su jubilación, recomendó la constitución de los *wards*, unidades administrativas correspondientes a los distritos<sup>1546</sup>. Las grandes dimensiones nacionales impedían la participación directa de los ciudadanos y la función de los *wards* sería la forma de recordarles que cada uno, no solo el día de las elecciones, es parte del gobierno. Solo en la participación real en la vida pública y

---

<sup>1539</sup> Cfr. supra en el capítulo II.

<sup>1540</sup> H. Hintze 1928, *Staatseinheit und Föderalismus im alten Frankreich und in der Revolution*, Berlin, p. 269 sig., cit. en Krippendorff 1999b, p. 116-117.

<sup>1541</sup> F. Schiller, *Deutsche Größe*, cit. en Krippendorff 1999, p. 117.

<sup>1542</sup> F. Meinecke 1917, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, München, cit. en la nota 5 p. 118 de Krippendorff 1999.

<sup>1543</sup> Krippendorff 1999b, p. 118.

<sup>1544</sup> Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, I, 8, cit. en Krippendorff 1999b, p. 121-122.

<sup>1545</sup> T. Jefferson, *Notes on the State of Virginia, Query XI: "Aborigenes"*, cit. en Krippendorff 1999b, p. 122.

<sup>1546</sup> Más sobre Jefferson y la importancia para él de los *wards*, en Krippendorff 2001, p. 174-178.



en el ejercicio del poder los seres humanos pueden ser libres y felices<sup>1547</sup>, de hecho la misma idea de Tocqueville.

Krippendorff está convencido de que solo en una dimensión pequeña se puede recuperar el elemento de la responsabilidad, incluso de los electores, que pueden y deben participar en la elaboración de las decisiones públicas. El ser humano puede expresarse concretamente solo en una dimensión accesible. La participación política a nivel nacional o internacional es asunto de pocos. La mayoría de las personas pueden identificarse en el macronivel solo de forma abstracta. Análogamente, las decisiones tomadas por los burócratas, como pasa en la UE, son abstractas porque no tienen en cuenta la multiplicidad de situaciones concretas y de especificidades locales. El intento de obligar a las personas a adaptarse a los procesos de globalización ignora la exigencia antropológica de vivir entre espacios limitados donde todo lo que hay, regiones, ciudades, industrias, universidades, hospitales etc. se puede abarcar. Sin la percepción del límite del contexto en el que vive, el ser humano se desentiende; es la conclusión de Krippendorff, que no cree en los cambios macroscópicos, sino en la labor cotidiana y en el efecto a largo plazo de la cultura.

## 5.2. La alternativa más radical al Estado: el anarquismo

Ya hemos visto en el capítulo III la cercanía y las diferencias del pensamiento de Krippendorff respecto al anarquismo histórico. En tiempos más recientes Krippendorff, que nunca antes se había referido al anarquismo como fuente de su pensamiento, ha declarado<sup>1548</sup> estar completamente de acuerdo con las tesis de David Graeber, el autor de *Fragments of an Anarchist Anthropology*<sup>1549</sup>.

Graeber considera el anarquismo una forma de fe en la posibilidad de construir una sociedad no basada en la violencia, sino en relaciones solidarias. La idea de una sociedad mejor, afirma, no es necesariamente una utopía en el sentido de ser irrealizable, ya que no hay ninguna prueba de que lo es, y que por eso nada justifica seguir reproduciendo pautas sociales y políticas que no funcionan. Tampoco se trata de una utopía en el sentido de algo peligroso como el estalinismo, puesto que este, y todos los horrores justificados por una ideología, son sueños de mentes que toman sus visiones como proyectos con base científica y las imponen con la fuerza. El anarquismo<sup>1550</sup> no cree en la inevitabilidad de una determinada estructura socio-política y, reconociendo la violencia del sistema, busca otras vías para permitir una vida mejor de la comunidad. Encontramos un pasaje que parece describir a Krippendorff:

---

<sup>1547</sup> Cfr. Hannah Arendt, *On Revolution* 6, III, cit. en Krippendorff 1999b, p. 123.

<sup>1548</sup> Conversación personal, junio de 2012.

<sup>1549</sup> Graeber 2004.

<sup>1550</sup> El anarquismo no violento, cabe añadir, porque hay formas violentas que evidentemente no son muy diferentes de las utopías peligrosas.

“[...] Un rol obvio para un intelectual radical está [...] en mirar a los que están creando alternativas viables, intentar imaginar cuales podrían ser las implicaciones más amplias de lo que ellos (ya) están haciendo, y luego devolver estas ideas, no como prescripciones, sino como contribuciones, posibilidades – como dones<sup>1551</sup>.”

Graeber no expresa una concepción revolucionaria del anarquismo, sino que lo ve como una forma de equilibrio de poder dentro del marco institucional de nuestras sociedades, a través de la democracia directa, el consenso y la mediación. Su anarquismo lo imagina como una variedad infinita de comunidades, asociaciones, redes y proyectos de todas las dimensiones posibles, algunas locales, otras globales. El carácter común a todas, es el surgir libremente y respetar las demás formas de organización y comunicación. Estos modos menos alienados de concebir la vida finalmente dejarían aparecer las formas de poder ahora existentes como estúpidas e inadecuadas.

Lo que nos impide pensar en alternativas al Estado inspiradas por otras civilizaciones o por organizaciones políticas del pasado es seguramente la idea de la modernidad y de nuestro ser occidentales, sigue Graeber. Nosotros los modernos occidentales, así pensamos, tenemos exigencias diferentes, el mundo ha cambiado mucho y tampoco tenemos mucho en común con otras civilizaciones contemporáneas<sup>1552</sup>. Sin embargo, si nos preguntamos: ¿Qué es lo que nos hace diferentes? ¿Un sistema económico más eficiente<sup>1553</sup>? ¿Una tradición militar superior? ¿Tiene que ver con el cristianismo<sup>1554</sup>? ¿La tecnología? ¿Algo que nos hizo posible exterminar otras civilizaciones y robarles sus riquezas? ¿O es un problema de interpretación histórica? No olvidemos que la postura de la mayoría de los historiadores occidentales en relación al colonialismo, de una forma implica la idea de que

“cualquier cosa que permitió a los europeos desposeer, secuestrar, esclavizar y exterminar millones de otros seres humanos, es un signo de superioridad y que por eso [...] cualquiera [que fuera superior, FP] habría hecho lo mismo<sup>1555</sup>.”

Pero, observa Graeber, no todos los pueblos que estuvieron en condiciones de causar estragos similares, como la dinastía Ming en el siglo XV, hicieron lo mismo, no tanto por tener escrúpulos, sino porque nunca se les habría ocurrido hacerlo<sup>1556</sup>. Es evidente que la tesis de la supuesta

<sup>1551</sup> Graeber 2004, p. 11.

<sup>1552</sup> La idea del choque de civilizaciones, tomada de un libro seguramente más citado que leído de Huntington, se ha impuesto después del 11 septiembre de 2001, hasta convertirse en un vehículo de racismo que justifica las injustificables intervenciones en Afganistán, en Irak y las demás futuras que – si la Historia nos enseña algo – ya se están preparando – cfr. Chossudovsky 2011.

<sup>1553</sup> En medio de la crisis sin salida aparente en la que nos encontramos desde 2008 esta pregunta suena sarcástica, lo que posiblemente no era la intención del autor cuando publicó este libro, en 2004.

<sup>1554</sup> V. la tesis famosa de Max Weber, en Weber 1986 (1920).

<sup>1555</sup> Graeber 2004, p. 49.

<sup>1556</sup> Idem.

superioridad occidental no se sostiene ante un análisis serio. La típica forma política occidental que fue impuesta a los países conquistados, el Estado, no se puede considerar como una institución no transformable o no perecedera. Hay fenómenos de disminución del poder del Estado, algunos muy negativos; piénsese en el poder de las multinacionales, otros que nos permiten repensar la idea de Estado, la propia globalización, por ejemplo. Se habla de ciudadanía global, pero no se sabe, por falta de reflexión, de una teoría adecuada, en qué consistiría una ciudadanía externa con respecto al Estado, si se entiende un Estado global, si verdaderamente se quiere un Estado global. Así que por un lado hay pulsiones para una organización política diferente y por otro lado en la idea de Estado no caben situaciones de convivencia forzada de etnias diversas. Lo que se debería empezar a comprender es que es estúpido recurrir a la fuerza para obligar a las personas a aceptar un marco determinado dentro del que vivir, sin escucharlas cuando intentan manifestar exigencias particulares.

La violencia siempre ha sido el recurso preferido por los estúpidos: es la forma de estupidez a la que es casi imposible oponer una respuesta inteligente. Por supuesto, es también la base del Estado, nos dice Graeber<sup>1557</sup>, perfectamente en la línea de Krippendorff, a quien posiblemente nunca ha leído.

Para salir del esquema violento de la coerción estatal, hace falta liberar la imaginación y pensar en un mundo en el que cada uno pueda decidir por sí mismo a nivel individual y colectivo, sin ser otra vez puesto en el marco estatal. Graeber cita el caso de los zapatistas de México, que querían disponer de la libertad para debatir un orden diferente y se consideraban un taller para una futura reforma del orden político del país. El proyecto no fue entendido y la prensa empezó a presentarlos como mayas reivindicando su propia identidad. Finalmente los zapatistas pragmáticamente aceptaron referirse a esta identidad, ya que no veían ningún espacio para la idea de que ellos pudieran expresar algo novedoso e interesante para la sociedad mexicana en general.

Graeber es entonces el ejemplo de un pensador moderno, que ve el ideal anarquista posible, con la difusión de una conciencia mayor de la libertad individual. La adhesión entusiasta de Krippendorff a esta nueva formulación de una idea del siglo XIX nos confirma que, a pesar de no haberse inspirado en el anarquismo histórico, él cabe perfectamente en la definición de Daniel Guérin del anarquismo -mencionada en el capítulo III- como forma que permite el desarrollo de todas las fuerzas individuales y sociales, justamente lo que el Estado impide. Krippendorff es, sin ninguna duda y a pesar de su envergadura intelectual, un anarquista por instinto, como posiblemente todos los demás anarquistas. Es decir, él elige y justifica la forma de convivencia que más lo inspira ya a

---

<sup>1557</sup> Idem, p. 73.

*priori*, en su necesidad irreprimible de vivir y ver que la sociedad vive sin subordinación a un poder considerado como violento y estúpido.

### 5.3. Otra idea de Europa

La cultura como el fundamento de Europa, opuesto a la burocracia de Maastricht. En un ensayo magnífico, Krippendorff se eleva por encima de todo el debate mortificador sobre el euro por un lado y las raíces cristianas de Europa por el otro, y dibuja lo que llama *el renacimiento de Europa del espíritu de la mitología*<sup>1558</sup>. Es el mejor Krippendorff visionario, que sigue hablando una lengua demasiado elevada, así como es elevado el discurso musical de un gran compositor. El único problema es, desafortunadamente, que nos cuesta imaginarnos a Krippendorff leyendo su texto en Bruselas o Estrasburgo, y a los funcionarios y diputados europeos escuchándolo y comprendiéndolo. Sin embargo, aquí podemos permitirnos el lujo de gozar con su exposición elegante y convincente.

Krippendorff recuerda el mito de Europa raptada por Zeus en forma de toro, después de conquistar su poder venciendo a los Titanes, pero sin matarlos. De Europa y Zeus nacieron Minos y Radamante, que serían justos jueces de los muertos. La cultura minoica se considera armoniosa: en ella no se han encontrado ni fortalezas, ni construcciones para la defensa. Entonces los orígenes míticos de Europa parecen ser básicamente noviolentos.

“Parece [...] que hubo al inicio de la historia mítica de Europa el nacimiento de una civilización del espíritu de la paz [...], que se intentó fundar una cultura no guerrera, una alternativa real a las estirpes y las poléis, de las que incluso el reino minoico luego sería víctima...”<sup>1559</sup>

Los mitos están por algo, es decir, no para ser "explicados", sino para transmitir un significado y una fuerza que las palabras en su uso meramente comunicativo no pueden expresar. Nietzsche, Strawinsky, Picasso y Camus son algunos ejemplos de artistas del siglo XX que retoman temas míticos. Para Gandhi, el Bhagavad Gita tenía el poder inspirador de la no violencia más que ser un episodio real.

Hasta la historia se basa en mitos, por ejemplo el D-Day en Normandía, cuyos 50 años se conmemoraron en 2004 en presencia de los máximos representantes políticos europeos. El mito fundador de Europa es la guerra de Troya, en la que vencieron los griegos europeos. Aquiles es el héroe de los que aman la violencia; Héctor, el vencido, de los poetas. Roma es heredera de Troya (Eneas), no de Grecia. El mito fundador de Grecia es la Orestíada de Esquilo: con Orestes se acaba

---

<sup>1558</sup> Krippendorff 2009, p. 17-43.

<sup>1559</sup> *Ibíd.*, p. 19.

la cadena de violencia después del asesinato de Agamenón su padre, ya que las Furias le recuerdan el error de la venganza, mientras que Atenea y Apolo debaten: la política es diálogo, no violencia y toda la cultura es política, ya que forma las sociedades; es un acto social. La única forma de invertir en seguridad es invertir en cultura y en arte, ya que con las armas en la mano nadie está seguro. El director de teatro Peter Sellars ofrece un ejemplo, representando las Heráclidas de Eurípides con inmigrantes tomados de los barrios de ciudades francesas, italianas y alemanas. Según el propio Sellars, la igualdad es posible solo en el arte y en la cultura, en la política, en la economía y en la sociedad es imposible conseguirla. La verdadera herencia europea consiste en la cultura, el invento de la democracia y la filosofía, con sus preguntas, su poner en duda las certidumbres y la insistencia en la ética. Sócrates hace preguntas políticas: ¿Qué es la justicia? ¿Qué es la virtud? Democracia es tomarse el tiempo de evaluar, ponderar y dialogar. Sócrates es el prototipo del intelectual responsable que se inspira en la verdad, en lo bueno y en la razón. El buen legislador según Platón debe enriquecer y agrandar el Estado. Si los políticos no actúan como filósofos, los malos son innumerables, ¿no es esta nuestra experiencia cotidiana, con los banqueros, los generales, los burócratas y los trepas? Sin un cambio radical, Europa no puede ser otra cosa que la reproducción de los fallos de los Estados individuales. Sin embargo, el modelo histórico-cultural no es Platón, sino Tucídides, que describió la Guerra del Peloponeso como guerra de poder, con todas las astucias y la falta de valores éticos, la reducción de la complejidad de la historia a cálculos de interés. La visión de paz, de diálogo y de práctica de la mitología y de los poetas fue confinada al reino de los sueños hermosos y la política reducida a una única dimensión, la del dominio, que se ha reproducido a lo largo del tiempo, convirtiéndose en la pauta de la política *tout court*. Así se formó la idea del equilibrio de poderes, en el que entre otras se apoyó la Guerra Fría, y sigue hoy fundándose la idea de Europa como gran potencia. Todo esto no escandaliza a nadie, ya que la Realpolitik se ha apoderado de las cabezas de los ciudadanos. Europa es una estructura burocrática sin alma ética basada en modelos políticos tradicionales de fuerza y poder. Solo puede ser algo nuevo, si recupera creativamente la memoria de lo más antiguo y de su literatura, filosofía, música, arte y teatro. La política es mucho más que el discurso alrededor del poder, es una tarea ética que se cumple con la cooperación constante para conseguir la libertad. Los poetas pueden indicar el camino cuando se comprometen a combatir los prejuicios dañinos y a ennoblecer el pensamiento, de manera que los ciudadanos puedan despertarse. La literatura mundial, la música, el teatro, ejemplos como la Orquesta Juvenil Europea de Abbado, todo esto puede fundar Europa en una base mucho más sólida, por ser suya y no la réplica de una pauta exhaustiva. En el recuerdo de la comunidad de eruditos de los siglos XVI y XVII, a la que el programa Erasmus de intercambio de estudiantes hace referencia, está la semilla de una conciencia europea basada en un paradigma

diferente. La bandera europea con las doce estrellas es un símbolo, en el número doce, místico, religioso y mitológico, de una riqueza incalculable. Doce las horas del día, los meses del año, los trabajos de Hércules, el Zodíaco, pero no solo eso: la artista Arsène Heitz, que ideó el símbolo, se inspiró en la Revelación de San Juan (12,1), donde se habla de una mujer con una corona con doce estrellas y vestida de sol. Con este símbolo, Europa no puede ser la suma de varios Estados, sino la encarnación de algo nuevo y noble. Y hay más: la Novena Sinfonía de Beethoven como himno oficial de Europa, la música más universal concebida, según Yehudi Menuhin, con el abrazo universal al que invitan las palabras de Schiller en el coro final. El propio Schiller que en sus *Cartas sobre la educación estética* hablaba de la necesidad máxima de su época, o sea, el ennoblecimiento de los sentimientos a través de la cultura estética, instrumento fundamental para formar el carácter. *Alegría, hermosa chispa divina,/ hija del Eliseo*, así se inicia el himno final de la Novena Sinfonía y Eliseo es justamente el lugar adonde Minos y Radamante, los dos hijos de Europa jueces de los muertos, mandaban las almas de los beatos. El día que Europa tomase literalmente el texto de Schiller en la música de Beethoven, o sea, el himno que ella misma ha elegido, nacería una Europa de la cultura, por la que habría merecido la pena trabajar. Hasta aquí Krippendorff.

