

ESTUDIOS Y NOTAS

PROBLEMAS SOCIOLOGICOS DE LA ORDENACION INTERNACIONAL

EXISTE un curioso fenómeno reflejo en los períodos críticos de la Historia; en dichos períodos vemos surgir a intervalos regulares las promesas utópicas, las «brillantes farsas de la esperanza» (J. Burekhardt), como si de la noche a la mañana hubiese podido someterse el mundo a una nueva y justa ordenación que pusiera punto final a todos los defectos y angustias del presente inmediato. Esto es propio de un rasgo humano muy común; se trata de una especie de impaciencia vital de ponerse de acuerdo con uno mismo y con el mundo antes de que los límites de la naturaleza humana se vean apartados por el futuro tanto de nuestro conocimiento como de nuestra voluntad de formación. Sin embargo, la Historia no tiene en cuenta los cálculos del hombre. De ahí que rápidamente la exaltación enfermiza se transforme en una desesperación tanto más profunda cuanto más alto haya sido el objeto de las ilusiones.

No ha sido un capricho de la Sociología, como ciencia nacida del estudio de la vida históricosocial del hombre, el considerar como una de sus funciones más decisivas la de preservar contra una preponderancia de lo utópico, procurando con terco y renovado realismo restituir la discusión siempre al terreno del análisis inmediato de las estructuras del presente. Sin embargo, hoy, precisamente hoy, se ve obligada nuevamente a elevar su voz con toda su fuerza para frenar tanto un ligero optimismo confiado como un infundado escepticismo de estirpe nihilista. Esto es tanto más urgente cuanto que, frente a un pánico a veces atizado artificialmente, los oscurantistas, ya conocidos de siempre, vuelven a levantar cabeza y con su impertinencia habitual empiezan a señalar culpables de las inevitables dificultades del presente, en lugar de confesar su propia y profunda culpa.

La vivencia de la crisis mundial actual sólo puede en realidad asustar a aquellos que —como dice Oswald Spengler— confunden el ocaso de una civilización con el hundimiento de un trasatlántico. Sin embargo, todo ocaso es en cierto modo un tránsito, compuesto del paulatino derribo y del simultáneo, aunque tímido, edificar de un nuevo tipo de civilización. En una palabra, en el sentido de la Sociología, toda crisis auténtica representa un estadio más o menos prolongado de interferencia entre viejas formas de vida y nuevas formas de vida (la *misérable constitution oscillatoire* de Comte), estando sometida nuestra posición actual inmediata —como toda actualidad—, además, a la circunstancia de que conocemos el sistema de vida viejo, pero con respecto al nuevo sólo podemos, en el mejor de los casos, presentirlo a grandes rasgos. A esto se agrega al mismo tiempo otra cuestión: estamos siempre tentados de afrontar las nuevas realidades con medios de acomodación socialculturales de tipo viejo, con lo cual no sólo nuestro conocimiento del acontecer, sino más aún nuestra capacidad de adaptación afectiva, tropieza cada vez con más dificultades, a veces insuperables. Esto es, además, un problema fundamental de todo cambio social, ya que nuestras opiniones y nuestros modelos de conocimiento acostumbran a sobrevivir cuando las realidades que corresponden a ellos han desaparecido hace tiempo. Pero lo que en la cotidianeidad social da ocasión a frecuentes fricciones, conflictos y adaptaciones erróneas, se convierte en la ordenación internacional en catástrofe, porque no se trata aquí de nivelar fenómenos sociales parciales y ajustarlos a ciertas líneas de evolución, sino que estructuras sociales totales chocan violentamente entre sí, convirtiendo la problemática de la adaptación en carácter de una lucha fáctica.

El historiador goza del envidiable privilegio, en contraste con el sociólogo, de hallarse en lo esencial frente a ciclos históricos cerrados, a la vista de los cuales le es fácil delinear la articulación incluso de los más dilatados estadios de interferencia. Esta virtud suya es, en cambio, su propia servidumbre, porque precisamente por ello le queda prohibido alcanzar el punto actual de la Historia, en el cual todo es aún incierto devenir. Como falla en este aspecto corre también a menudo el riesgo de sobreestimar las fuerzas del pasado, ignorando a la vez el sistema de fuerzas en trance de surgimiento. De ahí también el que la Historia a secas no nos enseñe nunca nada, no sólo ni siquiera el efectivo acontecer de

la Historia, sino tampoco la teoría de dicho acontecer. Sólo la Sociología, como ciencia de la actualidad, puede dar validez de presencia a la historiografía, aunque al mismo tiempo la entrega a una inevitable incertidumbre de juicio. Porque sobre el devenir, lo que se está haciendo, no puede acuñarse ningún esquema unívoco.

