

Monopolización del poder, objeción de conciencia y consecución de la paz

Por JOSE M.^a ROJO SANZ

Valencia

«Digo cosas obvias. Pero como cada soldado herido de muerte, es la eterna repetición de un error, así también la verdad deberá ser repetida siempre y de mil formas distintas.»

(H. HESSE)

La praxis jurídica dominante se ha movido en el último siglo y en el presente entre dos coordenadas fundamentales: la absoluta separación entre derecho y moral y la identificación más o menos efectiva entre derecho y ley escrita. Por otro lado, la influencia que en los últimos siglos ha ejercido el economicismo capitalista y el estatalismo colectivista, han abonado en profundidad el surco que, desde el siglo XVI, se fue abriendo paso a raíz de los planteamientos económicos y políticos de la Reforma. La sociedad, la economía, la política, el hombre, quedaban como algo abstracto y subjetivable y el derecho se convertiría paulatinamente en instrumento apto en manos del más fuerte —del poder político— gracias, entre otros factores, a la codificación y a la progresiva maquinaria burocrático-estatal (1).

De esta forma, las condiciones culturales, políticas y económicas de los últimos siglos han supuesto el mejor caldo de cultivo para la férrea consolidación del positivismo jurídico. En efecto, si durante mucho tiempo se ha entendido que el derecho positivo es el único que merece el nombre de tal —al menos así ha ocurrido en la praxis jurídica habitual, influyendo incluso en la misma enseñanza del derecho, por ejemplo, suprimiendo paulatinamente la atención a las fuentes jurídicas no escritas—, lo cierto es que se ha convertido en muchos casos en un instrumento de presión en manos del poder político, incluso si se accedió a él por decisión mayoritaria, ya que, cuando el poder político se aleja de su existencia como delegación del poder social, el fundamento del dere-

(1) V. BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho*, Madrid, Tecnos, 1984, Parte Primera. Para el positivismo jurídico en general y, en particular, las posturas de HART y BOBBIO.

cho reside inevitablemente en la voluntad de aquellos que hacen las leyes, es decir, en la utilidad que su existencia o no reporte a aquéllos (2). De esta forma el Estado mismo pasa de ser un Estado-piel a actuar negativamente como un Estado-aparato ortopédico, utilizando la terminología orteguiana. Es la crítica a esta patología estatal la que hay que hacer prevalecer frente a una crítica indiscriminada del Estado.

Cuando se entiende el derecho como mera regulación de la fuerza y al Estado como el que legítimamente detenta dicha regulación, sin ningunas otras connotaciones no positivistas, desligado todo el entramado jurídico de principios morales abstractos, se hace muy difícil entonces distinguir entre una norma jurídica y la imposición de una asociación de delincuentes (3), por ejemplo, ya que, en definitiva el que detenta el poder en uno y otro caso no es sino quien ha logrado un éxito —hacerse con el poder, poder regular el uso de la fuerza— logrando imponerse a los demás. Pienso que las consecuencias son entonces importantes (4) ya que el mero intento en competir con el poder político en la regulación de la fuerza se consideraría «delincuencia» y, por el contrario, al delincuente habría que considerarle un mero «competidor» de aquél. Así, se da el caso paradójico en que el imperio de la razón de Estado bajo la forma política democrática llegue, en ocasiones a desvirtuar la democracia misma, mediante un aumento de la «delincuencia», hasta el punto en que se hace difícil distinguir para el poder político y, en ocasiones, para la misma sociedad, entre los auténticos delincuentes y los meros resistentes a la arbitrariedad o a la autoridad en general. En rigor, el poder político llegaría a combatir la delincuencia, no porque la considerase nociva o beneficiosa, sino simplemente en la medida en que pretendería apropiarse de algo que sólo a aquel compete «legítimamente»: la regulación del uso de la fuerza, fuera de cuyas fronteras, ésta se convertiría en pura violencia (5). Pero es, en definitiva, el tratamiento que encontramos en las dictaduras y, en otro sentido, en las democracias que se cansan de vivir en libertad (6).

(2) Cfr. MARÍAS, J., *La España real* (4 vols.), Espasa Calpe, Madrid, 1976-1981.

(3) Cfr. S. AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, IV, 4.