Queda verdaderamente mucho trabajo, para que los representantes y responsables de la UE estén a la altura del sueño europeo que, en última instancia, es una utopía de la fraternidad. Es un hecho que los fundamentos indiscutibles de Europa son culturales, es decir, que es cultural el carácter común, incluso de los países que no pertenecen a la UE, desde el origen greco-latino, a través del Medioevo y los siglos sucesivos. Jean Monnet, el padre de la Europa moderna, dijo que si fuese necesario rehacer Europa, se debería empezar por la cultura<sup>1560</sup>.

#### 5.4. Otra idea de la universidad

La única institución cultural de la que Europa puede estar orgullosa de haber generado, y no impuesto con el fuego y la espada, es la universidad<sup>1561</sup>.

La fundación de la Academia, recuerda Krippendorff, constituyó una novedad extraordinaria no solo en el campo intelectual, sino como institución de crítica a la política. La esencia de la universidad sigue siendo la libertad de experimentación intelectual, lejos de los cálculos político-económicos de los Estados. El privilegio de trabajar en la universidad se paga manteniendo el espíritu independiente, sirviéndose de su propia razón, criticando, no conformándose con las indicaciones del poder. La universidad es provocación y método, es básicamente socrática, pregunta para extraer la verdad, no está para dar respuestas, sino para estimularlas. Las respuestas se

<sup>1560</sup> Biet y Brighelli (1993), p. 9, en la introducción de una antología de textos europeos desde 1453 hasta 1993, que documenta bien la matriz cultural de Europa.

<sup>1561</sup> Krippendorff 1999b, p. 69-73 y Krippendorff 2009, p. 105-113.

encuentran en la acción política de la sociedad. La democracia es autodeterminación basada en la aplicación activa de la ética. Fuera de esto solo está el poder dictatorial, la única alternativa posible para quien renuncia al esfuerzo de autogobernarse.

La defensa de la universidad en una época de recortes, añade Krippendorff, supone la conciencia de su rol de centro de libre circulación y desarrollo de ideas, una comunidad de profesores y alumnos que se gestiona a sí misma, y no un lugar de reunión sin calidad para demasiados sin motivación y una corporación de mediocres que a cambio de un puesto de trabajo renuncia a indignarse y a criticar. Si la universidad acepta la agenda capitalista-tecnócrata de la política, pierde su identidad histórica, intelectual y ética. El servicio que la universidad puede ofrecer a la sociedad es ser su espejo crítico y formar a jóvenes capacitados para establecer conexiones donde a primera vista no hay. En otras palabras, repite y subraya Krippendorff, la universidad tiene primariamente una función cultural y solo secundariamente una función de preparar para un trabajo. La “investigación por encargo” es la negación del espíritu verdadero de la universidad, del que cabe acordarse, para ponerse en la esfera pública como exigente y no como suplicante.

### 5.5. Nonkilling

Krippendorff invita con “toda la convicción”<sup>1562</sup> a leer las ideas contenidas en *Nonkilling Global Political Science*<sup>1563</sup> del profesor de ciencia política (y soldado con experiencia en la guerra de Corea), Glenn D. Paige, para hacerse una idea de la posibilidad de alternativa a la violencia.

El autor expone su idea de una sociedad *nonkilling*, es decir, una en la que no se matan seres humanos, ni hay amenazas de asesinarlos. Tampoco hay armas que puedan matar, ni justificación para utilizarlas, ni condiciones sociales que dependan de la amenaza o del uso de la fuerza para matar. La falta de asesinato de seres humanos y de amenaza de asesinato se puede extender a los animales u otras especies vivientes. Lo mínimo para una sociedad *nonkilling* es que no se maten seres humanos, ni se amenace con matarlos.

La historia está llena de violencia, nos dice Paige, pero hay ejemplos de *nonkilling*. En los EE.UU. los cuáqueros siguen con una actitud y praxis pacifista desde siempre. Si la lucha por la independencia de Norteamérica hubiera sido combatida sin armas, escribió en 1839 Charles K. Whipple en *Evils of the Revolutionary War*, se habría llegado al mismo resultado de libertad de forma igualmente efectiva, rápida y honorable, pero en condiciones mucho más favorables. Según Whipple la lucha habría podido consistir en: 1) un rechazo firme y de cumplir con requerimientos

---

<sup>1562</sup> Entrevista del 8.5.2011 de Roberto Fantini a Krippendorff, en [http://www.flipnews.org/flipnews/index.php?option=com\\_k2&view=item&id=4634:guerra-e-pace-conversazione-con-ekkehart-krippendorff-uno-dei-maggiori-politologi-tedeschi-sulle-radici-dei-conflitti-e-le-speranze-di-pace](http://www.flipnews.org/flipnews/index.php?option=com_k2&view=item&id=4634:guerra-e-pace-conversazione-con-ekkehart-krippendorff-uno-dei-maggiori-politologi-tedeschi-sulle-radici-dei-conflitti-e-le-speranze-di-pace)

<sup>1563</sup> Paige 2009.

injustos; 2) quejas públicas pidiendo que lo injusto fuese reparado y 3) paciencia para soportar cualquier violencia con miras a someterlos. Las ideas de Whipple son una impresionante anticipación de Gandhi y Sharp.

El *nonkilling*, escribe Paige – imaginamos con muchísima satisfacción de Krippendorff – supone un giro en la práctica y la ciencia política desde el dogma weberiano de la necesidad de la violencia en política, a su incompatibilidad.

Paradójicamente, para el *nonkilling* es particularmente importante comprender el asesinato. Cuando matar se considera indispensable para fines personales y colectivos, no hay una urgencia verdadera en comprender y eliminar las causas que llevan a la idea de matar. Hay un sentido de seguridad, aunque problemático, y esto se considera suficiente. Estudiar lo que está en la base de la decisión de poder matar es tan importante, como preguntarse acerca de las razones que llevan a decidir lo contrario, sobre todo por aquellos que eran partidarios del recurso a la fuerza extrema. Además cabe hacer un esfuerzo para imaginarse cómo podría ser una sociedad *nonkilling*. Es decir, hay toda una investigación necesaria para realizar la idea del *nonkilling*, pero el punto de partida no es el cero, sino que hay ya algunas experiencias e ideas que pueden indicar el camino. Estas son por ejemplo las sugerencias de Gandhi y M.L. King:

- Inspirarse en ideas religiosas o humanistas de respeto a la vida.
- Buscar el bienestar de todos.
- Buscar la reconciliación en caso de conflicto, y no la humillación o la aniquilación.
- Participar en acciones para aliviar el sufrimiento de los necesitados.
- Ser creativos para llegar al *nonkilling*, como han sido los que han creado la violencia estructural.
- Tener ánimo en la búsqueda del cambio, experimentando el acercamiento progresivo al modelo de la sociedad *nonkilling*.
- Ser suave en su propia relación con la naturaleza, reduciendo la explotación de sus recursos y la dependencia de los que contribuyen al *killing*.

El *nonkilling* constituye una verdadera revolución, que según Paige tiene que concretarse en siete niveles (que Paige llama “revoluciones”):

- 1) El normativo, para pasar desde el imperativo del *killing* al imperativo del *nonkilling*. A través de la reflexión ética y de la exploración práctica de alternativas se puede superar la barrera aparentemente impenetrable de Weber. El principio inviolable debe ser el respeto a la vida.



- 2) El factual, profundizando a nivel de la investigación científica las capacidades humanas de *nonkilling*, como el desarrollo de una alta tecnología no letal. Particularmente interesante es el estudio histórico (¡otra reflexión que imaginamos habrá gustado a Krippendorff!) de falta de apoyo al *killing*: los senadores atenienses que votaron en contra de la condena de Sócrates, los senadores estadounidenses que en 1917 votaron en contra de la guerra con Alemania y finalmente los científicos del Manhattan Project que en vísperas de Hiroshima y Nagasaki votaron en contra del uso militar del arma que habían contribuido a desarrollar.
- 3) El teórico, es decir, la Investigación para la Paz, aunque Paige no utiliza este término.
- 4) El de la aplicación, en el sentido de una praxis política de transformación global inspirada por Gandhi.
- 5) El de la educación, en el sentido de un cambio radical en la politología (¡Krippendorff más y más feliz!) orientándose al estudio de las posibilidades de *nonkilling* que hay en la sociedad. El punto de partida es comprender el fundamento y las consecuencias de las dos actitudes, de *killing* y *nonkilling*. Es necesario desarrollar una verdadera ciencia del *nonkilling*, no menos rigurosa que cualquier otra, en un clima de intercambio donde todos enseñan y todos aprenden. La finalidad de la disciplina *nonkilling* es contribuir a acabar con la praxis del *killing*.
- 6) El de la metodología, en la investigación, en política e institucional, adoptando métodos *nonkilling* existentes y desarrollando nuevos. Hay todo un repertorio de métodos de investigación, análisis, estadística y de experimentación con los que trabajar bajo la pregunta acerca de cómo contribuir al alivio de la letalidad.
- 7) El institucional, en el sentido de una reorganización de las Ciencias Políticas en ámbitos que permitan la investigación de las posibilidades concretas del *nonkilling*, y la cultura de paz.

Según Paige hay algunas preguntas, entendemos incluso investigativas, que merece la pena formular en tema del *killing*: ¿Cuál ha sido el rol del *killing* en la formación y mantenimiento de cada sociedad? ¿Hasta qué punto el *killing* es considerado una parte loable de la historia de un país? ¿Qué formas gubernamentales y no gubernamentales de *killing* persisten y cuáles son las expectativas para el futuro? ¿Cuánto se ha socializado a los ciudadanos en la participación y apoyo al *killing*, legal o no legal, pro o contra el gobierno? ¿Cómo contribuyen las prácticas políticas, económicas sociales y culturales al *killing*?

Luego hay preguntas sobre la tradición de *nonkilling*: personalidades y grupos convertidos al *nonkilling*, soldados que se han vuelto pacifistas, asesinos que han aprendido a respetar la vida. A nivel institucional: abolición de la pena capital, del Ejército, ejemplos de reconciliación, cambios en

la economía hacia formas que evitan el *killing*, leyes, estructuras y educación más favorables a la realización del *nonkilling*.

En las Ciencias Políticas, el cambio propuesto implicaría tomar en serio la realización de sociedades *nonkilling* en el interior de un mundo *nonkilling*, o sea, considerar el objetivo socio-político del *nonkilling* una hipótesis de trabajo.

El *nonkilling* implica un esfuerzo de prevención de la violencia, situándolo entre las prioridades políticas de un país, junto a la capacidad de intervención y de recuperación después de guerras y atrocidades. Es la tarea de las diferentes disciplinas de la ciencia *nonkilling* investigar cómo la prevención, la intervención y la recuperación pueden realizarse. Hay posibilidades tecnológicas (la investigación sobre las armas no letales empezada en EE.UU. en 1965, por ejemplo), recursos religiosos y morales, capacidades organizativas que se pueden utilizar, siempre y cuando haya voluntad y creatividad.

En lo tocante a revoluciones, debe difundirse la idea de que una revolución no tiene que ser necesariamente violenta; naturalmente cabe desarrollar prácticas en este sentido (Sharp como ejemplo<sup>1564</sup>). Una pregunta provocadora: ¿los acomodados están listos para oponerse sin violencia a la lucha no violenta de los pobres? Otro vuelco de actitud: en un enfrentamiento en lugar de dejar entender “puedes estar seguro de que te mato”, comunicar “puedes estar seguro de que *no* te mato”.

Hay posiblemente cinco prioridades para el *nonkilling* global: las matanzas constantes y la necesidad de desarme; el holocausto por la pobreza y la urgencia de equidad económica; las violaciones de la dignidad y la exigencia de respeto de los derechos humanos; la destrucción de la vida a nivel planetario y la indispensable tutela de las formas biológicas; toda división que impide la cooperación para resolver los problemas.

Paige explica con varios ejemplos cómo el *nonkilling* se puede institucionalizar a nivel universitario, de partidos políticos, de sociedad civil, de los medios de comunicación y prácticamente en todo ámbito de la vida, gracias evidentemente a un giro de mentalidad que coloque la filosofía del *nonkilling* en el centro de las preocupaciones globales.

La página web [www.nonkilling.org](http://www.nonkilling.org) presenta una cantidad impresionante de actividades con cientos de colaboradores de este proyecto global. Hay naturalmente publicaciones, muchas descargables gratis. Es un esfuerzo pacifista admirable basado en un vuelco de perspectiva: de la naturalidad de la violencia a la construcción de un mundo no violento con la participación de todos a todos los

---

<sup>1564</sup> Por ejemplo: Sharp 1985.

niveles. La tecnología moderna hace posible unir los esfuerzos de personas cualificadas de buena voluntad. Algo de la visión de Krippendorff puede empezar a tomar forma.

## 6. El eslabón perdido en la política ética de Krippendorff: la religiosidad

“Todos somos hedonistas y Jesucristo fue el más sutil”. Así comenta Danton la pretensión de Robespierre de ser incorruptible, en el drama *Dantons Tod* de Büchner. Danton no cree en la dimensión ideal del revolucionario. Para él, Robespierre, como todos, intenta ser feliz y su pretendida felicidad consiste en creerse superior a los demás, puro en su intento de regenerar la sociedad francesa, a costa de matar a quien no se conforma con su visión.

Büchner expresa en forma teatral un hecho común: el ser humano actúa en busca de una gratificación, es decir, de una forma de felicidad, si no de la felicidad absoluta. En el fondo del alma humana no está el amor al sacrificio y la abnegación, sino el afán de ser feliz. Cada cual busca la felicidad como puede, identificándola en cosas muy diferentes: el hombre de poder en el poder, el enamorado en su amada, el codicioso en el dinero y el santo (o el yogui) en lo divino.

Cuando Max Weber concede a su político algo de ambición, reconoce esta ley psicológica: no se puede pedir solo responsabilidad, criterio y control de su vanidad. La pasión puede no ser suficiente para gratificar y entonces son necesarias motivaciones sensibles, un poco de vanidad y el éxito en su ambición de poder.

Del mismo modo, no se puede esperar que sea atractivo un modelo político - alternativo como en el caso de los que propone Krippendorff, o normal, de búsqueda del poder por el poder, como hay miles - sin ofrecer una recompensa adecuada. El idealismo puro es una abstracción, no menos que la gloria. Por detrás de todo lo que consideramos deseable está la idea de que una cosa o la otra puede darnos, si no la felicidad completa, por lo menos una satisfacción, algo que como poco nos aleje del pensamiento subyacente; que todo un día se acaba y que vamos a desaparecer quizás en la nada<sup>1565</sup>.

No se piense que nos estamos alejando del tema. El hombre es la medida de todas las cosas. Actuamos con fines, conscientes o no, y por razones, recónditas o no. Todos sabemos que el tiempo a nuestra disposición es limitado. Que haya una vida (o muchas) después, podemos creerlo, pero eso no nos quita la incertidumbre y, de una forma u otra, el miedo a la muerte. Es el miedo a la muerte el que condiciona nuestra vida, dándonos prisa en obtener a tiempo lo que podamos. Quien llega a vencer el miedo a la muerte tiene menos presión y vive más libre. Quien cree que esta vida no es todo, que hay mucho (o muchas) más, tiene menos problemas en mirar más allá de las contingencias presentes. Quien siente – no solo piensa, sino que tiene una percepción clara – que es parte de un

---

<sup>1565</sup> Cfr. Pistolato 2011.

todo, de un universo viviente que respira con él, puede canalizar sus energías más allá de las finalidades relativas a su persona. El servicio a los demás se hace hasta natural cuando se posee esta conciencia elevada, que da el placer de hacerlo. Todos somos hedonistas. Sin embargo, el hedonismo más sutil se sitúa en el dominio de la religión, que permite la trascendencia de uno mismo hacia una dimensión más amplia.

No es que no existan filántropos ateos, personas que sienten el deber de ayudar desinteresadamente a los demás. Son personas, de todas formas, que experimentan una satisfacción en hacerlo, tal vez como forma mínima de apagar el sufrimiento que causaría la inactividad frente a las infinitas manifestaciones de dolor que nos rodean.