Un ejemplo que estremece a propósito de esta incomprensión de la historiografía frente a los efectivos desniveles de la vida —que ya en su época habían comenzado más que a iusinuarse a perfilarse claramente— nos lo ofrece Leopold von Ranke. Considerado desde nuestro presente, Ranke ha muerto sólo hace sesenta y cinco años, y, sin embargo, su obra se nos antoja un lejano recuerdo de un mundo ido hace mucho tiempo. Este mismo mundo sólo puede considerarse ya como una reliquia arcaica, después de que empezamos a ver los resultados de lo que en su tiempo ya estaba en pleno desarrollo. Su visión estaba condicionada por el modelo de conocimiento del *ancien régime*, que en su juventud había madurado hacia su plena armonía interna con la Santa Alianza, encontrando al parecer su total equilibrio. Así, *Estado y Nación* (o Sociedad) resultan para él idénticos; sólo en el Estado se convierte en unidad la Sociedad. Al mismo tiempo la política parece ser el medio decisivo de la comunicación interestatal, y con ello también el de las discusiones entre las sociedades nacionales. Ranke es incapaz de conocer por ello que el Estado sólo es una entre muchas de las formas de organización de las sociedades, que la política es primaria y sobre todo política interior, y que, en fin, la constitución de un orden internacional surgido de la competencia de los Estados nacionales no era más que la *a-crítica* elevación a lo absoluto de una circunstancia temporal y casual, como lo fué la coalición de las naciones europeas contra el imperio de Napoleón.

En el fondo su posición frente a la actualidad no es —y ello es significativo— muy distinta de la formulada en su escrito *Las grandes potencias*: «Ante graves peligros puede uno confiar tranquilamente en el espíritu que ha protegido y protege siempre a Europa contra cualquier intento de dominación unilateral y violenta, contra cualquier presión, que es siempre contrarrestada por la resistencia del lado contrario y por una unificación de la totalidad, que de década en década se ha estrechado cada vez más,

y que ha salvado felizmente la libertad común y excluido las posiciones singulares.»

Con esta fascinación por las potencias tradicionales y anticuadas de la vieja Europa se comprende que Ranke no percibiera las grandes estructuras sociales que en su época estaban en trance de formación, y por ello tenía que ligar también su concepto de la ordenación internacional a realidades pasadas e ideas pretéritas. Y así resultó inevitable que todos los que se educaron en aquella concepción de la Historia tuvieran que retroceder al hallarse frente a los acontecimientos que empezaban a remover el mundo, en los cuales se ponían ya en juego otras magnitudes muy distintas, de suerte que había que acomodar también el concepto de ordenación internacional a muy distintas dimensiones. Con ello tropezamos, empero, con uno de los más notables fenómenos de interferencia que determina nuestro tiempo presente.

Frente a la posición de Ranke, la ordenación internacional de nuestro tiempo se caracteriza sociológicamente por dos rasgos esenciales, que están en íntima conexión. En primer lugar Europa ya no puede considerarse, desde hace unos dos siglos, como el centro del mundo, y esto tiene el mismo sentido que cuando las culturas mediterráneas habían perdido su posición preponderante al inaugurarse la Edad Moderna. Dicho con más claridad, la hegemonía se ha desplazado de Europa hacia las *zonas periféricas* del Oeste y del Este. A esto hay que agregar en seguida que la expresión *zonas periféricas* ya no debería emplearse, porque es un concepto acuñado desde un punto de vista europeo. En realidad Europa está hoy en un lugar, exactamente definible de un campo ecuménico, en el cual ya no hay *periferias*, y en todo caso *periferias* condicionadas por el punto de mira limitado del observador.

El segundo aspecto esencial se refiere a que las nuevas y grandes estructuras de la sociedad, con las cuales ha chocado el punto de mira ecuménico, muestra caracteres completamente distintos de los de las potencias continentales europeas de ayer. Para estas nuevas estructuras sociales es enteramente inaplicable la vieja categoría del *Estado nacional*; ésta resulta hoy como un mero error de perspectiva.

Estos fenómenos (queremos suponer el hecho sin ningún intento de atenuación) no son, sin embargo, nada «nuevo», sino que se han desarrollado —y esto es precisamente lo más sorprendente— a través de una lenta evolución secular, sin que la historiografía clá-

