

COMUNIDAD INTERNACIONAL Y SOCIEDAD INTERNACIONAL

En una primera consideración superficial de las cosas, la distinción de Sociedad y Comunidad internacional carece de toda trascendencia. Ambos términos se aceptan, tanto en la doctrina como en la práctica internacionales, como ambivalentes y expresivos de una misma realidad, y podría por ello despertarse aquí la sospecha de que el esfuerzo diferenciador no representa sino una sutileza dialéctica exenta de valor y eficacia práctica.

Las cuestiones terminológicas, no obstante, cuando no son impulsadas por un simple prurito polémico o un afán ergotista, poseen un valor que en modo alguno es despreciable. La palabra es, en último extremo, el único medio que tenemos los humanos para expresar la comprensión de las cosas, y ante toda oposición, o, mejor, distinción terminológica, habrá que examinar, para que recaiga después juicio sobre su importancia, si la distinción se apoya en una previa y real diferencia conceptual; que es el caso en que pensamos encontrarnos con respecto al tema presente.

Por pobres que sean los conocimientos y datos que sobre las relaciones internacionales se poseen, es difícil no llegar a adivinar en ellas un especial modo

de ser y de producirse. Sorprende, a primera vista, su inestabilidad, en contraste con la relativa permanencia de otras relaciones de tipo social como las de la familia, y aun las del Municipio y del Estado; lo efímero de sus convenciones y el quebrantamiento demasiado frecuente de los principios en que se asientan. Todo provoca una peculiar manera de ser del orden internacional, y, como reacción explicable, aunque no justificada, se viene a desembocar en la noción negativa de su inexistencia, considerándola como una estricta relación de fuerzas, ni siquiera compensadas y armónicas, como en el mundo de la naturaleza física, sino desatadas y hostiles.

La opinión de los hombres de Occidente ha fluctuado, con excesiva frecuencia en las últimas décadas, de un optimismo excesivo respecto a la realidad y al porvenir de las relaciones internacionales, aceptando sin reflexión el sueño mesiánico de la paz perpetua, esperanza que se insufló en las mentes con el proceso ginebrino agotado en 1939, al pesimismo más pavoroso y desolador en orden a las posibilidades de una normatividad internacional. En cierto modo, estos vaivenes son propios de todo lo humano porque se nutren como el hombre de esperanzas y desengaños, pero sin duda ninguna en el orden internacional los caracteres de inestabilidad —de fragilidad institucional diríamos— se presentan con rasgos más acuciantes y agigantados. Algo específico tiene que darse, pues, que permita este su desasosiego y caducidad institucional y normativa, tan contraria a las tendencias a lo estable que todo orden humano plantea y reclama.

La tesis que considera el orden internacional como

Comunidad tiene en su apoyo toda una larga tradición científica y es presupuesto constante del pensamiento escolástico ius-naturalista. Es difícil luchar con una tradición que constituye una *communis opinio* para todos los que no sustenten una postura netamente positivista, a la cual, desde luego, no nos adherimos. Se acepta el término de Comunidad como inconcuso, sin detenerse a meditar si coincide, si se puede connotar o no, con lo que efectivamente se desprende de los datos obtenidos en un examen desapasionado e imparcial de las relaciones internacionales. Y, aparte de ciertos prejuicios de escuela que cooperan a la perseverancia en el error, no entra menos en su producción el alarde de un descarriado idealismo.

Ente los males que aquejan al pensamiento moderno, no se halla sólo el de un pseudo-realismo, que brota al calor de la empiria positivista, sino también el de un no menos falaz y desgraciado idealismo, que, iniciado con la *via modernorum* de Guillermo de Ocam, fortalecido por Renato Descartes, hecho fibra del pensamiento con el criticismo kantiano, encamina los espíritus hacia una idealidad irreal y hacia un mundo de sombras como el de la caverna platónica. Hay que huir de ambos extremos, de ambos Scilla y Caribdis de la ideología occidental, representados por un empirismo torpe y ciego para las realidades ideales y un idealismo desprendido de la realidad de los hechos, y, en este caso, de aquellos que se manifiestan en las relaciones internacionales.

Ese idealismo no ha hecho, por otra parte, más que servir a los que dominaban el mundo por medios materiales; pues la ciencia, al refugiarse en las regiones de la abstracción, ha abandonado el campo de

las realidades mundanas y se ha hecho totalmente inactuante. Patente está aún el fenómeno en la esfera internacional, donde las bellas utopías doctrinales, arrebatadas en el afán de un bien intencionado pero malhadado idealismo, han dejado el terreno libre a pragmatismos políticos de todo género y no han tenido la menor influencia en la canalización del vivir conjunto de los pueblos. Confesemos, pues, para la buena comprensión de lo que se va a decir, que somos idealistas si con eso se quiere indicar que no incurrimos en los errores y dislates del positivismo, y que reconocemos la realidad ideal como realidad del mundo del espíritu en todas sus gradaciones; pero este idealismo no ha de hacernos renunciar, antes al contrario ha de forzarnos con nuevo vigor, a una apreciación objetiva y a un reconocimiento de los hechos. Lo cual quiere significar que nos confesamos y pretendemos ser, dentro de la medida de errores que todo pensamiento humano implica, realistas en el más pleno sentido de la palabra; dado que el realismo es el respeto al ser en sus múltiples manifestaciones.

Creemos percibir un rescoldo de este criticado pseudo-idealismo en la aceptación sin reservas, por una gran parte de la doctrina, del término Comunidad aplicado a las relaciones internacionales. Se acepta como existiendo aquello que se desearía ver reflejado en los hechos; no deteniéndose a meditar si los deseos se ven acompañados por los mismos o son construcciones en el vacío. El deber de todo ser pensante, sin embargo, es apreciar primero las cosas como son, o en la forma más aproximada posible a su ser, y sólo más tarde se podrá emitir una interpretación válida de ellas. Los términos altisonantes de Comunidad in-

ternacional, y sus congéneres de Familia de las Naciones o Gran Hermandad de los Estados, son, por el contrario, puestos en circulación sin que se vean apuntalados por una consideración meditada y auténtica de las relaciones internacionales. Se hace difícil cohonestar el concepto que tenemos de la comunidad familiar con esa *Family of Nations*, que postulan los autores británicos, especialmente, como término paralelo y que coincide con el más generalizado de Comunidad internacional. La Familia de las Naciones no sólo no posee la patria potestad —pues al fin y al cabo es posible suponer formas familiares, y de hecho las hay, no sostenidas jerárquicamente—, sino que son inexistentes en ella —y esto sí que resulta indicativo— los hilos éticos que tejen la institución. Es una familia tan extraña; esta de las naciones, que sus miembros no se comportan como hermanos, ni siquiera como parientes o amigos. Y sólo podremos aplicar el término de familia a las relaciones inter-estatales, o privando a aquél de todo su valor y significación usual, y si se quiere natural, o mixtificando éstas, atormentándolas para que encajen en los confines éticos, jurídicos y culturales de la institución familiar, desprendiéndolas de su verdadera realidad y transmutándolas de modo artificioso. Las mismas o parecidas reflexiones podrían recaer sobre el término de Hermandad de los Estados, también aplicado, aunque de manera menos frecuente, a las relaciones de la vida internacional; coadyuvando, por otra parte, a esta obnubilación respecto a la imagen real de las relaciones internacionales, tal como se dan y producen en el mundo de hoy, la presencia conmemorativa de su modo de acaecer en el pasado que, al superponerse, desdibuja los perfiles.

En el desarrollo que subsigue se pueden distinguir dos partes perfectamente diferenciables, aunque en su finalidad no se opongan, sino, al contrario, tiendan a un mismo logro, que es el de clarificar conceptualmente el orden internacional que vivimos. La primera poseerá un carácter abstracto y estático, pues se tratará de penetrar y describir las categorías sociales a fin de orientarnos en lo que se refiere a la vida internacional; la segunda ofrecerá, por el contrario, un aspecto dinámico y concreto de la vida internacional de Occidente. Se pretende, pues, elaborar medidas y conceptos y en segundo término examinar su vivencia; su existencia o inexistencia en el tiempo y en el espacio real de la Historia.

Antes de nada es necesario, para llenar el fin que nos proponemos, verificar una introspección que sea a la vez remoción en el campo de las relaciones sociales. La vida social humana, ¿se ofrece siempre bajo las mismas formas, o es, por el contrario, multiforme?, o, proponiendo la pregunta desde otra ladera del problema y que lo penetra más, ¿dado que se presente bajo formas distintas, no se diferenciarán éstas sino en su extensión, en la cantidad de sus elementos, o hay diferencias cualitativas que las ordenan y matizan, sin negar por ello su radical condición común de ser humanas? De la respuesta que demos a estos interrogantes depende la aceptación o refutación de lo que va a seguir.

Toda la vida social constituye, sin duda, una unidad, porque toda ella es producida y vivida por el agente humano; pero no es menos cierto que esta unidad última, que coincide con la de la especie, no es en modo alguno una unidad unívoca y compacta, sino

que prolifera proteicamente en multitud de formas, *se informa* distintamente, y aquéllas matizan de modo policromo el hecho de la convivencia. Negar en aras de la unidad última de lo social, como dimensión constante de la especie humana, toda la rica gama en que se proyecta el convivir, es un procedimiento en suma cómodo, pero no aconsejable ni fecundo por ser eminentemente iconoclasta y devastador. Acontece con esta última unidad de lo social, a la cual se le puede dar el término omnicomprendivo de Sociedad, lo que con el concepto generalísimo de Ser en Ontología, que es término último, substratum sobre el que debe reposar toda forma de ser concreto, pero, por lo mismo, grandemente indiferenciado, carente de especificaciones y necesitado de límites que lo concreten y categorías que lo nutran: de otro modo, este Ser absoluto sólo se puede oponer válidamente a la Nada absoluta.

En términos más estrechos sucede lo mismo con el vocablo Sociedad, tal como es interpretado corrientemente. Por ser omnicomprendivo, es indiferenciado. Con él no se nos da nada concreto de lo que acace en lo social, sino la base, eso sí necesaria, de concreciones posteriores. Cualquier relación humana cabe dentro de él; desde la económica a la jurídica y desde la privada a la internacional. Este concepto incluso salta las fronteras de lo humano, y aunque no sea más que por analogía nos es permitido hablar, y de hecho así lo hacemos, de sociedades animales; traspasando, asimismo, los límites del mundo, podemos referirnos a la Sociedad celeste y a la Comunión de los santos. Se siente la necesidad de penetrar este dilatadísimo mundo de lo social, comprendido en el vocablo Sociedad, por coordenadas mentales que faciliten su estudio; poblar-

lo categorialmente, o rodearlo de un círculo equinoccial de categoremata, que permitan la captación distinta de las realidades concretas en que plasma lo social.

El primer trazo que nos es dable dibujar en esta inmensa flora de lo social es el de Comunidad y Sociedad. Ferdinand Tönnies trabajó los términos de Sociedad y Comunidad distinguiendo un concepto genérico de Sociedad, dentro del cual aparecen, a su vez, como conceptos específicos, los de Comunidad y Sociedad; pero ya esta última no coincide con su primera acepción, como concepto general, sino de la manera en que la especie corresponde al género (1). Hoy los conceptos de Sociedad y Comunidad son de los más rica y ardientemente elaborados por la doctrina, especialmente por el pensamiento germano. Es de destacar a este respecto la labor de Max Scheler, que, a lo largo de numerosos escritos, ha despejado con nítida limpidez ambos términos, y las precisiones de la obra schelcriana son recogidas y seguidas en numerosos pasajes de este artículo. Aceptamos, pues, y partimos de esta diferencia conceptual que tiene la ventaja, como la tenían en otro tiempo las terminologías escolásticas, de estar clarificada y escrutada por un largo laboreo especulativo en torno a ella (2).

(1) Un estudio riguroso sobre los conceptos de Comunidad y Sociedad requeriría la consideración adecuada a su vez de los de Unidad, Persona y Organización, por ser ellos el tríptico ideológico dentro de cuyos límites juega la Sociedad en sus diferentes aspectos. Tal consideración, como muchas otras, no puede ser ni siquiera rozada en un trabajo de este carácter.