De un modo u otro, estamos hablando de reacciones variadas al impulso primordial e irreprimible de alivio del dolor y de búsqueda de satisfacción. Nadie vive sin esta sensibilidad, por supuesto expresada de formas muy diferentes.

¿Qué tiene que ver la religión con la necesidad humana de gratificación? Para comprenderlo tenemos que tomar distancia de una visión católica de la vida como sacrificio y de la santidad como abnegación total, sufrimiento y mortificación personal. Los santos y los yoguis renuncian, sí, pero a lo menos gratificante, y eligen lo más difícil, que sin embargo ofrece un goce inalcanzable con los bienes terrenales. La sugerencia de Krishna en el *Bhagavad Gita* de cumplir con el propio deber con desapego indica el camino de la paz interior, que lleva al fin del sufrimiento. Solo quien es capaz de trascender la identificación con sus propios deseos, ambiciones y codicias, es libre. Esta libertad, la única verdadera, coincide con la felicidad. El fin de toda religión auténtica es llevar al ser humano a la felicidad. ¿Cómo podría no ser así? Si un padre o una madre no quieren más que la felicidad de sus hijos, ¿por qué la búsqueda del Padre (o Madre) supremo debería ser otra cosa que la búsqueda de la felicidad?

No es una casualidad, o por lo menos es un hecho que no podemos ignorar, que en los modelos éticos citados por Krippendorff la política no sea aislable de la dimensión religiosa.

En el caso de San Francisco la política es una extrapolación declarada, ya que el santo nunca se ocupó de esta dimensión. Para Gandhi, la política era parte de la religión, es decir, de una búsqueda altísima, no una finalidad en sí. Sobre Schiller, no un ejemplo de política ética, pero sí de aspiraciones políticas y modelo de estética, ya hemos hablado, así como hemos visto en qué consiste la religiosidad de Goethe.

En la dimensión religiosa están las respuestas que a Krippendorff le cuesta encontrar, a pesar de su enorme admiración por Goethe y de su interpretación no banal del dilema de Arjuna en el *Bhagavad Gita*, analizada antes. Krippendorff no concibe una *Weltanschauung*, no es un filósofo y sobre su

propia religiosidad es muy discreto. A la religión dedica el último capítulo de su autobiografía<sup>1566</sup>, en el que entre otras cosas admite que hablar de Goethe sin tener en cuenta su religiosidad, es amputarlo<sup>1567</sup>. La amputación consiste en la negación *de facto* del principio de la totalidad que está en la base de la investigación científica, de la idea del ser humano y de la filosofía del arte de Goethe<sup>1568</sup>.

De la consideración de haber descuidado el aspecto religioso nacen *Ma'at Konfuzius Goethe* y *Franz von Assisi*, obras en las que hay un esfuerzo de acercamiento a una dimensión que durante mucho tiempo había sido para él un asunto pendiente<sup>1569</sup>. Aunque las mira digamos desde fuera, Krippendorff no rechaza las cuestiones últimas.

La lectura política incluso de San Francisco tiene su legitimidad y Krippendorff sabe cómo justificarla. Sin embargo, la tesis de una política según el modelo de personalidades excepcionales que fundan su filosofía y su praxis de vida en un sentido religioso profundo, aunque de formas muy diferentes, no puede quedarse desvinculada de su fuente de inspiración. En palabras más claras: es la religiosidad la que caracteriza la actitud política de Gandhi, Goethe, Confucio y hasta San Francisco, en la medida en que aceptamos la lectura de Krippendorff de este santo único. No es al revés, no es la política la que determina el sentido religioso profundo, más allá de cualquier confesión particular. La propuesta de tomar a esos Grandes (esta vez sin sarcasmo<sup>1570</sup>) como ejemplos de buena política, dejando de un lado su religiosidad, es débil, porque queda excluida la linfa vital que hace posibles actitudes políticas no comunes.

Si la buena política consiste en una forma de abnegación, en el servicio desinteresado a la causa, esto es psicológica y humanamente posible (“Todos somos hedonistas”) si a cambio se recibe una gratificación más alta, que da la fuerza para la auto-negación.

¿Es solo la actitud religiosa la que puede dar esta fuerza? Creemos que sí. Lo que permite la auto-negación es la conciencia de una individualidad mucho más amplia que la que consideramos restringida en un cuerpo físico o en un núcleo familiar. La identificación profunda de uno mismo con los demás, con la propia comunidad local o nacional y más allá de esta, con todos los seres hasta los aparentemente inanimados, esta es la actitud religiosa, la reconexión con el otro, la trascendencia, en el sentido etimológico de travesía y de subida<sup>1571</sup>.

<sup>1566</sup> Krippendorff 2012a, p. 389-408.

<sup>1567</sup> La misma idea en Bergstraesser 1967, p. 170.

<sup>1568</sup> Para el principio de totalidad cfr. Bergstraesser 1967, p. 149 y supra en este mismo capítulo.

<sup>1569</sup> Krippendorff 2012a, p. 389-408, particularmente p. 397.

<sup>1570</sup> Sarcástica era la referencia a los “Grandes” de la política de poder, como hemos visto en el capítulo II.

<sup>1571</sup> Así Pierre Hayat, en Levinas 2006, p. 9.

La propuesta de política ética de Krippendorff, y no solo de él, de cualquier politólogo, filósofo o simple ciudadano, requiere el reconocimiento y la inclusión de una actitud religiosa en el sentido de la “libre añadidura” de Aldo Capitini<sup>1572</sup> (1899-1968), el gran desconocido teórico y práctico de la noviolencia italiana. No se trata de una actitud dogmática, que no podría evidentemente nunca ser de Krippendorff, sino de lo que Capitini así describe:

“La vida religiosa es añadidura que hago, pura y absoluta, fuera de la preocupación de ser solo, o dos, o más [...]. La religión es acercarse de forma infinita a los dramas de las personas, es interiorizar. Es una añadidura espontánea, es un donarse desde el interior y por eso es incremento libre y pura oferta, no es una sustitución violenta que quisiera hacer a la capacidad infinita de decidir que las conciencias poseen. [...] El acto religioso del ‘tú’ pone una interioridad más honda: vive la presencia infinita de todas las almas, dentro de la historia, dentro de las actividades. Este acto religioso se da con pureza, no es impulsado por nada y nada viola, es una añadidura libre y ‘gratuita’ al hombre en sus dramas, pero desde lo íntimo.<sup>1573</sup>”

Esta actitud no puede entonces fundarse en una forma de idolatría por ejemplo del Estado, porque toda idolatría es proyección de uno mismo en un objeto externo, y no trascendencia, sino exactamente lo contrario, es una hipertrofia del ego.

Cómo es posible llegar a este nivel de abnegación real y por eso verdaderamente constructivo, no puede indicarlo quien todavía no ha llegado a alcanzarlo. La buena noticia, que hemos intentado comunicar a lo largo de este trabajo, es que estamos ya en una época en la que la ciencia ha tomado rumbo hacia el reconocimiento de la interconexión global<sup>1574</sup>. En esto, en la conciencia que paulatinamente estamos adquiriendo de que nadie y nada es en sí, sino que existe solo como parte de una vida universal, vemos la esperanza de que la política ética y la paz puedan ganar espacio en un mundo ontológicamente destinado a permanecer conflictivo.

---

<sup>1572</sup> Cfr. Altieri 2003. Krippendorff se da cuenta de la necesidad de esta “añadidura” (v. supra la conclusión de su comentario sobre la música de Mozart), pero no llega verdaderamente a desarrollar el tema.

<sup>1573</sup> Capitini 1942, p. 69 y 71.

<sup>1574</sup> V. supra passim, particularmente a propósito de Hans-Peter Dürr, al final del capítulo I.

## RESUMEN DEL CAPÍTULO IV

La ética política de Krippendorff se remonta a Sócrates, Platón y Aristóteles y se inspira mucho en Kant. En *Die Kunst...* (El arte de no ser gobernados) Krippendorff nos presenta modelos de ética política a lo largo de la historia y elabora su estética de la paz. Para alcanzar la libertad el arte es un medio sublime y eficaz y la música la forma más sutil. Particularmente Verdi y sobre todo Mozart constituyen ejemplos de libertad en la música.

Además de indicar algunos caminos alternativos para un mundo menos violento, Krippendorff nos propone como modelos de ética política personalidades con una actitud religiosa profunda: Sócrates, Platón, Francisco de Asís, Goethe, Gandhi y otros más. No es solo un caso, porque el político ideal que –sin quererlo– nos propone Krippendorff es un ser humano que encuentra el gozo en colocarse en una línea de orden cósmico. Por eso debe ser un espíritu religioso.

En palabras quizás más claras, la reflexión que se propone es esta: todos los seres humanos buscan una forma de satisfacción. El político de Max Weber la encuentra en la ambición recompensada por el poder que alcanza. El político de Krippendorff debe también encontrarla. Conformarse con el imperativo categórico de Kant, por ejemplo, no sería bastante satisfactorio. También para estar a la altura del servicio desinteresado se necesita un premio. Quien vive una religiosidad profunda, no dogmática, encuentra la fuerza moral y la satisfacción que humanamente todos buscamos y que solo espíritus superiores pueden reconocer en la actitud religiosa. Krippendorff ha llegado al umbral de esta dimensión. Quien quiera continuar su trabajo, no puede evitar entrar en este espacio sin límites.

La física cuántica es la parte de la ciencia moderna que más se acerca a la religión e indica un camino todavía por seguir.





## **CONCLUSIONES**

La pregunta investigativa concernía al aporte de Krippendorff a la cultura de paz. La esperanza al final del trabajo es haber demostrado la importancia de un autor que durante más de 50 años ha centrado sus esfuerzos en la política ética como medio para una convivencia mejor, a nivel internacional y nacional.

La introducción histórica del primer capítulo tenía la finalidad de delinear el contexto social y cultural en el que Krippendorff se encontró a comienzos de su actividad. Alemania era un país obligado a una autocrítica profunda y Krippendorff decidió que la crítica sería su actitud de intelectual comprometido. En realidad, su discurso nunca se ha limitado a Alemania, sino que se ha centrado en una forma de practicar y entender la política, que es universal, de forma desafortunada. Esto no era lo que esperaban los alemanes que diligentemente se conformaban con los criterios de la *re-education*, hasta ser más papistas que el papa. Tampoco se hizo popular Krippendorff entre sus colegas politólogos, a los que todavía hoy sigue reprochando aprobar la política como es, un instrumento en manos de los más fuertes y no un servicio desinteresado a la comunidad.

Creo que es correcto considerar a Krippendorff como un autor político a la manera clásica, en el sentido de alguien que se hace preguntas básicas sobre la convivencia. Por eso recuerda con qué pretensión nació la política en occidente: para garantizar el bienestar de las personas. Verificado que históricamente esta finalidad se ha perdido, intenta explicar por qué. A pesar de ser más o menos convincente su idea del Estado, es difícil no ver que su crítica de la «razón de Estado» es absolutamente fundada. Es una depravación del poder tan grande, una cobertura de intereses personales de quien gobierna, que un mínimo de sentido ético debería ser suficiente para rechazarla completamente. Sabemos que no es así, y que todavía razón de Estado es sinónimo de razón superior. Decir que la verdadera razón superior es el respeto a la vida de las personas suena todavía herético y cuesta, en los países democráticos, nada más que una forma de marginación, en otras partes mucho más.

A la crítica de la economía política Krippendorff dedica menos atención, pero describe de forma eficaz e históricamente correcta el desarrollo de la política expansionista occidental, con la que identifica la historia de las relaciones internacionales<sup>1575</sup>.

Todo esto ha sido descrito a lo largo de esta tesis doctoral. Lo más interesante, las verdaderas conclusiones, sin embargo, son otras y conciernen al balance del propio trabajo.

Primero, lo que creo no haber alcanzado. Mucho del mensaje contenido en la obra de Krippendorff está en la forma en que expone sus ideas, en su estilo elegante y en su registro elevado. Esto no se puede trasladar exponiendo su pensamiento en perífrasis, como hice en muchas partes, para dejar entender por lo menos la densidad de sus argumentos. La depauperación ha sido inevitable. Para apreciar a Krippendorff es necesaria una muy buena traducción al castellano por lo menos de *Staat und Krieg, Die Kunst, nicht regiert zu werden* y posiblemente *Die Kultur des Politischen*. La pequeña selección puesta en el apéndice es un intento de ofrecer por lo menos una muestra de su estilo.

No es de extrañar que un politólogo requiera una traducción de calidad como si fuese un escritor de literatura. La obra de Krippendorff tiene envergadura literaria. Cuando en junio de 2010 en Berlín Ulrike Wasmuth, historiadora de la Investigación para la Paz alemana, me preguntó por qué quería trabajar sobre Krippendorff y no por ejemplo sobre Senghaas o Vilmar, para ella autores más representativos de la Investigación para la Paz, mi respuesta espontánea fue: “Krippendorff escribe bien”.

Sin duda la calidad de la escritura no sería una razón plausible para cualquier investigador que no fuese Krippendorff<sup>1576</sup>. Al contrario, para él lo es. Krippendorff no escribe de técnicas de mediación, ni investiga aspectos particulares de la política o de la estructura de defensa, sino que habla de principios éticos, es decir, de las premisas de la buena política, interna e internacional. Para que la exposición no se degrade en moralismo o en un listado de razones para una política diferente, hay posiblemente dos alternativas: la vía filosófico-religiosa o la literaria. Por predisposición natural, Krippendorff ha elegido la segunda alternativa, incluso apoyándose en filósofos, sobre todo en Kant, y acabando con el umbral de la religión. El estilo literario y la riqueza de referencias culturales permiten a Krippendorff variaciones múltiples sobre el tema, sin aburrir a los lectores. La lectura de sus obras, como la escucha de sus conferencias, nutre el espíritu y fortalece la convicción de quien quiere trabajar por un mundo más pacífico.

---

<sup>1575</sup> Krippendorff 1993a.

<sup>1576</sup> Sin embargo, Theodor Ebert piensa que el mensaje de la sociología no es diferente del de la poesía y requiere completo dominio del idioma. Cfr. Ebert 2015, p. 19.

Siempre en el tema de la literatura, soy consciente de haberme quedado corto en la lectura política de varios escritores, sobre todo de Shakespeare, y particularmente de sus comedias<sup>1577</sup>. Tratar eso con suficiente profundidad habría requerido, creo, unos dos años más de trabajo -un tiempo que no podía dedicarle- u otro Krippendorff.

De todas formas, es evidente que sin argumentos válidos, la literatura, aunque de calidad, no tendría ningún valor dentro de un discurso politológico. La validez de sus argumentos se puede averiguar incluso leyendo el presente escrito, que ha sido crítico con las partes que menos convencen, dentro de una actitud evidentemente favorable con la labor llevada a cabo con coherencia a lo largo de toda una vida. Krippendorff es un abogado muy bueno de los principios éticos para una convivencia mejor. Su capacidad de argumentar de forma elegante y convincente ayuda a la causa.

Es absurdo afirmar que ética y política son incompatibles y que la política tiene que ver con el poder, es decir, con el poder del más fuerte de imponer su voluntad. Sin embargo, si la práctica del abuso de poder tiene una larga tradición y si, además, los partidarios de la idea pervertida de la política se llaman Maquiavelo o Max Weber, es muy difícil contravenirlos.

Así llegamos a lo que espero haber conseguido con el presente trabajo. Básicamente, demostrar que las razones para una política ética, que es la premisa de una política de paz, son más fuertes que los argumentos sutiles de Max Weber. Incluso sin poder transmitir el efecto de las palabras de Krippendorff, sin su música me atrevería a decir, toda la reconstrucción de su discurso - particularmente las partes que describen cómo la ética de la responsabilidad no es la razón del más fuerte - desmontan la tesis weberiana de la inevitabilidad de la caída de la política en el dominio del diablo.

Eso no equivale a idealizar lo cotidiano de la vida política, ni a eliminar sus paradojas, que permanecen. La violencia es parte de este mundo, es ontológicamente no eliminable, pero esto no implica en absoluto que lo que fue pensado para el bienestar de las personas sea degradado a un medio de su sufrimiento. La política nació vinculada a la ética, y los políticos, ayudados por los intelectuales y con la colaboración de los militares, la utilizan como instrumento de su ambición. Creo que este mensaje fundamental de Krippendorff resulta de manera adecuada del presente trabajo.

El nivel cultural de la exposición de Krippendorff evita las banalizaciones típicas de los discursos de crítica genérica y derrotista, muy de moda en nuestra época de descrédito de la política. Al contrario, Krippendorff rehabilita la política, explicando que se realiza solo en el desinterés

---

<sup>1577</sup> Krippendorff 2007a.

personal de quien es responsable. El hecho de que sea muy difícil encontrar a alguien capaz de servir a la comunidad sin anteponer alguna finalidad personal no desacredita la política en sí, sino que la hace indispensable.