sica se percatara de ello. En lo esencial ya se había decidido esta evolución en los siglos XVII y XVIII, cuando los Estados Unidos de América del Norte y Rusia empezaron a desarrollar sus peculiares tipos de civilización, cuyo perfil ha ido definiéndose hasta nuestros días con línea cada vez más decantada. Es cierto que Ranke percibe la presencia de estas dos potencias en el Oeste y en el Este; pero es en la manera de verlas en lo que radica precisamente el problema. El Oeste trasatlántico tiene importancia para él en la medida en que ve la proyección en el Nuevo Mundo de la disputa (*nacional*) anglofrancesa, por una parte; por otra porque acusa los reflejos revolucionarios que desde lejos tiene la guerra americana sobre Francia, mientras añora el «hermoso trabajo» de investigar «el rejuvenecimiento del espíritu nacional en todo el ámbito de los pueblos y Estados europeos», con lo que su adhesión al concepto de las viejas potencias resulta definitiva. Ranke piensa aquí en sustancia de modo muy parecido a Hegel, quien quiere bosquejar la proyección de las luchas entre naciones en Europa sobre el Nuevo Mundo, considerando su «importancia histórica universal» únicamente en una futura guerra entre la América del Norte y la América del Sur. En el Este, Ranke ve una Rusia bajo Pedro el Grande «entregada totalmente a los estudios y progresos de las naciones europeas», con lo que se introduce la leyenda de «la ventana abierta a Occidente». Admite que, después de la guerra del Norte, Rusia había empezado «a dar leyes al Norte»; pero el cuerpo social, que es el que da impulso y fuerza a dichas leyes, se oculta para él en las tinieblas de una supuesta «barbarie». Para avanzar en este punto hay que tomar, en efecto, un punto de partida completamente distinto.

Echemos primero una ojeada a América del Norte. No pensamos en este caso sólo en la fundación de Massachussets (1620), Rhode Island (1636), Maryland y Pensilvania y las otras colonias de Nueva Inglaterra, sino más bien en la fecha clave de 1667, año en que Nueva Amsterdam se convirtió en Nueva York, con lo que se decidió que la futura afluencia de inmigrantes al nuevo continente no se produciría bajo el signo de las viejas potencias continentales europeas, sino que se hallaría determinada por los anglosajones insulares. En 1763 se realizó en el mismo sentido el abandono de la Norteamérica francesa (en la paz de París), al que siguió en 1776 la declaración de la Independencia. En el propio instante empezaba a desplazarse la frontera hacia el Oeste; en 1792

se fundaba Kentucky, el primer Estado a Occidente de los Apalaches, iniciándose la prolongada marcha hacia la costa del Pacífico. Nos hallamos ante una gran estructura social en trance de hacerse, sólo mensurable con una escala continental. Ya con esto queda dicho que en la perspectiva intercontinental el concepto de ordenación internacional se ha distanciado en cierto modo del esquema de la concurrencia nacional. Simultáneamente los caracteres de la sociedad preponderan unívocamente sobre los del Estado. Esto experimenta una nueva confirmación cuando en 1798 se promulgan las primeras leyes para la inmigración. Norteamérica ya no es una colonia, sino se convierte en país de inmigración, más allá de cualquier idea nacional, viviendo con arreglo al concepto de un nuevo estilo vital. Con ello no sólo se transforman los emigrantes europeos desde el punto de vista social, sino que el viejo Adán se disuelve literalmente en un gigantesco proceso de asimilación. El resultado de esta transformación es la adaptación a ideas directrices socialmorales completamente determinadas, ya vivas desde el mismo principio, caracterizadas además en este caso por la circunstancia peculiar de que surge una sociedad creada literalmente de la nada. Sin insistir en ello, quisiéramos señalar que uno de los fundadores de la Sociología europea continental, el conde de Saint-Simon, juntamente con Lafayette, tomó parte en la guerra de la Independencia de los Estados Unidos, lo que le permitió conocer por propia experiencia que en el nuevo continente se había forjado un nuevo tipo de sociedad. Expuso sus experiencias ya por escrito en 1803, mientras la restante historiografía europea seguía sin salir de su limitada imagen histórica y mundial, que hasta treinta años después no recibiría un nuevo impulso en la misma dirección sociológica gracias a Alexis de Tocqueville.

Es sorprendente que en el Este se decidan los acontecimientos casi por la misma época, incluso aún algo antes. El desarrollo esencial se produce bajo Iván III, entre 1462 y 1505. Al principio de este período ocupaba el gran principado de Moscovia unos 300.000 kilómetros cuadrados; su sucesor, Vasili III, heredó ya un territorio de 1.200.000 km², que se denominó *Rusia*. En el siglo XVI comenzó la colonización de Siberia, que desde el siglo XVII empieza a dar muchas ventajas a Rusia. A pesar de algunas expediciones típicamente militares, no fué el Estado quien absorbió el enorme espacio asiático, sino el campesino ruso de tipo nomadizante,