(4) Estas ideas se encuentran en el pensamiento de Dostoiewski, uno de los escritores que, junto con Gide y Nietzsche, ha tenido una mayor influencia en el último cuarto del siglo XIX y en el primero del siglo XX, como certeramente ha señalado BELL (v. *The Winding passage*, Basic Books, Inc., Publishers, New York, 1980, págs. 280 y ss.).

(5) Cfr. BALLESTEROS, J., *El derecho como no-discriminación y como no-violencia*, ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, septiembre, 1973, págs. 159-165, sobre la distinción fuerza-violencia.

(6) En este sentido puede verse: BOBBIO, N., *Diritto e forza*, en *Studi per una teoria generale del diritto*, Giappicchelli Editore, Torino, págs. 119-138; COTTA, S., *Giustificazione ed obligatorietà delle norme*, Giuffrè Editore, Milano, 1981; LASCH, Ch., *Refugio en un mundo despiadado*, Gedisa, Barcelona, 1984, págs. 256 y ss.

En efecto, se puede afirmar que el poder cuando ha entrado en el juego de la mentalidad utilitarista-burocrático-intervencionista, puede llegar a combatir la delincuencia o la disidencia simplemente por ser «su competencia». Aunque suene fuerte, la conclusión final hay que considerarla: no le importaría tanto al poder político el que haya inseguridad o crímenes, como el que alguien pretenda disputarle arrogante e ilegítimamente el monopolio del miedo-poder.

Es evidente que, tal modo de proceder, no dependería de los sentimientos y convicciones personales de los miembros que detentan el poder político, individualmente considerados, sino del grado de sometimiento de todos ellos —y de cada uno, habría que decir también— a lo que podemos denominar ideología-sistema, en la que se englobarían todos los contenidos que hemos expresado anteriormente.

La cosa se complica si el sistema de mercado dirige la economía en este caso, ya que por su propia naturaleza no se puede eliminar de modo absoluto la competencia, con lo que el poder político puede tender a dejar de castigar en determinadas ocasiones los intentos de compartir o monopolizar el uso de la fuerza, tal como señala Lasch (7) junto a la «ausencia del padre», la «legitimación del robo», la «adulación de la mentira» y el «reforzamiento de la publicidad».

En este sentido, la competencia al poder político la detentan: en lo económico, la empresa privada; en lo político, la descentralización y la autonomía; en lo laboral los sindicatos no estatales y los grupos profesionales; en lo cultural, los movimientos culturales no oficiales; en el orden y la seguridad, aunque en sentidos muy diferentes entre sí, la disensión, la delincuencia, el terrorismo. Para un poder imbuido de aquella ideología-sistema le será difícil no equiparar muchas veces todas estas categorías y meterlas en el cajón de sastre de la mera competencia al poder. En la práctica, se personalizaría la competencia en lo no-oficial, siendo lo oficial bue-

(7) Por un lado, Lasch (o. c. págs. 261-262) advierte que la ausencia de autoridad «crea en el niño un temor crónico al castigo». El niño teme la terrible venganza que su padre puede infringirle, aún cuando desprecia al padre cotidiano que nunca lo hace. En la acción social, las autoridades invitan al desdén al permitir la violación de sus reglas; por otro lado, amenazan con aplicar una terrible venganza en algún momento indeterminado del futuro. Cuando la postergación de la gratificación pierde fuerza como forma de control social, toma su lugar la postergación del castigo.

Sobre la legitimación del robo, la caída de las lealtades colectivas, nuevos patronos para la crianza del niño basado en el soborno y el creciente predominio del lenguaje asociado al proceso primario del pensamiento, v. Rogow, A. A., *The Dying of the Light*, Nueva York, 1975, cap. 2: «The Declive of the Superego». Sobre la adulación de la mentira en la aplicación de modelos burocráticos de rangos superiores y subordinación, v. SZASZ, Th., *The Myth of Mental Illness*, Nueva York, 1961, págs. 275-276. Sobre el reforzamiento de la publicidad que trata de mantener al consumidor crónicamente ansioso, incómodo y temeroso, v. LASCH, Ch., o. c., pág. 267, nota 33. Las dos obras anteriores son citadas asimismo por este autor.

no y legítimo, transformándose la sociedad misma en un campo de acción amigo-enemigo, que viene a ser el sentido opuesto de lo jurídico (8).