Ser capaz de leer la política en el arte no es de todos. La generación del sesenta y ocho ha crecido bajo el eslogan de “todo es política”. Quien la ha vivido, sabe qué cargado de ideología estaba el dicho tan en boga. El arte no se expresa de forma áridamente ideológica, sino que vehicula la complejidad sutil de toda experiencia humana, demostrando que no se puede desvincular nada de su contexto, o sea, justamente, que todo es política. Más allá de esto, el arte dice sin decir, abre los ojos, despierta los sentidos que ni siquiera sabemos tener.

La elección del arte como forma de hablar de política tiene varias razones. Desde el punto de vista de la actitud, es la despedida definitiva de Krippendorff del contexto de la politología académica<sup>1578</sup>, que para él es un sistema de apoyo y confirmación de la política practicada, sin preocupaciones éticas. En realidad, el maestro de Krippendorff en Friburgo, Bergstraesser, ya utilizaba el método del análisis literario de la política, pero sin intenciones polémicas.

Sin embargo, la temática no ortodoxa tiene otra función: desvelar la percepción de la insuficiencia del análisis racional-instrumental para explicar la complejidad de la condición humana. Básicamente la preocupación de Krippendorff es el bienestar de los seres humanos en su vida en comunidad. Su enfado por la conducta egoísta de los responsables de la gestión de la convivencia lo coloca ante el problema de evitar simplificaciones, en la medida de lo posible. Simplificar es lo que hacen los cultivadores de la violencia, que piensan que no hay otra forma de solucionar los conflictos. El arte eleva el discurso, lo estratifica y permite descubrir matices que a primera vista pasan desapercibidos.

En el tema de la complejidad, la presente tesis indica algunos modelos más allá de las fuentes del propio Krippendorff. Se trata de un discurso amplio, casi todo por desarrollar, del que encontramos algunos esbozos en Krippendorff, particularmente en la actitud científica de Goethe. Creemos que en ello se esconde lo más fructífero de las alternativas que Krippendorff sugiere y que algunos llaman “cambio de paradigma”<sup>1579</sup>.

El camino hacia la paz supone no tanto un cambio de estructuras, como un cambio de actitud profunda. El propio Krippendorff se mueve entre las dos alternativas. Cuando nos habla de Estado y Ejército se refiere evidentemente a las estructuras; cuando critica a los gobernantes, alude a una forma de pensar, a la voluntad de poder, que los realistas justifican, y él considera patológica.

---

<sup>1578</sup> Podemos considerar *Staat und Krieg*, que es de 1985, como la primera vez que Krippendorff toma distancia de manera marcada de la politología oficial.

<sup>1579</sup> Una introducción al tema en Capra 1982 y Prigogine 1996.

Hemos visto que tachar de patológica una forma de actuar puede ser correcto, pero no es una garantía de cambio. El medio de la cultura, aunque lento, es más prometedor, y Krippendorff centra los esfuerzos de la *pars construens* de su obra en el intento de abrir las mentes de sus lectores. Es una labor ilustrada, merecedora y exuberante en ejemplos cultos, que propone otra vez el tema de la lectura directa de sus escritos.

Paulatinamente, las tres componentes individuadas, la ética, la cultura y la libertad confluyen en un punto para él difícil de atravesar. Con su comentario a Mozart como ejemplo máximo de libertad política en forma musical, Krippendorff llega al límite de sus capacidades analíticas y reconoce que más allá solo hay una dimensión cósmica, en la que no se siente preparado para entrar. Su conclusión de que necesitamos un partido de Mozart, en el sentido de una política ilustrada donde la libertad individual y social se realice completamente, es a la vez un repliegue en la dimensión que mejor maneja, el análisis político, y una indicación para continuar su trabajo. Él parece decirnos: “He dedicado mi vida a la Investigación para la Paz, analizando primero las estructuras que llevan inevitablemente a la guerra, intentando explicar por qué la política no puede prescindir de la ética, y finalmente he buscado una salida de la violencia en la educación, en la cultura, y en el arte. Vislumbro ahora una dimensión, en la que las paradojas de la vida se resuelven en una armonía superior. Intuyo que, si hay una posibilidad de constituir una sociedad más justa y relaciones humanas pacíficas, el camino debe ir en esta dirección”.

No sé si el propio Krippendorff estaría de acuerdo con mi interpretación. Seguro que no era su intención llegar a este punto cuando empezó con entusiasmo su investigación para la paz. Sin embargo, esto no significa que sea un resultado negativo, todo lo contrario.

Personalmente considero que Krippendorff ha alcanzado un límite muy alto. No olvidemos que los padres de su generación estaban implicados en el nacionalsocialismo, por lo menos por aceptar pasivamente la política de un régimen inhumano. El cambio cultural de Alemania después de 1945 ha sido impresionante. El militarismo, si sobrevive, no tiene nada que ver con el pasado. Krippendorff puede estar orgulloso de haber contribuido con coherencia extrema a la diferente orientación de su país.

Hay otra razón para apreciar el hecho de que Krippendorff haya llegado al límite de lo racionalmente posible. Toda pregunta seria lleva a la frontera de lo comprensible y expresable en palabras. Son solo la pereza y el conformismo los que nos dejan conformarnos con explicaciones y recetas. Toda explicación se funda en una cadena de razones en la raíz de las cuales hay un postulado. Si uno intenta mirar más allá, se enfrenta con las cuestiones últimas, con el misterio, con lo religioso. Un pensador, consciente o inconscientemente, decide donde pararse. Quien quiere tener

la ilusión de haber construido un sistema perfectamente plausible en sí, se para antes de admitir que toda su construcción descansa en un postulado. Quien no se conforma con ello, llega al límite. El hecho de haber alcanzado el punto extremo es una prueba más de la integridad de Krippendorff.

### **Dos conclusiones muy personales.**

#### **a) Una integración a Krippendorff: Hans-Peter Dürr<sup>1580</sup>**

Cuando se alcanza un límite, solo se puede cambiar de registro, y eso es lo que puede integrar constructivamente a Krippendorff.

Hace ya más de cien años que estamos en una época en la que la ciencia y la religión han llegado a ser contiguas<sup>1581</sup>. Según lo explica Hans-Peter Dürr<sup>1582</sup>, la física cuántica ha demostrado científicamente que todo está conectado con todo. El “descubrimiento” científico de la omni-conexión es para mí el mayor fundamento para una cultura de paz. Está muy bien analizar y criticar las instituciones sociales e indicar la cultura como medio para el progreso de la humanidad hacia la paz, apostando implícitamente por el lado bueno de la naturaleza humana. Sin embargo, si verdaderamente hay, como la física cuántica nos dice, una conexión entre todo y todos, el tema ya no es comprender si somos por naturaleza buenos o malos, sino entender que hay niveles diferentes de conciencia. Un Gandhi o un Jesús han demostrado comprender muy bien la unidad fundamental del cosmos. La mayoría de los demás seres humanos se halla entre el egoísmo exasperado y gradaciones diferentes de altruismo, o sea, de reconocimiento de algún modo de que compartimos una única naturaleza y un único destino. Así que debatir la maldad o la bondad de la naturaleza humana es fundamentalmente, me atrevo a escribir científicamente, equivocado. Otra cuestión es qué hacer en el nivel empírico. Se puede tomar la posición de Max Weber, según la cual una ética de la convicción es posible solo en un mundo de santos y que una ética de la responsabilidad implica formas de coerción por parte del Estado. Se puede al contrario razonar según los criterios de la cultura de paz, que supone una apuesta a favor del ser humano. Pero, ¿a qué base apostar? Es justamente la física cuántica en la presentación de H.P. Dürr la que justifica la apuesta. Obviamente, es un asunto de puntos de vista, o sea, cualquiera puede interpretar la naturaleza humana según su sensibilidad y pensar que merece la pena apostar o, al contrario, que es arriesgado, hasta descabellado hacerlo. Dürr nos demuestra que es necesario razonar en base a una certidumbre, es decir, que todos estamos conectados y que cualquier acto contra o pro los demás es contra o pro

---

<sup>1580</sup> V. supra la presentación del pensamiento de Dürr, p...

<sup>1581</sup> Cfr. Dürr 1990.

<sup>1582</sup> V. supra al final del capítulo I.

todos, nosotros mismos incluidos. La apuesta entonces vale la pena. Este es un punto fundamental, con su base científica. Luego cabe encontrar las formas prácticas de actuación.

Tengo que decir que en esta exaltación del pensamiento de Dürr me hallo bastante aislado en el mundo de la Investigación para la Paz. En 2008 me encargué de hacer publicar por la Universidad de Udine la traducción en italiano de la *Denkschrift* y del *Manifiesto de Potsdam 2005* en un suplemento del periódico local *Messaggero Veneto* del 4.3.2008<sup>1583</sup>. En aquella circunstancia Dürr vino a Udine, en el Centro Balducci de Zugliano. Su conferencia fue un gran éxito. Sin embargo, ni la conferencia, ni la *Denkschrift* dejaron aparentemente huella. En conversaciones sucesivas con algunos excelentes investigadores para la paz, las opiniones sobre la *Denkschrift* fueron generalmente negativas. Galtung comentó: “Son solo palabras”. Giuliano Pontara, el mayor estudioso italiano de Gandhi, con referencia a las implicaciones metafísicas de la *Denkschrift* apuntó a Hume que, según él demostró definitivamente, no se puede extrapolar de la física a la metafísica. Antonino Drago, el Ebert<sup>1584</sup> italiano, me escribió que se trata de un texto sapiencial, o sea, de escasa utilidad práctica. El único favorable, según puedo interpretar, fue Rocco Altieri, fundador y director de los “Quaderni Satyagraha”, la mayor publicación de no violencia italiana, que reconoció la total conformidad entre el pensamiento no violento y la omni-conexión demostrada por la física cuántica. A los amigos críticos contesto: 1) Galtung: son palabras, pero las palabras (y las ideas, y la verdad) tienen una fuerza enorme. La Investigación para la Paz no puede basarse solo en palabras, pero tampoco solo en técnicas, teorías o elaboración de soluciones concretas a conflictos concretos. Todo sirve, como el propio Galtung enseña. 2) Pontara: el tema es que la física cuántica ha abatido la frontera entre física y metafísica, demostrando que la materia no existe<sup>1585</sup>. Entonces no es cuestión de “extrapolar”, sino de entrar en otra dimensión mental, ya que la división tradicional entre materia y espíritu (o pensamiento, o conciencia) resulta científicamente infundada. 3) Drago: “sapiencial” puede ser solo un cumplido, ya que la violencia vive de impulsos incontrolados y fundamentalmente lesivos para los demás y para sí mismo.

Por otro lado, reconozco los límites de un discurso elitista, que parece ser el de Dürr (pero el de Krippendorff lo es también). De todas formas, lo que está científicamente demostrado no necesita el consenso de las masas y tarde o temprano está destinado a imponerse. Confirmando entonces toda mi convicción en el hecho de que el camino indicado por Dürr es muy fecundo para una cultura de paz. Los frutos tardarán más o menos, pero no importa.

---

<sup>1583</sup> Dürr et. al. 2008.

<sup>1584</sup> Para Ebert, ver su presentación al final del capítulo I.

<sup>1585</sup> Cfr. también la entrevista a Dürr en Pistolato 2008, p. 193-194.



Finalmente, pregunté a Ekkehart Krippendorff su opinión. Me contestó sin manifestar interés por el tema, pero posiblemente pregunté en el contexto equivocado. Me permito entonces indicar que, aunque el discurso de Dürr se desarrolle en un territorio de alguna forma ajeno a Krippendorff, el propio Krippendorff subraya la importancia del desinterés, o sea, del altruismo enseñado por Gandhi<sup>1586</sup>. En la política como servicio desinteresado, Krippendorff ve la verdadera alternativa a Maquiavelo y a Max Weber. La omni-conexión funda científicamente la actitud de servicio y la hace concretamente comprensible. De todas formas, no hay duda de que no se puede poner a Dürr y a Krippendorff en el mismo barco. Navegan ambos hacia la paz, pero en embarcaciones diferentes.

### **b) Lo poco que es mucho**

En el mundo hay alrededor de siete mil millones de personas. Ahora mismo tengo la seguridad de que, de todas, por lo menos para una este trabajo de investigación no ha sido inútil. Cada cual investiga para aclarar algo consigo mismo. En mi caso el tema ha sido aceptar el hecho de que tenemos que convivir con la violencia. El estudio de un autor tan radical, filo-anarquista, capaz de argumentar histórica y culturalmente cómo en su opinión se podría llegar a un mundo mejor, paradójicamente me ha llevado a conformarme con la idea de que podemos hacer poco. Tampoco la humanidad se va a dar cuenta pronto de la omni-conexión global, la integración al pensamiento de Krippendorff que muy modestamente propongo. Cada propuesta e idea, incluso las más inteligentes y fundadas, tiene un poder muy limitado frente a una dinámica que no se deja gobernar.

Sin embargo, este poco que podemos hacer es mucho más que nada y en ello se funda el sentido de la dignidad humana. Mi conclusión entonces, para evitar malentendidos, no equivale a la aceptación de la guerra y la violencia por ser inevitables y punto, sino que se puede resumir así: puesto que la guerra y la violencia son inevitables, lo que verdaderamente demuestra si estamos viviendo de una manera digna, es lo que oponemos al desencadenamiento de lo peor. Tenemos la libertad de oponernos a ello de la forma que nos es más propia. Es una cuestión básicamente de estilo de vida.

Socráticamente creo que vivir bien es seguir lo que nuestro gran poeta Dante expresaría con este verso que todo alumno de colegio italiano conoce: “Fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute y canoscenza” (Inferno, Canto XXVI)<sup>1587</sup>. Un matiz es necesario: normalmente este verso se interpreta poniendo el acento en el conocimiento<sup>1588</sup> y llegando hasta a justificar las aberraciones más irresponsables de la investigación científica. Debería ser todo lo contrario, ya que Dante, como

---

<sup>1586</sup> Krippendorff 2009, p. 68.

<sup>1587</sup> “Hechos no fuisteis para vivir como brutos, sino para perseguir virtud y conocimiento”.

<sup>1588</sup> Es Odiseo quien pronuncia estas palabras, y por eso, siendo un héroe astuto y pragmático, se justificaría la interpretación corriente centrada en el conocimiento del mundo material. Sin embargo, Dante, antes de “conocimiento”, le pone en la boca la palabra “virtud” y no es una casualidad, porque para el poeta, moralista y espiritual, esta era más importante.

Sócrates antes y Krippendorff después –cada uno a su manera y en su ámbito, evidentemente– hablan de conocimiento ético. Primero la ética, luego el conocimiento, la conciencia del “funcionamiento” del mundo exterior y del interior, que es conforme al orden global del que hablan Shakespeare y Goethe. La misma línea de rigor, la única forma de vivir para quien tenga una percepción de que no somos brutos, sino almas en busca de nuestra verdadera casa.

## Pequeña selección de la obra de Ekkehart Krippendorff

Quizá la mejor forma de empezar con la deseable presentación de este destacado autor a los lectores del mundo de habla española, sería una antología, y en este caso la obra que no podría faltar, además de las dos principales, *El Estado y la guerra* de 1985 y *El arte de no ser gobernados* de 1999, es *Die Kultur des Politischen* de 2009, una colección de ensayos recientes que constituyen una muestra del Krippendorff en la cumbre de su madurez.

La finalidad de esta selección es dar una idea del estilo de Krippendorff, a la espera de más traducciones al castellano<sup>1589</sup>. Se han elegido dos textos tomados de sus dos obras principales, respectivamente el primero sobre Erasmo y el segundo sobre el asedio de Leningrado, y un tercero dedicado al 11/9, por su evidente actualidad.

---

<sup>1589</sup> Recordemos que hasta ahora solo hay dos: Krippendorff 1975 y 1985b.