(2) Sin embargo, no hacemos cuestión cerrada de esta terminología. En el año 1941 un joven internacionalista griego, Panayis Papaligouras, presenta en el Instituto de Altos Estudios Internacionales de la Universidad de Ginebra una notable tesis doctoral con el título de "Theorie de la Société internationale". En esta obra, en la que hay aciertos evi-

Procuraremos ahora apretar en poco espacio y enumerativamente la caracterología y categorías distintivas de Comunidad y Sociedad:

1.º Mientras que la Comunidad es siempre una unidad natural y espontánea (3), la Sociedad es una unidad en cierta manera artificial. En la Comunidad, lógica y cronológicamente coincide la vida conjunta con la vida del individuo. No se puede pensar en una vivencia plena del individuo sino al unísono de la vivencia grupal. Separar o escindir supondría siempre mutilar y además una deshumanización si la Comunidad lo es de individuos-hombres (4). En cambio, en la Sociedad, aunque cronológicamente coincida el orto individual con el grupal, no se da exigencia lógica de vivir conjunto (hay, eso sí, exigencias pragmáticas). Entre los socios de la Sociedad el vivir de cada uno precede lógicamente al convivir. Vive primero el ente social, o, mejor, societario, por sí y para

dentes de intuición y trabajo científico, y en la que se pretende una síntesis, no siempre lograda, del criticismo kantiano y la ontología escolástica, se propone para nuestro problema la sustitución de los términos de Comunidad y Sociedad por los de Sociedades homogéneas y heterogéneas. Como no nos aferramos a la terminología, ni la hacemos cuestión de principio, confesemos que muy bien podrían ser aceptadas estas denominaciones en lugar de las precedentes, y que, si utilizamos éstas en vez de aquéllas, es por las razones antedichas de ser términos más trabajados y haber alcanzado un más vigoroso perfil doctrinal.

(3) Esta división que se opera entre la Comunidad y la Sociedad no es la única que pueda realizarse. La tipología de lo social no se agota con ello, pues el ser siempre es multiforme; mas para el propósito que nos proponemos se cree suficiente aquella fundamental división.

(4) Es en este sentido, sin duda, en el que Aristóteles denomina al hombre ser político. Pervertido el pensamiento por la ideología asociacionista y empirista, que tomada como principio es desquiciadora de todo modo de ser, se ha interpretado la fórmula aristotélica del hombre ser político como una posibilidad, como una potencia de ser, cuando es ser inalienable, dimensión constante del ente humano.

sí, y sólo en segundo término se decide de una manera consciente y reflexiva a trabar su vida con la de sus semejantes.

2.º De lo dicho se colige y se puede afirmar que mientras la Comunidad es una manera *de ser* para el ente en ella incorporado, la Sociedad es una manera *de estar*. *Se es*, y en este sentido se pertenece a la Comunidad; se coloca, se adhiere uno, reflexiva y conscientemente, en la Sociedad (5). En la Comunidad el ente social (6) es miembro, se produce lo que antes denominábamos una incorporación, y tanto causal como teleológicamente cada miembro se halla determinado por el todo unitario. Sirva como bello ejemplar de lo

(5) No se interprete lo dicho en el sentido de que en la Comunidad no pueda existir una reflexión y una consciencia sobre la misma y sobre el hecho de su pertenencia a ella. Precisamente una Comunidad ganará en riqueza de contenido si hay una reflexión del ser sobre sí mismo representado por sus miembros. Lo que queremos hacer constar es: a) que en la Comunidad la pertenencia a ella se verifica por unión espontánea y no reflexiva, y esto no sólo es posible, sino necesario, para una gran parte de los miembros que la integran (piénsese en los muchos seres incorporados a la Iglesia católica, paradigma de Comunidades, que viven comunitariamente en la fe de la Iglesia y encuentran en ella su camino de salvación sin otros recursos reflexivos que lo que vulgarmente se llama la fe del carbonero); b) que la reflexión de la Comunidad por sus miembros nunca puede atentar ni a su contenido esencial, ni a sus límites, sino que se reduce a comprender y explicar aquél y que no se puede, por tanto, poner como objeto de decisión el hecho de la pertenencia o no pertenencia a ella, ya que esto se halla de antemano radicalmente decidido.

(6) No sólo el hombre puede agruparse en Comunidad, sino que las mismas entidades sociales, como participantes de la esencia humana, pueden a su vez engranarse en comunidades superiores. Estas son las *communitas communitatum* del pensamiento escolástico, y sobre este tipo debería organizarse la Comunidad internacional caso de existir. La misma aclaración es válida para las Sociedades que asimismo pueden constituirse escalonadamente; y también un grupo de Comunidades constituir una Sociedad superior, aunque no viceversa. Por lo tanto, al hablar de ente social, lo hemos de entender en el sentido amplio de ser susceptible de entrar en relación social, no en el sentido concreto del hombre.

dicho el *Corpus Mysticum* cristiano en sus dos vertientes de *Ecclessia* y *Respublica Christiana*. Por el contrario, en la Sociedad la calidad de miembro es inexistente, no dándose sino la de parte, pudiéndose siempre suponer, hipotéticamente, la secesión de una de las porciones del todo societario.

3.º En la Comunidad, cuando no es del tipo de las Comunidades vitales que para nuestro estudio no interesan, los elementos inmanentes son piezas arquitecturales. Su ontología es simétrica y orgánica; no hay suma de elementos, sino integración, y esto no ocurre en el ontos de la Sociedad (7). Por eso la Comunidad es simbólicamente monocefálica, mientras que el símbolo de la Sociedad es la hidra (y sea entendido esto sin sentido peyorativo alguno). Debido a lo cual la forma constitutiva que plasma la materia social en unidad comunitaria es una ley jerárquica de distribución, y esta forma es, por el contrario, en la Sociedad la convención conmutativa.

4.º En la axiología de la Comunidad, pues toda forma social emprende la realización de valores, priman los valores unitivos: la belleza, la verdad, la justicia, la santidad; en una palabra, el Sumo Bien. Son valores unitivos en el sentido de que exigen a la par convergencia y altruísmo en los agentes sociales a su servicio. Todo el cuerpo moral comunitario se halla radicalmente en función de esos valores, y con él todos y cada uno de sus miembros. Así, la santidad de los miembros de la Iglesia de Cristo se integra en la Santidad de la Iglesia misma como Cuerpo Místico, y esta

(7) No ocurre cabalmente, porque la Sociedad se ordena en un plano de igualdad, mientras que la Comunidad se eleva en un plano de jerarquía y no de simple yuxtaposición.

Santidad, a su vez, se derrama y difunde en cada uno de sus miembros, cerrándose en un ciclo constante. Los valores que priman en la unidad Sociedad son, por el contrario, valores divergentes. Hay o existe una trasposición en la tabla jerárquica de los mismos, predominando no el bien, la belleza o la santidad, sino lo útil o lo agradable. Mientras aquéllos se instrumentan por la *virtus*, éstos se actualizan a impulsos de la *necessitas*. No existe, como en el caso de la Comunidad, aquella difusión o ciclo descrita, y si bien realizados en conjunto, sólo aislada, individualmente son aprovechables. De esta distinción en el modo de ser de la Comunidad y de la Sociedad respecto a los valores se deduce una diferencia en el cumplimiento de los fines, como acertadamente escribió Antonio de Luna (8), pues el cumplimiento de los fines en la Sociedad es paralelo, pudiendo coincidir o no en este paralelismo, nunca convergente, como sucede en el caso de la Comunidad.

5.º Esta diferencia en la primacía de los valores respecto de ambas formas sociales es causa de que en la Comunidad prime lo ético sobre lo jurídico, en el formato ético-jurídico que toda organización social entraña —como también era la virtud la principalmente llamada a actuar su orden—; mientras que en la Sociedad es lo jurídico, bajo la predominante expresión de lo legal, la nota que domina —como era asimismo la *necessitas* el origen de su moción—. Y no es que la Comunidad pueda pasarse sin un orden legal, que esto a ninguna clase de organización humana le es permitido

(8) *España, Europa y la Cristiandad*. REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, vol. V.

sino tan sólo que los motivos dominantes son éticos en un caso y legales en otro. Si nos detenemos a examinar una institución como el matrimonio, por ejemplo, resalta claramente lo expresado. Es el matrimonio, sin duda, un contrato, pero a este plano legal se superponen otros, porque el matrimonio es, al mismo tiempo, base de la institución familiar, e institución familiar por sí mismo, y elevándose en el credo católico a sacramento se hace beneficiario de la gracia y alcanza caracteres incommovibles. Si analizamos la teoría de estos distintos estadios de la institución matrimonial, que no son incompatibles sino que pueden resolverse unitivamente, comprenderemos el proceso que separa la Comunidad de la Sociedad. El matrimonio no descarta la formulación legal en su forma religiosa, pero la subordina de tal manera que el contrato, sin desaparecer, se convierte en una mera resultante y se hace perpetuo, aunque la perpetuidad repugne la fisiognómica contractual. La institución familiar, que queda suspendida entre el sacramento y el contrato, se inclinará hacia el polo sacramental, y debido a esto serán los lazos éticos los predominantes, no surgiendo lo jurídico, sino como un rigor último que es a la vez apoyatura y expresión de la ética matrimonial. Si, por el contrario, predomina la forma legal hasta agostar la forma religiosa, y aun la ética, pues estos son procesos sucesivos, el matrimonio adquirirá rápidamente rigidez contractual y quedará ordenado de manera constitutiva por la convención; en una palabra, se convierte en Sociedad, pierde la perpetuidad y adquiere el aspecto frágil y quebradizo que la convención lleva consigo. Si nosotros examinásemos la historia de la institución desde la Revolución francesa a esta

parte, con la creación del matrimonio civil y el divorcio como nuncio de la Sociedad matrimonial, veríamos desplegarse en el tiempo estas mutaciones.

6.º Como conclusión se puede afirmar que mientras en la Comunidad la justicia conmutativa se subordina a la distributiva, en la Sociedad es la justicia conmutativa la que rige, define y modela. Es más, de una manera lenta, pero gradual y constante, absorbe la justicia distributiva hasta reducirla a la inexistencia, a medida que se afirma la Sociedad en su genuino ser. Quizás este criterio diferenciador, por ser más visiblemente apreciable, es la mejor piedra de toque para distinguir ambas categorías. De estas distinciones que son de estructura, puesto que afectan a la distinta e íntima vertebración entitativa del Ser social, se podrían desprender numerosas consecuencias que serían como corolarios a deducir de los anteriores postulados.

En lo que se refiere taxativamente a la responsabilidad, mientras en la Sociedad es siempre autorresponsabilidad, de tal modo que cada socio sólo responde y sólo le son imputables los méritos o deméritos propios de su conducta personal, en la Comunidad, por el contrario, la responsabilidad se articula compleja y delicadamente. Existe una autorresponsabilidad de cada miembro, pero, además, una responsabilidad del todo con respecto a los actos de los miembros y de éstos respecto a los actos de la totalidad, y aun se desenvuelve este tenue encaje de responsabilidades o corresponsabilidades en una responsabilidad alícuota y personal de cada uno de los entes de la Comunidad por los actos imputables a uno de ellos y que fluyen a través del cuerpo social.

En otra resultante de su ser, la Comunidad puede y tiene que exigir el sacrificio. De hecho lo obtiene mínimamente, y mínimamente también este sacrificio debe ser voluntario, aunque pueda ser en grande parte coercitivo. La falta total de una disposición al sacrificio es la desintegración de la Comunidad, su muerte histórica (piénsese lo que sería una patria sin soldados en que todos los llamados a las armas fuesen optantes de conciencia, una Iglesia sin mártires o ascetas o una comunidad científica o artística sin virtuosos), por el contrario, en la Sociedad ni existe el sacrificio ni lógicamente se puede exigir. Y por esta razón el tono de la convivencia comunitaria es el del desprendimiento y la confianza, el de la societaria es el de la desconfianza y el recelo.

No intentamos soslayar que las apreciaciones hasta ahora hechas sobre la fijación del concepto Sociedad, en sentido amplio, y la diferencia caracterológica de Comunidad y Sociedad, como especies de un género, implican un retorno a la metafísica del Ser que en modo alguno ocultamos. Para un criticismo kantiano no es posible hacer un análisis verdadero de la onticidad social, pues en ella no se podrán utilizar claves categoriales, ni los apriorismos de espacio y tiempo de aplicación a esta materia que constituye el mundo moral. La ciencia, en el sentido en que la perfiló Kant, permanecerá siempre ciega, falta de órganos apropiados, para la captación de lo social entitativamente considerado. Ello constituye el defecto capital de la Sociología, producida al fin y a la postre al calor de la ciencia física. La Sociología descompone la entidad social en pura fenomenología —tomada la palabra de un estricto sentido kantiano— y se le escapa.

la verdadera entidad del ser moral y, por lo tanto, social (9).

La Sociedad es necesario considerarla en sí, como una realidad irreductible a categorías que no sean las propias, y no descomponerla en un complejo de fenómenos físicos, biológicos, psicológicos, morales y jurídicos. Es esto precisamente lo que hace la Sociología y no tan sólo la de tipo positivista, que aún descaramadamente un pretendido exclusivismo científico a un dogma ideológico (10), sino incluso aquélla de tipo más elevado y que se produce como superadora. Querer captar el entresijo entitativo de lo social de modo sociológico es tan imposible como el que pretendiese medir las órbitas astrales con categorías de moral. Es el respeto al ser en sus múltiples dimensiones la primera condición previa para la comprensión y aceptación de lo que venimos diciendo (11).