Para la salud social, las consecuencias de todo ello son muy graves. En efecto, las normas jurídicas se obedecen o por una obligación moral abstracta de vivir conforme a derecho o por utilidad —conveniencia o temor—.

En el primer caso, la autoridad de la ley se encontraría, fundamentalmente en ella misma, en su contenido y en el que obligue a cumplirla. Sin embargo, si la ley se obedece por utilidad, la autoridad de aquélla no se encuentra sino en mí mismo, en el que obedece la ley. De esta forma, el que me obliga a cumplir la ley no tiene autoridad alguna sobre mí, sino en la medida en que me puede obligar a cumplirla mediante el uso de la fuerza que detenta. Pero obedecer al que tiene un poder coactivo sobre mí, no se da sino por utilidad, como es bien sabido: en base a la gratificación o castigo que de mis actos pudiera derivarse. Indirectamente se somete uno al control del que detenta el poder, ya que la consecuencia de la violación de la ley por mi parte queda en sus manos. En efecto, si las leyes no se cumplen partiendo de la aceptación de una obligación moral abstracta, el que tenga la misión de hacerla cumplir puede suspender el castigo o la gratificación a su voluntad para lograr así de la corrupción o del temor la obtención de un eficaz medio de control social, como ha puesto de manifiesto Lasch en la obra citada. Si la moral no sirve como fundamento genérico de la justificación de la obediencia a las normas, todo se reduce, entonces, al éxito o al fracaso en la obtención del poder coactivo y en las probabilidades de su más o menos estricta aplicación.

En la actualidad, cuando el poder político detenta además el poder económico y existe una íntima relación entre ambos poderes y la militarización de la economía y de aspectos fundamentales de la política, la ideología-sistema se ve con ello matizada y contestada, entre otros factores, por el objetor de conciencia que aparece fundamentalmente como objetor ante la posible obligación de participar más o menos directamente en procesos bélicos o militaristas.

La objeción de conciencia aparece como una posible forma de superación de la ideología-sistema, más aún si aquélla se manifiesta como expresión exterior de la objeción de la conciencia moral frente a toda *hybris*. Como ha puesto de relieve Cattelain: «la objeción de conciencia tiene una acción disolvente sobre el orden social actual, pero tiende a la instalación de otro orden social no codificable: es un llamamiento a otra forma de civismo: la búsqueda de otro concepto de las relaciones sociales de una nueva

(8) Cfr. BALLESTEROS, J., *El derecho como no-discriminación y como no-violencia*, cit.

conciencia cívica» (9). De esta forma, el objetor de conciencia se muestra al poder político como otro competidor que debe ser sometido a una regulación especial, cuyas características más comunes son de todos conocidas (10). Lo cierto es que la objeción de conciencia va también contra la uniformidad prëtendida de la ideología-sistema (11).

Las condiciones para la objeción de conciencia se crean en el momento en que la regla jurídica no coincide con la regla moral: los imperativos de la conciencia no se fusionan en una fórmula determinada que bastaría aplicar (12), manifestándose dicha objeción normalmente por medio de un acto de desobediencia civil, cuando llega el momento en que un hombre ha de tener que «negarse a obedecer a su jefe si quiere ser fiel a su conciencia», como admitió el procurador británico en los juicios de Nüremberg y, en este sentido, acepta Thoreau el que pueda haber un delito de obediencia que haga referencia a la justificación de la conciencia, a la prevalencia de la ley moral, y al reconocimiento de un derecho no codificado. No en vano, Antígona ha sido el paradigma de toda vida conforme a derecho desde la antigüedad (13).

El objetor de conciencia resiste a la sacralización de la ley, a considerar la obediencia como una virtud absoluta, a la divinización del Estado, niega la razón de Estado y rechaza la ley para sustituirla en una determinada y concreta situación por la ley y el poder de su conciencia (14). Es aquí, donde la conciencia aparece como máximo competidor para la ideología-sistema, al encontrarse absolutamente fuera del ámbito del poder político. Por ello, éste, en ocasiones, cae en la tentación de invadir el ámbito de lo privado e incluso de la conciencia misma, mediante la represión o el fomento de los controles públicos y sociales —principalmente los medios de comunicación— para recuperar, así, esas esferas de intimidad personal, incluso mediante el «tratamiento» en busca de la «curación».