## Erasmus sobre el entontecimiento de los hombres de Estado<sup>1590</sup>

“Hay algo de grandeza en ser insensato junto a muchos otros”  
(*Enquiridion o Manual del caballero cristiano*)

En realidad hubo en Europa también “otro Renacimiento”, el del Humanismo, que quería aprender y enseñar de la Antigüedad cosas diferentes. El llamamiento a la cultura y a la razón en una sociedad no estatalizada, quería contrarrestar la creciente deshumanización que se concretaba en las guerras provocadas por la estupidez del Estado. Erasmo de Rotterdam, contemporáneo de Maquiavelo, fue su mayor representante. Leía la historia de forma distinta al otro, que animaba a reconstruir la grandeza de la disciplina y la fama del poder del Estado. Para Erasmo, la gran esperanza no era la restauración de lo antiguo, sino un comienzo diferente. Estaba convencido de que en toda la historia del mundo, nunca hubo un príncipe que por su estupidez no hubiera causado una confusión descomunal en las relaciones humanas. Por ejemplo “los reyes en Homero, que generalmente se portaban con una locura y una falta de educación tal que un débil de mente habría podido hacer lo mismo<sup>1591</sup>.” Por ser eminente pensador político y filósofo, quería también educar. Dirigía sus llamamientos incluso a los príncipes, para que no tomaran el camino del poder estatal con vistas a la grandeza, la fama y la guerra, sino para que se dedicaran al servicio del pueblo, y no solo de un pueblo específico en competencia con los demás. En su *Educación del príncipe cristiano* (*Institutio Principis Christiani*, 1517, publicado entonces cuatro años después del *Príncipe* de Maquiavelo) leemos: “No quiero negar que la lectura de los historiadores (antiguos, E.K.) puede ser particularmente instructiva, pero del mismo modo puede contener incitaciones extremadamente dañinas, si uno lee sin estar preparado y en consecuencia sin seleccionar. No te dejes impresionar por los nombres de escritores y políticos considerados como estimables. Ambos, Herodoto y Jenofonte, eran paganos y a menudo presentan modelos de príncipes muy malos, incluso cuando escriben de historia y para entretener con sus cuentos o ponernos ante los ojos la imagen de un príncipe excelente (...). Si oyes los nombres de Aquiles, Jerjes, Ciro, Darío o César, no te dejes impresionar: oyes solo nombres de atracadores de mala fama<sup>1592</sup>.” Y en otros pasajes del capítulo sobre la adulación, que si se leen entre líneas constituyen una crítica feroz de la personalidad del gobernante deformada por el Estado y el poder: “Si lo llaman (el príncipe, E.K.) el invencible, piénsese cómo es absurdo llamar invencible a alguien que se deja dominar por el furor, que cada día está esclavizado por sus deseos y cuya vanidad lo mantiene prisionero y se lo lleva como le da la gana<sup>1593</sup>.” Y otra vez contra la supuesta grandeza de los grandes, que en realidad son hondamente

<sup>1590</sup> Krippendorff 1985a, p. 268-271.

<sup>1591</sup> Erasmo (1968), *Fürstenerziehung*, Paderborn, Schöningh, p. 19.

<sup>1592</sup> *Ibidem*, p. 137 sig.

<sup>1593</sup> *Ibidem*, p. 133.

estúpidos: “Hoy en día observamos que hay innumerables personas que se divierten con las historias del rey Arturo, de Lanzarote y de cuentos de este tipo, que no son solo tiránicos, sino hasta toscos, tontos e infantiles<sup>1594</sup>.” No se trata aquí de una moralización ingenua, sino de un análisis político realista, que se diferencia radicalmente de la “Realpolitik” porque desvela las “locuras en la gran dimensión” (Goethe) de esta Realpolitik, le quita la dignidad de sus supuestos fines superiores y la lleva a lo que es en realidad: una perversión y una deformación de la política, política de Estado y de poder, para satisfacer los intereses de las clases dominantes, y no para crear condiciones dignas de los seres humanos. “A menudo ocurre que”, se lee en el capítulo sobre las “acciones de guerra”, “los poderosos que viven más allá de la cuenta, en cuanto tienen la oportunidad, dejan estallar una guerra para hacer una sangría a su pueblo y acrecentar sus propias posesiones. A veces ocurre también que los príncipes se ponen de acuerdo para aparentar una diferencia y luchar, para explotar al pueblo y estabilizar sus finanzas personales. A la afirmación justificativa del derecho a la guerra, de que no se puede renunciar a derechos y a pretensiones legítimas, Erasmo opone “que este derecho se refiere en gran medida a los intereses privados del príncipe, cuando por ejemplo se casa y así consigue una posesión; por eso es injusto perseguir este derecho cargando a la población de costes enormes, saqueando todo el reino y arruinándolo, mientras que lo que de verdad se quiere es hacerse con un poco de territorio<sup>1595</sup>.” Llama claramente con su nombre incluso a la carrera armamentista, hoy en día mucho más imponente: “Para hacer una guerra hace falta hacerse cargo de tantas armas, de tanta destrucción y de tanto esfuerzo y preocupación, que con una décima parte de ello se habría podido mantener la paz<sup>1596</sup>.” Erasmo ve una perspectiva futura posible no en el Estado, que pacifica internamente y crea tensiones en el exterior – ya que el “equilibrio armado entre los Estados”, que en aquella época empezaba a considerarse como una posibilidad, lleva el germen y la lógica de guerras perennes – sino en la supresión del Estado (como solían decir los socialistas del siglo XIX: en la eliminación del dominio de los hombres sobre los hombres y en la transformación de la política en la administración de los bienes materiales): “Llamamos dominio lo que es administración (...). El derecho sobre las personas, que por naturaleza son libres, no es lo mismo que el derecho sobre muchos. Este derecho, que tienes como gobernante, te lo confía la aprobación del pueblo. Este derecho te lo puede quitar solo quien te lo ha dado<sup>1597</sup>.”

Erasmo no está en la tradición de aquellos intelectuales, teólogos, poetas y panfletistas que lamentan la locura “del mundo” y resignados se retiran en la esfera privada, en las bellas artes o en los monasterios y en los salones de doctos. Él piensa eminentemente de forma político-pedagógica.

---

<sup>1594</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>1595</sup> *Ibidem*, p. 211 sig.

<sup>1596</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>1597</sup> *Ibidem*, p. 21.

Es verdad que su idea no llega a realizarse. La “locura” de los príncipes sobre la que él ironiza se impuso con la violencia y con tanto éxito, que ellos pudieron presentarla a nosotros súbditos como la única virtud ilustrada del Estado y del ciudadano. Se transmite esa locura con teorías políticas intelectualmente fascinantes, como la de Maquiavelo y la “Doctrina de las Relaciones Internacionales”, e incluso con banalidades engañosas de los supuestos intereses generales en el interior del Estado armadísimo. “Qué poder” se lee en el *Elogio de la locura* “¿qué poder ha unido a aquellos hombres libres de la prehistoria, seres como de roca o troncos de roble, en la comunidad estatal? Qué, ¿si no un truco adulatorio? (...). ¿Qué es lo que llevó a la plebe romana, que ya pensaba en lo extremo, a la armonía con el enemigo? ¿Un discurso lleno de filosofía? ¡Qué va! Un cuento sencillo, infantil, del estómago y de los miembros. Lo mismo consiguió Temístocles con la historia no más inteligente del zorro y del erizo. (...) Sí, este cachivache impresiona al potentísimo monstruo, llamado pueblo (...)”. Hasta cuándo, se pregunta Erasmo, y nos pregunta a nosotros, los hombres se dejaron gobernar por “idiotas”, que “en el triunfo se dejan llevar como estatuas y están representados en bronce en la plaza del mercado (...); estas locuras fundan ciudades, de ellas vive la autoridad, la iglesia, los comandantes, los consejeros y los jueces (...). La “alternativa” de Erasmo, la emancipación de la minoría, el abandono de la confianza en los gobernantes, es decir, el reconocer que estamos gobernados por la vanidad, la presunción, el egoísmo, por frases como “equilibrio” y “si vis pacem, para bellum”, en compendio: por la locura, hasta ahora no se ha tomado en serio. El precio de ello son las guerras de los Treinta años, de los Siete años, de unificación, mundiales y fronterizas. El pensamiento radical de Erasmo en vísperas de la creación del sistema de Estados modernos, hoy en día es un desafío tan actual como entonces.

## **Recordar el sitio de Leningrado es demostrar el poder de la cultura**<sup>1598</sup>

Desde 1941 hasta 1944, durante 900 días, Leningrado fue cercado por las tropas alemanas. De dos millones y medio de habitantes, por lo menos 600.000-800.000 murieron por el frío y la desnutrición; en el primer invierno, el más duro, hasta 3.000-4.000 al día. Sin embargo, la población nunca pensó en rendirse<sup>1599</sup>, incluso cuando cientos de muertos de hambre se quedaban insepultos en la calle. Si alguna vez la cultura proporcionó a los seres humanos la fuerza psíquica para desarrollar fuerzas “sobrehumanas”, eso pasó aquí. Su amor a la ciudad, la identificación con sus monumentos, palacios y parques, y la fuerza enorme que consiguieron sacar de la literatura, música y poesía, de su tradición científica y de sus bibliotecas abiertas incluso con 40 grados bajo cero, les ayudaron a resistir. Las clases de pintura de la academia de bellas artes y las de música del famoso conservatorio se mantuvieron a pesar del hambre, de la desnutrición y del frío, para dar ánimo, para no perder el respeto por uno mismo, para guardar la capacidad humana de superar las dificultades frente a una vida reducida a la supervivencia física (hubo muchos casos de canibalismo). Un arquitecto recuerda:

“Todo el invierno 1941/1942 nos centramos en los planes (de restauración de diferentes palacios históricos, como el Palacio de Pushkin en Tsárskoye Seló y el Palacio Peterhof). Fue una bendición para nosotros los arquitectos, la mejor medicina que nos podían dar durante la hambruna. Es grande el efecto anímico sobre un hombre hambriento, cuando sabe que puede hacer un trabajo útil.”

La poetisa Olga Berggolz, una anti-estalinista manifiesta, leyó sus poemas en la radio; la gran poetisa Anna Ajmátova animó, siempre desde la radio, a que no se dejara caer “la ciudad de Pedro, Lenin, Pushkin, Dostoyevski y Blok” en las manos de los fascistas. En los días más duros, en diciembre de 1941, se organizó la celebración del 500 cumpleaños del importante poeta uzbeko Navoi; los teatros y las bibliotecas permanecieron abiertos adrede. La cumbre fue el 9 de agosto de 1942, cuando en toda la Unión Soviética se transmitió por radio el estreno de la Séptima Sinfonía de Shostakóvich, empezada en Leningrado en los primeros meses del sitio y acabada después de su evacuación. Las imágenes de los músicos desnutridos, supervivientes al tormento del invierno, por un lado, y de las personas que se aprietan contra los altavoces, por el otro, son una de las pruebas más evidentes de lo que puede engendrar la música. Aquí Leningrado llega a ser la metáfora del triunfo de la cultura sobre la physis, del espíritu sobre la materia y del arte sobre la biología. Por si

<sup>1598</sup> “La educación estética“, en Krippendorff 1999b, p. 244-245.

<sup>1599</sup> Que los alemanes no aceptarían la rendición, no podían saberlo. Luego Leningrado “debería ser arrasado”, porque según Hitler “su existencia sobra”.

acaso existe algo que puede demostrar el poder de la cultura para dar y mantener la vida en todas sus formas y posibilidades, eso es lo que consiguieron los habitantes de Leningrado en los 900 días del sitio. En este caso recordar es animar y quizás incluso expresar el orgullo de lo que la cultura hizo posible en tiempos malos.



### **El Estado y el militarismo después del 11 de septiembre<sup>1600</sup>**

Quizás los que trabajan en el ámbito de las Relaciones Internacionales y de la Investigación para la Paz hayan leído muchas polémicas contra la tesis de la relación intrínseca y simbiótica entre las formaciones estatales y lo militar. Se pueden entonces considerar como revisionistas de esta argumentación sistemática basada en la historia.

Dicha teoría (a la que el presente autor ha dedicado gran parte de su trabajo académico) afirma que la formación del Estado nacional moderno en el siglo XVII, a finales de la devastadora guerra de los Treinta Años, fue esencialmente una reorganización histórica del dominio, basada en estructuras, valores y necesidades reproductivas de lo militar.

El “nuevo Estado territorial” con toda su racionalidad, eficiencia, burocracia y simbolismo barrocos fue – y sigue siendo – la capa que cubre el esqueleto de hierro de los Ejércitos profesionales permanentes. La consecuencia es que las guerras están “hechas” por los Estados y no por “los pueblos” y no constituyen una forma de desahogo de instintos agresivos colectivos.

Tampoco las guerras “estallan”, sino que son preparadas, planificadas y decididas por las capas que gobiernan, por grupos y/o individuos como instrumentos de la política (el hecho de que estas personas a menudo necesiten y pidan el apoyo popular es secundario, aunque no sea secundario que este apoyo se utilice para superar contradicciones internas a través del llamamiento a la “unidad de la nación”).

#### **La guerra de bandas armadas a gran escala**

Después del fin de la Guerra Fría, a veces considerada como la última y por supuesto la forma más extrema del enfrentamiento entre Estados, se dijo que el modelo histórico de hace 350 años se había acabado. La difusión de la violencia y de las guerras civiles, de las masacres étnicas y la desintegración de los Estados fueron interpretados, y siguen siendo interpretados, como el fin de la simbiosis entre el Estado y lo militar.

Muchos sabios y analistas empezaron a ver este proceso como un fenómeno secular: estas guerras ya no lo eran según la pauta y la estructura dominante, sino que eran guerras de gang a gran escala, originadas no por el Estado, sino por el propio derrumbamiento de la autoridad del Estado. Una forma de violencia emancipada de la política. La posesión de armas y la organización de seguidores fieles alrededor de ideologías étnicas o religiosas llegó a ser una carrera para jóvenes desarraigados

---

<sup>1600</sup> Krippendorff 2012b.

y desempleados, y un estilo de vida provechoso (por ejemplo en África Occidental, Etiopía o Somalia).

El término “militar” - utilizado para describir las actividades de aquellos señores de la guerra desde el sur de Rusia hasta Afganistán y los Balcanes – se aplicó de forma impropia a una perversión del tipo de fuerzas armadas que conocíamos en Europa y en muchas otras culturas, porque los militares del Estado operaban con algunos estándares éticos y algunos valores, todas variaciones de la noción medieval de “caballerosidad”. Los analistas miraban atrás con nostalgia hacia las enseñanzas de von Clausewitz (el influyente pensador militar del siglo XIX y autor de *De la guerra*) que había intentado disciplinar lo militar y establecer la preeminencia de la política sobre la guerra, definiendo las guerras como un instrumento de la política, fines bien delimitados para finalidades específicas.

### **Un cuento de viejas**

Entonces, ¿nos hace falta crear categorías nuevas para comprender la violencia actual después de la declaración de la “guerra contra el terrorismo”? No se trata de un ejercicio académico, porque todas las estrategias para contrarrestar la violencia y la guerra, si deben tener una mínima posibilidad de éxito, dependen de que nosotros comprendamos adecuadamente a qué queremos oponernos. La buena voluntad, las buenas intenciones y las actitudes morales correctas no son suficientes y no se convierten en acción. Mi respuesta a esta cuestión de categorías es doble: nos estamos enfrentando a una situación históricamente nueva, pero al mismo tiempo observamos el regreso a una pauta antigua.

Nueva es la incapacidad de Estados relativamente jóvenes (por ejemplo, algunos africanos, CEI, la Ex – Yugoslavia) de integrar sus fuerzas armadas en un organismo político y crear una lealtad política e ideológica o una identidad estatal. En algunos casos ha sido solo, o sobre todo, el Ejército bien organizado, bien remunerado y privilegiado, el que se ha identificado con el Estado combatiendo, por razones materiales muy plausibles, en contra de la disolución de su Estado. En otros casos los militares no se preocupaban en absoluto de finalidades o proyectos políticos y combatían solo por ellos mismos, como las bandas armadas en Liberia.

Es verdad que los militares que combaten por sus privilegios socio-económicos dentro de un Estado determinado, según el estilo latinoamericano, parecen ser una pauta bastante desusada y no típica de la mayoría de las nuevas formaciones estatales, incluso si tenemos en cuenta ejemplos importantes de golpes militares, particularmente en países grandes como Pakistán y Birmania. El caso de Afganistán – independientemente del 11-S- es un ejemplo típico: a pesar de tener una identidad histórica de largo periodo, el Estado afgano de los años setenta y ochenta se desintegró en facciones militares de señores de la guerra enfrentando a unas tribus contra otras.

### **¡No son solo Estados-naciones!**

En compendio: la “marcha de la historia” hacia un presunto “fin” no iba en la dirección del Estado-nación territorial como única forma moderna de organización política. Es verdad que los propios EE.UU. vieron en las décadas perdidas<sup>1601</sup> (1980 y 1990) una erosión lenta y sutil, apenas evidente, de fidelidad a la nación y de identidad política, manifiesta sobre todo en la falta de participación en las elecciones y en la política, en el cinismo difuso hacia los políticos, privatizaciones, consumismo y desinterés por las cosas públicas.

Eso no fue, como quizás se pueda suponer, completamente cómodo para una clase política que podría así gobernar con más facilidad, menos interferencias y menos control democrático. En EE.UU. hubo una declarada oposición liberal de izquierda contra las estrategias estrechas de miras, groseras y no en último término militares, que implicaban gastos para la defensa, con vistas a la hegemonía mundial en el interés del gran negocio de las empresas, particularmente de petróleo. La herencia histórica de libertades civiles fue, y sigue siendo, un obstáculo potencial para las fantasías de reforzar y unificar la sociedad de EE.UU. bajo su nuevo rol en la hegemonía mundial.