(9) El espacio en el terreno del ser moral y social es radicalmente distinto, por ejemplo, del espacio como categoría teórica. El espacio social está lleno de colores y de formas, de objetos no analizables.

(10) Téngase presente a este respecto la Escuela Sociológica francesa que, partiendo de Comte, se formula en Durkheim y Levy-Brühl, especialmente.

(11) Es este respeto por el ser a la par que por su conocimiento humano lo que nos aleja asimismo del Existencialismo y de la Fenomenología, si bien comprendamos y aceptemos sin regateos sus grandes méritos. No entrando ahora en argumentaciones que nos llevarían muy lejos, diremos que la falta capital que encontramos en el Existencialismo es menospreciar el binomio fundamental de sujeto-objeto y que por ello se ensombrece la tarea humana reducida a una pura vibración ante las cosas y no a un moldeamiento intelectual de las mismas. Por caminos distintos la Fenomenología tiene un dejo de determinismo idealista platónico que tortura la historia y el mundo moral. En este aspecto estamos en plena identificación con el pensamiento escolástico, que en sus más nobles vertientes es unánime (como pensamiento de Comunidad precisamente) en este punto, por grandes que sean las desviaciones de doctrina dentro de él.

Un hombre que tuviese su mirada dispuesta en forma de prisma como para descomponer la unidad lumínica en espectro, estaría tan carente de sentido visual para la realidad práctica de la vida, para el ser de la vida humana, como el más ciego de nacimiento. Y es esto, precisamente, lo que sucede con los métodos sociológicos que, al tratar de captar la verdadera realidad de lo social, resultan ciegos para su ser. Los fenómenos que el sociólogo observa en el mundo social existen realmente y tienen su importancia, pero son extraños al ser social en su sustancia y en su específica estructura. Son tan artificiales y extraños, en orden al ser social como lo pueda ser el espectro en orden a la realidad de la unidad lumínica captada por nuestra visión o las leyes de la óptica para la realidad de las imágenes que nuestra retina fija del mundo de las cosas. Podrán explicar su operación, no la maravilla de su ser.

Postulamos, pues, sin pretender ocultarlo, una subsunción de la Sociología en el ser manteniendo este concepto en forma similar al que de él sostuvieron los escolásticos.

Pero los conceptos de Sociedad y Comunidad, aun siendo para nosotros categorías que responden a la realidad de lo social, son, sin embargo, conceptos límites que no se muestran en genuina pureza en el campo moral de la historia humana. Esto semeja, *prima facie*, estar en patente contradicción con todo lo propuesto hasta ahora, mas no es, desde luego, así. No aparecen en la historia humana en su absoluta pureza tanto la Sociedad como la Comunidad —ya que en toda Sociedad hay gérmenes, apetencias, cuando no elementos de Comunidad y en toda Comunidad matices de

lo societario— porque nada en el hombre, y por ello, asimismo, en lo social, se manifiesta con nuda esencialidad. Cuando decimos que el hombre es un ser espiritual o racional, lo mismo que cuando predicamos de él que es un ser emotivo o un ser material, no pretendemos en estas afirmaciones probar que el hombre sea pura *Ratio*, ni pura *Materia*, ni puro *Physis*. Ahora bien, sería un error si, basándonos en esta peculiar conformación de lo humano, negásemos la espiritualidad, la emotividad o la fisiología en el hombre como cosas sustancialmente distintas, aunque penetrándose y condicionándose mutuamente en el ser concreto. Tal argumentación puede aplicarse de modo traslaticio a las categorías de lo social antes señaladas, y el hecho de que no se den en la obra humana en dialéctica pureza no resta a éstas ni un ápice de su ser ni de su existir.

* * *

Ensayado un esquema del sistema categorial que distingue la Comunidad de la Sociedad, pasemos a la operación de verter el fluir de las relaciones internacionales en el cuadro que les corresponda. En posesión de un diagrama de las formas sociales, que si bien mínimo, es para nuestro problema concreto suficiente, podemos ya colocarle sobre la materia que ofrece la vida de relación creada por la convivencia de los Estados para llegar a calificarla, según los precipitados sociales que un análisis objetivo depare de ella bien de comunitaria o de societaria. La labor se ha de ver desglosada a su vez en dos apartados impuestos por la propia naturaleza del objeto que se estudia. En el pri-

mero se tratará de cuál sea la forma que convenga a la calificación de las relaciones internacionales examinadas en la perspectiva que ofrece el momento actual. En el segundo se hará esta calificación sin reducirse a la imagen que de ellas ofrece el momento, *hic et nunc*, y apreciándolas como un resultado del curso de la historia de Occidente.

En esta tarea calificadora cabe en primer término la afirmación, que no creemos sea necesario sujetar a prueba, de que la vida de relación de los Estados es la de una Sociedad política (tomando el vocablo Sociedad en sentido amplio, anterior a toda reducción a formas específicas). Mas cabe previamente examinar, para que nos sirvan de hitos orientadores, cuáles sean, a nuestro entender, las vías por las cuales puede emerger en lo social una Comunidad de tipo político. Y aquí se abren dos hipótesis, porque, o bien existe un poder político, común a la par que supremo, o bien tiene que darse un orden cultural común del cual la nervatura ha de estar constituida por un orden objetivo-ético, de ética con contenidos materiales naturalmente, que sea tema de creencia y operación comunitaria.

Estas dos posibilidades de inflexión de la Comunidad en la materia social no son en modo alguno antitéticas ni exclusivistas. No existe motivo alguno para que no se entremezclen, y, de hecho, en la vida social aparecen las más de las veces entremezcladas, aunque no confundidas. Puede haber un mínimo de poder político y un máximo de orden objetivo común, o, por el contrario, un máximo de poder supremo, legítimamente constituido, y un mínimo de orden cultural. Todas las gradaciones y matices son posibles en esta configuración de lo comunitario, y resulta inútil detallar-

las, porque por numerosas clasificaciones y subclasificaciones que intentásemos introducir, siempre se nos escaparían veneros abundosos de realidades concretas de los que nuestro afán aprehensivo no lograría captación. Cuando mencionamos, pues, estas dos posibilidades genéticas en el surgimiento de la comunidad política, que son a la vez condición de su ser, no se entiendan como entrañando una oposición entre ellas, pues tal oposición no existe, entiéndanse tan sólo como significativas de que cada una de ellas, el poder político supremo o el orden común objetivo, donde el carácter ético-material predomina sobre lo jurídico-formal, son de por sí suficientes para presidir la creación y regular el ser de una Comunidad de tipo político. Porque, en efecto, cada una de estas posibilidades supone y, es más, exige, como complemento a la otra. El poder político implica una Comunidad cultural y, en consecuencia, ético-jurídica. Aun suponiendo un poder político *superior* sobre una sustentación objetiva endeble, aquél trataría siempre de reforzarla y de fomentar su densidad por medios más o menos coercitivos, incluso merecedores del calificativo de artificiales, pero que muy bien pueden ser eficientes, como lo son a menudo los resultados que en forma de adhesión encuentra el *coactus voluit tamen voluit*. Si el poder político superior no arriba a esta meta, en un plazo más o menos breve para la vida de la Comunidad, a buen seguro que su desaparición está decretada como inminente, quedando condicionada tan sólo por circunstancias internas o externas que la provoquen o suspendan de modo temporal. Mas, tarde o temprano, se producirá la ruptura de aquel orden histórico, y la Comunidad, como tal, o desaparece o su conducta se ha de

reemprender por un nuevo poder político que de modo más afortunado logre la conexión del grupo comunitario con un orden objetivo común; ya tradicional, ya de nueva factura, ya, lo que es más frecuente, simplemente renovado.

Y si es verdad que un poder político *superior* entraña la existencia de un orden objetivo generalmente acatado, no lo es menos, si tomamos como punto de partida la segunda hipótesis, el que un orden común cultural lleva en su seno necesariamente un poder político que se impone. Porque el poder político superior, de que en principio carece y que desde luego se hace necesario para la conservación y propulsión constante del orden comunitario, surgirá o bien de la aglutinación de los poderes de todos los miembros, caso, por ejemplo, de una empresa exterior a la Comunidad, o bien de algunos o alguno de sus miembros que se hace eco del orden objetivo común, lo recoge como obligación moral y trata de imponerlo como regulación político-jurídica positiva. Este miembro se erige en defensor y a la vez en intérprete del espíritu de la Comunidad política y actúa como mentor y como fuerza visible de ella en el tiempo, frente a disidentes y reacios. Pero para que tal imposición sea válida y esté de acuerdo con el orden que exige la Comunidad se requieren tres condicionamientos:

1.º Que el ejecutante, el conservador del orden objetivo común, obre en estricta representación de éste y no *motu proprio*.

2.º Que lo haga en una interpretación objetiva de ese orden común superior que lógicamente debe lograr, aunque de hecho lo logre o no, el asentimiento de los que viven, creen y sienten dentro de él.

3.º Que el disidente debe reconocer la justicia objetiva que encierra la intimación, o queda de hecho al margen de la Comunidad (12).

Y una vez diseñada la que pudiéramos llamar una *actio regundorum finium* en el terreno de lo social, que nos permite descubrir formas entitativas distintas, aceptado el que la vida internacional es la de una Sociedad política (tomada la palabra en su sentido genérico, no específico), y descritas las dos posibilidades que pueden existir en su morfogénesis, podemos enfrentarnos con el problema de la calificación específica que han de merecer las relaciones internacionales. Si atendemos a su génesis, si bien la vida internacional no puede edificarse comunitariamente sobre la existencia de

(12) Muy distinto es que esta interpretación objetiva que domina, y en su caso castiga a un miembro por intermedio de otro, coincida o no con los intereses del primero y que éstos se hayan en algún momento sobrepujado al espíritu común. Lo que interesa es el reconocimiento de este espíritu, si bien contraría intereses particulares. Si además el miembro castigado intenta la justificación de su disidencia, se puede afirmar que, momentáneamente al menos, se ha separado *realmente* de la Comunidad, aunque continúe *de iure* en ella, ya por imposibilidad fáctica de secesión, ya porque el cálculo mismo de los intereses en juego se lo aconseje. Ahora bien, el que momentáneamente el miembro de la Comunidad, que ha elevado a justificación su voluntad particularista, deje de formar parte *realmente* de la Comunidad no quiere decir que tal situación se perpetúe y que el miembro no vuelva a integrarse plenamente en ella sin dejar nunca de haber estado inscrito formalmente. También es indiferente a lo que venimos exponiendo que la interpretación particularista del miembro, en el caso concreto que provocó la rebelión, sea incluso más recta y más justa en un plano puramente abstracto que la interpretación común objetiva del todo social. La Comunidad política y su orden imponen un consentimiento y una obediencia a los principios básicos que le sirven de armazón moral, y por ello a las aplicaciones objetivas que de tales principios se deducen. Desde el momento en que existe una reflexión sobre el valor de aquéllos, o, lo que es lo mismo, sobre sus aplicaciones propias, y se trate de sustituirlos y transmutarlos en una interpretación personal, se está al borde de transgredir los lindes del orden objetivo común.

un poder superior, pues ello equivaldría a negar su peculiar modo de articularse, no habría ningún absurdo por el contrario, en que su configuración comunitaria respondiese a la pauta marcada por la segunda hipótesis, o sea, mediante la existencia de un orden común objetivo y superior en el que los miembros se integran, pero sin que para ello sea necesario el que haya un poder supremo legítimamente establecido (13).

Mas, si se conserva un juicio imparcial, que no se adhiera obstinadamente a los términos, por venerables que ellos sean, y si se posee una imagen un tanto fiel de la realidad internacional de hoy, resulta muy difícil el creer que la materia que ofrecen las relaciones

(13) Cuando decimos que en esta clase de comunidades no existe un poder legal superior, no se debe entender la afirmación en el sentido de que falta la superioridad en aquel miembro que se arroja el papel de intérprete y garantizador ejecutivo de la misma, la única diferencia consiste en que tal superioridad no está ni pautada ni predeterminada legalmente. Si hubiese una carencia de superioridad, el papel del miembro, intérprete y campeón del espíritu común, se confundiría con el simple predominio de la fuerza, y esto, que puede producirse en la Sociedad (como se comprenderá más claramente al tratar de la Hegemonía), no es posible en el seno de la unidad comunitaria sin que se desbarate su esencia. La superioridad es una noción cualitativa, mientras que el dominio por la fuerza es simplemente cuantitativo. Se es superior, por parte de un miembro, en el sentido y en la medida en que se comprende más claramente y se vive con más hondura el orden y los valores que traban la Comunidad. A esto tiene que sumarse, para que la Comunidad se haga eficaz, en este tipo de Comunidades políticas, una fuerza suficiente de imposición, pero es ello un simple condicionamiento de la eficacia de la superioridad y no la superioridad misma. De este modo vemos cómo en cualquier Comunidad se postula como necesario el orden jerárquico, y la única diferencia en los dos tipos de comunidades descritos es que en un caso la superioridad está otorgada legalmente y de manera perpetua, y en el otro esta superioridad va trasladándose de miembro a miembro según sus méritos y el poder que de hecho posea para ponerlo al servicio del orden común; cumpliéndose aquello que dice el Eclesiastés (cap. X, 4): "El dominio de la tierra está en las manos de Dios, y El lo dará a su tiempo a quien lo gobierne más útilmente".

internacionales responda o se conjugue con el formato de la Comunidad. Estaríamos gozosos de poder dar fe de que el tipo de las relaciones internacionales que vive el mundo actual descansa sobre el substratum de la Comunidad, pero, desgraciadamente, el agrio y verídico aspecto de los hechos denota todo lo contrario. En efecto, si colocamos los cuadros formales de la Comunidad y de la Sociedad sobre el conjunto de las relaciones que anudan la vida internacional, para enmarcarlas en uno de ellos, es bien notorio la adecuación y correspondencia que existe entre las dimensiones societarias y el actual ser de las relaciones internacionales, así como su inadecuación respecto a la Comunidad.