Pero hay más. Partir de la objeción personal de la conciencia moral puede lograr, asimismo, la recuperación del derecho consuetudinario frente al legalismo de corte romanista; la recuperación del papel protagonista del juez en el proceso de aplicación del derecho; la concepción del derecho en términos de no-discrimi-

(9) Cfr. CATTELAÏN, J. P., *La objeción de conciencia*, Oikos-Tau, Barcelona, 1973, pág. 66. Siempre, y más en una sociedad democrática, una posición de objeción de conciencia ha de ir acompañada de una obra efectiva de solidaridad social (pág. 67).

(10) Sobre ello, v. nuestro trabajo *Objeción de conciencia y guerra justa*, en *Persona y Derecho*, 11, 1984, págs. 121-142.

(11) Resultará de interés la lectura de la obra de V. VOLKOFF, *Elogio de la diferencia*, Tusquets Editores, Barcelona, 1984.

(12) Cfr. CATTELAÏN, J. P., o. c., pág. 171.

(13) Ibid., pág. 173 y THOREAU, H. D., *La désobéissance civile*, J. J. Pauvert, París, 1968, cit. por CATTELAÏN.

(14) Ibid., pág. 174.

nación y no-violencia que implique una concepción del hombre para aquél como *res sacra* (15).

Momento cumbre de la objeción de conciencia se da en el instante del enfrentamiento de esta última con el hecho de la guerra y lo que ésta lleva consigo. De ahí que la conciencia, en tensión entre vivir, dejar vivir, morir, matar, replantee puntualmente la viabilidad moral de una guerra en situaciones extremas como la que ahora se atraviesa. Debido a esto, el examen de la viabilidad moral de la guerra exige hoy un tripe punto de partida: 1. Un reexamen de la doctrina clásica de la guerra y la paz. 2. Considerar que la paz no es simple situación negativa —armisticio o suspensión de hostilidades— lo que supondría una concepción débil de aquélla, sino que, por el contrario, habría que aceptar que toda paz necesita ser hecha, construida, sin que quepa considerarla tampoco como mera consecuencia de anteriores contiendas. 3. Considerar que la paz exige siempre la negación de la sublimación de la guerra o del intento de dotarla de un cierto carácter civilizador (16).

Los gravísimos efectos que, hoy, produciría una guerra más o menos global, hace que el examen de la doctrina clásica plantee serios y graves problemas, ya que obliga a preguntarse si alguna de las actuales contiendas cumpliría o podría cumplir los requisitos exigidos por aquella doctrina para ser tenida por justa. Al mismo tiempo, ante la posibilidad de una guerra nuclear y la notoria desproporción entre los fines y los medios empleados en ella se hace difícil, en la actualidad, aceptar la justificación de cualquier guerra, puesto que directa o indirectamente siempre incidiría en una posibilidad máximamente destructora (17).

Nuevas perspectivas, pues, obligan a contemplar estos temas como problemas cualitativos fundamentalmente y no cuantitativos. En efecto, si bien se reduce cada vez más la distinción clásica entre guerra justa e injusta y entre ésta última y una especie de legítima defensa, lo cierto es que hoy día, además, «defenderse» puede no significar otra cosa que «poder atacar cinco minutos antes que el contrario». Ello obliga también a reconsiderar muchos conceptos esenciales al tema que hoy se han vuelto incomprensibles o han perdido su valor para determinados grupos sociales, exigiendo de modo perentorio una nueva definición de los mismos.

La paz es algo positivo que hay que hacer, que hay que construir. La paz supone y requiere concordia, orden y sosiego en las personas y en la sociedad. Las raíces de una paz duradera —aun-

(15) V. BALLESTEROS, J., *La violencia hoy: sus tipos, sus orígenes*, en *Ética y política en la sociedad democrática*, Espasa Calpe, S. A., Madrid, 1980.

(16) V. *Objeción de conciencia y guerra justa*, cit.