el auténtico «vikingo de tierra firme», como se le ha llamado, y el Estado avanzó sobre las huellas de los campesinos. Es decir, se trata también aquí de un proceso esencialmente social. Aunque Rusia tiene algunas estructuras comunes con el sistema estatal del continente (por ejemplo, el origen divino de la monarquía), no puede evitarse que se hagan sentir momentos fuertemente sociales, que se manifiestan bien claramente en las distintas revoluciones que se producen. Paralelamente a este desarrollo se inicia la llegada de colonizadores extranjeros y la conquista de nuevos países con nuevos pueblos que siempre hablan nuevas lenguas. Hoy en día abarca Rusia un territorio en el que se hablan más de cien lenguas, de las cuales unas cuarenta se han convertido durante las últimas décadas en lenguas literarias. Así es como ha llegado a constituirse una gran estructura social de escala continental, que está además cualificada por la circunstancia peculiar de que unidades de idioma y unidad de Estado no son, por principio, equivalentes. Ciertamente se dibuja en una dirección la clara tendencia a la «rusificación» de los distintos pueblos de Rusia, pero junto a ella existe el antes mencionado movimiento de una independización de las distintas lenguas, frente a las cuales el ruso se convierte en una especie de *koiné*, como idioma hablado de toda la comunidad. Por tanto puede afirmarse desde ahora que algún día, y en una medida mucho más alta, se constituirá algo nuevo, en este caso no tanto en el sentido de la asimilación, sino más bien en el de una federación de diversas magnitudes confluyentes hacia un tipo de civilización más o menos unitario (como, por ejemplo, ya se observa hoy en día en la Federación eslava meridional). Los innegables fenómenos de un *pathos* nacionalista serán eliminados, sin duda, en su efectiva realidad originaria. Verdaderamente estamos ante una gran estructura social de carácter preponderantemente supranacional.

Ya no queremos detenernos más en el comentario de estos nuevos tipos de estructura social, sino volver a lo esencial, es decir, a la cuestión de que cómo se tiene que configurar frente a estas tendencias el problema de la ordenación internacional.

Desde el punto de vista sociológico la ordenación internacional significa una relación entre los grandes grupos organizados estatalmente y las grandes estructuras sociales, con lo que la ordenación internacional tiene que adoptar distintas formas, según la índole de las grandes estructuras sociales de que se trate. Si éstas

son del tipo de nación, en el antiguo sentido del concepto, nos hallaremos ante una relación que tendrá como valor conductor central la concurrencia de las naciones (en una forma más o menos belicista), según lo ven Ranke y otros muchos autores. Pero si los puntos de partida son de otra naturaleza (en el sentido de que se compongan de una pluralidad de «naciones», bien por grupos o bien de origen individual), entonces necesariamente tiene que modificarse también la relación opuesta de estas grandes estructuras sociales.

Pero precisamente en este punto tropezamos para el conocimiento con viejos usos mentales, que en última instancia nos trasladan a viejas zonas de pensamiento; hay una interferencia entre una forma de pensar demasiado arcaica y las formas de control de la moderna civilización. Bien mirado, esto no es una desgracia excesivamente grande, en tanto no se trate más que de problemas teóricos, porque la pura teoría, hoy como antaño, no es nociva. Pero como la señalada interferencia tiene la posibilidad de manifestarse en los hechos fácticos, debe merecer nuestra atención. La forma de pensar arcaica que surge en este caso se concreta en el criterio de que la nación es una especie de sustancia propia, o sea un «ser» unitario (en ocasiones incluso de tipo personal); es una idea que se basa, en último término, en la concepción de una conciencia tribal o de casta, que en determinadas circunstancias se apoya en un sustrato racial, y representa con ello una «comunidad de destino». Ya hace mucho tiempo que Ludwig Gumplowicz dió una interpretación clásica para la relación recíproca de tales grupos cuando acuñó su fórmula: «*Singenismo* produce xenofobia.» El mismo lazo que une a estos grupos hacia dentro opera hacia fuera, como una oposición a todos los otros grupos, con lo que ya queda determinado que sobre esta base es imposible una ordenación «internacional». Correspondiendo a esto, la discusión entre los diversos grupos de castas se convierte en una «lucha racial», en la que no puede verse el fin a no ser por medio del «genocidio». De ahí que la unión de la idea de nación con el concepto de conciencia tribal o de casta se considerase siempre como un enorme incentivo para perturbar la ordenación internacional. Podría decirse incluso más: sobre esta base es imposible llegar a una ordenación internacional que no sea otra cosa que una paz temporal y engañosa.