Es en primer término la forma del contrato o convenio —medida constitutiva de la Sociedad a diferencia de la Comunidad, que se ordena en una ley jerárquica y orgánica de distribución— la que rige y domina la relación internacional actual. Problema de muy distinta índole es el de si esta Sociedad internacional de hoy se ha creado por forma contractual (14). Esto afecta al origen de la Sociedad, no al ser de su momento presente, al cual el convenio sirve de pivote, bien en forma tácita, costumbres internacionales con o sin valor jurídico, bien en forma expresa, tratados, con-

(14) En realidad, el contrato, salvo muy escasas excepciones, nunca fué en las doctrinas de su nombre un modo de explicar el origen de las Sociedades, sino la descripción de su radical manera de constituirse. Incluso la doctrina roussoniana, a pesar de la confusión en que pudieran hacer caer sus tonos literarios y a pesar del influjo del americanismo, que transfiguraba esencialmente las Sociedades primitivas, y tan en boga en el siglo XVIII, no intenta ser una historia real de los hechos sociales pasados. Las visiones fabianas de Rousseau, más que hundirse en la Historia, son postulación de un ser racional de la Sociedad y se lanzan hacia el porvenir.

venios, etc. Es patente, por lo demás, que el origen de la Sociedad internacional no se halla en el contrato, mas tampoco la Sociedad internacional fué siempre una Sociedad en el sentido específico en que lo es hoy. Lo que, sin embargo, interesa para la calificación de su momento presente, fueran cuales fueren sus orígenes, es que la vida de ésta se ve regulada hoy y absorbida en el contrato, pues es innegable que la pauta que modela las relaciones internacionales es la del pacto.

La vida de relación de los Estados en el orden de la paz se fundamenta en el principio *pacta sunt servanda*, piedra angular de toda la contratación, lo mismo que de cualquier convenio que no posea todavía carácter jurídico pleno por no haberse manifestado en él suficientemente una *opinio juris* (piénsese en numerosas costumbres diplomáticas todavía existentes). Fuera de la forma contractual no es posible suponer una firme relación entre los Estados, y en lo que hace referencia al momento bélico, éste se rige o por convenciones concluídas con anterioridad a la guerra, o, en último extremo, por el principio de reciprocidad que entra de lleno en la economía contractual. Nada hay en la vida de relación de los Estados que recuerde, ni remotamente, una ley orgánica de distribución, signo distintivo de la Comunidad.

Se ha señalado también como otra de las características del cuadro comunitario, que lo diferencia del de la Sociedad, el que si bien en toda institución humana existe un mínimo de formalismo jurídico que permite la estabilidad social indispensable para garantizar su permanencia, este mínimo en las formas societarias se agiganta hasta el punto de reducir increíblemente las reservas éticas, anquilosando con ello todo el

cuerpo social. Recordemos el ejemplo que proponíamos del matrimonio y su proceso de desvalorización ética cuando lo hacíamos pasar del sacramento o simplemente de la comunidad familiar al contrato. Al observar las relaciones internacionales podemos ver que éstas obtienen realización dentro del más exigente rigorismo jurídico.

En efecto, para que la vida internacional pudiera poseer la eticidad propia del orden comunitario, sería preciso, en relación con su génesis, que se produjese en una de las dos soluciones antes apuntadas respecto al surgimiento de las Comunidades políticas. Es decir, se haría necesario o que un poder político supremo se impusiese, solución que se debe rechazar *a priori* porque se opone al ser real de la vida de relación de los Estados, o que se hubiese llegado al tipo de Comunidad por unión en un orden superior al que los miembros se conformasen aplicándose lo recíprocamente. Pero si esta última solución fuera existente, de modo obligado, tendría su refracción en el orden jurídico positivo. En ese caso el principio *pacta sunt servanda*, expresivo de convenio conmutativo, se vería compensado por el de la cláusula *rebus sic stantibus*. Entre ambos quedaría tendido un arco al través del cual fluirían, tanto las tendencias ético-jurídicas como las jurídico-formales; y los principios generales del Derecho, que vendrían colocados como dovelas de ese arco, quedarían irisados por esta doble fluencia, por este doble juego de fuerzas morales y legales, contagiándose del grado de saturación ética que toda obra de Comunidad exige. Es bien evidente, no obstante, que en el orden de la paz la cláusula *rebus sic stantibus* no desempeña el principalísimo papel que en este caso

debería corresponderle (15). La cláusula tiene aplicación en el orden jurídico positivo únicamente por presiones políticas unilaterales, derivadas o no de la última *ratio*. Mas en este caso ya no se puede decir que la *clausula rebus* cumpla la función de ser cauce normal de la justicia distributiva, sino que sólo se presenta como medio anormal de solución, lo que en último término demuestra tan sólo que tal cauce está obliterado para la eticidad y es índice al mismo tiempo del resecaimiento moral en que se construye el orden jurídico de relación entre los Estados. El símbolo del orden internacional es Shylock y en él se sufren las últimas consecuencias del *summum jus summa injuria* (16).

Los Estados que componen el orden internacional son partes o socios y no miembros. Hipotéticamente, se podría suponer un Estado en completo solipsismo a la manera de la isla utópica, sin que quedasen negadas, en el orden actual de cosas, las dimensiones esenciales del mismo. Esta posibilidad de disociación no sería factible si el ente social fuera realmente miembro. El hombre, por ejemplo, aislado por completo de la compañía del semejante, se deshumaniza, pierde hasta la posibilidad de conservación de la especie.

(15) La cláusula es en un tope límite para el libre juego del principio *pacta sunt servanda*, pero no escapa a lo estrictamente conmutativo.

(16) Si analizamos la institución internacional del arbitraje podemos llegar a conclusiones muy semejantes a las que acabamos de exponer respecto a la cláusula *rebus sic stantibus*. Mientras el arbitraje de los siglos XIII, XIV y XV busca la *solución justa* dentro de un orden superior y como resultado de la aplicación del mismo, el arbitraje de nuestro Derecho Internacional trata de adivinar tan sólo *la solución posible* en una conciliación de intereses políticos y como fin primordial. Tampoco importuna a estas consideraciones el que la solución pueda ser más justa, abstractamente considerada, en los arbitrajes actuales, porque lo que se trata de revelar es la significación y sentido del arbitraje.

Está presente y asentado, incluso como principio de la vida internacional, la igualdad formal de los que la componen: las diferencias que entre ellos puedan existir son *de facto* solamente. De modo paralelo se destacan tres notas de la vida societaria que se nos ofrecen como innegables, a saber: el que la participación de cada componente en la vida de relación de los Estados es siempre consciente y reflexiva, el que cada componente piensa primero en sí y para sí, no en la vida total del grupo, y el que en la vida internacional sólo se conoce la auto-responsabilidad y no aquella rica articulación de responsabilidades que señalábamos como propia de las formas comunitarias.

Con no menos vivos caracteres resalta el que la vida internacional se aglutina y gira en torno de valores o bienes divergentes, como lo útil y lo agradable. No es que estos bienes dejen de ser tan reales como los otros, pero no hallándose dominados en jerarquía provocan el egoísmo y pueden ser fuente constante de insolidaridad. Mientras que, cuando se hallan dominados, cooperan a la producción del bien común, que es síntesis viva del bien posible y de lo útil honesto, retornando, en definitiva, con posibilidades de nuevo bien. Y no es menos cierto, por último, que en la vida internacional por parte alguna aparece la posible exigencia de un sacrificio y la obligación de él en orden a motivos comunes. Si algún Estado se sacrifica es a su cuenta y riesgo y no como cumplimiento de deberes superiores. Cuando a éstos se hace apelación debe verse en tales manifestaciones *slogans* políticos que sirven a fines privativos del Estado.

Carece, pues, la vida internacional de un orden comunitario específico. La falta de él es causa de que

no pueda hablarse tampoco de una política internacional propiamente dicha. Lo que se denomina política internacional es el simple cruce de políticas nacionales que se proyectan hacia el exterior. Es un entresijo, si se quiere, de políticas externas, pero no tiene un valor cualitativo distinto del de la política nacional. Es decir, si la política es aquello que sirve al Bien Común y que procura la realización del orden comunitario, en la vida de relación de los Estados no existe política como algo de entidad distinta, porque ni existe Comunidad, ni orden objetivo superior, ni, por lo tanto, un bien común, en tanto que realización de un orden al que se tienda. Por ello, los vectores de la política internacional no convergen hacia el mismo foco, sino que se elevan en paralelismos, coincidentes o no, desde tantos centros como Estados. Nada de esto sucede en una Comunidad. Podrán variar en ella las interpretaciones que de ese centro de convergencia que es el Bien Común se hagan —de ahí los partidos y las diferencias de opinión dentro de un Estado—, pero nadie niega su primacía, si bien sea diferentemente entendido. En este sentido Kaufmann expresa una verdad, más profunda de lo que él mismo creía, cuando afirma que todo interés, antes de tornarse en internacional, debe comenzar por ser nacional. Esto depende de que al no existir ni un orden comunitario internacional, ni, como consecuencia, una política internacional, tampoco existen intereses internacionales propios, sino intereses nacionales con repercusión internacional.

Lo que llevamos dicho esclarece algunos problemas que han sido, y siguen siendo todavía, caballo de batalla en las escuelas internacionalistas. Uno de ellos es el de la soberanía. Aún se conmueven las aulas y

centros científicos en argumentaciones y reargumentaciones sobre si la soberanía es o no conciliable con un orden internacional eficiente y, por lo tanto, con el Derecho internacional. La Escuela Sociológica, con raíces positivistas y duguitianas, fué la que más se destacó en un odio a la soberanía que casi adopta el aspecto de una enemiga personal; sin embargo, nos parece que la discusión se halla un tanto desenfilada. El mal de la soberanía para la seguridad de las normaciones internacionales, no consiste en que sea una *suprema potestas* a la par que una *plenitudo potestatis*; no reside ni en su monopolio ni en la omnicomprensividad de su poder. Esto, al fin y al cabo, resulta un obstáculo técnico para el desarrollo de un orden internacional, pero no es insuperable. El defecto capital de la soberanía reside justamente en que el Estado angosta dentro de sus límites todo orden y todo valor. Maquiavelo da el primer paso doctrinal en este sentido al liberar el poder de las obligaciones éticas. Aparentemente, Bodino, el gran y primer teórico de la soberanía, vuelve a ajustar aquello que la "razón de Estado" en un principio había desvinculado, pero, en realidad, no hace más que confirmar la obra de Maquiavelo bajo apariencias de subordinación moral, pues Bodino sutura al soberano directamente con la ley divina. Desde este momento ya no será necesario que los hilos éticos pasen antes de llegar a las manos del soberano por instituciones comunitarias que estén sobre el Estado, llámense Emperador, *communis opinio* de una *Christianitas* o Pontificado. Toda transfusión de valores ha de hacerse por la vía del Estado y dentro del mismo. Y esto sí que representa la verdadera sentencia de muerte de una posible comunidad interna-

cional. El Estado soberano (para Bodino, personalizado, y que después se va haciendo abstracto a medida que decae el Absolutismo) no es sólo el supremo poder—cuestión que, al fin y al cabo, si no se puede entender como de poca importancia, no es destructiva de un orden de comunidad—, sino que se rige en único intérprete de todas las cosas. Es muy sintomático el que coincida la Reforma protestante con la eclosión en la superficie política del Estado intérprete supremo. Pues, sean cuales fueren los orígenes de la Reforma y su motivación dogmática, es lo cierto que ella vino a ser en manos de los príncipes, esto es del Estado, el instrumento para subsumir el valor religioso y detentar en ello como en todas las demás materias el monopolio de la interpretación. La disgregación de la comunidad religiosa y política son fenómenos que se interactúan y se compenetran mutuamente.