(17) A la amplia bibliografía sobre el tema puede añadirse el libro de MISTRORIGO, *L'Europa e la pace*, Città Nuova, Roma, 1983, en el que se insiste sobre este punto. Puede verse también STEINBRUNNER, Jh., *Respuesta precoz de contragolpe*, I. y C., marzo, 1984, págs. 7-18 y el informe de TURCO, TOON, ACKERMAN, POLLACK y SAGAN, *Efectos climáticos de una guerra nuclear*, I. y C., octubre, 1984, págs. 6-18.

que se desista de la universalidad kantiana— habría que buscarlas en ciertas exigencias de la conciencia del hombre en sociedad que permitirían lograrla. Toda paz duradera exige ser construida desde el hombre fomentando las fuerzas pacificadoras que en él se encuentran —solidaridad, lealtad, comunicación, espontaneidad, amor, respeto a la realidad, etc...—. Ante el fracaso de las grandes ideologías de nuestro tiempo en la consecución de la paz, habría que fomentar el respeto al otro, la no discriminación y la no violencia como presupuestos jurídicos de lo pacífico. A nivel personal, en efecto, el desorden, el desasosiego de la propia conciencia, sería ya una especie de violencia que frenaría dicha consecución, por lo que el examen de las raíces de la paz parece implicar de alguna forma un nuevo replanteamiento de la teoría del *otium* —como ya advirtió el pensamiento clásico—, así como del fundamento ontológico del derecho (18).

En definitiva, más que intentar que la paz sea posible —lo cual implicaría insistir en la negatividad del concepto— se trataría de hacer con la paz que la guerra fuera lo más imposible de llevar a cabo que se pueda y esto, necesariamente, exige la superación de posturas reductivas que podemos encontrar en la base del pensamiento moderno acerca de la guerra (19).

Esta dependencia de la paz de determinadas actitudes personales y sociales es lo que hace necesario para su logro la aceptación generalizada de un conjunto de principios morales básicos. En efecto, como se ha dicho entre nosotros, hasta «los mismos movimientos por la paz no pueden colocarse al margen de la moralidad, sino que deben ser movimientos fundamentalmente morales que no ignoren la solidaridad y la piedad, que luchen por el desenfreno en la vida civil, que opongan innumerables diques a la ramificación capilar de la preparación de la guerra, que sepan dejar de lado los patriotismos de partido y de los otros para unificarse en lo que no es anacrónico, que sepan emplear la desobediencia civil respetuosa con los demás sin abdicar de la propia conciencia» (20). Superando los reduccionismos culturales, eco-

(18) Cfr. BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho*, cit.

(19) Puede verse en este sentido la comunicación del profesor BALLESTEROS presentada a las VI Jornadas de Profesores de Filosofía Jurídica y Social, Zaragoza, 1983, titulada: *Paz, desarme, libertad: obstáculos económicos e ideológicos*.

(20) En efecto, los movimientos pacifistas de la no-violencia son importantes porque critican los efectos de la guerra, pero muchos de ellos terminan ahí su andadura, de forma que no sirven para construir positivamente la paz; por otra parte, su frecuente relación directa o indirecta con ideologías y sistemas políticos concretos, les hace perder credibilidad y eficacia siendo fácilmente manipulados. Así, por ejemplo, para DOMENECH, *Izquierda tradicional y ecologista en la lucha por la paz*, en *Protesta y sobrevive*, Ed. Blume, Madrid, págs. 148 y 163 sobre todo, estos movimientos aparecerían como desorientados por su «miopía respecto de las causas profundas de los males que combaten». La cita del texto está tomada de la nota editorial *Parabellum* firmada por J. R. C. y P. F. B. en *Mientras tanto*, 9, 1981. pág. 22.

nómicos y políticos podríamos llegar así a la conciencia del hombre para que pueda arraigar el empeño por la paz. Es por ello, por lo que hoy todo empeño en este sentido debería partir de una objeción de conciencia personal frente a la violencia de la guerra, junto con el reconocimiento y viabilidad social y legal de aquélla.