Las elites estadounidenses a menudo se han referido a la historia, al modelo del Imperio Romano, como fuerza capaz de estabilizar y civilizar a lo largo de tres-cuatro siglos. Si leen la historia de forma correcta (supongo que algunos de ellos lo hacen), saben sin duda que el Imperio Romano tuvo que pervertir, vaciar y finalmente destruir las instituciones democráticas de la primera comunidad política constitucional, la primera república. (Las rápidas y arrasadoras reacciones al 11-S constituyen un inesperado paso gigante en esta dirección para la república y la política estadounidense. El 11 de septiembre fue utilizado por las fuerzas conservadoras de EE.UU., con su “Empowering Act” diez días después del ataque, de forma técnicamente muy similar a como los nazis se sirvieron del incendio del Reichstag en febrero de 1933 para dismantelar la constitución de Weimar.)

### **Firmar cheques en blanco**

Este es, por lo tanto, el regreso a la vieja pauta de la relación entre lo militar y el Estado, después de lo ocurrido el 11 de septiembre. No solo los ciudadanos estadounidenses se unieron detrás de la bandera, sino que fueron inducidos a dar un cheque en blanco a un gobierno que se encuentra en las manos de una facción particularmente grosera y tosca de su clase política, sacrificando casi sin duda y evidentemente sin debate u oposición, derechos y libertades civiles, los mayores logros de casi 25 años de historia.

---

<sup>1601</sup> *Lost decades* es una expresión referida a la pérdida de competitividad japonesa entre los años ochenta y noventa del siglo XX.

No solo desencadenaron el salto cualitativo de la militarización de su política exterior, regresando a la vieja pauta y a las estructuras de la “formación del Estado moderno”, sino que los aliados europeos siguieron ciegamente y sin pararse ni un momento a pensar en las consecuencias posibles de su solidaridad incondicionada.

La Unión Europea tenía (y tiene todavía) la oportunidad de no convertirse en un “world power player” militarizado y desarrollar una identidad política diferente no solo del super poder del Estado federal estadounidense, sino de su propia historia militar, sangrienta y autodestructiva. Esa era la lección que supuestamente se tenía que aprender, cuando una Europa unida fue soñada – y paulatinamente concebida – después de la Segunda Guerra Mundial.

Aunque a lo largo de muchos años se percibiesen señales alarmantes de la posibilidad de que lo militar se convirtiera en el segundo elemento de fuerza de la “Europa Unida” (siendo el primero los intereses económicos), después del 11 de septiembre la militarización de la política europea, la llamada “identidad de seguridad y defensa”, se ha convertido en doctrina oficial, junto a la nueva legislación de seguridad orientada contra los ciudadanos de todos los Estados miembros, con miras a desanimar la democratización de sus instituciones políticas.

La guerra ha vuelto a ser pensable. De hecho, mientras esta Europa fue creada justamente como respuesta a su propia historia de guerras, las clases políticas quieren que su Europa se convierta en un actor político que practica la guerra, una Europa que en política exterior se defina según su capacidad militar.

No sería esta “nuestra” Europa, la Europa civilizada, culta, humanista, la Europa de la literatura y la música, de la filosofía y las artes, la Europa de la Ilustración que dio nacimiento a la idea de los derechos humanos universales y al proyecto político llamado Paz Perpetua (el texto filosófico escrito por Immanuel Kant en 1795), fundándose en la premisa de la razón humana como en lo opuesto a la violencia y a la guerra.

### **Medios y fines**

Lo militar no es, y nunca ha sido, un medio técnicamente neutral para fines políticos específicos (como pretendía Clausewitz), sino que vive de su propia dinámica y lógica.

A pesar de ello, si se quiere considerarlo solo como medio, hace falta saber que en cada sociedad los medios con los que se resuelven los problemas y los conflictos, y se trata con los gobiernos y los gobernados, definen su perfil y su identidad. “El camino es el fin”, para expresarlo con una frase conocida.

Con referencia a las fuerzas armadas que se utilizan como medio para resolver conflictos: siempre que se empleen las armas para intentar resolver conflictos socio-políticos u otros conflictos, el resultado será comprometido y condicionado por su violencia. Una sociedad pacífica, al revés – nacional o internacional – se puede obtener o, por lo menos, intentar construir con medios pacíficos.

Si el 11 de septiembre sigue siendo utilizado como factor primario para fomentar la construcción de una potencia militar europea, el Estado Europeo que surgirá de ella será un monstruo. Si no queremos abandonar la esperanza histórica y el proyecto de una Europa política, tenemos que pensar en ella como descentralizada y desmilitarizada, porque su fuerza mayor es su pluralismo cultural. Es su cultura, mejor dicho su pluralismo cultural, el que debemos reconocer como recurso enorme, no-militarista, político.

# Bibliografía

## A) OBRAS CITADAS DE EKKEHART KRIPPENDORFF<sup>1602</sup>:

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1961) *Die Liberal-Demokratische Partei Deutschlands in der sowjetischen Besatzungszone, 1945-48. Entstehung, Struktur, Politik. Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien*, Bd. 21. Düsseldorf: Droste Verlag. (El Partido liberal-democrático alemán en la zona de ocupación soviética 1945-48)

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1963a). Amerikanische Politik in Asien. *Frankfurter Hefte*, 4/1963, pp. 249-262. (Política estadounidense en Asia)

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1963b). Ist Außenpolitik Außenpolitik?, *Politische Vierteljahresschrift*, 3, pp. 243-266. (¿Es la política exterior verdaderamente política exterior?)

KRIPPENDORFF, Ekkehart (ed.) (1966). *Political Science. Amerikanische Beiträge zur Politikwissenschaft*. Tübingen: J.C.B. Mohr. (Ciencias Políticas. Aportes estadounidenses a las Ciencias Políticas)

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1967). Eine Lektion in deutscher Geschichte und geteilter deutscher Gegenwart. *Offene Welt*, 95/96, pp. 80-89. (Una lección de historia alemana y del presente dividido)

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1968b). Abrüstung. *Sozialdemokratie und Sozialismus heute*, 2, pp. 50-58. (Desarme)

KRIPPENDORFF, Ekkehart (ed.) (1968a). *Friedensforschung*. Köln: Kiepenheuer & Witsch. (Investigación para la Paz)

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1970). *Die amerikanische Strategie. Entscheidungsprozeß und Instrumentarium der amerikanischen Außenpolitik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. (La estrategia americana)

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1972). Zum-Imperialismus-Begriff, en KRIPPENDORFF Ekkehart (ed.), *Probleme der Internationalen Beziehungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 177-203. (Sobre el concepto de imperialismo)

KRIPPENDORFF, Ekkehart (ed.) (1972) *Probleme der Internationalen Beziehungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. (Problemas de las relaciones internacionales)

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1973). *Internationale Beziehungen*. Köln: Kiepenheuer & Witsch. (Relaciones Internacionales)

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1975). *Internationales System als Geschichte*. Frankfurt/M.: Campus. Ed. Cast.: KRIPPENDORFF, Ekkehart (1993a). *El sistema internacional como historia. Introducción a las Relaciones Internacionales*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1976). Imperialismus in der Friedensforschung. Plädoyer für einen Begriff. *Friedensanalysen*, 3, pp. 86-92. (El imperialismo en la Investigación para la Paz)

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1977). *Internationale Beziehungen als Wissenschaft*. Frankfurt/M.: Campus. Ed. Cast.: KRIPPENDORFF, Ekkehart (1985b). *Las Relaciones Internacionales como ciencia: Introducción*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

---

<sup>1602</sup> La bibliografía completa se encuentra en: <http://userpage.fu-berlin.de/~kpdff/biblio/biblioframe.htm>.

KRIPPENDORFF, Ekkehart y KAMMERER, Peter (1979). *Reisebuch Italien. Über das Lesen von Landschaften und Städten*. Berlin: Rotbuch. (Libro para viajar en Italia)

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1980). Das Problem der Rüstung ist viel zu wichtig, um den Experten überlassen zu bleiben, *Kritik*, 25, pp. 21-26. (El problema de las armas es demasiado importante para dejarlo a los expertos)

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1983a). "Die Rolle des Krieges im kapitalistischen Weltsystem ", en Jochen Blaschke (eds.), *Perspektiven des Weltsystems. Materialien zu Immanuel Wallerstein 'Das moderne Weltsystem'*. Frankfurt/M: Campus Verlag, pp. 189-214. (El rol de la guerra en el sistema capitalista)

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1983b). Einseitige Abrüstung, en: KRIPPENDORFF, Ekkehart (ed.), *Zur Kritik des Palme Berichts*, Berlin: Europäische Perspektiven, pp. 211-222. (Desarme unilateral)

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1984). Kriegsgefahr, Rüstung und staatliche Gewalt, *Dialog 1*, 1, pp. 47-54. (El peligro de la guerra, las armas y el poder del Estado)

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1985a). *Staat und Krieg. Die historische Logik politischer Unvernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. (El Estado y la guerra)

KRIPPENDORFF, Ekkehart (ed.) (1986b). *Pazifismus in den USA*. Berlin: J. F. Kennedy Institut. (El pacifismo en EE.UU.)

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1986a). *Internationale Politik. Geschichte und Theorie*. Frankfurt/M: Campus. (Política internacional. Historia y teoría – reúne Krippendorff 1975 y 1977).

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1987). Bemerkungen zu Herfried Münklers kritischer Auseinandersetzung", *Friedensanalysen*, 21, pp. 145-150. (Observaciones sobre la crítica de Herfried Münkler)

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1988). *Wie die Großen mit den Menschen spielen. Versuch über Goethes Politik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. (Como los Grandes juegan con los seres humanos. La política de Goethe)

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1990). *Politische Interpretationen. Shakespeare, Stendhal, Balzac, Wagner, Hašek, Kafka, Kraus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. (Interpretaciones políticas de Shakespeare, Stendhal, Balzac, Wagner, Hašek, Kafka, Kraus)

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1992b). *Politik in Shakespeares Dramen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. (Política en los dramas de Shakespeare)

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1992a). "Entmilitarisierungsforschung", *Antimilitarismusinformation*, 6, pp. 5-17.

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1993b). *Militärkritik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. (Crítica de lo militar)

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1994). *Goethes Anschauen der Welt. Schriften Zur Wissenschaftlichen Methode*. Frankfurt/M., Leipzig: Insel. (La visión del mundo de Goethe y su método científico)

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1999b). *Die Kunst, nicht regiert zu werden. Ethische Politik von Sokrates bis Mozart*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. (El arte de nos ser gobernados)

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1999a). *Goethe. Politik gegen den Zeitgeist*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. (Goethe. La política contra el espíritu del tiempo)

- KRIPPENDORFF, Ekkehart (2000). *Kritik der Außenpolitik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. (Crítica de la política exterior)
- KRIPPENDORFF, Ekkehart (2001). *Jefferson und Goethe*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- KRIPPENDORFF, Ekkehart (2002), The state and militarism after 11 September. *Peace News* 2447; p.14 sig.
- KRIPPENDORFF, Ekkehart (2006a). *Zwei Paar Sandalen, Freitag*, 1.12.2006. (Recensión de Conrad 2006. V. infra)
- KRIPPENDORFF, Ekkehart; ASSMANN, Jan y SCHMIDT-GLINTZER, Helwig (2006b). *Ma'at Konfuzius Goethe. Drei Lehren für das richtige Leben*. Frankfurt/M.: Insel. (Ma'at, Confucio y Goethe. Tres enseñanzas para la vida justa)
- KRIPPENDORFF, Ekkehart (2007a). *Shakespeares Komödien. Spiele aus dem Reich der Freiheit*. Berlin: Kulturverlag Kadmos. (Las comedias de Shakespeare. Juegos en el reino de la libertad)
- KRIPPENDORFF, Ekkehart y GALTUNG, Johan (2007b). *Prinzipien einer Friedenswissenschaft, Friedensforum*, 1-2, pp. 30. (Principios de las Ciencias para la Paz)
- KRIPPENDORFF, Ekkehart (2008). *Lo Stato e la guerra. L'insensatezza delle politiche di potenza*. Pisa: Gandhi Edizioni. (Edición italiana del Estado y la guerra)
- KRIPPENDORFF, Ekkehart; KAMMERER, Peter y NARR, Hans Dieter (2008). *Franz von Assisi*. Düsseldorf: Patmos. (Francisco de Asís)
- KRIPPENDORFF, Ekkehart (2009). *Die Kultur des Politischen. Wege aus den Diskursen der Macht*. Berlin: Kadmos. (La cultura de la política. Caminos alternativos al poder)
- KRIPPENDORFF, Ekkehart (2010a). Für einen deutschen Pazifismus, *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 7, pp. 91-97. (Para un pacifismo alemán)
- KRIPPENDORFF, Ekkehart (2010b). Staat muss sein. Muss Staat sein?, *Politik und Zeitgeschichte*, 34-35/2010, 23.8.2010, pp. 40-46. (El Estado debe ser. ¿Debes er el Estado?)
- KRIPPENDORFF, Ekkehart (2011a). Das Versagen der Friedensforschung, *Freitag*, 31.5.2015. (El fracaso de la Investigación para la Paz)
- KRIPPENDORFF, Ekkehart (2011b). *Auf dem Weg zu einer europäischen Friedenskultur*. Klagenfurt, 30.11.2011. (Hacia una cultura europea de la paz)
- KRIPPENDORFF, Ekkehart (2012a). *Lebensfäden. Zehn biographische Versuche*. Berlin: Graswurzelrevolution. (Autobiografía de Krippendorff)
- KRIPPENDORFF, Ekkehart (2012b). The state and militarism after 11 September, *Peace News*, junio-agosto de 2012, p. 14-15 (Issue 2447).



**B) FUENTES DIRECTAS:**

- Presentación de la traducción italiana de *Staat und Krieg*, 27 de marzo de 2009, Zugliano (Udine), Italia.
- Conversaciones con Ebert, Krippendorff y Wasmuht en Berlín, junio de 2010, sobre la Investigación para la Paz alemana y la obra de Krippendorff en particular.
- Conversaciones con Krippendorff en Udine, junio de 2010, sobre la idea de paz.
- Correo de Krippendorff a FP de 8.1.2012, sobre su relación con el pensamiento de Marx.
- Correo de Krippendorff a FP de 20.4.2012, sobre su relación con el anarquismo.
- Mitin de la organización Transcend en el Galtung-Institut de Gerlach-Wyhlen, Alemania, 10 de agosto de 2012 sobre el trabajo de mediación internacional, con varios comentarios de parte de Johan Galtung.

**C) BIBLIOGRAFIA GENERAL**

AA.VV. (1981). *I Presocratici. Testimonianze e Frammenti*. Bari: Laterza.

AA.VV. (2004). *Gross National Happiness and Development*. Thimpu: The Centre for Bhutan Studies.

AA.VV. (2013). *Platon 2013. Colloque International*. Francia: Anrages.

ALBRECHT, Ulrich (1999). *Staat und Krieg*, en GREVEN, Thomas y JARASCH, Oliver (eds.), *Für eine lebendige Wissenschaft des Politischen*. pp. 134-150.

ALBRECHT, Ulrich (1985). *Rüstung und Sicherheit. Die Wechselwirkung von Militärtechnik, Strategie und Politik*. Heidelberg: Spektrum der Wissenschaft.

ALBRECHT, Ulrich y BRAUCH, Hans G (2009). Seguridad en la investigación para la paz y en los estudios de seguridad, en OSWALD SPRING, Úrsula y BRAUCH, Hans Günter (eds.), *Reconceptualizar la seguridad en el siglo XXI*. México: UNAM, pp. 329-382.

ALTIERI, Rocco (2003). *La rivoluzione nonviolenta. Biografia intellettuale di Aldo Capitini*. Pisa: BFS.

ALTIERI, Rocco, KINKELBUR, Dieter y PISTOLATO, Francesco (2009) *Le rose sbocciano in autunno. La rivoluzione nonviolenta dell'89*. Pisa: Gandhi Edizioni.

ARENDT, Hannah (1963). *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. Viking Press: New York. (Ed. Cast.: *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Trad. De Carlos Ribalta. Barcelona: Lumen, 1999).

ARENDT, Hannah (1971). *Macht und Gewalt*. München: Piper. (Ed. Cast.: *Sobre la violencia*. Trad. de Guillermo Solana. Madrid: Alianza Editorial, 2005).

ARENDT, Hannah (1996). *Ich will verstehen*. München: Piper.