Las consecuencias que para la guerra tiene la forma de Sociedad en que la vida internacional se desarrolla son igualmente de gran importancia. Sin intentar ahora desenvolver una teoría de la guerra, podemos sí decir, de acuerdo con toda una tradición cristiano-occidental, que la guerra es un medio violento para el logro de una paz justa.(17). Ahora bien, desaparecido el orden justo, desde el punto de vista ético-material de la Comunidad, la guerra está condenada de antemano a no ser nunca solución justa dentro de un orden común, porque precisamente este orden común no existe. Existe, sí, un orden formal-jurídico, convencional, propio del *status societatis*, pero éste es insuficiente para garantizar el resultado de una paz

(17) Tradición doctrinal que tiene sus antecedentes remotos en la Patrística, especialmente en San Ambrosio y San Agustín.

que pueda ser considerada justa. La paz, para ser justa, debe ser precipitado de las premisas éticas de un orden comunitario cuya objetividad y legitimidad se reconocen como indiscutibles. No queremos afirmar que toda paz que se establezca en el seno de una Comunidad ha de ser obligatoriamente justa —ya que ha habido y habrá siempre paces injustas dentro de las Comunidades humanas—, sino tan sólo que en el seno de la Comunidad *es posible* el establecimiento de una paz que refleje contenidos indiscutibles del Ethos superior y que distributivamente se fije en la realidad de los tiempos. Mientras en la Sociedad la paz sólo es obra conjuntamente aceptada en la formalidad de los preceptos que rigen para el caso (formalidades que coinciden con las solemnidades del tratado), pero nunca expresión de una justicia distributiva común como ocurre con la Comunidad. Sucede con la guerra lo que acontecía con la cláusula *rebus sic stantibus* en el orden de la paz; sencillamente, porque no existe un orden objetivo ético, un sistema ético orgánico, y, al no existir, no puede trasfundirse en las realizaciones prácticas.

¿Es que con ello intentamos afirmar que un tratado de paz ha de ser siempre injusto, considerado desde todos los puntos de vista en el *status societatis* al no ser causa de justicia distributiva? De ningún modo. Un tratado de paz puede ser considerado como justo por el vencedor que cree de buena fe haber dado traslado al máximo de justicia distributiva. Pero esta consideración sobre la justicia del tratado será siempre en última instancia la propia del Estado o de los Estados que la imponen. Es decir, la justicia internacional tal como se proyecta al través de su pris-

ma nacional, con arreglo a sus ideales, aunque sean internacionales, y lo que es más, aun dado que sean desinteresados, y no al través de un acervo común de normas y de principios. Preguntemos hoy, por ejemplo, a un disidente cristiano cuál es el verdadero sentido evangélico, y responderá, si realmente es creyente, que es sólo aquel en el cual vive, y así podríamos ir recorriendo toda la gama de las sectas y de los cismas, y todos los interpelados nos responderían uniformemente. Mas, si hiciésemos la misma pregunta a los hombres que han vivido con anterioridad a la Reforma, veríamos cómo sus respuestas, todas también de buena fe, coincidirían en la designación de una única interpretación evangélica verdadera, válida y fiel; la de la Iglesia. Pues bien, de forma paralela a esta pulverización de las interpretaciones del dogma se produce en la realidad internacional una pulverización de las interpretaciones de la justicia distributiva que ha de regir la vida de los Estados. Estas interpretaciones pueden ser en principio tantas como Estados existentes, ya que se han desorbitado como un sistema planetario que se desconcierta. Las leyes de la gravitación internacional son objetivamente distintas, porque objetivamente, aunque parezca paradójica, no son más que lo que la subjetividad de cada Estado interpreta ser. Con esta actitud, y ante la falta de un orden político-jurídico superior, reconocido por todos como válido y legítimo, cualquier tratado de paz sólo es justo para el que lo impone; para el que lo recibe es siempre un *diktat*, una injusticia que se acepta por necesidades fácticas.

Es aleccionador, en orden a lo que venimos exponiendo, que en la elaboración moderna del derecho de guerra apenas se ha tratado del *bellum justum*, o sea, de

la cuestión de fondo de la justicia de la guerra, llegándose a acuerdos tan sólo sobre el *jus in bello*, que era en lo único en que, dada la estructura formal en que aparece el orden internacional, se podían los Estados poner de acuerdo.

Al contemplar las relaciones internacionales como una forma de Sociedad, que es lo que realmente creemos les corresponde, podemos entender las leyes políticas que las rigen. La vida internacional, en efecto, rueda sobre dos principios contrapuestos, que son el de la Hegemonía y el de el Equilibrio. Ahora bien, estos dos principios regidores de la vida internacional serían inexplicables, e incongruente su florecimiento, dentro del ámbito de una Comunidad; pero son, en cambio, perfectamente lógicos y casi obligados en el cuadro de una Sociedad. La Sociedad se rige por criterios formales y cuantitativos, y sobre el plano de estos criterios no hay otra solución para la dinámica política que la Hegemonía o su correlato el Equilibrio. Desde el momento en que la vida internacional perdió corporeidad comunitaria, es comprensible que todo Estado no ponga otros límites a su política que el del simple cálculo de la potencia de los demás Estados en relación con la propia (18). Y ante esto, para todo Estado se

(18) En la tendencia a la Hegemonía no hemos de ver tan sólo una apetencia de dominio, sino asimismo la expresión de motivos más desinteresados por parte del Estado que pretende ejercerla sobre los restantes. En efecto, desde que el Estado se ha erigido en único intérprete de valores es muy natural, no sólo que trate de imponer su dominio, sino que, en cierta medida, se considere obligado a imponerlo por creer que el orden de valores a su través alquitinado es el mejor, es decir, el más valioso. Y a medida que se vaya descomponiendo el viejo soporte cultural comunitario, del cual fué su forma político-jurídica la primera en perecer, esta tendencia a la difusión hegemónica del Estado ha de arraigarse con más vigorosa savia.

Si observamos los últimos repartos coloniales se pulsa no sólo un

abre un dilema cuyas dos soluciones son: o considerar sus fuerzas lo suficientemente poderosas para imponerse, y entonces emprende el camino de la Hegemonía bajo las formas múltiples en que ésta se puede imponer, o de aquel cálculo de fuerzas deducir la imposibilidad material de imposición, y entonces se inclina hacia la política del Equilibrio. Pero la prueba de que estas soluciones no son sino simples métodos, o, mejor, meros arbitrios técnicos, es que uno y el mismo Estado pasa, sin distorsión alguna, con enorme facilidad, de una política hegemónica a otra de equilibrio, o viceversa; porque la adopción de uno u otro sistema de política exterior no obedece, aunque así se lo haya querido presentar (por ejemplo, en el caso del Equilibrio), a ninguna especie de premisa moral. Vemos cómo Francia, sustentadora del Equilibrio y *protectrice de la liberté de l'Europe*, como se tituló en los siglos XVI y buena parte del XVII,

pulular de intereses contrapuestos que lemandan expansión, sino también una tendencia entre modos distintos de existir político que buscan, justificándolo, nuevos materiales sociales a incorporar en su órbita y a ordenar en sus formas políticas. En el Mundo Antiguo impone Roma su Hegemonía, pero al imponerla cree realizar un gran beneficio a los pueblos que doma, los cuales entran de este modo a participar, en la órbita de su cultura, de la paz y de su régimen jurídico. Los *citoyens* de la Revolución y el Imperio no deseaban sólo la gloria imperial de Francia, sino elevar a un régimen de felicidad y de razón a los demás pueblos, sepultados en ominosa tiranía, según sus conceptos políticos. De una manera semejante puede contemplarse el fenómeno comunista actual. El hecho de que sea imposible separar en limpia disección el interés del afán de bien que conduce a estos movimientos hegemónicos no debe privarnos de la comprensión de los elementos que entran en la Hegemonía. La posibilidad de justificaciones de la Hegemonía es otra resultante de la tantas veces repetida ruptura del orden comunitario, pues esto arrastra el que la convivencia internacional ya no deba ser una obra sinfónica, sino que se pueda construir monocordemente. Desaparece el respeto al modo de existir y vivir del congénere porque se borran los presupuestos éticos trascendentes que respaldaban y exigían en su unidad la multiplicidad.

mientras se trataba de derrocar el poderío español, se había con anterioridad adherido al principio de la Hegemonía, desde los tiempos de Philippe le Bel, y retorna a tal principio en el último período del gobierno de Richelieu y durante casi todo el reinado de Luis XIV.

Por su parte, Inglaterra, en tanto que en el espacio marítimo sustentaba y defendía una doctrina hegemónica, de *dominio maris*, en el espacio continental jugaba el papel de fiel del *Balance of Powers*. Y esto ya no en tiempos sucesivos, como en Francia, sino en el mismo lapso histórico. Esta dualidad y estos cambios constantes de postura en torno a los principios de la Hegemonía y del Equilibrio son prueba, como hemos dicho, de su carácter técnico, neutro, vacío de cualquier contenido ético, por grandes que hayan sido, por lo demás, los esfuerzos áulicos para imprimirle este carácter bajo la apariencia de principios morales como los de Intervención o no Intervención, de Libertad de los mares o de Dominio de los mismos.

No podemos insistir más sobre estas ideas encaminadas a lograr una ley de situación de las relaciones internacionales. Nos hemos referido a las consecuencias que de esta toma de posición en el problema se derivaban para el enjuiciamiento de ciertas cuestiones como las de la soberanía, la guerra y el equilibrio, pero otras muchas, asimismo, podrían ser analizadas desde la misma perspectiva (19). Examinemos ahora

(19) En el *status societatis* en que vive el mundo de las relaciones internacionales es también donde halla una explicación congruente el carácter en extremo quebradizo que ofrece la norma jurídica internacional, pero sin arrebatarle su valor jurídico, como lo hacen torpemente otras soluciones. La norma que pertenece a un sistema societario está carente de contenidos éticos materiales, pierde ductilidad (al contrario de lo que

algunas de las razones que se elevan como demostrativas del carácter comunitario de la vida internacional, escogitando sólo aquellas que se esgrimen de modo más general y constante.

Es posible argüir que los Estados pueden llegar, y de hecho llegan, a formas de inteligencia que no ofrezcan las características señaladas de la *dura lex, sed lex* del contrato. Estos acuerdos entre Estados, ofreciendo una mayor estabilidad que la corriente en los acuerdos internacionales, son siempre, o casi siempre, acuerdos frente a terceros, y aquí también traslaticia-mente, y parafraseando un conocido dicho, se podría decir: *Cherche l'ennemi*. Entra en ellos un puro cálculo de intereses compartidos, frente al temor de una tercera potencia. Este y no otro es el origen de ciertas amistades que se denominan seculares en la historia política internacional y que no expresan otra cosa que temores y apetencias coincidentes. Sólo esta calificación han de merecer, si las queremos juzgar con criterios objetivos. En estas alianzas a largo plazo existe tan

decía Aristóteles que le sucedía a las medidas lesbias) y cristaliza en escala de tal dureza que, al no poseer poder distensivo, no logra plasmar sobre el acontecimiento vital, sino que le hiere o lastima. Ante ello no hay más que dos soluciones, que son o el sostenimiento a ultranza de la norma, o, lo que es igual, de un *statu quo* (cuando las normas se agrupan en sistema), o su quiebra violenta. Y si la norma internacional aún no es a menudo más vulnerada, debe atribuirse a que su quebrantamiento supone un conflicto, y esto es siempre cuestión de honda meditación para cualquier Estado.

Si las normas internacionales presentan este carácter rígido, y, por lo tanto, quebradizo, en mayor relieve y grado que cualquier otra, debe atribuirse a que también la vida de relación de los Estados gravita solitaria, en tanto que relación de entes políticos, en el plano formal de la Sociedad, no viéndose compensada por ninguna especie de relación comunitaria, ya que las relaciones de este carácter que pueden unir a los individuos de diferentes Estados están por encima o por debajo de la vida de relación política externa del Estado mismo.

sólo una coincidencia de intereses frente a un real o posible adversario y una ausencia, o al menos una menor agudización, de intereses contrapuestos entre los aliados; pero no tiene lugar de ningún modo una comunión en principios comunes. Los largos períodos de paz que igualmente se dan entre ciertas potencias deben ser atribuídos, en la inmensa mayoría de los casos, a la falta de grandes intereses contrapuestos; bien porque la mayor parte de los intereses sean coincidentes y no contrapuestos, hipótesis que a veces se legaliza en tratados de alianza; bien porque la densidad de relaciones sea tan escasa que no haya lugar a la toma de contacto de intereses vitales, ni posible escenario de su resolución violenta (recuérdense a este respecto las relaciones que sostenían los jóvenes Estados europeos con el Extremo Oriente, con anterioridad a la época de los grandes descubrimientos); pero en ninguna de estas hipótesis aparece por parte alguna el reconocimiento u obediencia a un principio o norma superior (20).