Este estado de cosas no puede vencerse en tanto la idea de na-

ción se tome bajo el aspecto de conciencia tribal o de casta. Porque el carácter fundamental de la conciencia de casta es su «clausura» (como hace poco demostró nuevamente con soberana claridad K. Popper); por tanto, tiene que excluir de su proximidad todas las otras unidades étnicas. A ello se agrega que, por regla general, la conciencia tribal o de casta posee más o menos desarrollada la pretensión de «calidad de pueblo elegido». Los miembros de una unidad de casta gustan de llamarse por eso «hombres» (como hoy los esquimales); todos los demás son en cierta manera «bárbaros». Y así vuelve a surgir la idea de que el no entender el idioma hablado por unos convierte a los otros en *bárbaros*, o sea en hombres que cometen faltas al hablar (en el sentido originario de la palabra *barbarizein*). En el griego está además muy ligado el *pólemos* a la discusión con los *bárbaroi*. Tal es el primitivísimo punto de partida de todos estos procesos mentales y otros análogos.

Acabamos de usar la palabra *primitivo*. Esta expresión hay que tomarla en todos los sentidos al pie de la letra, porque no sólo presupone un estado según el cual sólo pocos grupos son los que pueblan la tierra, sino que significa a la vez una carencia extrema de diferenciación y complicación de las sociedades, y con ello de una cultura desplegada. Con la aglomeración de grandes masas de población se produce automáticamente una mezcla étnica, una estratificación o federación, y paralelamente (en ocasiones incluso por espacios de tiempo más cortos en relación con ella) la diferenciación y la complicación social de la sociedad. Por este motivo se puede decir también como principio que el estado de la civilización y la falta de unidad étnica se condicionan mutuamente. Con ello pueden presentarse las más diversas ideas directrices en orden a esta falta de unidad étnica por motivos sociales, políticos, económicos y también religiosos. También es muy diversa la manera de presentarse esta falta de unidad. Puede apoyarse en conquista, con subsiguiente superestratificación, que en ciertas circunstancias puede conducir, por mestizaje y repoblación sobre la base del *connubium*, a nuevos grupos relativamente homogéneos, que luego se asocian con otros grupos; juntamente a esto tenemos también superestratificaciones con caracteres permanentes bien marcados de la formación de castas, pero también un interdesplazamiento de diversas unidades étnicas con o sin federación, etc. En lo esencial se trata, sin embargo, de procesos que se repiten mu-

chas veces sucesivamente y además en forma diversa, y que por esta razón se dilatan a través de largos períodos históricos; de suerte que *formación de pueblo e Historia* están indisolublemente conexados. Esto quiere decir, con otras palabras: las estructuras y los grandes grupos sociales se forman sólo con el tiempo, y regularmente por medio del enlace de unidades étnicas originariamente diferentes, de suerte que nunca se puede establecer una unidad originaria sustancial (ni siquiera mítica).

Ya las estructuras complejas, socialmente no desarrolladas, representan — desde el punto de vista interno — una especie de conglomerado de distintas unidades étnicas, que a su vez no son originariamente unitarias, sino que se han formado por fusión de otras subunidades, y así sucesivamente hasta las tinieblas de la prehistoria. Si se admite todo esto, el problema de la ordenación internacional se desplaza de manera decisiva. No se plantea realmente con la aparición de los grandes grupos en pleno despliegue que chocan entre sí, sino ya dentro de cada una de estas grandes estructuras sociales, y precisamente en el transcurso de los diversos y sucesivos procesos de fusión y de federación de las diversas unidades étnicas. En una palabra, el problema de la ordenación internacional es en este sentido un problema de *política interior* y de la nivelación interna de las diversas subunidades en pugna. Sólo como carácter secundario surge después el problema de la verdadera ordenación internacional. Esta se muestra luego a una luz completamente distinta, porque entonces puede concebirse, de manera altamente legítima, como una continuación de los procesos de fusión y federación dentro de un grupo en un momento dado. continuación que se produce en zonas más amplias y que se propaga siempre a nuevas unidades étnicas. En este sentido se percibe también un concepto de la ordenación internacional, al cual se abren por principio las mismas posibilidades de la nivelación que pueden alcanzarse en la ordenación *intranacional* (aunque esto no se produzca, por razón de su misma esencia, de golpe, sino a través de largos períodos históricos). Al mismo tiempo sabemos por experiencia que muchas veces son las contraposiciones internas las que originan una desgraciada relación en la ordenación internacional. Sólo la nivelación interna lograda posibilita una relación normal con la ordenación internacional, con lo que vuelve a subrayarse una vez más la primacía de toda la política interior sobre la exterior.

Todas las indicaciones precedentes son ya válidas con referencia a las tribus arcaicas, que no son sino fusiones de otras unidades étnicas. Pero donde más aplicación se encuentra para ellas es en la realidad de las naciones (más allá de ideas con pretensión científica), tal y como se han convertido en factor importante para la Europa continental. No existe ninguna sociedad nacional en Europa que sea étnicamente unitaria, al menos en las sociedades civilizadas y desarrolladas. Unidad étnica equivale prácticamente a retraso, y se encuentra hoy en día solamente, —aunque también sólo en sentido relativo— en ciertos residuos de pueblos en zonas atrasadas de la tierra. A la inversa, con la fusión étnica una sociedad no sólo crece en volumen, sino que de ella parten también los más poderosos estímulos para la diferenciación y la complicación de la sociedad, que, aparte del volumen, gana en densidad. Con ello llegamos a la civilización.