ARENDT, Hannah (2007). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial. [1951]

- ARENDDT, Hannah (2008). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- ARENDDT, Hannah (2009). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós. [1993]
- ARISTÓTELES (2004). *Política*. Santa Fe: El Cid Editor.
- ARNIM, Gabriele, von (1989). *Das grosse Schweigen*. München: Kindler.
- ASHLEY, Robert (1984). The Poverty of Neo-realism. *International Organisation*, 38 (2), p. 225-286.
- ASSMANN, Jan (2006). Staat, Gesetz, Offenbarung als Quellen der Gewalt. Zur Einführung, en CONRAD, Dieter. *Gandhi und der Begriff des Politischen*. München: Wilhelm Fink, p. 9-22.
- BACH, Edward (1931). *Heal Thyself*. London: C.W. Daniel Co.
- BARENBOIM, Daniel (2007). *La musica sveglia il tempo*. Milano: Feltrinelli.
- BARKER, Ernest (1959). *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Dover.
- BARRIO GUTIÉRREZ, José (1997). *Bhagavad-Gita o El canto del bienaventurado*. Madrid: Edaf.
- BARTOLF, Christian (2006). *Ursprung der Lehre vom Nicht-Widerstehen. Über Sozialethik und Vergeltungskritik bei Leo Tolstoi*. Berlin: Gandhi-Informations-Zentrum.
- BARTOLF, Christian (1998) *Wir wollen die Gewalt nicht. Die Buber-Gandhi Kontroverse*. Berlín: Gandhi-Informations-Zentrum.
- BASTIAN, Gert y KELLY, Petra (1992). *Guernica und die Deutschen. Dokumentation einer gescheiterten Wiedergutmachung*, Hamburg: Luchterhand.
- BAUMANN, Marcel M., et al. (2009). *Friedenforchung und Friedenspraxis. Ermutigung zur Arbeit an der Utopie*. Frankfurt/M.: Brandes & Apsel.
- BAYLIS, John y SMITH, Steve (2001). *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations*. Oxford: Oxford University Press.
- BERGHAHN, Volker (1986). *Militarismus. Die Geschichte einer internationalen Debatte*. Hamburg: Berg.
- BERGSTRAESSER, Arnold (1967). *Staat und Dichtung*. Freiburg im Breisgau: Rombach.
- BERGSTRAESSER, Arnold (1957). Max Webers Antrittsvorlesung in zeitgeschichtlicher Perspektive, *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 3, pp. 209-219.
- BIELEFELDT, Heiner (2004). *Freiheit und Sicherheit im demokratischen Rechtsstaat*. Berlín: Deutsches Institut für Menschenrechte.
- BIET, Christian y BRIGHELLI, Jean-Paul (eds.) (1993). *Mémoires d'Europe*. Paris: Gallimard
- BOBBIO, Norberto (2013). *Etica e politica*. Milano: Mondadori.
- BOBBIO, Norberto (2007). *Dalla struttura alla funzione*. Bari: Laterza.
- BOBBIO, Norberto (1996). *Derecha e izquierda: razones y significados de una distinción política*. Madrid: Taurus. [1994]

- BOBBIO, Norberto (1991). *Estudios de Historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci*. Madrid: Debate.
- BONHOEFFER, Dietrich; BETHGE, Eberhard y ALEMANY, José J. (1983). *Resistencia y sumisión: cartas y apuntes desde el cautiverio*. Salamanca: Sígueme.
- BORI, Pier C. y SOFRI, Gianni (1985). *Gandhi e Tolstoj. Un carteggio e dintorni*. Bologna: Il Mulino.
- BOULDING, Kenneth E. (1978). *Stable Peace*. Austin: University of Texas.
- BOULDING, Kenneth E. (1993). *Las tres caras del poder*. Barcelona: Paidós. [1989]
- BRADBURY, Ray (1986). *Fahrenheit 451*. Milano: Mondadori.
- BURCKHARDT, Jacob (1978). *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Stuttgart: Kröner.
- CANETTI, Elias y VOGEL, Horst (1994). *Masa y poder*. Barcelona: Muchnik.
- CAPITINI, Aldo (1942). *Vita religiosa*. Bologna: Cappelli.
- CAPITINI, Aldo (1966). *La compresenza dei morti e dei viventi*. Milano: Il Saggiatore.
- CAPPELLETTI, Angel J. (1978). *El pensamiento de Kropotkin: ciencia, ética y anarquía*. Vizcaya: Zero.
- CAPRA, Fritjof (1982). *The Turning Point*. EE.UU.: Bantam.
- CAPRA, Fritjof y SEMPAU, David (2010). *La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama.
- CARR, Edward H. (1983). *The Twenty Years' Crisis: An Introduction to the Study of International Relations*. Basingstoke: MacMillan. [1939]
- CHOMSKY, Noam (2003). *For Reasons of State*. New Delhi: Penguin Books.
- CHOMSKY, Noam (1999). *La quinta libertad. La intervención de los Estados Unidos en América Central y la lucha por la paz*. Barcelona: Crítica. [1985]
- CHOMSKY, Noam (1993). *Anno 501: La conquista continua*. Roma: Gamberetti.
- CHOMSKY, Noam et al. (2008). *Sobre el anarquismo*. Pamplona: Laetoli.
- CHOMSKY, Noam (1969). *La responsabilidad de los intelectuales y otros ensayos históricos y políticos: los nuevos mandarines*. Barcelona: Ariel.
- CHOMSKY, Noam y RAMONET, Ignacio (1996). *Cómo nos venden la moto*. Barcelona: Icaria.
- CHOSSUDOVSKY, Michel (2011). *Towards a World War III Scenario. The Dangers of Nuclear War*. Montreal: Global Research Publishers.
- CLAUSEWITZ, Carl, von (1984). *De la guerra*. Barcelona: Labor. [1832]
- COLLI, Giorgio (2007). *Platone politico*. Milano: Adelphi. [1937]
- COLLI, Giorgio (1980). *La sapienza greca. Volume III. Eraclito*. Milano: Adelphi.

- COLLI, Giorgio (1975). *La nascita della filosofia*. Milano: Adelphi.
- CONRAD, Dieter (2006). *Gandhi und der Begriff des Politischen. Staat, Religion und Gewalt*. München: Wilhelm Fink.
- COX, Robert W. (2008). The point is not just to explain the world, but to change it, en REUS-SMIT, Christian y SNIDAL Duncan (eds.), *The Oxford Handbook of International Relations*. Oxford: Oxford University Press, pp. 84-93.
- COX, Robert W, (1981). Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory, *Millennium Journal of International Studies*, 10, No. 2, pp. 126-155.
- CROCE, Benedetto (1994). *Etica e politica*. Milano: Adelphi.
- DA PONTE, Lorenzo (1976). *I libretti mozartiani*. Milano: Garzanti.
- DALAI, Lama y EKMAN, Paul (2008). *Emotional Awareness*. New York: Holt.
- DALAI, Lama y GOLEMAN, Daniel (2003). *Emozioni distruttive*. Milano: Mondadori.
- DEAGLIO, Enrico (1991). *La banalità del Bene. Storia di Giorgio Perlasca*. Milano: Feltrinelli.
- DE LA BOÉTIE, Etienne (2008). *De la servidumbre voluntaria*. Madrid: Trotta. [1548]
- DRAGO, Antonino (2006). *Difesa popolare nonviolenta*. Torino: EGA.
- DÜRR, Hans-Peter (ed.) (1990). *Physik und Transzendenz. Die großen Physiker unseres Jahrhunderts über ihre Begegnung mit dem Wunderbaren*. München: Knauer.
- DÜRR, Hans-Peter, DAHM, J. D. y LIPPE, Rudolf (2006). *Potsdamer Manifest 2005*. München: Oekom Verlag.
- DÜRR, Hans-Peter, DAHM, J. D. y LIPPE, Rudolf (2008). "Manifiesto e Denkschrift di Potsdam 2005", *Messaggero Veneto*, suplemento del 4.3.2008, pp. 2-15.
- EBERT, Theodor (1973). Von aggressiver Drohung zu defensiver Warnung. Das Konzept der sozialen Verteidigung, en SENGHAAS, Dieter (ed.), *Friedensforschung und Gesellschaftskritik*. Frankfurt/M.: Fischer, pp. 152-200.
- EBERT, Theodor (2005). "Gewaltfreie Politik in Zeiten des internationalen Terrorismus.", *Lebenshaus Schwäbische Alb*, <http://www.lebenshaus-alb.de/magazin/002841.html>, descarga de 21.4.2012.
- EBERT, Theodor (2009). Per una política di sicurezza democratica, ecologica, sociale e nonviolenta, en: ALTIERI et al. 2009, pp. 111-139.
- EBERT, Theodor (2015). *Il potere dal basso con l'azione nonviolenta*. Pisa: Centro Gandhi.
- EIBL-EIBESFELDT, Irenäus (1987). *Guerra y paz: una visión de la etología*. Barcelona: Salvat.
- EISLER, Rudolf (1998). *Philosophenlexikon*. Berlin: Directmedia. [1913]
- ELIAS, Norbert (1976). *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. [1939] (Ed. Cast.: El proceso de la civilización

- ESPOSITO, Roberto y GALLI, Carlo (2005), *Enciclopedia del pensiero politico*. Bari: Laterza.
- FERBER, Christian von (1970). *Die Gewalt in der Politik*. Stuttgart: Kohlhammer.
- FEUERSTEIN, Georg; SUBHASH, Kak y FRAWLEY, David (1995). *In Search of the Cradle of Civilization*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- FORNARI, Franco (1972). *Psicoanálisis de la guerra*. Méjico etc.: Siglo XXI.
- FORNARI, Franco (1992). *Psicoanalisi e cultura di pace*. Firenze: Cultura della pace.
- FREUD, Sigmund (2006). Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte, en AA.VV. (eds.), *Sigmund Freud - Obras Completas*. Barcelona: RBA Collecionables, pp. 2101-2104.
- FRIED A.Hermann (2005). *Mein Kriegstagebuch*, Bremen, Donat. [1914-1919]
- FRIEDMAN, George (1986). *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica. [1981]
- FRIEDMANN, John (2004). *Empowerment. Verso il "potere di tutti". Una politica per lo sviluppo alternativo*. Torre dei Nolfi (AQ): Qualevita. [1996]
- FROMM, Erich (1975). *Anatomía de la destructividad humana*. Madrid: Siglo XXI.
- GALEANO, Eduardo H. (1994). *Las venas abiertas de América Latina*. Madrid: Siglo XXI. [1971]
- GALIMBERTI, Umberto (1992). *Dizionario di psicologia*. Torino: UTET.
- GALTUNG, Johan (1969). Violence, Peace, and Peace Research, *Journal of Peace Research*, 6, pp. 167-191.
- GALTUNG, Johan (1971). A Structural Theory of Imperialism, *Journal of Peace Research*, 8, pp. 81-118.
- GALTUNG, Johan (1984). *Hay alternativas: cuatro caminos hacia la paz y la seguridad*. Madrid: Tecnos.
- GALTUNG, Johan (1984). Transarmament: from Offensive to Defensive Defense.", *Journal of Peace Research*, 21 n. 2, pp. 127-139.
- GALTUNG, Johan (1989). The State, the Military and War, *Journal of Peace Research*, 26, pp. 101-105.
- GALTUNG, Johan (1990). Cultural Violence, *Journal of Peace Research*, 27, n. 3, pp. 291-305.
- GALTUNG, Johan (2003). *Paz por medios pacíficos: paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Bilbao: Bakeaz.
- GALTUNG, Johan (2008). *50 Years. 25 Intellectual Landscapes Explored*. Kolofon Press.
- GALTUNG, Johan (2008a). *Affrontare il conflitto. Trascendere e trasformare*. Pisa: plus.
- GALTUNG, Johan (2009). *The Fall of the US Empire - and then what?* Honolulu: Transcend University Press.
- GANDHI, Mahatma (1956 sig.). *Collected Works*. Delhi/Ahmedabad: Navijivan.

- GANDHI, Mahatma (2008). *Autobiografía: Historia De Mis Experiencias Con La Verdad*. Madrid: Arkano books.
- GAUCK, Joachim (1991). *Die Stasi-Akten*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- GILPIN, Robert (1988). The Theory of Hegemonic War, *The Journal of Interdisciplinary History*, 18, n. 4, pp. 591-613.
- GINSBORG, Paul (1989). *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi. Società e politica 1943-1988*. Torino: Einaudi.
- GOETHE, Johann W. von (1982). *Werke. Hamburger Ausgabe*. München: dtv.
- GÖHRING, Walter (2006). *Verdrängt und vergessen. Friedensnobelpreisträger Alfred Hermann Fried*. Wien: Kremayr Scheriau.
- GOLEMAN, Daniel (1996). *Emotional Intelligence*. London: Bloomsbury.
- GRAEBER, David (2004). *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- GRAMSCI, Antonio (1984). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- GROSS, Bertram M. (1980). *Friendly Fascism: The New Face of Power in America*. New York: M. Evans.
- GRUPPI, Luciano (1978). *El concepto de hegemonía en Gramsci*. México: Ediciones de Cultura Popular.
- GUZMÁN MARTINEZ, Vicent (2009). *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona: Icaria.
- LEGRAND, Hans-Josef (1987). Friedensbewegungen in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland. Ein Überblick zur Entwicklung bis Ende der siebziger Jahre.", en AA.VV (eds.), *Friedensbewegung in der Bundesrepublik Deutschland*. Köln: Berend von Nottbeck, pp. 19-35.
- HAŠEK, Jaroslav (2010). *Le vicende del bravo soldato Svejk*. Torino: Einaudi. [1923]
- HEGEL, Georg W. F. (1935). *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Revista de Occidente. [1807]
- HELD, David (1984). *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*. Berkeley: University of California Press.
- HERSH, Seymour M. (1997). *The Dark Side of Camelot*. Boston: Little, Brown and Co.
- HILFERDING, Rudolf (1985). *El Capital Financiero*. Madrid: Tecnos. [1910]
- HIRSCHBERGER, Johannes (1998). *Geschichte der Philosophie*. Berlin: Directmedia. [1949-1952]
- HOBBS, Thomas (1968). *Leviatán*. Puerto Rico: La Editorial UPR. [1651]
- HOBSON, J. A. y LENIN, Vladimir I (2009). *Imperialismo*. Madrid: Capitán Swing. [Hobson:1902; Lenin: 1917]
- HOLL, Karl (1988). *Pazifismus in Deutschland*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- HORKHEIMER, Max (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta. [1967]

- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. (2001). *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta. [1944]
- HOWARD, Michael (1987). *Las causas de las guerras y otros ensayos*. Madrid: Ejército de Tierra, Estado Mayor.
- HUIZINGA, Johan (1999). *Homo ludens*. Madrid: Alianza Editorial. [1938]
- HUNTINGTON, Samuel P (1985). *The Soldier and the State: The Theory and Politics of Civil-Military Relations*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- HUNTINGTON, Samuel P. y TOSAUS ABADÍA, José P (2005). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- JÄGER, Uli y SCHMID-VÖHRINGER, Michael (1982). *"Wir werden nicht Ruhe geben..." Die Friedensbewegung in der Bundesrepublik Deutschland 1945-1982. Geschichte, Dokumente, Perspektiven*. Tübingen: Verein Friedenspädagogik.
- JASPERS, Karl (1973). *I grandi filosofi*. Milano: Longanesi.
- JERVIS, Robert (1988). War and Misperception, *Journal of Interdisciplinary History*, 18, pp. 675-700.
- JOLL, James (1968). *Los anarquistas*. Barcelona: Grijalbo.
- KAFKA, Franz (1987). *Sämtliche Erzählungen*. Frankfurt/M.: Fischer. [1917]
- KAFKA, Franz (1983a). *Der Prozeß*. Frankfurt/M.: Fischer. [1925]
- KAFKA, Franz (1983). *Das Schloß*. Frankfurt/M.: Fischer. [1926]
- KANDINSKY, Wassily (1989). *Lo spirituale nell'arte*. Milano: SE. [1912]
- KANT, Immanuel (1793). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Königsberg: Nicolovius.
- KANT, Immanuel (1795). De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, en Anonymous (eds.), *Immanuel Kants frühere noch nicht gesammelte kleine Schriften*. Linz.
- KANT, Immanuel (1986). *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos. [1797]
- KANT, Immanuel (1999). *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa Calpe.
- KANT, Immanuel (2002). *La paz perpetua*. Madrid: Tecnos. [1795]
- KANT, Immanuel (2003). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Santa Fe: El Cid Editor. [1785]
- KANT, Immanuel (2004). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Alianza.
- KANT, Immanuel (2008). *Crítica de la razón práctica*. Algete, Madrid: Mestas.
- KISSINGER, Henry A. (1979). *Mis memorias*. Buenos Aires: Atlántida.
- KRAUS, Karl (1992). *Die letzten Tage der Menschheit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. [1918]