(20) Si a veces existen relaciones internacionales de tipo comunitario, entre pueblos de distintas culturas y no sometidos a la unidad de un mismo sistema ético superior, se debe atribuir al hecho de que dos o más culturas, es decir, dos o más sistemas morales, pueden coincidir en la selección de varios principios que, semejantemente interpretados, se trasfunden a todo el cuerpo cultural y permiten el establecimiento de relaciones que, aunque no tengan la reciedumbre de aquellas que se ligan en el interior de un ámbito cultural, porque los principios comunes a dos sistemas no están ordenados orgánicamente, expresan al menos una común aceptación y un similar modo de actuar.

Esto depende de que las culturas, contrariamente a lo sustentado por Spengler, no son herméticas, sino permeables; esta permeabilidad es la que permite el trasiego de principios y el vincularse de relaciones sobre estos asentados.

Desde este punto de vista, en el conjunto de las relaciones internacionales habría que distinguir varios círculos, desde aquellas que se producen en el seno de una comunidad cultural, hasta las que se establecen entre

Pueden existir, sin embargo, relaciones entre dos o más Estados que se fundamenten en la creencia y adopción de principios comunes; pero esto, lejos de ser un argumento contrario a lo expuesto, sirve precisamente para reforzar más la tesis defendida. Porque si dos o más Estados encuentran una base común ética para que sus relaciones se desenvuelvan de acuerdo con un tipo distinto del general, es ello prueba de que esa misma base común no fundamenta sus relaciones con los restantes. Es decir, no se niega que dentro de la Sociedad internacional puedan existir Comunidades parciales (el Commonwealth británico, si nos decidimos en el sentido de que sus relaciones internas entre los Dominios y la Metrópoli, o los Dominios entre sí, sean internacionales, es un ejemplo de ello). Y pueden también sobrenadar restos comunitarios de la gran Comunidad escindida (las relaciones entre España y Portugal y los Países Hispanoamericanos, excepto en ciertos períodos, en que priman los intereses sobre los principios, o en que ideologías de nuevo cuño borran el

entes internacionales cuyos órdenes éticos no ofrecen apenas más puntos de coincidencia que el de ser ambos humanos. Es, pues, un error la consideración unívoca de las relaciones internacionales, error que procede del formalismo jurídico con que se las ha querido implantar en la práctica. Y la visión de las relaciones internacionales como superponiéndose en planos distintos, según los mayores o menores contactos morales, y no planteándose formalmente en un mismo plano, nos descubre el porqué de muchos cambios en la *posibilidad* de las mismas. Así podríamos comprender por qué hoy a un país, que realmente se sienta occidental, le es mucho más fácil entablar relaciones internacionales, que se inclinan hacia lo comunitario, con los países musulmanes, por ejemplo, que con un Estado como Rusia que pertenece, aunque tardíamente, al círculo de nuestra cultura. Es ello justamente porque son más fuertes los lazos que unen un país occidental con el secular enemigo de la Cristiandad, que, al fin y al cabo, adora a un Dios único, Creador y Omnipotente, que la sima que se abre ante una forma política proterva, aunque sea nacida en nuestro mismo núcleo cultural.

viejo trasfondo común cultural, son también ejemplos de relaciones inter-Estados que se inclinan hacia la forma comunitaria, que en otros tiempos se extendió a todo Occidente). Lo que estrictamente hemos afirmado es la inexistencia de una comunidad internacional que comprenda no todos los pueblos y naciones de la Tierra, que esto apenas se concibe como posible históricamente, sino las naciones que poseen un común acervo cultural y que han nacido a la vida internacional en el seno de una Comunidad.

El haber citado repetidas veces la palabra interés nos lleva a refutar otra clase de argumentación que de modo muy frecuente se utiliza, y que intenta probar la existencia de una Comunidad internacional por la coexistencia de intereses comunes a los Estados. Mas es falso que de una simple comunidad de intereses se pueda desprender, como consecuencia obligada, una comunidad en los principios que han de regularlos. Los hombres, decía Ramiro de Maeztu, se unen en las cosas o en las ideas, y podríamos añadir que para que exista unión de comunidad es necesario que los hombres se unan a la vez en las ideas y en las cosas, y sólo de la economía de ideas y cosas (léase intereses) puede surgir una verdadera y estable unión comunitaria. No se trata de que los intereses sean comunes, sino que sean comúnmente creídos, sentidos e interpretados. El budista y nosotros, los cristianos, tenemos un altísimo interés común, que es el de la salvación de nuestro ser anímico e inmortal. Pero para nosotros la meta de este interés está en la vida personal gloriosa, para él en la despersonalización y en el Nirvana, nosotros la emprendemos por la ruta de las ascesis, que es fustigamiento pero afirmación de nuestro ser personal, él por

medio del *karma* y de la *anhilatio animae*. ¿Puede dudarse de que exista un interés común?; creemos que no es posible, pero menos todavía puede ponerse en duda que no existe comunidad en los fines que ese interés común provoca, y, por lo tanto, tampoco en la manera de alcanzarlos. Los intereses comunes son factor de solidaridad si están insertos en el círculo de unos comunes postulados del espíritu, en otro caso los intereses tanto pueden unir como desunir, y no es extraño que lo que ayer unía separe hoy, y mañana vuelva a separar o a unir nuevamente.

Es verdad que ciertos intereses que existen en la Sociedad internacional parecen estar al margen de que un conflicto surja por su motivo. Son intereses neutros que a todos convienen y a nadie dañan. Por ejemplo, todas las naciones estarán acordes en organizar estaciones sanitarias que eviten el peligro de las grandes epidemias, o en reprimir la trata de esclavos. Sin embargo, no prestemos excesivo valor a estas raras excepciones de la vida internacional. Son intereses comunes por todos respetados porque no afectan a ningún interés vital en su aceptación o no aceptación, y entonces, triunfa sin obstáculos una tesis humanitaria que conviene absolutamente a todos. Mas, dados los horrores a que se ha llegado en la vida internacional, es para sospechar si los Estados, en un momento existencial de ser o no ser, respetarían igualmente estos escasísimos *specimens* de reglas o instituciones no conculcadas si pudiesen localizar los males en su adversario.

Se pueden elevar igualmente como contraargumentaciones a lo sustentado otros dos órdenes de razonamientos. La primera es la existencia de un orden ju-

rídico internacional, la segunda la supervivencia, más o menos latente y embotada, de un espíritu objetivo común, herencia cultural de los pueblos que integran la civilización de Occidente (21).

(21) La tradición *jusnaturalista* es unánime en aplicar el título de Comunidad a las relaciones de la vida internacional. Y como a *jusnaturalistas* que somos nos es penoso discrepar en este punto concreto de tal tradición. Trataremos sólo de esquematizar las causas ideológicas e históricas que condujeron, según nuestro parecer, al *jusnaturalismo* escolástico, especialmente a los tratadistas españoles, a sostener esta actitud.

En primer término, los clásicos escolásticos hablan de Comunidad porque en aquellos momentos la vida interestatal europea se comportaba, aunque ya quebrantada por la Reforma, como Comunidad. Quizá estaba ya a punto de perder esta significación, pero cuando ellos piensan y escriben si no es la Comunidad sin resquebrajamientos el Ethos cristiano conserva, todavía, virtualidad operante. La Comunidad occidental tenía grandes posibilidades de restaurarse plenamente. Occidente, por otra parte, no abandonó sino de modo lento, como son lentos todos los procesos históricos, su antiguo orden ético común, y nada de extraño tiene, pues, que en este sentido los clásicos hablasen de Comunidad, porque la tienen ante sus ojos, y porque como cristianos y católicos que eran resultaba muy natural que esperasen su restablecimiento.

En segundo lugar, los clásicos nos hablan de Comunidad porque el vocablo Sociedad apenas tiene para ellos una significación distinta, como la tiene hoy para nosotros, experimentados a través de múltiples ejemplificaciones históricas. Las formas de Sociedad, aunque iniciadas doctrinalmente con la teoría contractual desde las postrimerías del Medievo, no adquieren relevancia práctica hasta períodos bastante posteriores. Tuvo que infiltrarse el mecanicismo cartesiano y la filosofía inglesa asociacionista para que las formas societarias posasen en el curso de la historia de Europa. No tenían, pues, ante sí el fenómeno societario con la nitidez con que hoy se nos presenta y, consiguientemente, era difícil que llegasen a percibir de modo distinto la Sociedad. Todo era entonces más o menos comunitario e incluso los fenómenos de Sociedad se inervaban de formas comunitarias. Las Sociedades de hoy eran los gremios y las cofradías de entonces. No es extraño, pues, que los escolásticos españoles, primeros que trataron del orden internacional de modo sistemático y herederos de la tradición medieval, desconociesen o intuyesen malamente la forma Sociedad en el sentido en que hoy nos es fácil entenderla.

Existe, sin embargo, una forma prevista por los clásicos internacionalistas que trasciende a todo lo dicho hasta ahora; es la de la Comunidad internacional de todos los pueblos de la tierra, de una *communitas*

Es indudable la existencia de un orden internacional que no se confunde con el derecho externo del Es-

communitalium que ordena aquéllos en un organismo moral. La presencia de esta idea es constante en los clásicos y no puede ser soslayada por explicaciones de ningún tipo.

No intentamos en breve nota un tratamiento a fondo de una cuestión que encierra la necesidad de un estudio arduo y paciente, sino tan sólo apuntar las ideas que nos parecen causa de que el pensamiento escolástico internacionalista haya tomado esta posición en orden a la Comunidad internacional.

a) Se trasluce bajo la afirmación de la Comunidad internacional de todos los pueblos la imagen de la *gran civitas maxima* que después ha emparentado con la de la *res publicas* cristiana. Ahora bien, los orígenes de ambos conceptos, aunque condicionándose mutuamente a lo largo de la historia del pensamiento, no son, a nuestro entender, los mismos. La *respublica* cristiana es en su más remoto origen una idea paulina, es la proyección secular del *Corpus Mysticum* que en San Agustín cobra aliento ideológico y encarna históricamente en la Edad Media, si bien a costa de algunas deformaciones; en cambio, la *civitas maxima* pertenece en su origen al mundo antiguo, al período helénístico y especialmente al pensamiento estoico, que tan decisiva influencia ejerció en el Derecho romano. Por estos conductos pasa al pensamiento cristiano, sobre el cual siempre estuvo suspendida la Metafísica de la Antigüedad, haciéndole plasmar en formas transaccionales tan típicas de la Edad Media, constantemente llevada de un noble afán de síntesis. Por lo tanto, la idea de la Comunidad internacional de todos los pueblos debe considerarse más como derivada de la *magna civitas gentium* de origen antiguo, aunque convenientemente aderezada por el Cristianismo, que como de una idea primigeniamente cristiana.

b) Otro concepto íntimamente unido al anterior, y que fundamenta la tesis de la Comunidad internacional de todos los pueblos es el de la igualdad del género humano. El concepto es certísimo, pero debe ser sometido a análisis e interpretado dentro de ciertas condiciones no siempre tenidas en cuenta. El género humano tiene unas características físicas específicamente iguales, no idénticas, y unas características formales también iguales, y aparte de esto, todo hombre tiene una empresa que es común a todos los demás, la de la salvación de su alma. Pero llegado a este término surgen las diferencias, porque en la efectación histórica de este plano común de partida se inicia la variación, ya por la distinta potencia de la facultad individual, ya por los diferentes estados históricos colectivos. Fuera de este plano común que concede la igualdad de la especie, lo demás es diferente, y aunque sean diferencias de grado no por ello tienen un menor valor. No todas las inteligencias son iguales,

tado, como propugna un dilatado sector del positivismo; pero el nudo de la cuestión está aquí no en el

ni es igual la calidad de las voluntades. Las palabras de San Pablo han sido en este punto deformadas a raíz, sobre todo, del Humanismo renacentista. Todos los hombres son iguales en el sentido de que todos pueden participar de la vida sobrenatural, todos pueden matar dentro de sí mismos el hombre viejo y todos pueden alcanzar la salud eterna; pero de hecho, unos entran en la Iglesia y otros no. Es una igualdad en potencia que se transforma en desigualdades en acto. A partir de aquella igualdad bifurcan la ruta de la *civitas Dei* y de la *civitas Diaboli*, cuyo lugar de cruce se encuentra en la *civitas Terrae*. Y esto no contradice la igualdad primera reconocida.