Mientras la idea de nación se proyecta sobre un sustrato étnico unitario, se establece una amplia interferencia entre las sociedades económicas modernas —altamente complejas, diferenciadas y productoras— y la conciencia tribal o de casta, que no sólo provoca eternamente la lucha de razas en el sentido de Gumpłowicz, sino que hace imposible a la vez y para siempre una ordenación internacional. La nación se concibe como unidad étnica y al mismo tiempo como sustrato y portadora del Estado, el cual ya no es una forma de organización de la sociedad junto a otras muchas, sino la más alta —a veces transfigurada en divina— forma de organización de esta supuesta unidad étnica. En circunstancias, este organismo, como se dice, también llega a *personificarse*, de manera que entonces estos Estados nacionales reaccionan a fin de cuentas por sensibilidad personal, con lo que la mágica arbitrariedad del punto de partida impide con eficacia toda posible nivelación objetiva de intereses.

Durkheim vió sin duda exactamente que en el proceso productor de diferenciación y complicación de las modernas sociedades esta conciencia tribal, latente y sorda, se refugia cada vez más en ciertos sentimientos comunes de carácter simbólico nacional. En una función estética quizá sea posible que este proceso tenga sentido; pero si se alía con una organización de Estado se convierte en peligro público, porque transfiere las reacciones primitivas de la sociedad tribal *cerrada* a la moderna sociedad económica, demasiado diferenciada. Este problema se agudiza también para nos-

otros por la circunstancia de que estos modos de reacción de la conciencia tribal *cerrada* se repliegan, bajo la presión de la civilización, con todas sus posibilidades racionales de control, a las profundas dimensiones del alma, manifestándose allí como una común «inadaptación a la cultura». De estas inadaptaciones resultan a su vez los más fuertes estímulos para la acción, la tendencia a liberarse de las reglamentaciones obligatorias y a la vez restablecer arquetípicamente, por medio de un acto de magia, aquella unidad tribal unitaria en una especie de subconsciencia colectiva. Precisamente la viabilidad de este proceso tiene como consecuencia, según prueba la experiencia, el auge de fuerzas intensivamente agresivas y también destructoras.

Es característico sobremanera para todos estos modos primitivos de pensar que acaban de señalarse, su intención de salvar por todos los medios posibles el fundamento unitario para la idea de nación, aun en el caso de que hayan abandonado la forma pueril, fácilmente rebatible por la realidad, de una conciencia tribal unitaria. Así se ha pretendido aducir, junto a otros muchos argumentos, el de la lengua unitaria o la cultura, la religión unitaria o el estilo económico o también todos estos elementos juntos para su fundamentación. Es evidente a todas luces que con las sociedades económicas tan extraordinariamente diferenciadas de la época moderna no puede haber ninguna unidad de esta índole, porque necesariamente con la diferenciación social general también tiene que convertirse la cultura en un sistema múltiple y ampliamente estructurado, en el cual no se puede percibir ninguna suerte de unidad (dando por supuesto que no se confunda la cultura como totalidad con la cultura de una clase social o de un grupo parcial). Sin entrar en la problemática que aquí se insinúa a propósito de hasta qué punto se puede hablar de una sociedad en el sentido de unidad (o también de totalidad), vamos a considerar brevemente, para terminar, el argumento de la unidad lingüística, ya que parece operar aún con las razones relativamente más claras.

Si recordamos la antinomia antes mencionada, según la cual los *bárbaros* son hombres que cometen faltas al hablar, nos percataremos de que de manera inmediata nos hallamos también en este caso ante ideas primitivas. Una sola ojeada a la Historia nos permite enterarnos de repente y con penetración que la unidad de lengua y la unidad de nación no coinciden prácticamente nunca. Tomemos nada más que el país lingüísticamente relativamente más