Sin embargo, observando atentamente la realidad presente no es fácil encontrar una clara voluntad de paz siempre. Parece como si nadie —sobre todo de aquellos bloques, países, etc..., más influyentes— estuviese dispuesto a dar el primer paso, por ejemplo en el desarme, y la consecución de un acuerdo eficaz se enfrenta, hoy, a obstáculos prácticamente insalvables: siempre amenace en el horizonte de los deseos el fantasma del enemigo más poderoso o hábil, o el espejismo de la posible y desesperada supervivencia. Por otra parte, se puede pensar que la paz no puede depender indefinidamente de una mayor influencia política, económica o cultural de uno de los bloques o del mayor aparato defensivo de que se disponga. En este sentido, vemos que la teoría de la disuasión no es constructora de paz.

Ante esta situación, cabe pensar que pudiera llegarse a un nuevo reparto de zonas de influencia o de posiciones. No falta quien profetice una progresiva homogeneización social que «disuelva» los enfrentamientos radicales existentes entre los grandes bloques. En este sentido, la ideología-sistema mezclaría en su interior desde el materialismo dominante, hasta las modas en el vestir o en el vivir; desde la «necesidad de la destrucción para el progreso» hasta la concepción sartriana de la sociedad en fusión; desde la homologación de la democracia formal, hasta el capitalismo tardío y los Estados sociales. Homogeneización que llevaría a una globalización social, política y económica en la que, bajo un mando compartido, omnipotente y omnipresente se detente un absoluto control económico y, por tanto, ideológico, político y cultural, mientras se mantiene un sistema generalizado de libertades formales y de cierta efectiva colectivización. De este modo, la primacía de la consideración del hombre como medio y no como fin, del instinto sobre la razón, desembocaría en un cierto control de la especie, en perfecta armonía con el núcleo ideológico de la ideología-sistema, síntesis de capitalismo y colectivismo y de ciertos movimientos alternativos actuales que quedarían integrados en aquélla (21).

Sin embargo, estimamos que esta situación u otras semejantes no pueden ser nunca de paz, ni garantía de paz. Ni la vía del

(21) Así, por ejemplo, SOROKIN, P. A. *Tendencias básicas de nuestro tiempo*, Ed. Pléyade, Buenos Aires, 1969, págs. 83 y ss. Este libro es muy desigual, pero aunque en la primera parte el autor recoge una relación completa de tópicos —discutibles después de los estudios de los historiadores franceses de este siglo, por ejemplo—, sin embargo, en la segunda parte (Caps. II y ss.) aporta datos de mayor interés, si bien el desarrollo mismo de los hechos pone en entredicho alguna de las afirmaciones allí recogidas.

capitalismo (codicia), ni la del colectivismo (fanatismo), ni una posible síntesis ecléctica de ambas parecen conducir a la paz, pues exigen tarde o temprano el imperio de la violencia al ser considerado el hombre como «instrumento para», frente a todo acuerdo dialogado que considere al otro como fin y no como medio. Conducen por otra parte, a la primacía del instinto y a la selección por la lucha —competencia o disidencia— al sustentar la paz en afanes de lucro económico o ideológico y de dominio (22). Si las dos causas principales de la actual carrera de armamentos se concretarían en el plano de lo económico-político, el economicismo del capitalismo tardío y la inercia de su complejo económico industrial por un lado, y, por otro, la carencia de libertad política, parece que no cabría hablar de una salida a la actual crisis a través de una continuidad o de una síntesis de las grandes ideologías dominantes. En efecto, ni el viejo orden económico-político, ni el denominado «nuevo orden», parecen válidos ya que o acrecientan la distancia entre los países más o menos desarrollados y los pobres en recursos u obligan a éstos a depender cada vez más de aquéllos, mientras se mantiene latente el equilibrio del terror en todo momento.