Era ello, unido a las ideas de un derecho natural, que en su producción histórica había de ser en una cierta medida igual en sus contenidos materiales, lo que daba una base de sustentación a la Comunidad de todas las gentes que en realidad no coincidía con los hechos, pues lo único que realmente queda establecido es que los hombres parten de un mismo plano de potencial igualdad y deben aspirar a un destino que les es común, pero el camino a recorrer entre este punto de partida y este término es obra humana que el hombre rellena distintamente.

c) Existe, además, un prejuicio dialéctico en la formulación de la Comunidad internacional de todos los pueblos de la manera como lo hacen los clásicos. En efecto, la escolástica, con un vigoroso criterio lógico, establece que todo aquello que socialmente tiene un fin propio debe, para su ejecución, ser ordenado en Comunidad. Así la familia, como tiene un fin privativo que no puede ser realizado por el individuo aislado, debe constituirse en comunidad familiar, y el Estado, con fines distintos, aunque congruentes con los de los individuos, familias y estamentos, que son los del bien común, se constituye en comunidad *sibi sufficiens*. De modo muy lógico, se discurría, si existe un fin superestatal que no puede ser cumplimentado por el Estado, sino por la colaboración y cooperación de los Estados, un fin privativo de la vida de relación de éstos, obligatoriamente, surge la necesidad de una Comunidad que venga a cumplimentar este fin. Y como la Paz es un bien universal, obligatoriamente, también, han de ser todas las gentes del universo las que contribuyan.

Siendo muy congruente y concluyente esta manera de pensar, hay acaso, como decíamos, en ella un cierto prurito dialéctico. Si se nos dice que esto debiera *ser así*, estamos de todo punto conformes, mas si se afirma que esto *sea así, de hecho*, ya no podemos estar tan seguros. A esta manera de razonar sobre la Comunidad internacional de todas las gentes se le podría reargüir como lo hacían los medievales frente al argumento ontológico de San Anselmo, diciendo que es muy distinto el concebir y el

reconocimiento de este orden, cosa que no hemos negado nunca, sino en la calificación que tal orden merezca, dadas sus características. Y analizada la índole de este orden nos resulta ser la formal de la Sociedad y del Contrato, sin detrimento por ello de su valor jurídico, pero sí de su contenido ético, que es lo que lo elevaría al rango comunitario.

Respecto a la supervivencia de un espíritu objetivo común en los pueblos occidentales, y en aquellos que participan de la cultura occidental en virtud de la fuerza expansiva de esta civilización, tampoco ofrece dudas su existencia. Nadie negará que dos hombres de Occidente pertenecientes a distintas nacionalidades tendrán una serie más o menos grande, pero siempre muy numerosa, de motivos comunes, que si se quiere son principio de otras tantas comunidades culturales. Ambos, por ejemplo, manifestarán una misma admiración por el saber clásico, sentirán un mismo deleite espiritual ante las grandes obras maestras, musicales, literarias o pictóricas de nuestra cultura, y una semejante unción, incluso, ante el mismo Dios, y más si son coincidentes en la forma dogmática. Todo esto es innegable, y es ya la única base que queda al porvenir occidental. Mas, lo que hay que preguntarse, en lo que se refiere a

ser. De la misma manera nosotros podemos comprender la necesidad de la familia para cumplir un fin privativo innegable y, sin embargo, pueden existir pueblos que no conocen la familia y vivan en promiscuidad. Incluso un sistema tan archiidealista como el platónico de la República la suprime programáticamente, y si los príncipes de Siracusa hubieran decidido la ejecución y la puesta en práctica del sistema platónico, la familia habría desaparecido de una parte de la Magna Grecia durante un período más o menos largo. Una cosa es ver un fin y la necesidad de una ordenación determinada en relación con ese fin y otra muy distinta la observación real de si esa ordenación se ha producido o no.

nuestro concreto problema, es si esas numerosas comuniones son de por sí lo bastante robustas y poseen el poder suficiente para ligarnos en un sistema moral unitario que acarree a su vez la mínima coherencia político-jurídica, que es el signo de la Comunidad. Es una hermosa plataforma sobre la que un día se elevó la Comunidad occidental de los pueblos y de las gentes, pero que hoy, por desgracia, espera reconstrucción. Entre naciones que se ordenan en la fe cristiana, ¿sería suficiente para imponer un *status* determinado, en un posible conflicto entre ellas, la confirmación de que ese *status* se había dado según las leyes y normas intangibles de la moral cristiana? ¿Sería suficiente la decisión de la más pura doctrina de la Iglesia, de sus juntas de teólogos más eximios, para inclinar la mayor parte de los súbditos de un Estado a tomar las armas o a deponerlas en una disidencia en que entren en juego importantes intereses y donde ideologías de otro tipo presionen? ¿Cuántos monarcas o jefes de Estado tienen hoy en cuenta los principios concretos del Ethos cristiano para decidir una guerra? A este grado de desvitalización para las cuestiones internacionales ha llegado la moral que en otros tiempos pobló las conciencias de reyes, príncipes y pueblos. Y si esto sucede con un credo moral que sigue siendo aún, si bien quebrantado por la Reforma religiosa y por todo el proceso que subsiguirió, el de la inmensa mayoría de los europeos; ¿qué no acontecerá con todos esos tipos de comunidades que se basamentan en valores que por muy elevados y exquisitos que sean no poseerán nunca el poder de intimación que ante la conciencia obtiene la religión dogmática y las reglas morales de ellas derivadas!

Infundado es hablar asimismo de la coexistencia.

de los Estados como de una exigencia lógica de Comunidad, pues la coexistencia, de manera semejante a lo que sucedía con la comunidad de intereses antes refutada, no lleva implícita la Comunidad ni es su causa, si bien sea su supuesto. Y no es menos endeble el conocido argumento de la convivencia creciente que impone el tráfico internacional potenciado de manera extraordinaria por el desarrollo alcanzado mediante la técnica, argumento muy caro a los doctrinarios de las últimas décadas, porque coincidía con su fe progresista. El número y el acrecentamiento de relaciones no impone la Comunidad, es, si se quiere, un acicate para su desarrollo una vez dada su existencia, pues la Comunidad no es un fenómeno cuantitativo, sino cualitativo; no depende del número, sino de la intensidad y sentido de las relaciones que se opren. Nosotros podemos sostener relaciones obligadas, e incluso muy constantes, en el curso de nuestra vida con personas a las que apenas nos ligan vínculos comunitarios de ninguna especie, salvo, si acaso, la pertenencia a una misma Comunidad política estatal. Es decir, sostenemos en tal caso relaciones puramente convencionales, societarias. Podemos, por el contrario, vernos apenas con el amigo (la amistad es uno de los más acabados y delicados ejemplos de Comunidad) y, sin embargo, en tal caso, las relaciones son comunitarias, aunque no existan de presente y aunque una inmensa distancia física nos separe. Incluso en caso de muerte la amistad sigue actuante en nosotros por el recuerdo, porque la Comunidad, en cierto modo, vence a la muerte y a la materia; la Sociedad perece con ella.

La hipótesis esbozada de la Sociedad internacional tiene la ventaja de las hipótesis realistas, y es el que,

puesta sobre las realidades del mundo internacional, se armoniza, acuerda y coincide con el plano intelectual elevado, mientras que la de la Comunidad sólo con incongruencias y contradicciones constantes es posible hacerla coincidir.

Pasemos ahora al estudio del segundo apartado que señalábamos en un principio, o sea, a la consideración de los conceptos de Comunidad y Sociedad tal como se proyectan sobre la materia de las relaciones internacionales, pero no ya aislando ésta en uno de sus momentos, sino observando la proyección de los categoremas de lo social al través y en función de la Historia. Es necesario, a partir de este momento, el que a la *via inventionis*, a la que hasta ahora hemos procurado reducirnos, se aúne la *via iudicii*, es decir, que en las anteriores partes nos hemos conservado dentro de una visión imparcial, conseguida o no, una vez sentados un cierto número de postulados básicos que se establecieron apriorísticamente. En lo que va a continuar no pretendemos permanecer en esa estricta imparcialidad —y la imparcialidad no es nunca más que una pretensión—, sino que por decisión previa añadiremos a la observación de los hechos una estimación crítica, un juicio de valor.

Se ha afirmado repetidas veces que la vida internacional ofrece a nuestra mirada la imagen de una estructura societaria, pero que no ha constituido siempre una Sociedad, sino que comenzó siendo Comunidad que se convierte de modo paulatino en Sociedad. Entender y valorar cómo se ha producido esta mutación es, en nuestra creencia, entender y valorar lo que, según frase ya estereotipada, ha dado en llamarse “crisis del mundo occidental”. En efecto, la vida

internacional no constituye nunca un círculo aislado en las formaciones culturales, sino que se halla en evidente trabazón con todas las demás formas en que ha ido condensándose una cultura. A cada momento internacional corresponde un momento político, ideológico, religioso, y todos ellos están íntimamente emparentados formando una fina textura cuando se les contempla en la plenitud de un estadio de la Historia.

Pulsar y describir con pulcritud todas y cada una de las etapas en que la Comunidad internacional va convirtiéndose en Sociedad es labor poco menos que imposible, porque los momentos históricos no son como figuras geométricas que se puedan colocar o separar, yuxtaponiéndolas en sus planos sin que cada una pierda ni añada nada a su ser, sino tejidos que se compenetran en interacción de elementos, y en donde desestimarlos en beneficio de la claridad de exposición es vulgar simplismo. Sólo se pueden indicar, pues, aquellos centros nodales de la historia internacional europea que por su claridad nos sirvan de signos orientadores en la comprensión de los cambios que se producen en el seno de la cultura occidental. Al explicar estos cambios operados en las relaciones internacionales, partimos de una verdad que, para nosotros, tiene carácter evidencial, y es la de que toda forma de cultura necesita de un núcleo religioso para subsistir. Si esto es así en toda cultura o en cualquier formación histórica, en lo que se refiere a Occidente tal hecho se presenta con caracteres incuestionables.

Occidente se despliega sobre la base de dos grandes motivos: uno es la tradición científica, heredada ya de la antigüedad greco-latina, otro, la religión cristiana como credo dogmático. Los más bellos períodos

de la historia de Occidente son aquellos en que se busca una síntesis de ambas motivaciones y en que armónicamente se compenctran. Todo el vigor de nuestra cultura deriva de esa conjunción interna que le permitía comprender las ideas sin sustanciarlas trascendentalmente porque se hallaban subordinadas a Dios, y considerar este mundo como paso, pero paso obligado por decreto de la voluntad divina, que nos preceptúa vivir y actuar en él. No es otro el origen del denominado activismo occidental.

Pero en esta dualidad de elementos la nota dominante era el motivo religioso, y sólo éste podía ser, porque sólo el credo religioso informa plenamente la vida de la que la ciencia no está más que al servicio. También el factor religioso es el único que puede erigir un sistema ético valdeero y crear un mundo de valores actuantes. Cualquier excesiva inclinación, cualquier movimiento exagerado que se produjese en este organismo moral y que trastornase la economía de esta síntesis había de producir, *ipso facto*, un comienzo de descomposición de la Comunidad cultural y una disgregación del sistema ético universalmente tenido por legítimo (22).

A medida que Occidente va abandonando la plenitud del credo dogmático se desvaloriza su sistema ético hasta llegar a la situación cuyos resultados hoy palpamos. Describir la crisis de la Comunidad internacional es rememorar la fractura progresiva del *Ethos*.

(22) Hablamos de Comunidad internacional de Occidente: En primer lugar, porque es el problema que vitalmente nos afecta, y en segundo término, porque Occidente ha impuesto su orden internacional, aunque de manera formal, como su técnica, al mundo.

cristiano; analizar el proceso de su formalización es esbozar el proceso de la razón humana (23).

Constituye un lugar común el afirmar que con el quebranto del orden medieval y la aparición del Renacimiento comienza la descomposición del Sistema Cristiano. Es esto en parte cierto, pero dista mucho de ser verdad plenamente. El Renacimiento representa lo que se ha llamado la revolución espacial; con él cambia la comprensión de los espacios astrales y se bautizan rutas hasta entonces desconocidas, y en un momento las ciencias, hasta entonces sujetas a férrea disciplina dogmática, solicitan y acceden a su autonomía. Es cierto que el Renacimiento entrañaba una frucción iconoclasta respecto de la Edad Media, pero no lo es menos que, en gran parte, a pesar de su oposición aparente, era continuador de los postulados medievales, y, en gran parte, también una potente necesidad de los espíritus atormentados en formas ya vacías de contenido. Con todos los peligros que representa la irrupción de ingentes energías, como lo eran las del Renacimiento, no cabe duda que con él no se produjo catástrofe alguna insuperable para el porvenir de la Unidad occidental. El Ethos cristiano hubiese logrado encauzar, en esfuerzo de propia superación, la oleada, distendiéndose hasta constreñir en sus eternos y siempre frescos moldes aquel prodigioso alumbrar de una nueva época. Un ejemplo muy poderoso de ello lo dió nuestra Patria, que lleva a cabo la doble reforma de la Iglesia y de las ciencias sin contradecir el más puro dogmatismo en un caso, y la más viva tradición medieval en el otro, pero sin des-

(23) En realidad la disgregación del Ethos cristiano y de la Comunidad internacional de Occidente son procesos que corren paralelos al de la razón en sus distintas proyecciones.

conocer ni por un momento ninguna de las exigencias de la Edad Nueva. Nuestro pueblo acepta las nuevas realidades creando el primer Estado moderno sin conculcar el antiguo sistema moral, y se lanza al descubrimiento de nuevos mundos para doctrinarlos en la misma fe que había enfervorizado las conciencias medievales. Toda esta época de tránsito que representa el Renacimiento no era una época negativa en modo alguno, sino, al contrario, intensamente positiva, pues nunca es negativo aquello en que se despliega el poder creador humano, y el Renacimiento fué creador en modo máximo.