unitario de Europa: Francia. Aún hoy se hablan allí, junto al alemán, flamenco, italiano y español, el vascence, el catalán, el bretón y el provenzal, por citar sólo los grupos lingüísticos más importantes de antiguos núcleos de población (excluyendo todos los dialectos). El hecho de que al lado de estas lenguas el dominio del francés propiamente dicho represente un medio para la ascensión social es un problema aparte, que nada tiene que ver con una unidad nacional-lingüística. Hablando desde el punto de vista ecuménico podemos decir que *unidad de lengua* y *unidad nacional* varían ampliamente y con independencia entre sí, y además no sólo en el caso de países típicamente de «inmigración». Las lenguas iguales no excluyen diferenciación nacional; a la inversa, lenguas distintas pueden conducir a pesar de todo a una gran estructura social. Tomemos como ejemplo para lo primero la mayoría de los Estados suramericanos, que hablan el español. A pesar de su unidad lingüística (y también confesional), nos hallamos ante muy acusadas diferencias regionales, económicas, sociales, culturales y políticas. Bolivia y Paraguay, por ejemplo, sostuvieron una prolongada guerra. Por otra parte, tenemos el caso de Rusia, donde se hablan unas cien lenguas, o —por nombrar un ejemplo más pequeño y menos amenazador— podemos citar a Suiza, con sus cuatro lenguas. Aquí nos encontramos ante la diferencia de lenguas dentro de una unión política, aunque hay que agregar en seguida —por ser evidéntísimo especialmente en el caso de Suiza— que la diferenciación lingüística va además acompañada de muy fuertes diferenciaciones económicas, confesionales, culturales y políticas, que no son paralelas a la lingüística, sino que se entrecruzan de la manera más compleja. Otro aspecto toma la situación en los Estados Unidos de América del Norte, donde, por una parte, se produce una adaptación lingüística que altera constantemente la lengua común hablada, mientras, por otra parte, se han conservado grandes grupos lingüísticos extranjeros de toda índole a través de largos períodos de tiempo.

Nos parece, además, por lo que atañe a la cuestión lingüística, que es desde el punto de vista sociológico muy importante constatar que hay muchas más lenguas que grandes estructuras plenas y evidentes de tipo «nacional», y que este malentendido no puede superarse. Porque también con referencia a las lenguas es válido lo que se establece para la multiplicidad de componentes étnicos en las estructuras sociales de orden superior, es decir, que en el

fondo de cada sociedad hay también una pugna entre distintas lenguas. Esta puede tomar después las formas más diversas, quizá en sentido estricto de una fusión de dos o más lenguas, quizá también en el sentido de una temporal coincidencia de varias lenguas, viva al principio en diversas capas o clases sociales, acabando por incorporarse en su transformación a una lengua culta común que, sin embargo, no excluye ni dialectos ni lenguas de tierras extranjeras. Hay aquí muchas posibilidades de nivelación, que son también sumamente importantes para la posición en la ordenación internacional. Porque si, por ejemplo, se confirma que las grandes estructuras sociales no tienen necesariamente que poseer unidad lingüística, entonces resulta que la existencia de minorías lingüísticas de cualquier sociedad no justifica en modo alguno la incorporación de ellas a otro territorio, a no ser que los interesados se decidan expresamente en tal sentido. A la inversa, la idea de que debe integrarse en una nación-estado a todos los que hablan una misma lengua crea los movimientos de los *irredentos*, que constituyen también graves perturbaciones para la ordenación internacional.

En conjunto puede afirmarse que, dados los supuestos precedentes, la formación de grandes estructuras sociales del tipo de nación no está fijada por ninguna determinación «fatalista» ni por una conciencia tribal unitaria, ni por la lengua ni por otras determinantes cualesquiera de semejante naturaleza. Decisiva es más bien la voluntad histórica desarrollada a lo largo de vicisitudes plurales de vivir en una misma unión. No es, por tanto, ningún hado ciego o cualquier mística predestinación, sino un acuerdo de inúmeros impulsos volitivos individuales con ideas directrices socialmorales muy determinadas y conceptos de valores. Una sociedad sólo vale tanto como los individuos que componen, soportan y quieren dicha sociedad. Tal es el sentido de la frase clásica de Ernesto Renán: «Qu'est-ce qu'une nation? La nation est un plébiscite de tous les jours.» La forma más pura de realización de este principio la hallamos hoy en los Estados Unidos, que, como típico país de inmigración, ha recibido durante siglos y sin interrupción a hablantes de lenguas extranjeras, adscritos simplemente al concepto del *American Way of Life* para encontrar una oportunidad vital. Desde el punto de vista de nuestra época de migraciones a través de todo el mundo, será también siempre imposible juzgar a un emigrante con arreglo a su anterior nacionalidad (por-

que precisamente este procedimiento tiene como tácito supuesto la idea oculta de que existen invencibles y fatales determinantes de la «nacionalidad» o «pertenencia a un pueblo»); con la voluntaria aceptación de nuevas ideas de valor se convierte el emigrante en una persona distinta. Sobre su nacionalidad decide definitivamente la determinación tomada. Los motivos aislados que conducen luego a otros fenómenos de tipo semejante pueden ser varios. Pero el principio sigue siendo el mismo: una determinación expresa de la voluntad de adoptar determinadas ideas directrices de tipo histórico, cultural, social, político y de otros muchos valores.