Como ya advirtió, entre otros, Leontieff (23), una recuperación económica a escala mundial pasaría necesariamente por la limitación o supresión de armamentos. Por ello, frente a la actual aplicación de una parte considerable del presupuesto a gastos de «defensa» en detrimento del bienestar de grandes partes de la población mundial, se ve necesaria una nueva redistribución mundial de rentas y jornadas de trabajo, así como la consecución de la propia autonomía económica y política de cada pueblo que no puede ser alcanzada conforme a los esquemas actuales. De esta forma, consecuentes con la solidaridad, la justicia y la misma paz, se puede plantear la casi obligación de ser «menos ricos» en el futuro inmediato. En efecto, como todo progreso económico lleva consigo la destrucción —aunque sea «creadora», según la formulación de Schumpeter— (24), una economía de tipo capitalista dificulta, como la historia lo demuestra, el logro de la paz. La mayor independencia de todos frente a cualquier colonialismo económico, lejos de ser un mero enfoque emocional, se hace necesario para lograr un mínimo de bienestar sobre el que poder fundamentar una auténtica cultura «del ocio» y la práctica de la

(22) En efecto, ni el capitalismo, ni el colectivismo podrían asumir e integrar la no-violencia como solución de la carrera de armamentos.

(23) Cfr. LEONTIEFF, W., *Antologia di scritti*, Il Mulino, Bologna, 1972.

(24) Para las teorías de SCHUMPETER, véase su *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*, de donde recoge algunas ideas J. K. GALBRAITH en su libro *American capitalism* (1952). Por su parte, R. SPAEMANN afirmó, recientemente, en las XX Reuniones Filosóficas sobre Filosofía de la Historia y Filosofía Política, celebradas en Pamplona en 1983, que «la idea de sometimiento ilimitado y progresivo era la idea de la burguesía europea y fue llevada a su cénit por Marx».

virtud moral. En definitiva, el sometimiento de la economía militar-industrial actual a la ética, exigiría una sustitución del presente sistema por otro alejado de cualquier militarismo. Se trataría de transformar la sociedad post-industrial en una sociedad no militarizada en lo económico.

Por otra parte, la supresión de equilibrios de terror y proyección de culpas en las sociedades cerradas y la aceptación del ejercicio de la libertad, de la disidencia y el pluralismo, impedirían—incluso con más eficacia que en el supuesto anterior aún— la consideración de la objeción de conciencia como una postura cobarde y antipatriótica y permitiría la ampliación a todos los miembros de dichas sociedades del respeto, protección y defensa de los derechos humanos, con el subsiguiente rechazo de una educación en la enemistad y en la desconfianza y su sustitución por otra basada en la libertad y en la responsabilidad personales. Aquí, se hace necesario superar el monólogo por el diálogo, efectiva continuación de la política por otros medios. Es urgente, en este sentido, la sumisión de la política de las sociedades cerradas a la ética del diálogo, que exigirá un nuevo replanteamiento de los límites de los ámbitos de lo público y de lo privado y sus mutuas relaciones e intersecciones.

Tanto en un caso como en el otro, ha de darse al mismo tiempo, una auténtica cultura de la vida en todas sus manifestaciones que —frente al «eterno error de la muerte de cada soldado»— permita potenciar el sentido del trabajo, del ocio y del diálogo como servicios constructores de paz, en íntima relación con el sentido de la *civitas*: la recuperación, en definitiva, del sentido de la vida personal y de lo cotidiano, frente a una vida excepcional, selectiva y cerrada en sí misma, como exigencia de una actitud ética fundamentada en un clima social cultural, económico y político acorde con el sentido de la dignidad humana (25).

Por último, si enfrentamos estas consideraciones con el momento actual y más inmediato, se plantea la necesidad de estas transformaciones por el estudio prioritario de los sistemas defensivos o preventivos. Frente a posturas que continúen sacralizando la guerra o hablándonos de su alto valor civilizador, hay que advertir que evidentemente la existencia de un servicio militar *obligatorio*, allí donde lo haya, nos continúa hablando de un *status belli* permanentemente continuado (26).

No se trata, pues, de plantear nuevas utopías. Se trata de dar un paso definitivo que, realmente, nos permita apostar por un cambio hacia la paz, lejos de todo militarismo, ya sea de origen economicista o milenarista.

(25) V. BALLESTEROS, J., *Derechos humanos: ontología versus reduccionismos*, Persona y Derecho, 9, 1982, págs. 239-242.

(26) En este sentido, FISAS, *Crisis del militarismo y militarización de la crisis*, Fontamara, Barcelona, 1982, Cap. VIII; DOMENECH, o. cit., págs. 164-167; AFHELDT, cit. en *Protesta y sobrevive*, cit., págs. 165-168.