- KRAUS, Karl (1987). *Die Sprache*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. [1937]
- KRELL, Gert (2013). Zwischen Krieg und Frieden. eine Auseinandersetzung mit dem Werk von Ekkehart Krippendorff, *Zeitschrift für Friedensforschung*, 1, pp. 130-169.
- KUBY, Erich (1982). *Verrat auf Deutsch. Wie das Dritte Reich Italien ruinierte*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- KUMARAPPA, Joseph C. (2011). *Economia di condivisione*. Pisa: Gandhi Edizioni.
- L'ABATE, Alberto (2008). *Per un futuro senza guerre*. Napoli: Liguori.
- LATOUCHE, Serge (2008). *La apuesta por el decrecimiento :¿Cómo salir del imaginario dominante?* Barcelona: Icaria. [2006]
- LAURENTI, Renato (1974). *Eraclito*. Bari: Laterza.
- LE BON, Gustave (1986). *Psicología de las masas*. Madrid: Morata. [1895]
- LEGRAND, Hans-Josef (1987). *Friedensbewegungen in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland. Ein Überblick zur Entwicklung bis Ende der siebziger Jahre*. Köln: Berend von Nottbeck.
- LENIN, Vladimir I (2009): v. HOBSON, J. A.
- LEOPOLD, David (2012). *El joven Karl Marx: filosofía alemana, política moderna y realización humana*. Madrid: Akal. [2007].
- LEVINAS, Emmanuel (2006). *Altérité et transcendance*. Paris: Librairie Générale de Poche. [1995]
- LIEBKNECHT, Carlos (1974). *Militarismo, guerra, revolución*. México: Roca. [1907]
- LIPTON, Bruce H. (2007). *La biología de la creencia*. Madrid: Palmyra.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (2004). *Enciclopedia de Paz y Conflictos*. Granada: Universidad de Granada.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario, (Ed.) (2008) *Ciudadanos en pie de paz. La sociedad civil ante los conflictos internacionales: desafíos y respuestas*. Granada: Ed. Universidad de Granada.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (2009). *Política sin violencia. La noviolencia como humanización de la política*. Bogotá, Ed. Minuto de Dios, 2ª ed.
- LÓPEZ MARTINEZ, Mario (2012) *Ni paz, ni guerra, sino todo lo contrario*. Granada, Ed. Educatori.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (2013) “Viejas y nuevas fronteras: de la caída del Muro de Berlín al siglo XXI. Ensayo de reflexión desde la no-violencia”, en *Espacios Públicos*, n. 36, 9-36.
- LÖWITH, Karl (2007). *Max Weber y Karl Marx*. Barcelona: Editorial Gedisa. [1932]
- LUKÁCS, György (1968). *El asalto a la razón*. Barcelona: Grijalbo. [1954]
- LUXEMBURG, Rosa (1899). Miliz und Militarismus, *Leipziger Volkszeitung*, n. 42–44 y 47, 20–22 y 25 de febrero de 1899.



- LUXEMBURG, Rosa y BUJARIN, Nikolai I. (1975). *La acumulación del capital*. Córdoba, Argentina: Pasado y Presente. [1913]
- MACCHIA, Giovanni (1978). *Vita, avventure e morte di Don Giovanni*. Torino: Einaudi.
- MACHIAVELLI, Niccoló (2004). *El príncipe*. Santa Fe: El Cid. [1513+]
- MADISON, James (2005). *República y libertad: escritos políticos y constitucionales*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. [1787-1788]
- MANN, Heinrich (2002). *El súbdito*. Madrid: Edaf. [1951]
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2009). *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona: Icaria.
- MARX, Karl (1971). *Die Frühschriften*. Stuttgart: Kröner. [1953: colección de escritos ante 1848]
- MARX, Karl (1976). *El Capital: Crítica de la Economía Política*. Torrejón de Ardoz, Madrid: Akal. [1867]
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (2007). *Manifest der Kommunistischen Partei*. Boston: Adamant. [1848] (Ed. Cast.: *Manifiesto comunista*, edición bilingüe, Barcelona: Crítica, 1998).
- MEINECKE, Friedrich (1983). *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. [1925]
- MITSCHERLICH, Alexander (1969). *Die Unwirtlichkeit unserer Städte. Anstiftung zum Unfrieden*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- MITTNER, Ladislao (1978). *Storia della letteratura tedesca*. Torino: Einaudi.
- MÖLLER, Walter y VILMAR, Fritz (1972). *Sozialistische Friedenspolitik für Europa: Kein Frieden ohne Gesellschaftsreform in West und Ost*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- MOMMSEN, Wolfgang J. (1993). *Max Weber e la politica tedesca, 1890-1920*. Bologna: il Mulino.
- MONTAIGNE, Michel de (2001). *Les Essais*. Paris: Librairie Générale Française. (Ed. Cast.: *Los ensayos*. Madrid: Ed. Acantallidad, 2007)
- MONTBRUN, Alberto (2010). Notas para una revisión crítica del concepto de "poder, *Polis (Santiago)*, 9, pp. 367-389.
- MORGENTHAU, Hans J. (2006). *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*. Boston: McGraw-Hill Higher Education. [1949]
- MORI, Massimo (1989). Krieg und Frieden in der klassischen deutschen Philosophie, en JOAS, Hans y STEINER, Helmut (eds.), *Machtpolitischer Realismus und pazifistische Utopie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 49-92.
- MÜNKLER, Herfried (1987). Staat, Krieg und Frieden: Die verwechselte Wechselbeziehung. Eine Auseinandersetzung mit Ekkehart Krippendorff: *Staat und Krieg. Die historische Logik politischer Unvernunft, Friedensanalysen*, 21, pp. 135-144.
- MUSIL, Robert (1930). *Der Mann ohne Eigenschaften*. Hamburg: Ed. Cast. *El hombre sin atributos*, Barcelona: Seix Barral, 1982.

- MUSIL, Robert (1955). *Tagebücher, Aphorismen*. Hamburg: Rowohlt.
- NARR, Wolf D. (1999). "Politikwissenschaft als Beruf, den wir mein(t)en - Offener Brief an Ekkehart Krippendorff.", en Thomas Greven y Oliver (eds ). Jarasch (eds.), *Für eine lebendige Wissenschaft des Politischen*. 20-37.
- NEUSÜB, Christel (1985). *Die Kopfgeburten Der Arbeiterbewegung Oder Die Genossin Luxemburg Bringt Alles Durcheinander*. Hamburg – Zürich: Rasch und Röhring.
- NIEBUHR, Reinhold (1966). *El hombre moral y la sociedad inmoral: un estudio sobre ética y política*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- NIETZSCHE, Friedrich (1951). *La voluntad de dominio: Ensayo de una transmutación de todos los valores*. Buenos Aires: Aguilar.
- NIETZSCHE, Friedrich (1980). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. München: dtv.
- NIETZSCHE, Friedrich (1983). *Der Wanderer und sein Schatten*. München: Molden Seewald.
- OBERMANN, Emil (1958). *Soldaten, Bürger, Militaristen. Militär Und Demokratie in Deutschland*. Stuttgart: Cotta.
- PAIGE, Glenn D. (2009). *Nonkilling Global Political Science*. Honolulu: Center for Global Nonkilling. (Ed. Cast.: *No matar es posible. Hacia una nueva ciencia política global*. Castellón: Universidad Jaume I).
- PASCAL, Blaise (1999). *Pensamientos*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. [1670]
- PASTENA, Pietro (2005). *Breve storia del pacifismo in Italia*. Roma: Bonanno.
- PISTOLATO, Francesco (2007) *Die verborgene Tugend / La virtù nascosta*. Treviso: Europrint.
- PISTOLATO, Francesco (2008). "Hans-Peter Dürr's thought as a source of peace work", *In Factis Pax*, 2, pp. 185-194.
- PISTOLATO, Francesco (2011). Ekkehart Krippendorff, investigador para la paz. Una biografía intelectual, *Revista de paz y conflictos*, 4, pp. 55-76.
- PISTOLATO, Francesco (2011). Peace Culture from Another Point of View, en GRUBER, Bettina y RIPPITSCH, Daniela (eds.), *Modell Friedensregion Alpen-Adria?* Schwalbach: Wochenschau, pp. 136-145.
- PISTOLATO, Francesco (2013). Ekkehart Krippendorff: una conciencia crítica y despierta, *Polisemia. Revista del Centro de Pensamiento Humano y Social UNIMINUTO*, 15, pp. 16-26.
- PLATÓN (2004). *Gorgias*. Santa Fe: El Cid Editor. [388-385 a.C.]
- PLATONE (1983). *Tutte le opere*, Firenze: Sansoni.
- PONTARA, Giuliano (1996). *La personalità nonviolenta*. Torino: EGA.
- PONTARA, Giuliano (2006). *L'Antibarbarie*. Torino: EGA.
- PORTINARO, Pier Paolo (1993). *La rondine, il topo e il castoro: apologia del realismo politico*. Venezia: Marsilio.

- RAMONET, Ignacio (2003). De la guerre perpétuelle, *Le Monde Diplomatique*, Mars.
- REUS-SMIT, Christian y SNIDAL, Duncan (2008). *The Oxford Handbook of International Relations*. Oxford: Oxford University Press.
- RICARD, Matthieu y THUAN, Trinh X. (2001). *The Quantum and the Lotus. A Journey to the Frontiers where Science and Buddhism meet*. New York: Three Rivers Press. [2000]
- ROSENBLUM, Bruce y KUTTNER, Fred (2011). *Quantum Enigma*. Oxford: Oxford University Press.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2007). *El Contrato Social o Principios de Derecho Político*. Madrid: Tecnos.
- RÜRUP, Reinhard (1985). Deutschland im 19. Jahrhundert 1815-1871, en AAVV (eds.), *Deutsche Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht, Band 3, pp. 3-200.
- SACHS, Wolfgang (1996). *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder*. Lima: Pratec.
- SALIO, Giovanni (1999) *Il potere della nonviolenza. Dal crollo del Muro di Berlino al nuovo disordine mondiale*. Torino: Gruppo Abele.
- SAPIO, Antonella. (2004) *Per una psicologia della pace*. Milano: Franco Angeli.
- SCHILLER, Friedrich (1860). *Schillers Sämmtliche Werke. Zwölfter Band*. Stuttgart: Cotta.
- SCHMIDT, Bertram (1991). *Der ethische Aspekt der Musik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- SCHMITT, Carl (2012). *Dialogo sul potere*. Milano: Adelphi.
- SCHULZ, Gerhard (1983). *Die deutsche Literatur zwischen Französischer Revolution und Restauration. Erster Teil 1789-1806*. München: Beck.
- SCHULZ, Gerhard (1985). Deutschland seit dem Ersten Weltkrieg 1918-1945, en AA.VV. (eds.), *Deutsche Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Band 3, pp. 407-594.
- SCHUMACHER, Ernst F. (1978). *Piccolo é bello. Uno studio di economia come se la gente contasse qualcosa*. Milano: Mondadori. [1973]
- SÉMELIN, Jacques (1993). *Senz'armi di fronte a Hitler*. Torino: Sonda.
- SENGHAAS, Dieter (1968). "Zur Pathologie organisierter Friedlosigkeit.", en KRIPPENDORFF, Ekkehart (ed), *Friedensforschung*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, pp. 217-259.
- SENGHAAS, Dieter (1970). *Zur Pathologie des Rüstungswettlaufs*. Freiburg: Rombach.
- SENGHAAS, Dieter (1971). *Kritische Friedensforschung*. Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- SENGHAAS, Dieter (1972). *Abschreckung und Frieden. Studien Zur Kritik Organisierter Friedlosigkeit*. Frankfurt a/M: Fischer.
- SENGHAAS, Dieter (1973). *Friedensforschung und Gesellschaftskritik*. Frankfurt/M: Fischer.
- SENGHAAS, Dieter (1974). *Armamento y militarismo*. Méjico, D.F.: Siglo XXI.

- SENGHAAS, Dieter (1997). *Frieden machen*. Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- SENGHAAS, Dieter (2001). *Klänge des Friedens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- SENGHAAS, Dieter (2004). *Zum irdischen Frieden*. Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- SHARP, Gene (1985). *Politica dell'azione nonviolenta. 1. Potere e Lotta*. Torino: Gruppo Abele. [1973]
- SHATZ, Marshall (2011). Anarchism, en George Klosko (eds.), *The Oxford Handbook of The History of Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 725-736.
- SHIRER, William L. (1964). *The Rise and Fall of the Third Reich*. London: Pan Books. [1960]
- SOMBART, Werner (1943). *Guerra y capitalismo*. Madrid: S.N. [1913]
- STAMMER, Otto (ed.). *Max Weber und die Soziologie heute*. Tübingen: Mohr, 1965
- STEINER, Rudolf (1980). *L'essenza della musica e l'esperienza del suono nell'uomo*. Milano: Editrice Antroposofica.
- SULLIVAN, Roger (1997), *An Introduction to Kant's Ethics*. Cambridge. Cambridge University Press.
- SUZUKI, D. T (1968). *La dottrina Zen del vuoto mentale*. Roma: Astrolabio.
- TOLSTÓI, Lev N. (1967). *Guerra y paz*. Barcelona: Círculo de lectores. [1869]
- TOLSTÓI, Lev N. (2010a). *El Reino de Dios está en vosotros*. Barcelona: Kairós. [1893]
- TOLSTÓI, Lev N. (2010b). *Il cammino della saggezza*. Pisa: Gandhi Edizioni. [1911].
- TUCHMAN, Barbara W. (2013). *La marcha de la locura: de Troya a Vietnam*. Barcelona: Rba.
- TUCÍDIDES (2003). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. [431-404 a.C.]
- TUCKER, Robert W (1990). *Empire of Liberty*. New York: Oxford University Press.
- VILMAR, Fritz (1973). *Rüstung und Abrüstung im Spätkapitalismus. Eine Sozio-ökonomische Analyse des Militarismus*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- VOLTAIRE (1980). *Memorie*. Palermo: Sellerio.
- VORLÄNDER, Karl (1949). *Geschichte der Philosophie, Band 2*. Hamburg: Meiner.
- WALTZ, Kenneth N. (1970). *El hombre, el Estado y la guerra*. Buenos Aires: Nova. [1959]
- WALTZ, Kenneth N. (1979). *Theory of International Politics*. New York: McGraw-Hill.
- WALZER, Michael (2001). *Guerras justas e injustas: un razonamiento moral con ejemplos históricos*. Barcelona: Paidós. [1977].
- WASMUHT, Ulrike C. (1998). *Geschichte der deutschen Friedensforschung. Entwicklung, Selbstverständnis, politischer Kontext*. Münster: Agenda.

- WEBER, Marianne (1995). *Max Weber. Una biografía*. Bologna: Il Mulino.
- WEBER, Max (1895). *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*. Freiburg i. B.: Mohr.
- WEBER, Max (1985). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr.
- WEBER, Max (1986). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Vol. I*. Tübingen: Mohr. [particularmente: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (La ética protestante y el espíritu del capitalismo)* de 1920]
- WEBER, Max (1988). *Gesammelte Politische Schriften*. Tübingen: Mohr. [particularmente: *Zwischen zwei Gesetzen (Entre dos leyes)* de 1916, *Wissenschaft als Beruf (La ciencia como profesión)* de 1917 y *Politik als Beruf (La política como profesión)* de 1919]
- WEHBERG H. (1961), Fried, Alfred Hermann, en *Neue Deutsche Biographie* 5, pp. 441-442, Berlin.
- WEIZSÄCKER, Carl von (1963). *Die Verantwortung der Wissenschaft im Atomzeitalter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- WEIZSÄCKER, Carl von (1964). *Bedingungen des Friedens. Mit der Laudatio von Georg Picht*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- WETTE, Wolfram (1971). *Kriegstheorien deutscher Sozialisten*. Stuttgart: Kohlhammer.
- WETTE, Wolfram (1989). Ideologien, Propaganda und Innenpolitik als Voraussetzungen der Kriegspolitik des Dritten Reiches, en AA.VV (eds.), *Ursachen und Voraussetzungen des Zweiten Weltkrieges*. Frankfurt/M.: Fischer, pp. 25-208.
- WETTE, Wolfram (2011). *Militarismus in Deutschland. Geschichte Einer Kriegerischen Kultur*. Frankfurt/M.: Fischer.
- WIGHT, Martin, et al. (1996; 1991). *International Theory: The Three Traditions*. Leicester: Leicester University Press.
- WRIGHT, Quincy (1964). *A Study of War*. Chicago: University of Chicago Press. [1942]
- YOGANANDA, Paramahansa (1996). *God Talks With Arjuna. The Bhagavad Gita*. Los Angeles: Self-Realization Fellowship.
- YOUNG-BRUEHL, Elizabeth (2009). *Hannah Arendt: perché ci riguarda*. Torino: Einaudi.