Por lo que a la Comunidad internacional se refiere, en este período, que podemos emplazar desde el Concilio de Constanza hasta las Guerras de Religión, aquella continuaba en pie. Era una época inestable, eso sí, por la propia pujanza de los nuevos brotes, que en política eran los Estados nacionales, pero nada esencial del antiguo sistema ético se había volatilizado, fuesen cuales fueren los excesos doctrinales de la "razón de Estado" y los crímenes a que conducía. Aunque agitada, como es agitación todo lo nuevo y vivo, el sistema moral, repetimos, se sostenía y las fórmulas para su producción o moldeamiento en orden a los nuevos elementos aparecidos en la escena del mundo se hubiesen encontrado tarde o temprano, y ya se habían iniciado, en este sentido, rutas venturosas. Lo mismo que la Iglesia conseguía que los grandes artistas renacentistas pintasen o esculpiesen, si bien con sabor clásico, temas cristianos, los nuevos factores o motivos políticos se habrían orquestado en la Ética de la Iglesia.

En donde se inicia, en verdad, la crisis del mundo cristiano, y con ella la del *status communitatis* es con la

Reforma, y no en el Renacimiento —cualquiera que sea el parentesco que entre los dos acontecimientos exista—. La Reforma abre una hendidura en la misma entraña del credo religioso, y, como consecuencia, en el orden moral; se inicia entonces el período de las Guerras de Religión, que son (como sucede en la guerra actual, aunque por motivaciones muy distintas) luchas a la par internas e internacionales, porque afectan a la base misma del sistema ético que era común a ambos órdenes. Esta época internacional se cerrará con las paces de Westfalia y Pirineos.

España se alza entonces como campeona de la unidad del credo dogmático y del sistema moral, y a ello sacrifica las más lozanas reservas de su ser histórico. Es necesario hacer hincapié en esto porque se intenta desconocerlo en la mayor parte de la literatura histórica extranjera, asegurando que España luchó por una hegemonía continental. España no batalló por un aumento físico de su poder, sino por lo que consideraba misión propia, deber irrecusable, que era el de unir lo que se estaba desuniendo y apuntalar lo que se venía abajo. Los autores extranjeros, sobre todo los franceses, insisten frecuentemente en el término hegemonía española o hegemonía de la Casa de Austria como precediendo en el tiempo a la francesa. De esta manera, la reacción queda justificada por la acción por ser de una y la misma especie. El término hegemonía, sin embargo, no corresponde ni es expresión de la obra contrarreformista emprendida por España. La situación, a grandes trazos, podría describirse de este modo: España era consciente, más que nadie, de que la unidad política de la Cristiandad en torno a un poder supremo legalmente consagrado, constituía un sueño ya

irrealizable. Para bien o para mal, el Imperio, como armazón del edificio político del Medioevo, carecía de viabilidad; el Imperio era sólo un hermoso sueño en el pasado, y las nuevas formas políticas se imponían. Una posibilidad imperial fué, sin duda, la de Carlos, el último emperador de gran estilo, en frase de Bezold, pero esto había sido como un meteoro en la noche del nuevo epos. España se hallaba, pues, de lleno en el nuevo formato político y dispuesta a propulsarlo. Pero lo que no pudo consentir fué la ruptura de aquel sistema moral que hasta entonces había sobrevivido a todas las tempestades y que constituía la base de la convivencia occidental. Toma entonces las armas al servicio de las fuerzas centrípetas y de unidad y en frente de las fuerzas disgregadoras que querían multiplicar el dogma y los sistemas de moral por el número de soberanos y pueblos. No tuvo otro fin ni otra pretensión la potencia española, y esto no se semeja, ni remotamente, a un ansia hegemónica, tal como despierta más tarde en los restantes Estados. Para el cumplimiento de aquel logro, eso sí, utiliza y apura todas las armas que tiene a mano, y, de acuerdo con la tónica de los nuevos tiempos; desde las más cerradas medidas mercantilistas en el interior del Estado hasta la más perfecta y sutil obra diplomática. Donde hay un elemento al servicio y al mismo tiempo defensor de la idea de unidad lo apoya, donde hay un peligro de ascensión al trono de un príncipe hugonote promueve pleito dinástico. Y mientras tanto no para su brazo de luchar ni su espíritu de combatir con las más afinadas armas de la controversia. Es una entrega total, absoluta y sin reservas a una empresa trascendente; no un afán sin límites de dominio, que es como se lo ha querido presentar.

Este período esencial para la historia de Europa, en sus múltiples manifestaciones, finaliza con la derrota de las fuerzas al servicio de la unidad. La paz westfaliana es el *status* legal en que se legitima la ruptura del sistema ético, y con ello comienza el proceso de formalización de los principios morales que ha de desembocar en la Sociedad internacional que hoy vivimos.

El período que corre desde la paz de Westfalia a la Revolución francesa y que tiene un punto álgido de su curva en la paz de Utrecht, contradice en apariencia todas las afirmaciones hechas sobre la ruptura de la Comunidad, si nos dejamos prender de hechos superficiales. En él, con la política del sistema de Estados, si no se logra el bien de la paz, se alcanza al menos que la guerra sea, tanto en sus repercusiones como en el modo de llevarse a efecto, lo más temperada posible. Occidente, cansado por el agotador esfuerzo de las Guerras de Religión, reposa y cura sus heridas. Esta paz le es deparada por el legitimismo dinástico en el interior, encauzando y reordenando los elementos medievales en torno al poder real, y de donde brota la plenitud del Estado barroco, y por el sistema del equilibrio en el exterior que obtiene, incluso, en la mencionada paz de Utrecht, formulación legal.

Un nimbo de placidez rodea la vida europea que gira alrededor de ese centro nuclear del Equilibrio que se hace símbolo de medida y ponderación. El Equilibrio representa ante los ojos de los hombres del XVII y XVIII algo más que una manera de disponer, es un principio y un sistema. Se expresa en la visión deísta de un Dios gran arquitecto, tanto como en la música de Mozart, o en la gravitación newtoniana. Todo se encuadra en un

ritmo de graciosa gentileza rococó, y hasta la guerra se tiñe de maneras cortesananas: "*Tirez les premiers messieurs les anglais.*" Pareciendo recordar en su conducta el ritmo de un baile de corte o las reglas de una partida de ajedrez. Es la época también de la diplomacia más exquisita en que se juega con pulcritud de ademanes caballérescos.

Pero no se deben ver signos positivos en donde lo único que se decanta es carencia, sin que por ello neguemos ni la hermosura ni las grandes realizaciones de esta edad. Era fácil ya poner de acuerdo en el interior de los Estados y en la esfera internacional a protestantes y católicos, porque las ideas religiosas habían enfriado, habían cedido en tensión y con ello las ideas morales; como era fácil para el poder real sostener los mandos sobre una aristocracia que había perdido arres-tos feudales para hacerse prestigio cortesano, y sobre una burguesía que iba adquiriendo muy lentamente conciencia de clase.

Pero esta edad no era más que un respiro; un replegarse de Occidente sobre sí mismo, para elevar más tarde, con más vigor que nunca, las antinomias que desde la ruptura del mundo moral cristiano crepitaban en él. Europa fué durante esta época, a pesar de las falsas apariencias de orden dinástico y equilibrio de Estados, una Sociedad internacional. Ahora bien, no todas las sociedades pueden medirse por un mismo rasero. No es posible comparar la de un club aristocrático con una sociedad de menestrales, ni es la misma la que se establece en el gran trasatlántico de lujo a la forzada y arrumbada convivencia de un barco de emigrantes empobrecidos, y, sin embargo, todas estas formas son societarias, aunque de distinto grado.

La vida internacional de los siglos XVII y XVIII fué la de una Sociedad, pero una Sociedad de *gentiles-hommes*; los reyes se trataban de hermanos, y una alta clase común a toda Europa, la nobleza, detentaba el dominio de los resortes públicos y ocupaba los altos cargos, entre ellos los de la vida exterior del Estado. Si ya no se conservaban las ideas, sino que más bien se iban sustituyendo indolente y elegantemente por las que habían de ser la ruina de este período, al menos se conservaba el gesto y la manera. Mas este remanso se iba a embravecer. El equilibrio del siglo XVIII era, si se quiere, bello y sutil, pero, como todos los equilibrios, formal e inestable. Acumuladas ya nuevas energías, gastadas ya, por otra parte, las últimas reservas del orden común, que aún teñían el ambiente, aunque de modo tibio, aparece el período revolucionario, y es entonces cuando se llega a las últimas consecuencias de la ruptura del orden que había mantenido a Europa en haz y cuando van a exaltarse *in extremis* las antítesis que aquella ruptura implicaba.

Juan Jacobo traspasa de un hálito místico las cabezas hasta entonces frías de los ingenios dieciochescos de la Enciclopedia, y en cálido pathos revive en las conciencias, y con ello en una nación, la idea de considerarse portadoras de un credo de felicidad, de un sistema de verdad —ya no el cristiano unitivo, naturalmente— que se derrama hacia el exterior y que quiere imponerse porque debe imponerse. En ese mismo día se han lanzado al surco los gérmenes de la guerra total.

No es momento de describir con detalle todas las etapas que nos conducen desde aquella hora a la actual; baste decir que todos los sistemas ensayados desde entonces para contener la vida internacional en una

soportable convivencia han fracasado. Ni la Santa Alianza bien intencionada, pero soñando en revivir nostalgias del pretérito *ancien regime*, ni el principio de las nacionalidades, panacea romántica que también parece, ni la fe en la ciencia y la religión del progreso, son otra cosa que débiles diques que no logran contener el empuje de la riada. Los acontecimientos habían de seguir la lógica de sus premisas, pues en la Historia no es necesario que se produzcan los hechos, mas, una vez producidos, han de explotar su inmanencia cuando no se les cercena en la misma causa que los promueve.

Todos estos movimientos, vigorosamente concatenados a posturas del espíritu, se han disputado el mapa europeo y han escindido no menos las naciones que las almas. El Estado se hizo hoy, al ejemplo de Francia en el 89, sustentáculo y resorte de una tesis radical y absoluta, que tiende a abatirse en formas universales. El Estado, aparato formal, casi abstracto, que permitió la política del Equilibrio, ha acabado para siempre. Cada Estado lleva su credo como en la teoría einsteniana cada tren lleva su hora. En estas condiciones, la Comunidad internacional se hace imposible, y aun la misma coexistencia difícilmente soportable. A buen seguro que en el interior de las formas estatales la situación no es tampoco de ninguna manera halagüeña; causas iguales producen iguales efectos, y cuando se rompe un orden, como era aquel de Occidente, que transía todas las capas de la vida humana, el quebranto ha de repercutir a su vez en todos los estratos sociales.

Las revoluciones representan en el interior de los Estados lo que la guerra para la vida internacional, y

tonos sombríos en las apreciaciones hechas sobre la realidad internacional; pero es vulgar un optimismo que se alimente de quimeras y ensoñaciones. Curar un mal es conocer su sintomatología y sólo más tarde se puede pensar en la aplicación de una terapéutica. Si Occidente, y con él los occidentales, quiere salvarse del abismo que se abre ante él, amenazando devorar una obra de dos mil años, ha de poseer una noción descarnada de los males que le abruma, así como de sus causas. No se crea en modo alguno que nos sumamos en un pesimismo sin horizontes. Es dicho popular que grandes males traen grandes remedios, y Occidente construyó sus mayores grandezas en el sufrimiento y en el dolor; la noche del siglo v desembocó en la epifanía del XIII, y de la inmensidad de la tragedia pueden brotar las luminarias de un renacer. Pero sólo de un *revival* del Sistema ético ha de surgir la fuente de salud de un mundo trastornado. Su realización exigirá sacrificios sin fin, en que se inmole lo contingente en la salvación de lo esencial. A su servicio se han de poner claridad de mente y esfuerzo heroico, la mayor virtud y la mayor proeza al mismo tiempo. Que nadie piense en un retorno a lo pasado (que no es negar su continuación, pues esto es precisamente lo que se quiere salvar), pues la Historia, como tanto se ha repetido, es irreversible. Menos se puede suponer aún que un reajuste económico sea suficiente cuando lo que está en crisis es el espíritu. Cualquier sistema, ya internacional, ya nacional, que se presente sobre bases estrictamente económicas, no puede conducir sino a un efímero orden de paz, o la opresión más abyecta. Si el sistema moral está lacerado, sólo por él primordialmente se ha de iniciar la curación.

ANTONIO POCH Y G. DE CAVIEDES.