Planteando la cuestión con este enfoque vuelve a modificarse otra vez el problema de la ordenación internacional. Cuando nos ocupábamos antes únicamente de la ordenación por estratificaciones étnicas, observamos que la nivelación conseguida o no conseguida de los diversos componentes étnicos de una gran estructura social irradia de manera decisiva sobre la relación del orden internacional. En lo esencial puede aplicarse lo mismo al presente aspecto: sólo con la voluntad de una ordenación internacional puede ésta realizarse. Pero esta voluntad no es una magnitud mística, sino la voluntad altamente racional disciplinada de muchos individuos de reconocer la ordenación internacional como valor en sí mismo y en el caso dado llegar a sacrificarse también por ella. Con este planteamiento debe excluirse también un turbio «universalismo» que sueña con un orden mundial unitario en el que no existan contrastes.

De hecho no existe un orden social en el que no haya contrastes inmanentes y divergencia de intereses, igual que la diferenciación de nuestras sociedades grandemente desplegadas y las conexiones continentales nunca podrán suspenderse. Pero la diferencia de intereses no excluye —al menos temporalmente— la nivelación de intereses; la auténtica sabiduría reside, como siempre, en el equilibrio de lo posible y en la conciencia siempre creciente de aquella diferenciación de las formas de vida e intereses que sea inseparable de la civilización. El problema de la ordenación internacional sólo puede ser apresado desde el punto de vista sociológico-realista si dejamos persistir la diferenciación de intereses en su casi inapreciable multiplicidad, no borrándola con un inflado y a veces pueril universalismo.

En este sentido se observa fácilmente que de las modernas sociedades económicas han surgido grandes territorios relativamente

homogéneos, con igualdad de lengua e igual nacionalidad, así como también han surgido territorios de diferente nacionalidad a pesar de tener una misma lengua. A la inversa, existen territorios relativamente uniformes desde los puntos de vista económico, social y quizá también político, en los que se hablan lenguas diferentes. Esta diferencia de lenguas puede conducir nuevamente —como antes— o a la formación de grandes estructuras sociales con diversidad lingüística o, al revés, a la formación de los mismos grupos, pero con una relativa unidad lingüística. Los distintos puntos de vista, a los que habría que agregar una serie de muchos otros más, no discurren, pues, en modo alguno en líneas paralelas, sino más bien se entrecruzan de manera pluriforme y se hallan a menudo en una relación incluso «heterogénea». No se puede encontrar, por tanto, en este caso nunca una decisión unívoca y a la vez una determinación prevista; todo ha de decidirlo únicamente la Historia. Y a este propósito hay que subrayar otra vez que tanto la fusión como la federación, que son inevitables para la formación de las grandes estructuras sociales, dependen por lo regular de evoluciones cronológicamente muy dilatadas. Si se considera que la Confederación helvética ha necesitado más de seiscientos cincuenta años para encontrar su forma y alcanzar su nivelación interna, se puede calcular cuánto más largos serán los períodos de tiempo necesarios para que se constituyan federaciones más grandes. La impaciencia es la muerte de todo federalismo.

Siguen siendo decisivas, sin embargo, y en cualquier circunstancia, determinadas ideas rectoras muy definidas desde el punto de vista socialmoral, ideas que mantienen la cohesión de los hombres, o sea ideales de educación, conceptos morales, principios de Derecho e ideas rectoras generales con los sistemas de Gobierno y de organización (de naturaleza política) surgidas de ellas, a la vez que también conceptos primitivos de tolerancia y respeto frente a los intereses siempre distintos de los demás. El Estado no es entonces ya más que una forma de organización (junto a otras) de los habitantes de un determinado territorio, los cuales han acordado una vida común. La unidad de una gran estructura social de este tipo es únicamente la expresión de la voluntad de muchos individuos que aspiran, pese a sus diferencias, a convivir en unión. En este aspecto no son obstáculos esenciales ni el Estado ni la «nación» para una ordenación internacional, porque ésta significa entonces solamente la proyección hacia fuera de los mismos prin-

cipios que han creado la nivelación interna. La posibilidad de ello la atestigua toda la Historia hasta nuestros días, en el transcurso de la cual siempre se han ido constituyendo grandes estructuras sociales mediante la agregación de estructuras elementales. Desde este punto de vista toda evolución significa únicamente una expansión concéntrica de las formas de comunicación contrastadas en el tráfico interior. Es evidente que para ello se requiere tiempo, y debemos tener cuidado con ligeras conclusiones utópicas, contra las que llamamos la atención al principio de este artículo. Sin embargo, el peso total de toda la problemática está en nuestras manos, en nuestra voluntad personal. No existe ningún destino insoslayable en el proceso históricosocial; la sociedad puede ser como nosotros queramos que sea. Sin embargo, la voluntad es intransferible; nadie nos releva de ella.

RENÉ KÖNIC

